



Eduardo Seixas Migowski

O GOVERNO DAS MULTIDÕES:
população e poder em Michel Foucault

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Kátia Rodrigues Muricy

Rio de Janeiro
Abril de 2013



Eduardo Seixas Migowski

**O GOVERNO DAS MULTIDÕES:
população e poder em Michel Foucault**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela comissão abaixo assinada.

Profa. Kátia Rodrigues Muricy

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Leandro Pinheiro Chevitarese

Departamento de Educação e Sociedade

UFRRJ

Prof. Edgard Brito Lyra Neto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Marilene Rosa Nogueira da Silva

Instituto de Filosofia e Ciências

Humanas- IFCH - UERJ

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de

Tecnologia E Ciências Humanas

PUC-Rio

Rio de Janeiro, 01 de abril de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Eduardo Seixas Migowski

Graduou-se em História pela Universidade Gama Filho. Pós-Graduação em Filosofia Contemporânea pela PUC-Rio. Pós-Graduação em História Contemporânea pela Universidade Cândido Mendes. Pós-Graduação em Relações Internacionais pela Universidade Cândido Mendes. Pós-Graduação em História Moderna pela Universidade Federal Fluminense.

Ficha catalográfica

Migowski, Eduardo Seixas

O GOVERNO DAS MULTIDÕES: população e poder em Michel Foucault. / Eduardo Seixas Migowski; Orientadora: Prof^a Kátia Rodrigues Muricy – Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia 2013.

V, 141f, il; 29,7 cm

1. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia 2013.

Inclui referências bibliográficas – p. 138-140

1. Filosofia – Teses. 2. Foucault. 3. Poder.
4. População . I. Muricy, Katia R. (Katia Muricy).
II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia 2013. III. Título

CDD:100

Dedico esse título aos meus pais, Edison e Cristina, à minha irmã,
Lívia, e à minha namorada Gabriela.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a todos os professores que de alguma forma contribuíram para a minha formação.

Agradeço à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Também agradeço a banca examinadora pela contribuição dada ao participarem e opinarem honrosamente em meu projeto.

Aos amigos que de alguma forma ajudaram-me com a pesquisa, seja com indicações de livros, com possíveis fontes e até mesmo pela paciência de me ouvir falar sobre ele.

À professora Kátia Muricy que, com suas aulas e orientações, deu contribuição vital para a realização deste trabalho.

Agradeço a minha namorada, Gabriela do Ouro, que me ajudou em todos os momentos, tendo, também, dado uma importante contribuição para a realização desta monografia.

Agradeço aos meus pais, Edison e Cristina, que estiveram sempre ao meu lado, apoiando e dando dicas de melhorias que poderia dar ao trabalho, além da compreensão e a calma que me passaram no decorrer dessa construção, pois sem isso eu não teria conseguido chegar até aqui.

E finalmente, agradeço a minha irmã, Livia Migowski, que esteve do meu lado desde o início e não poderia ficar de fora num momento como este.

Resumo

Migowski, Eduardo Seixas; Muricy, Kátia Rodrigues. **O GOVERNO DAS MULTIDÕES:** população e poder em Michel Foucault. Rio de Janeiro, 2013. 141p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta monografia tem, como objetivo geral, perceber a articulação entre as relações de poder e a população ao longo de diferentes períodos. Partindo de alguns conceitos clássicos, desenvolvidos pelo filósofo francês Michel Foucault, como poder de soberania e disciplinar, bem como a noção de sociedade de controle trabalhada por Gilles Deleuze, será feita uma análise dos mecanismos que levam à passagem de uma tecnologia de poder a outra ao longo de diferentes momentos do processo histórico.

Palavras-chave

Poder; Multidão; População; Michel Foucault; Política; Gilles Deleuze, Liberalismo; Neoliberalismo; Biopolítica; Biopoder; História; Soberania; Disciplina; Filosofia; Tecnologia de Poder; Arte de Governar; Governamentalidade.

Abstract

Migowski, Eduardo Seixas; Muricy, Kátia Rodrigues (Advisor). **THE GOVERNMENT OF CROWDS:** population and power in Michel Foucault. Rio de Janeiro, 2013. 141p. MSc. Dissertation – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This monograph has as main objective to understand the relationship between power relations and the population over different periods. Starting with some classic concepts developed by French philosopher Michel Foucault, as sovereign and disciplinary power, and the notion of control society of control by Gilles Deleuze, is an analysis of the mechanisms that lead to the passage of power from one technology to another over different times of the historical process.

Keywords

Power; Crowd; Population, Michel Foucault, Politics, Gilles Deleuze, Liberalism, Neoliberalism, Biopolitics, Biopower, History, Sovereignty, Discipline, Philosophy, Power Technology, Art of Governing; Governmentality.

Sumário

1 – Introdução	9
2 - Questões Teóricas	17
2.1 - O estudo do poder: definições conceituais	17
2.1.1 - A verdade em Foucault	18
2.1.2 - Poder e direito	23
3 - Micro-Poderes	28
3.1 - O Poder de Soberania	28
3.2 - A sociedade disciplinar	32
3.2.1 - Da nova constituição jurídica à formação da sociedade disciplinar	32
3.2.2 – Disciplina	44
3.2.3 - Vigilância e Exame	49
4 - Os Poderes Globais	53
4.1 - Poderes Globais	53
4.2 - Estado frugal	59
5 - População e o Nascimento das Práticas Globais de poder	67
5.1 - Arquitetura do poder	67
5.2 - A medicina social	73
5.3 - Biopoder e biopolítica	79
5.3.1 - Biopolítica e a relação com a morte	88
5.3.2 - Biopolítica e racismo	90
5.3.3 - Biopolítica e sexualidade	94
6 - Uma sociedade em processo de mudança:	97
6.1 - A crise da sociedade disciplinar	97
7 - A emergência de uma nova tecnologia de poder	106
7.1 - Novos saberes: Neoliberalismo e o Novo Espírito do Capitalismo	106
7.2 - O <i>Ethos</i> do Neoliberalismo	116
7.3 - O Controle como nova tecnologia do poder	122
8 - Considerações finais: O problema da liberdade na Sociedade de Controle	131
Referências bibliográficas	137

“Minhas asas estão pontas para o vôo,
Se pudesse, eu retrocederia
Pois eu seria menos feliz
Se permanecesse imerso no tempo vivo”
(Gerhard Scholem, Saudação do anjo).

Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso.

Walter Benjamin

1. Introdução

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo vazio, mas um tempo saturado de “agora”. (Benjamin, 2008, pág. 229).

Em 1968 o mundo presenciou um dos movimentos de contestação de maior amplitude da história. Talvez os movimentos de 1968, como ficaram conhecidos, só possam ser comparados, na história recente, à primavera dos povos de 1848. Tudo parecia passível de transformação. No Brasil, era o governo militar. Nos EUA, a guerra do Vietnã. Na França, o modelo educacional e as guerras coloniais. Aos referir-se a esse período o historiador Marcelo Ridenti fez a seguinte observação: “Contudo, assim como nenhum raio cai com o céu azul, os eventos marcantes de 1968 devem ser pensados como uma condensação de experiência histórica passada e prelúdio da História futura” (RIDENTI, 2008, pág. 135). Para explicar as manifestações, Ridenti destaca a contestação ao capitalismo, ao comunismo soviético e a influência simbólica exercida pelos movimentos de libertação nacional que deixam exposta toda a opressão exercida sobre esses países. Todos os motivos apontados são, de fato, importantes; todavia, o historiador permanece analisando apenas uma instância da realidade. A crítica ao capitalismo, defesa da paz, da liberdade, estão relacionados apenas aos saberes, aos discursos. Ridenti não menciona um segundo aspecto igualmente importante e que dizem respeito às práticas sociais. Ou melhor, que estão relacionados ao que Foucault chamou de práticas não discursivas.

Em 1962, o lingüista Inglês Anthony Burgess publicou um importante livro, *Laranja Mecânica*, que indicava algumas importantes transformações para entender o período. Não por acaso, em 1971, o livro recebeu uma versão cinematográfica feita pelo cineasta Norte Americano Stanley Kubrick e e, quatro anos depois, Foucault publicou um dos seus principais estudos: *Vigiar e Punir*. Nos três casos o problema discutido é o mesmo: a falência de um modelo de poder, gestado sobretudo ao longo do século XIX, e que mostrava seus limites naquele momento.

O livro de Burgess e o filme de Kubrick mostram a história de um jovem, Alexander DeLarge, que comete diversos crimes em nome da diversão. O mais intrigante é a mudança de postura mostrada entre as gerações. Filho de uma

operária, o jovem não vai à escola, não trabalha, e vive dos crimes cometidos. Ao ser preso entra em uma instituição disciplinar que, porém, começa a mostrar sua incapacidade de absorver todos os criminosos que ali ingressam.

Contemporâneo de Burguês e Kubrick, Foucault estava a tratar das mesmas questões quando começou a estudar o nascimento da prisão. Decerto, o filósofo – que vivenciou a crise do modelo disciplinar, e por isso mesmo percebeu de modo mais nítido como este modelo se articulava – mostrou pela primeira vez a emergência desta tecnologia de poder no século XVIII¹.

Segundo Foucault, na Idade Clássica – período que vai, grosso modo, do final do renascimento à Revolução Industrial – o poder era exercido pelo o que o filósofo chamou de soberania. O poder de soberania estabelece uma relação de permanente diferenciação e hierarquização entre os indivíduos. A primeira, e sem dúvida a mais visível é observada na clivagem entre o soberano e os súditos. De um lado está soberano – o monarca – e de outro os súditos, que estabelecem relação de trocas assimétricas:

Na relação de soberania, o soberano recolhe produtos, colheitas, objetos fabricados, armas, força de trabalho, coragem; também recolhe tempo, serviços, e vai, não devolver o que recolheu, porque não tem que devolver, mas, numa operação de retorno simétrico, vai haver a despesa do soberano, que pode assumir seja a forma de dádiva, que pode ser efetuada durante cerimônias e rituais – dádivas de eventos alegres, dádivas de nascimento –, seja a de um serviço, mas de tipo diferente do que recolheu, como por exemplo, o serviço de proteção ou o serviço ou o serviço religioso, que é levado a cabo pela igreja (...) (FOUCAULT, 2006a, pág. 53).

Porém, a assimetria súdito/soberano não é a única. A diferenciação, e a hierarquização, permeiam todo o corpo social e atuam de modo permanente definindo o papel de cada sujeito na sociedade. “Em outras palavras, as relações de soberania perpétuas relações de diferenciação (...)” (FOUCAULT, 2006a, pág. 54). Essa diferenciação decorre, em primeiro lugar, da origem do indivíduo, mas não se reduz a essa característica. A hierarquia social também está relacionada a vários aspectos que o sujeito possui e que o distinguem do restante: títulos de nobreza e de ordens religiosas; proximidade com algum nobre ou com o próprio

¹ No livro “Vigiar e Punir”, Foucault preocupa-se mais em mostrar a passagem do castigo na época clássica – o suplício – para o aprisionamento. A passagem entre duas economias de poder é discutida de forma mais ampla em outros textos, como: “A verdade e as Formas Jurídicas”; “Poder Psiquiátrico” e “Os Anormais”. Além de entrevistas e palestras que o autor trata do assunto. Na edição brasileira boa parte desses textos estão reunidos nos livros “Microfísica do Poder”, organizado pelo professor Roberto Machado, e no volume VI da coleção “Ditos e Escritos”, intitulada “Repensar a Política”, organizada pelo professor Manuel Barros da Motta.

monarca; participação em guerras ou na burocracia do estado; a honra atribuída à família; forma de trabalho (camponês, ferreiro, moleiro etc.), religião etc. Assim, só para dar um exemplo, em Portugal existia hierarquia entre os cristãos e os chamados “cristãos novos” (ou seja, judeus conversos) mesmo nas camadas mais pobres da sociedade. Enfim, dentro de uma hierarquia rígida, o indivíduo era definido através da sua origem, crença, posição, e rede de alianças, todas móveis e dependentes diretamente do centro do poder que era o monarca. “Esta é mais uma de suas características – reatualizada por algo como a cerimônia, o ritual; também é reatualizada pelo relato e é atualizada por gestos, sinais, hábitos, obrigações de cumprimento, sinais de respeito, insígnias, brasões etc.” (FOUCAULT, 2006 pág. 54).

No século XVIII estas relações de poder começaram a mudar. O soberano recua e aparecem, em seu lugar, as instituições disciplinares. Emerge um novo dispositivo de poder que Foucault chamou de *sociedade disciplinar*. Dentro dessa economia política, o sujeito é formado pelas instituições, em lugares fechados. Assim, ainda na infância, entra no colégio que tem como função prepará-lo para o trabalho. Após esse período, ao crescer, ingressa numa atividade produtiva: vai para a fábrica, para o exército, ou para o seminário, onde sua força será direcionada a um fim específico. No fim da vida provavelmente ingressará num asilo ou, se todas essas instituições falharem, pode ser levado à prisão ou ao hospital psiquiátrico. Na sociedade disciplinar a família (uma instituição característica do modelo de soberania, mas que não desaparece) tem uma função central, pois é através dela que se pode articular a passagem do indivíduo entre as diferentes instituições ao longo de sua vida. Nesse sistema, cada indivíduo deve estar ligado a uma instituição, num processo contínuo, de modo que, em cada fase da sua vida, sua formação esteja sendo processada, de maneira diferente dependendo da instituição, mas sempre de modo ininterrupto até sua morte.

Nos anos 1990, o filósofo Gilles Deleuze, inspirado em Foucault, afirmou que a sociedade disciplinar estaria sendo substituída por outro modelo: o controle. Estaríamos entrando numa *sociedade de controle*. O controle não seria caracterizado mais por uma disciplina e por uma vigilância em lugares fechados, mas, tomando esses princípios como base, exerceria o poder em lugares abertos e de forma quase ininterrupta. A vigilância seria feita por câmeras espalhadas pela cidade, por aparelhos eletrônicos que, ao serem usados, deixariam a marca do

usuário de modo a identificá-lo facilmente em caso de cometer algum delito. A disciplina também teria se sofisticado. Novos métodos apareceram: o endividamento; a medicina preventiva; a fragmentação e a massificação das informações; a formação profissional passou a ser a cada vez mais especializada e a ser realizada de modo contínuo, fazendo que nunca esteja completamente preparado para exercer sua atividade; o trabalho passou a ser realizado em praticamente todos os lugares e sem um horário específico, a produção das riquezas tornou-se uma produção cognitiva e as relações no mercado teriam um caráter imaterial; etc².

Nos três casos as questões colocadas são as mesmas, ou seja, como uma sociedade se organiza para disciplinar seus membros, com o objetivo de manter a ordem interna. A conexão entre segurança, território e população, guiado pelas relações de poder em diferentes épocas é basicamente o que está sendo discutido nesse três momentos distintos (soberania, disciplina e controle). Há, todavia, outro problema que só marginalmente aparece nas reflexões de Foucault e que Deleuze sequer levanta. Por que essas economias políticas, que por séculos são mantidas inalteradas, transformam-se de modo tão intenso em um determinado período histórico? Se o poder age estrategicamente, como afirma Foucault, com vistas a conservar a ordem, essas transformações não são propositivas. Deve haver alguma outra força centrífuga agindo e obrigando esses dispositivos de controle a se reorganizarem, de uma forma mais sofisticada, para que a ordem seja mantida. Mas que força(s) seria(m) essa(s)?

Se analisarmos a década de 1780 o problema torna-se mais claro. Segundo o historiador Eric Hobsbawm a Europa tinha uma população de aproximada 187 milhões de habitantes³, atualmente, menos de dois séculos e meio depois, esse número já ultrapassa os 710 milhões de habitantes. Considerando que o continente viu, no século XX, duas guerras mundiais e que recentemente muitos países têm sofrido uma redução expressiva da natalidade, os números impressionam. Os dados se tornam mais espetaculares se percebermos apenas o crescimento das cidades industriais. Segundo o economista E.K Hunt, ao analisar o contexto histórico do nascimento das ideias de Adam Smith, “a cidade de Manchester

² Também foram consideradas as contribuições de outros autores como a do filósofo Italiano Antonio Negri.

³ Como o próprio historiador reconhece esses dados são muito precários, tratando-se de uma mera aproximação.

passou de 17.000 habitantes, em 1760, para 237.000, em 1831, e para 400.000, em 1851” (HUNT, pág. 40, 2005). E elas não eram as maiores, segundo Hobsbawm cidades como Londres e Paris ultrapassaram os 1.000.000 de habitantes⁴.

O crescimento populacional não é apenas um aumento no número de corpos que dividem um mesmo espaço. Ele traz também problemas que até então eram desconhecidos. O crescimento das cidades permite uma maior circulação de ideias. Dificulta a vigilância e a prevenção dos delitos. A industrialização aumenta a poluição e facilita a circulação de doenças. A riqueza deixa de ser um bem fixo (a posse de terras) para se tornar mais móvel e mais exposta ao roubo. Os trabalhadores se organizam para lutar por seus direitos. A produção de alimentos tem que aumentar e, caso não ocorra, a ordem se torna instável. Os problemas se multiplicam e as velhas práticas de hierarquia se mostram anacrônicas frente ao novo contexto. Com o desenvolvimento da imprensa, ideias antes proibidas, que criticam esses fundamentos do poder, começam a ser difundidas de modo mais intenso e atingindo um número maior de pessoas.

As relações de poder são construídas, de fato, de modo estratégico, mas a sociedade, na qual essas instâncias de controle se articulam, não é um ente imóvel, ela está constantemente em transformação. O dispositivo de poder, portanto, muda de forma reativa. Frente a uma carência dos velhos mecanismos de controle, ele começa a se rearticular de modo estratégico, muitas vezes fora do próprio controle do estado, para que a ordem seja restabelecida.

Como essas transformações ocorrem? Pois bem, mesmo não discutindo o problema diretamente, os textos de Foucault trazem importantes indicações para compreender como essas mudanças acontecem. Como todos sabem, a sociedade disciplinar e o novo código jurídico, analisadas a exaustão pelo filósofo francês, foram as soluções encontradas para transformar a economia política. Porém, a transição entre essas estratégias políticas, sempre aparecem de modo marginal e a para entendê-las é preciso juntar fragmentos espaçados e tentar transformá-los numa análise única capaz de explicar essas mutações.

De forma esquemática é possível, *a priori*, levantar alguns problemas e estabelecer algumas hipóteses. A primeira é que só é possível entender essas

⁴ Atualmente a cidade de Manchester possui três milhões e meio de habitantes, Paris mais de 11, e Londres já ultrapassou os 7 milhões. É importante também considerar que, como mostrou Hobsbawm (2003), após a Segunda Guerra Mundial há uma inversão demográfica e as cidades do recém formado “terceiro mundo” passam a ser as mais populosas.

transformações diante das novas demandas sociais provenientes do crescimento populacional e da conseqüente diversificação do corpo social. O poder é sempre reativo. A rearticulação estratégica do poder aparece, com efeito, como resposta a um novo contexto que se impõe aos velhos mecanismos políticos. Assim, nesse trabalho, a relação conflituosa entre população e poder é o problema central a ser investigado.

A segunda hipótese é que o poder, ao se rearticular, não se limite às práticas de controle, mas traz, para dentro de si, determinados saberes que apareceram com objetivo de questionar a velha ordem e, após o surgimento de um novo dispositivo político, são incorporados ao discurso que tenta legitimar essas práticas. Em outras palavras, saberes que outrora eram perigosos à reprodução do poder, doravante, são incorporados a nova fundamentação política. Só para dar um exemplo, Voltaire e Rousseau foram vistos, dentro da soberania, como pensadores subversivos por criticarem os princípios que legitimavam atuação daquele modelo político. Mas, após a Revolução Francesa, seus corpos são lavados solenemente a um Panteão em Paris como símbolos da nova ordem.

É sempre mais fácil, pela distância, compreender essas modificações séculos depois. O presente não tem a previsibilidade do passado. Porém a história não pode ser desvinculada do contexto de quem a estuda. Por que Foucault interessou-se tanto por essas questões na segunda metade do século XX? Talvez, pela proximidade, o próprio filósofo não soubesse responder a esta pergunta. Mas, quarenta anos depois dos seus estudos sobre o poder (e mais de trinta anos da sua morte), é possível, levando em consideração também estudos posteriores feito por autores, observar a similaridade entre as transformações políticas dos séculos XVIII e XIX e a dos séculos XX e XXI. É por este motivo que 1848 e 1968 são entendidos, nesse estudo, como anos correlatos e extremamente sintomáticos.

A segunda metade do século XX observou o maior crescimento populacional de todos os tempos. Houve uma diversificação nos atores políticos. As massas, tão desprezadas durante o século XIX, começam a ser organizar e os governos percebem que não podem governar sem elas. O aumento da expectativa de vida da população permite o aparecimento da juventude como ator político e com demandas próprias que iam de encontro aos valores tradicionais. A diversificação social admite o aparecimento de movimentos que defendem o direito das minorias. O modelo educacional, o trabalho nas fábricas, a estrutura

familiar tradicional, ou seja, pilares da velha ordem disciplinar passam a ser questionados. O próprio Foucault participou ativamente desse processo defendendo o direito dos imigrantes na França e articulando com outros filósofos um grupo de denúncia das violências cometidas nas prisões. A revolução sexual, contra o controle do poder sobre o corpo, principalmente feminino, questionou os valores e os saberes então em voga⁵. A sociedade de consumo foi criticada, o capitalismo, o modelo soviético de comunismo, as longas jornadas de trabalhos, a religião, a cultura, a Guerra Fria, o poluição do meio ambiente, o desenvolvimento econômico, as guerras, a proibição do uso das drogas.

Tudo parecia ser passível de crítica. A possibilidade de mudança era algo que quase todos acreditavam.

Novos saberes aparecem. A filosofia tem um dos seus períodos mais férteis da sua longa história. Marcuse, questiona a sociedade de consumo e o controle sobre o corpo; Adorno e Horkheimer a indústria cultural (ou seja, a arte produzida em série e conduzida pelas forças de mercado); Deleuze e Foucault discutem a atuação do poder e os mecanismos de controle etc.

Em contrapartida, após essa efervescência, já nos anos 1980 e, sobretudo, na década de 1990, há um esvaziamento da política do mesmo modo como aconteceu na segunda metade do século XIX após a primavera dos povos em 1848. Novos conceitos aparecem para explicar essa nova realidade: globalização, neoliberalismo, “era do vazio”, “modernidade líquida”, “pós-modernidade”, “sociedade de controle”, “sociedade pós-industrial”, “Toyotismo”. Mesmo diferentes um dos outros, esses termos são tentativas de compreender essas mudanças que construíram uma nova ordem e iniciaram um novo ciclo de estabilidade política e controle. Mais uma vez, os velhos saberes são incorporados a nova ordem. Liberdade, diversidade, igualdade, democracia, são conceitos incorporados ao discurso político. Ao contrário do que pensou o jornalista Zuenir Ventura, 1968 terminou muito mais rápido do que se poderia imaginar à época.

Partindo do que foi apresentado, após essa introdução (capítulo 1), o estudo começa com uma breve definição conceitual e metodológica dos termos que serão empregados ao longo do trabalho. O terceiro capítulo, denominado os micropoderes, abordará a articulação e a crise do sistema de soberania, bem como

⁵ Esses movimentos explodiram após a invenção da pílula anticoncepcional que, na época, foi visto como essencial para que as mulheres conquistassem a liberdade sobre seu corpo.

sua superação pela disciplina. O objetivo deste capítulo é entender a estruturação e as mutações dos micropoderes dentro do corpo social, assim como a passagem de uma economia política para outra.

Após esse debate, a quarta parte irá focar nos chamados Poderes Globais, ou seja, depois de formada a nova tecnologia de poder, o estado passa a utilizar-se de mecanismos mais gerais de governo com o objetivo de formar o que Foucault chamou de *governamentalidade* em um território.

O quinto capítulo refere-se à Biopolítica. Formado e organizado o aparato institucional que dará suporte ao governo, desenvolvido os mecanismos que permitirão ao poder central alcançar a *governamentalidade*, é preciso criar estratégias para agir sobre a população de forma geral, como um todo, com vistas a solucionar problemas comuns. A essas formas de intervenção sobre os corpos, Foucault chamou de biopolítica, e serão esses mecanismos que iremos aprofundar no quarto capítulo.

A fase final (sexto e sétimo capítulos) pretende entender a crise da sociedade disciplinar e a emergência de uma nova estratégia de poder, ainda em processo de formação. Por ser tratar de um tema que ganhou força na virada do século XXI, a discussão será trazida o máximo possível para atualidade, abordando, portanto, o período posterior à morte de Foucault, o que envolve riscos. Porém, trata-se de um movimento calculado, pois, como mostraremos, o curso *Nascimento da Biopolítica*, base de todas esse estudo, percebeu certas mutações que, há época, eram incipientes e que atualmente podem ser sentidas com mais clareza. Infelizmente, Foucault não viveu tempo suficiente de ver o desdobramento das suas hipóteses que estão, na atualidade, muito mais fortes do que eram em 1979, ano que foi ministrado o curso. Assim, essa parte final é também uma homenagem ao Filósofo Francês, que produziu um pensamento capaz de romper a barreira do tempo e comunicou-se, como poucos, com as gerações futuras.

2. Questões Teóricas

2.1 O estudo do poder: definições conceituais

A primeira coisa que deve ser dita, antes de qualquer análise do poder em Foucault é – como o próprio filósofo fez questão de mostrar em seus cursos e entrevistas – que não existe nenhuma teoria, nenhum sistema, sobre o poder no seu pensamento. Decerto, em suas análises históricas, ele procurou entender o poder, suas articulações, seus fundamentos, seus métodos de ação, mas em hipótese alguma, tentou retirar dessas análises uma “teoria pura”, abstrata, transcendente, do que seria ou poderia ser o poder. O poder, portanto, é uma relação entre indivíduos – dá-se na relação e só existe na relação – não podendo ser transposto para outras realidades. Em todas as sociedades existem relações de poder, porém cada comunidade possui características que lhes são próprias, ou seja, entender o controle não é aplicar uma fórmula, mas perceber, através de um estudo detalhado, como um determinado grupo de indivíduos se organiza e como ocorre se relacionam os seus membros.

Feita as primeiras observações, podemos analisar o problema mais de perto. No curso de 1976, intitulado *Em defesa da sociedade*, aula de 14 de fevereiro, Foucault fez uma exposição introdutória das suas pesquisas mais recentes⁶. Ainda no início da aula, afirma que seu objetivo não é estudar simplesmente o poder, mas estudar o que chamou de “o como do poder”.

O que tentei investigar, de 1970 até agora, grosso modo, foi o *como* do poder; tentei discernir os mecanismos existentes entre dois pontos de referência, dois limites: por um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e, por outro lado, os efeitos de verdade que este produz, transmite e que por sua vez reproduzem-no. Um triângulo, portanto, poder, direito e verdade.

Entender o “como do poder”, partindo desse deslocamento, aparentemente discreto, Foucault começou a modificar inteiramente a forma tradicional de entender as relações de força nas sociedades contemporâneas. Diante desse problema, diz o filósofo, a tarefa da filosofia sempre foi, sendo ela mesma um discurso de verdade, fixar os limites de atuação do poder. O problema que se

⁶ É bom destacar que este curso foi realizado logo após a publicação do livro *Vigiar e punir*, e um pouco antes da publicação da *História da sexualidade* (volume 1), duas obras de referência no que se refere ao estudo do poder.

coloca neste caso, por conseguinte, é o problema da verdade, que, como expresso acima, é uma das partes do “triângulo” que Foucault quer estudar. Começamos, então, pelo estudo da verdade.

2.1.1 A verdade em Foucault

O problema em torno da verdade atravessa toda a obra de Foucault. Podemos dividir essas preocupações epistemológicas em dois momentos⁷.

O primeiro, com foco no saber, aborda a formação das diferentes redes de saberes ao longo do tempo. É o método arqueológico. Seu objetivo é entender como determinados discursos, temporais, possibilitaram a emergência de determinado discurso, em determinado contexto histórico. O segundo, com foco no indivíduo, mostra como esses saberes atuam sobre o sujeito por meio das instituições e das relações de poder. É o método genealógico⁸. Diferente da arqueologia, que usa conceitos que pretendem dar conta do macro (“saberes”, “epistemes” etc.), a genealogia analisa o poder em suas extremidades, enquanto práticas sociais, ou melhor, como esse poder, diante dos saberes, pode se efetivar no indivíduo. Não é mais, como na arqueologia, a relação verdade-sociedade, mas trata-se das relações de força diante de uma individualidade somática, ou seja, da inter-relação sujeito e verdade. É, com efeito, o micro que a genealogia estuda. Não existe poder sem sujeito, a genealogia, portanto, não é uma ruptura com a arqueologia, e sim um esforço de preencher algumas lacunas deixadas pelo método arqueológico. Abaixo estas duas abordagens serão discutidas de modo mais detalhado.

É aqui onde a leitura de Nietzsche foi para mim muito importante: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesma da verdade. Ou seja, em lugar de perguntar a uma ciência em que medida sua história lhe aproximou da verdade (ou impediu o acesso a ela), não haveria antes que dizer que a verdade consiste em uma determinada relação que o discurso, o saber mantém consigo mesmo, e se perguntar se essa relação não é ou não tem ela mesma uma história. (FOUCAULT, citado por Castro, 2009, pág. 421).

⁷ Nos anos 1980 Foucault dedicou-se a uma terceira abordagem da verdade. Usando conceitos como a “estética da existência” e o “cuidado de si”, procurou entender, a partir principalmente dos textos gregos, a relação do sujeito com sua própria subjetivação. Esses estudos, porém, não serão discutidos neste trabalho, pois foram feitos posteriormente ao período que pretendemos abordar.

⁸ A análise da genealogia do poder continuará também no próximo item, pois também tem relação com os outros temas.

Foram, principalmente, as pesquisas que Foucault realizou em torno da verdade que o colocaram dentro da tradição filosófica. No entanto, mesmo se indagando a respeito da verdade, ele não foi um epistemólogo. Seu objetivo não é buscar as condições de acesso à verdade, mas entender as condições sociais, históricas e culturais que permitiram a um discurso ganhar status de verdade. Nietzsche, de modo sempre provocativo, dizia que a história da ciência seria a história de uma mentira que chamamos de verdade. Situando a filosofia de Foucault nesta frase, poderíamos afirmar que seu trabalho é o de identificar os motivos pelos quais determinadas “mentiras” tornaram-se verdade ao longo do tempo.

Foucault, situando-se sob a égide de Nietzsche, concebe a tarefa da filosofia como um trabalho diagnóstico, e não como a busca de uma verdade intemporal. Mas esse trabalho de diagnóstico, também sob a égide de Nietzsche, pode ser concebido também como a tarefa de levar a cabo uma história da verdade. (CASTRO, 2009, pág. 421).

Em suma, tirar dos saberes sua condição universal para situá-los no tempo e no espaço, esse é o trabalho arqueológico.

Para a arqueologia a história não é a da origem, como queria o historicismo, e sim a da invenção. O termo “inventar”, em contraposição ao termo “origem”, privilegia o conflito e as rupturas. Por exemplo, a poesia não teve a sua origem, ela foi inventada num determinado momento histórico para que, ao discursar, o orador pudesse impor suas palavras e, através delas, estabelecer uma relação de poder sobre os ouvintes:

De fato, diz Nietzsche, o conhecimento não é da mesma natureza que os instintos, não é como o refinamento dos próprios instintos. O conhecimento tem por fundamento, por base e por ponto de partida os instintos, mas instintos em confronto entre si, de que ele é apenas resultado, em sua superfície. O conhecimento é como um clarão, como uma luz que se irradia, mas que é produzido por mecanismos ou realidades que são de natureza totalmente diversa. O conhecimento é o efeito dos instintos, é como um lance de sorte, ou como o resultado de um longo compromisso. Ele é ainda, diz, Nietzsche, como “uma centelha entre duas espadas”, mas que não é do mesmo ferro que as duas espadas. (FOUCAULT, 2005a, pág. 17).

Ao definir o conhecimento como “uma centelha entre duas espadas”, Nietzsche trouxe um novo conceito de verdade que vai ser apropriado por Foucault na construção de sua “história da verdade”. A verdade, neste caso, não é

uma melhor adaptação da ideia à realidade, tampouco uma aproximação; ela não está no sujeito, como queriam os idealistas, nem no objeto, como acreditavam os realistas. Para Foucault e Nietzsche, a verdade é produto do conflito, é uma forma de “acordo” entre as forças. Sua importância consiste no fato de, ao se definir o que é o verdadeiro, uma das partes estabelece um domínio sobre a outra, ou seja, a verdade é tão somente um instrumento constitutivo das relações de sujeição e dominação, portanto uma relação de poder. O discurso, subjacente à verdade, traduz sem dúvida uma relação de força, de dominação e sujeição, mas também um desejo pelo poder. Não existe saber sem poder e é no discurso que estas duas instâncias se unem e se efetivam. É esse processo de construção do saber, por meio do discurso, que Foucault denominou de jogos (ou políticas) de verdade. O conhecimento não explica a realidade de acordo com ela mesma, ele a constrói. Ele a modifica de acordo com as relações de luta, de sujeição e de dominação, de acordo com os “jogos de verdade”. “O conhecimento só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas.” (FOUCAULT, 2005a, pág. 18).

Ao definir seu método no livro “Arqueologia do Saber”, Foucault percebeu que havia todo um campo de pesquisa que não poderia ser abordado pela arqueologia. Era preciso complementá-la com nova abordagem, para responder a certas questões que apareceram diante dos avanços das pesquisas anteriores. Sobre quais práticas esses saberes são formados? Como que eles agem sobre o indivíduo e de que forma? Era preciso colocar o discurso em um plano secundário para estudar as práticas sociais de modo mais detalhado. Esse foi, por conseguinte, o deslocamento intelectual que abriu o campo para a “genealogia do poder”

A aula inaugural do *College de France*, intitulado “A Ordem do Discurso”, é considerada, com razão, a passagem da arqueologia para a genealogia. Nela Foucault volta ao problema da verdade. Porém, ao contrário do que vinha sendo feito, analisa como o saber é formado e, principalmente, quais regras o sujeito deve respeitar para que seu discurso “rompa o silêncio” e ganhe “valor de verdade”. Seu olhar sai do saber e direciona-se ao sujeito. A escala de análise começa a encolher.

“Mas o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo?” (FOUCAULT, 2009a, pág. 8). A questão da verdade está ligada ao problema do

discurso. Se a verdade não é transcendental, não está nas coisas, se ela parte do indivíduo, então qualquer coisa pode ser dita por qualquer pessoa? Seria a verdade algo subjetivo? O problema não é tão simples.

O discurso deve respeitar uma ordem que lhe é transcendente. Uma ordem cultural e histórica, sem dúvida: deve respeitar o significado dos signos que vão muito além de uma mera classificação; mas, sobretudo, uma ordem política. Um sistema simbólico de poder. Falar a “verdade” não é somente um atributo intelectual, é também uma posição de prestígio, é um direito. “A essa aspiração tão comum, a instituição responde de modo irônico; pois que torna os começos solenes, cerca-os de um círculo de atenção e de silêncio, lhe impõe firmas ritualizadas, como para sinalizá-los à distância.” (FOUCAULT, 2009a, pág. 7). A hipótese que Foucault levanta não deixa dúvida de como a verdade deve ser entendida: “suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 2009, pág. 9). Doravante – em suas pesquisas sobre a verdade – saber e poder fundem-se; a “arqueologia do saber” vira “genealogia do poder”, e, desta relação intrincada, emerge o sujeito.

São três os mecanismos de ordenação do discurso: tabu do objeto, ritual de circunstância, direito privilegiado ou exclusivo para falar. A verdade é produzida pela exclusão. Quem fala? Como fala? De onde fala? Em que momento? Fora isso, o restante deve ser silenciado. Ao respeitar regras o discurso é envolvido pelo poder, é controlado. É dada a liberdade ao mesmo tempo em que lhe é tirada. É uma dialética na qual o sujeito controla o que é dito ao mesmo tempo em que é impensado pelo que pode ser dito. É uma luta entre o desejo de falar e a necessidade de ser ouvido. Um jogo no qual nenhum dos lados possui o controle absoluto. Um embate em que ambos estão unidos e se corrompem, sem vencedores e perdedores. Enfim, uma dialética sem síntese, em que os lados não podem ser separados. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo de poder. Falar é sempre ser tomado pelo poder e exercê-lo. Não existe discurso neutro, da mesma forma que não existe discurso fora do poder.

Certamente, se alguém se situa no nível de uma proposição dentro de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas, se se situa em outra escala, se se coloca a questão de saber qual foi, é constantemente, através dos nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou os séculos de nossa história ou, qual é, em sua forma mais geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então, talvez, se possa ver esboçar-se algo assim como um sistema de exclusão (sistema histórico, modificável, institucionalmente coercitivo) (FOUCAULT, 2010, pág. 15)

Foucault propõe, de forma resumida, um esboço da relação entre verdade e discurso ao longo do tempo. Na Grécia Antiga, a verdade do discurso dava-se através de um direito ritualizado. Com Platão, porém, pode-se perceber uma modificação:

Entre Hesíodo e Platão estabeleceu-se uma determinada divisão que separou o discurso verdadeiro e o discurso falso; uma separação nova, porque de agora em diante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, porque não é mais o discurso ligado ao exercício do poder (FOUCAULT, 2009, pág. 17-18).

Na Grécia, portanto, o ritual e o direito privilegiado possuíam uma importância central na construção da verdade. Porém, ainda na antiguidade clássica, há um deslocamento que não pode ser datado, mas que já pode ser percebido em Platão, em que o discurso é dividido entre “verdadeiro” e “falso”. Ou seja, mesmo não desaparecendo, o ritual de verdade perde sua centralidade. Agora o valor do discurso está no que é dito pela própria fala, está nos seus elementos internos que permitem separar o verdadeiro do falso. No renascimento, e na Época Clássica, há a valorização da experiência, no ver e comentar, muito mais do que na necessidade de explicar. Porém, é no século XIX que se observa a transformação mais surpreendente. A vontade de verdade, sobretudo depois do século XIX, apóia-se sobre um suporte técnico-institucional. É a sociedade disciplinar. Doravante, os métodos disciplinares serão os responsáveis por realizar a mediação entre poder e sujeito, entre verdade e subjetivação. Nasce, portanto, um novo dispositivo de poder. Esses temas serão aprofundados nos dois próximos itens.

2.1.2 Poder e direito

Passamos agora para as outras duas pontas do triângulo.

Após discutir o conceito de verdade, podemos voltar ao problema inicial do poder, colocado no curso “Em defesa da sociedade”: “de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade?” (FOUCAULT, 2008, pág. 179).

Se a verdade é uma “centelha entre duas espadas”, como afirmou Foucault, parafraseando Nietzsche, devem existir regras para que um enunciado possa emergir, dentro de um contexto de luta, como verdade. São essas normas, baseadas a priori em determinados saberes e que, por outro lado, também produzem novos saberes. Ou seja, são as relações de força que sustentam e corrompem os saberes, formando, assim, um fenômeno que Foucault chamou de os “jogos da verdade”.

Quero dizer que em uma sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidade de exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir dessa dupla exigência. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-los através da produção da verdade. E isto vale para qualquer sociedade, mas creio que na nossa as relações entre poder, direito e verdade se organizam de uma maneira especial. (FOUCAULT, 2008, pág. 179).

As relações de poder agem sobre o sujeito, sobre o corpo, produzem saberes que, por sua vez, geram efeitos de verdades. Ou seja, o sujeito é o resultado complexo desses saberes, dessas práticas, desses efeitos, desses modos de subjetivação, que o constituem e o objetivam enquanto indivíduo.

Para caracterizar não seu mecanismo mas sua intensidade e constância, poderia dizer que somos obrigados pelo poder a produzir a verdade, somos obrigados ou condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não para de nos interrogar, de indagar, registrar e institucionalizar a busca da verdade profissionaliza-a e a recompensa (FOUCAULT, 2008, pág. 180).

A primeira questão abordada, como vimos, é a da verdade, ou melhor, como certos enunciados são elevados ao posto de “verdades”. Quais regras devem se respeitadas para que isso aconteça. Em segundo lugar, é o direito, ou seja, como o

direito⁹ se utiliza desses saberes para pôr em prática as normas estabelecidas. Se a verdade é o discurso do poder, o direito é sua manifestação concreta. É o local no qual o poder pode ser exercido na prática. Portanto, só existe poder em meio a uma economia de verdades, práticas e instituições que o determinam e o fazem funcionar. É importante ressaltar que o termo “dominação” em Foucault, difere terminantemente da forma usual. Dominação, neste caso, não se refere a um grupo ou classe, mas às múltiplas formas de sujeição que existem e funcionam no interior do corpo social. O problema, então, não é o poder (pelo menos não em si mesmo), mas sua aplicação. É tentar entender como funcionam as múltiplas relações de determinação, num determinado contexto social. “O direito deve ser visto como um procedimento de sujeição, que ele desencadeia, e não como uma legitimidade a ser estabelecida.” (FOUCAULT, 2008, pág. 182).

Se, como afirmou Foucault, a pergunta “o que é o poder” é um falso problema, passamos então a entender como ele funciona. Isso nos leva ao problema teórico-metodológico. No curso de 1976, Foucault destacou cinco preocupações metodológicas na sua abordagem do poder, porém, por estarem relacionadas, nessa exposição elas serão condensadas e apresentadas em dois grandes grupos de questões fundamentais¹⁰.

Em primeiro lugar, é preciso entender, de forma mais clara, o objeto a ser estudado e como abordá-lo; neste caso, não se trata de perceber o poder em seu centro, ou seus mecanismos gerais, mas de tentar compreendê-lo onde ele é aplicado de modo prático, a saber, em suas margens, suas extremidades, suas últimas ramificações, enfim, o local no qual os mecanismos de controle agem diretamente sobre o corpo. Por este motivo, o estudo das práticas não discursivas se torna fundamental, pois é através delas que se pode perceber o movimento com o qual esses mecanismos atuam diretamente sobre o indivíduo. “Em outras palavras, captar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício.” (FOUCAULT, 2008, pág. 182).

Para isso é importante não cair na tentação de determinar quem seriam aqueles que possuem ou controlam os mecanismos de poder, sendo um instrumento polimorfo, o poder não deve ser pensado como posse de um grupo,

⁹ Por direito, nesse caso, entende-se um conjunto amplo de regras, instituições, práticas e saberes.

¹⁰ Apesar de Foucault destacar cinco preocupações diferentes, elas possuem uma forte relação entre si. Como este não é o nosso tema central, iremos condensá-las em dois grupos.

mas por outro lado, como uma tecnologia. Neste caso, é preciso que se entenda suas técnicas, suas estratégias, suas forma de sujeição e controle. A tecnologia de poder atua em rede, circula dentro do corpo social, portanto, ela não opera sobre o indivíduo, mas o atravessa. “Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer suas ações.” (FOUCAULT, 2008, pág. 183).

É importante perceber que não existe separação clara entre sujeito e poder, como a flecha e o alvo; o sujeito, neste caso, é agente e paciente, ele o aplica e sofre seus efeitos. Para Foucault, o próprio indivíduo é efeito do poder, pois, sempre está submetido a uma complexa relação, em que o sujeito é produzido por determinadas relações, produz ele mesmo saber, e também reproduz determinadas formas de poder.

Em segundo lugar, está a análise ascendente do poder:

[...] partir dos mecanismos infinitesimais que têm uma história, um caminho, técnicas e táticas e depois examinar como estes mecanismos de poder foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, subjugados, transformados, deslocados, desdobrados, etc. por mecanismos cada vez mais gerais e formas de dominação global. (FOUCAULT, 2008, pág 184).

Ora, o estudo das microrrelações é fundamental para entender “o como do poder”; porém, sozinhas, elas não bastam. O Estado também age sobre a população como um todo. Se, por um lado, é verdade que existem relações de poder locais que independem do centro político, por outro, também é verídico que os aparelhos estatais possuem dinâmica própria que deve ser levada em consideração. Ignorar o estado, acreditar que ele é um mero reflexo das relações de poder local, seria como um “espelho invertido” da teoria política clássica (que o coloca como centro irradiador do poder). Nos dois casos, pois, cometeriam o mesmo erro, de realizar uma análise parcial de teia política que cobre determinado contexto social.

Alguns cuidados também devem ser tomados para evitar simplificações ou generalizações excessivas. O fato de o estado ser analisado separadamente, não quer dizer, em absoluto, que não exista uma relação entre essas diferentes instâncias de poder. Foucault dá um importante exemplo para entender como acontece esta inter-relação entre o macro e o micro: o da apropriação da sexualidade infantil pela burguesia. É perfeitamente sabido que as sociedades

burguesas reprimiram de forma veemente a sexualidade infantil. Porém, em uma análise mais apressada, este fato pode levar a alguns equívocos. Considerando simplesmente os fatores econômicos, como fizeram muitos pesquisadores, pode-se interpretar o fato como uma tentativa de controle do corpo, por parte da classe burguesa. Ou seja, a sexualidade é reprimida porque o sujeito deve estar voltado totalmente para a produção nas fábricas. O que Foucault mostra é que esta afirmação é tão verdadeira quanto falsa. Ela é verdadeira porque realmente o controle dos corpos pode ser um meio eficaz de canalizar a força de trabalho para uma atividade produtiva. Mas é também falsa justamente porque poder-se-ia perfeitamente afirmar o contrário. Quanto mais precoce a sexualidade maior seria a reprodução e, desta forma, mais força de trabalho seria produzida num curto espaço de tempo. Isso também seria importante fator para impulsionar o crescimento populacional na sociedade burguesa. Trata-se de uma afirmação genérica e, como tal, corrobora qualquer afirmação.

Para Foucault, portanto, a resposta sobre repressão da sexualidade infantil não deve ser procurada numa política burguesa que, ao dominar o aparelho de estado, passou a usar a sexualidade da maneira que lhe convém. Por outro lado, usando o método proposto por Foucault, ou seja, para fazer uma análise ascendente, pode-se perceber como, digamos, na família, na igreja ou na escola, a sexualidade era tratada, num determinado contexto, numa realidade específica, com seus valores históricos e signos culturais próprios. Assim, pode-se perceber como determinadas regras – de controle ou estímulo à sexualidade – foram estabelecidas e, por fim, entender como os mecanismos de poder se fixaram nessas normas com o objetivo a maximizar a produção econômica.

A burguesia não se interessa pelos loucos mas pelo poder; não se interessa pela sexualidade infantil, mas pelo sistema de poder que o controla; a burguesia não se importa absolutamente com os delinquentes nem com sua punição ou reinserção social, que não tem muita importância do ponto de vista econômico, mas se interessa pelo conjunto de mecanismos que controlam, seguem, punem e reformam o delinquente. (FOUCAULT, 2008, pág. 186).

As relações de poder, para finalizar, agem de forma estratégica, e não de modo ideológico. Ou seja, para ser efetivado, o poder precisa de instrumentos próprios, fora da ideologia, que sejam capazes de registrar, observar, corrigir e verificar. Estes são instrumentos reais de formação e acumulação de saber. Não se

trata de negar a existência da ideologia, mas de manter que o poder não se reduz a seus efeitos. “Tudo isso significa que o poder, para exercer-se nestes mecanismos sutis, é obrigado a formar, organizar e pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas.” (FOUCAULT, 2008, pág.186).

3. Os Micro-poderes

3.1 O Poder de Soberania

“A temática do homem deve ser compreendida a partir da temática da população”.

Essa frase – pronunciada no curso *Segurança, território, população* e que está estampada na capa da edição brasileira – mostra a importância reconhecida pelo filósofo ao estudo populacional. A explosão demográfica iniciada no século XVIII, fenômeno ainda hoje pouco entendido, somado ao advento da sociedade industrial, acabou por transformar de forma definitiva as tecnologias de poder que sustentavam o Antigo Regime.

Foucault denominou as relações de força, na época clássica, como “soberania”. Essa forma de controle é exercida através de um centro, bem definido, no qual o poder emana, isto é, o Rei. O “poder de soberania” é, portanto, a relação (assimétrica) entre o centro (monarca) e a periferia (súditos), sendo, a diferenciação entre os sujeitos, os elementos simbólicos que irão definir os critérios políticos para a construção da ordem social.

“Parece-me que é uma relação de poder que vincula soberano e súdito segundo um par de relações assimétricas: de um lado, a coleta, do outro a despesa.” (FOUCAULT, 2006a, pág. 53). No trecho acima, usa-se a metáfora da colheita para mostrar como o poder é exercido de forma assimétrica. No poder de Soberania, os súditos possuem uma série de deveres para com o Soberano – “Na relação de soberania, o soberano recolhe produtos, colheitas, objetos fabricados, armas, forças de trabalho, coragem; também recolhe tempo, serviços.” (FOUCAULT, 2006a, pág. 53). Não existe, portanto, uma relação simétrica de deveres e direitos.

A soberania tem, em sua formulação teórica mais antiga, a divisão feita por Santo Agostinho entre os que trabalham, os que cuidam da defesa, e os que cuidam da alma. Desta forma, o resultado do trabalho pertence ao soberano que, em troca, devolve aos súditos, através dos rituais, em forma de dádivas.

O ritual é um instrumento de extrema importância para o funcionamento dessa economia política. É nele que a relação entre súdito e soberano é renovada; é no ritual que é estabelecida a submissão do indivíduo frente ao poder. Por

gerenciar uma coletividade de sujeitos – e não corpos individuais – o poder de soberania é, basicamente, um poder simbólico. Não se pode separar o rito do exercício do controle, ou melhor, é através do rito que o poder é exercido:

A relação de soberania sempre traz, creio, a marca de uma anterioridade fundadora. Para que haja relação de soberania, é preciso que haja outra coisa, como um direito divino ou como uma conquista, uma vitória, um ato de submissão, um juramento de fidelidade, um ato firmado entre o soberano que concede privilégio, uma ajuda, uma proteção etc...; e alguém que, em compensação, se empenha; ou tem de haver algo como um nascimento, direitos de sangue. Em suma, podemos dizer, a relação de soberania olha sempre para trás, na direção de algo que a fundou de uma vez por todas. (FOUCUALT, 2006a pág. 53).

A soberania se caracteriza, portanto, de duas maneiras. Primeiro, por meio de um discurso que reivindica uma anterioridade fundadora, mítica, um direito divino, como expresso em Santo Agostinho; discurso que se renova periodicamente através do ritual. A soberania é uma relação vertical, ou seja, ela é exercida de cima para baixo. Existe um sujeito, único, sempre identificável, que estabelece uma relação de poder sobre uma coletividade. Ou seja, em seu ápice, o poder possui um ponto no qual se origina, mas, em sua base, esse ponto não é tão claro, pois o poder é praticado perante a coletividade e não sobre uma individualidade somática. O controle ocorre na medida em que o indivíduo é parte desta coletividade – súdito, vassalo etc. – mas não sobre seus corpos de maneira individual, como a nova tecnologia de poder que irá se estabelecer *a posteriori*. “Em outras palavras, as relações de soberania são perpétuas relações de diferenciação, mas não são relações de classificação.” (FOUCUALT, 2006a, pág. 54) Em suma, a soberania está ancorada na hierarquização entre sujeitos e, por este motivo, ela tem um caráter móvel, pois, quanto uma economia política essencialmente simbólica, ela só é efetiva na relação entre sujeitos.

Por agir sobre uma coletividade, de forma essencialmente imaterial, não se pode separar o poder de soberania, do uso da violência (é nos instrumentos punitivos que se encontra a materialidade do poder). Como no exemplo do suplício, ritual e violência são elementos completamente imbricados, de modo que um dificilmente pode ser separado do outro. A violência, neste caso, pode ser direta – no caso do soberano levar o indivíduo à morte, seja através da punição ou da guerra – ou indireta, pois o simples fato de o monarca ter o direito de dispor da

vida dos seus súditos, é o suficiente para que o perigo da morte seja algo presente na vida dos súditos.

É desta forma, por exemplo, que em *Vigiar e punir*, Foucault explica o suplício. Ao punir um crime - que na formulação jurídica clássica, é um atentado direto contra o poder do soberano -, através do suplício, o objetivo não é (ao contrário do que vai ser definido pelos juristas na modernidade) restabelecer a ordem anterior ao ocorrido. Um crime, nesta forma de poder é, antes de qualquer coisa, uma afronta ao centro do poder e o suplício é o instrumento usado para que a ordem seja restabelecida. Foucault destaca que, uma das características mais marcantes do suplício, é que ele não acaba com a morte do condenado – tal fato indica que a punição não é em referência a um crime, mas, pelo contrário, sua razão de existir está menos no ressarcimento de um dano cometido à coletividade, que uma demonstração de poder por parte do soberano. Assim sendo, a assimetria tem de ser explícita. A afronta feita ao poder não pode ser reparada de modo leve. Existe uma assimetria entre o soberano e o suplicado que tem que ser demonstrada. O poder, portanto, deve continuar agindo sobre o corpo mesmo após a vida ser cessada: “o suplício deve ser ostentoso, deve ser constatado por todos, um pouco como seu triunfo. O próprio excesso das violências cometidas é uma das peças da sua glória: o fato de o culpado gemer gritar com golpes não constitui algo de acessório e vergonhoso, mas é o próprio cerimonial da justiça que se manifesta em sua força”. (FOUCAULT, 2002, pág. 32)

Na relação de soberania, a lei provém do monarca, ou seja, infringi-la é atentar contra esta relação de poder. Assim, a punição não parte da coletividade, mas do próprio soberano. O suplício é a demonstração de poder simbólico que, ao ser realizado aos olhos do público, define bem esta relação ritual de soberania – por parte do rei que restabelece seu poder através da punição; e por parte dos súditos que participam da cerimônia, lançando objetos e gritando palavras de ordem –, fechando, deste modo, o círculo no qual o poder atua. Essa é a importância do suplício nestas sociedades. É por ritualizar a violência que ela se torna elemento central no exercício do poder. “Nos “excessos” dos suplícios, se investe toda a economia do poder”. (FOUCAULT, 2002, pág. 32)

Mas isso não impede que essa relação de soberania deva ser reatualizada de maneira regular ou irregular; e a relação de soberania sempre é – esta é mais uma de suas características – reatualizada por algo como a cerimônia, o ritual; também é

reatualizada pelo relato e é atualizada por gestos, sinais, hábitos, obrigações de cumprimento, sinais de respeito, insígnias, brasões etc. Que toda relação de soberania assim fundada numa anterioridade e reatualizada por certos números de gestos mais ou menos rituais, isso se deve ao fato de que essa relação é, em certo sentido, intangível, que ela é dada de uma vez por todas, mas, ao mesmo tempo, é frágil, está sempre exposta à caducidade, à ruptura. (FOUCUALT, 2006a pág. 54).

O excesso, a violência extremada, em contrapartida, mostra também a fragilidade deste dispositivo de poder. A dependência do rito, a falta de materialidade do poder é, com efeito, seu ponto de vulnerabilidade. É justamente por ser uma relação de poder frágil que soberania precisa usar constantemente a violência. O direito do soberano de levar os indivíduos à morte é um elemento essencial. Por um lado, a punição restabelece o poder que foi ameaçado pelo crime, mas, por outro, ao tornar essa punição um espetáculo, o soberano torna a ordem social instável. A brutalidade, como parte cotidiana da vida, pode voltar-se contra o próprio centro do poder e utilizar métodos igualmente cruéis. Como controlar a multidão em êxtase com os suplícios? Como controlar o impulso coletivo de violência?

É preciso, então, equilibrar esses desejos numa perigosa linha entre a prática da violência e da ordem que não deve ser perturbada. É necessário respeitar os limites do senso de justiça da própria multidão, que clama pelo espetáculo. Considerando que, o “senso de justiça”, nem sempre pode ser observado de forma clara, a prática do poder tem de conviver com o risco constante de atentar contra seus próprios fundamentos. Sacralizar, ritualizar, o espetáculo do suplício é a forma encontrada de afastar a violência da multidão, porém, em muitos casos, esse simbolismo do poder é insuficiente para contar a ira coletiva perante algo que se julga ilegítimo.

Outra fragilidade é a falta de instituições que possam trazer o corpo físico do estado para perto do indivíduo. O Estado Moderno não é “tentacular”. Desta forma, a relação “monarca-súdito” é menos física que simbólica. Ao longo da teia social existem diversas instâncias de poder, ou microrrelações, que se entrecruzam, se entrelaçam umas nas outras, sem que entre elas se possa estabelecer uma hierarquia e com certa autonomia do poder central.

É preciso evitar a simplificação de repetir o discurso dos homens que viveram a época. A representação do poder do monarca é a de um poder absoluto; seu domínio tem pretensões absolutas, mas isso não se verifica na prática.

Podemos inclusive afirmar que, na realidade, não existe poder absoluto. O centro, o monarca ou a casa real, funda o poder, mas não o controla. Em suas extremidades, ele é exercido longe do controle físico do soberano, mas sob a presença de elementos simbólicos. Isto é, em suas extremidades, o poder local, normalmente exercido por um nobre, tem considerável autonomia. A presença do Estado é bem limitada, mas esta autonomia depende do soberano, pois é o seu poder que fundamente a poder do nobre. Por exemplo, um Duque que controla uma província, ao ritualizar o poder régio, está a afirmar o poder central, mas também está a reformular seus próprios domínios e, desta forma, a garantir seu controle local sem levar a uma fragmentação do estado.

Em suma, trata-se de uma arquitetura complexa, que busca através de uma forte hierarquização, suprir as deficiências impostas pela pouca presença (física) do Estado no corpo social. Ao longo do século XVIII, contudo, as limitações da soberania começaram a se tornar explícitas. A coesão social estava ameaçada; o poder simbólico, base da ordem, passou a ser questionado. Dessa maneira, novas alternativas foram sendo buscadas, até o momento em que, uma delas, mostrou-se mais eficiente, espalhando-se pelo corpo social e reformulando a maneira como o poder era exercido. Esse tema será aprofundado a seguir.

3.2 A sociedade disciplinar

3.2.1 Da nova constituição jurídica à formação da sociedade disciplinar

Os homens que viveram no século XVIII conviveram com duas preocupações fundamentais que caracterizaram o período das luzes: primeira, como pensar uma nova sociedade – este foi também o século das utopias; segunda, como é possível tomar medidas práticas capazes concretizar essas mudanças, pois, com o desencantamento do cosmos religioso, o indivíduo passou a ver a si mesmo como agente da transformação histórica.

A obra do jurista italiano Cesare Bonesana, marquês de Beccaria, mostra bem a relação, intrínseca ao iluminismo, entre utopia e reforma. Beccaria, e outros, estavam a pensar a legitimidade da punição e a propor alternativas, que eles entendiam serem mais humanitárias, ao suplício. Segundo os reformadores,

numa sociedade utópica, a ser construída, na qual todos seriam iguais e livres, não haveria espaço para as “barbaridades” cometidas na aplicação da pena capital. Esta deveria ser extinta. Substituída. A utopia eles conheciam, faltavam as reformas.

Livros como “Dos Delitos e das Penas”, de Beccaria, portanto, representam a “segunda fase” do iluminismo, possível somente após à filosofia da luzes ter abalado os fundamentos teóricos do absolutismo. Inspirado nessas ideias das luzes, o livro propõe uma nova prática punitiva, inspirada em reformas concretas capazes de transformar um poder que, acreditava-se, não representava mais os novos tempos.

A resposta ao problema que se havia posto não era uma utopia, mas uma sociedade de homens livres e iguais. Somente um conceito estritamente utilitário de sociedade poderia tornar possível, num sentido prático, a realização da igualdade. Se, diante do delito, tratava-se de reparar um dano, todos tinham o direito e o dever de executar essa reparação. (VENTURI, pág. 191, 2003).

Partindo de uma noção utilitarista, o jurista italiano entende a sociedade como um corpo em equilíbrio. Assim, o que garantiria a ordem não seria a submissão ao poder soberano, mas a manutenção do equilíbrio social. O crime, por conseguinte, não seria uma afronta ao poder central, mas uma quebra do pacto social¹¹. O ato criminoso seria o responsável por gerar um desequilíbrio. Desta forma, não seria função da justiça condenar o criminosos à morte, mas reparar o dano por ele cometido.

Beccaria, na sua crítica à punição, utiliza uma série de novas concepções que mostram a profundidade das transformações dos saberes do século XVIII. Franco Venturi diz que, em 1765, o filósofo italiano enviou um desenho ao seu editor, como ilustração à terceira edição do seu livro “Dos delitos e das Penas”. O desenho era uma representação da justiça com as feições da deusa grega Minerva, representava a união entre a lei e a sabedoria. A figura rejeitava, horrorizada, as cabeças cortadas que o carrasco lhe oferecia e olhava em direção a uma pá e a uma serra, instrumentos de trabalho. (VENTURI, 2003). A alegoria, dentro de uma perspectiva utilitarista¹², propõe a substituição da pena de morte pelo

¹¹ O filósofo Jean Jaques Rousseau foi a maior influência intelectual de Beccaria.

¹² A filosofia utilitarista participou e influenciou intensamente o debate sobre a reforma jurídica. Ainda neste estudo, será discutido o projeto penitenciário do filósofo utilitarista inglês Jeremy Bentham, que partiu de noções muito próximas às defendidas por Beccaria.

trabalho forçado, como castigo corporal ao criminoso, e como reparação aos danos causados à sociedade.

A proposta do jurista não nos parece muito distante, porém, para chegar a estas conclusões, o autor utilizou-se de várias noções que não aparecem nos manuais de política clássicos. Se Beccaria nascesse um século antes, certamente teria sido impossível formular tais ideias. “*Dos Delitos e das Penas*” representa, no campo do direito, a crise do poder soberano. As discussões sobre o livro dão uma pequena dimensão desses temores. “Na Itália, a obra não foi recebida com estupor, mas com uma violenta denúncia, saída em Veneza das mãos de um estranho Frade Ferdinando Facchinei. Este, lendo a obra de Beccaria, persuadira-se de que a própria ideia de uma sociedade de homens livres e iguais constituía não penas uma utopia, mas um perigo”. (VENTURI, PÁG, 2003).

Quando o assunto era reformar a sociedade tudo parecia dividido: luzes e escuridão, tradicional e moderno, ciência e religião, passado e futuro, medo a utopia. Foi para escapar do medo das reformas que Beccaria propôs uma punição pelo trabalho forçado. Assim, argumentava que seria mais *racional* usar o trabalho como reparação, que seria mais *humanitário* acabar com a pena de morte, que teria maior *utilidade* etc. Noções impactantes para o período, mas que em outras épocas sequer eram levadas em consideração.

Antes que Beccaria pudesse pensar na punição como reparação a um dano, teve de aparecer a noção da sociedade como um conjunto, com racionalidade própria. Governar teve de deixar ser um mero exercício de poder, para tornar-se um instrumento de organização dos meios existentes com o objetivo de atingir um fim. O trabalho teve de deixar de ser um castigo divino, e tornar-se um instrumento de transformação da sociedade e de produção de riquezas. A coesão social teve de deixar de ser submissão ao poder, para tornar-se um pacto social (todos esses pontos serão aprofundados nos próximos capítulos). Não por acaso, Beccaria é contemporâneo de homens como Adam Smith, Jean Jaques Rousseau, François Quesnay, Jeremy Bentham e tantos outros.

Diante de transformações tão radicais no pensamento, era de se esperar que estivesse acontecendo mutações igualmente radicais na sociedade. Estes pensadores não inventaram a nova época, eles estavam apenas buscando dar sentido a um mundo que já vinha se transformando há algum tempo. Como todo período de intensas mudanças, o século XVIII viu-se diante de problemas

desconhecidos até então e, como tais, sem respostas na tradição. As reformas são, em primeiro lugar, uma resposta a estes novos desafios. A sociedade tradicional estava em vias de desaparecer.

O advento da Revolução Industrial trouxe novos problemas que o poder de soberania se mostrou incapaz de resolver: como exercer controle sobre uma população que crescia de forma progressiva e, ao mesmo tempo, inserir esses corpos nos mecanismo de produção, de modo a diminuir os custos e a aumentar, de forma contínua, a geração de riquezas.

Diante dessas questões, emergiu, e disseminou-se ao longo do século, uma nova forma de exercer o poder, que já existia desde a Idade Média, mas que até então estava restrita à pequenos grupos: a disciplina. Nascia, assim, um novo tipo de sociedade, na esteira da nova tecnologia do poder, que Foucault chamou de “sociedade disciplinar”.

A sociedade contemporânea, por razões que explicarei, merece o nome de “sociedade disciplinar”. Gostaria de mostrar quais são as formas de práticas penais que caracterizam esta sociedade; quais as relações de saber subjacentes a essas práticas penais; quais as formas de saber, os tipos de conhecimento, os tipos de sujeito de conhecimento que emergem, que aparecem a partir e no espaço desta sociedade disciplinar que é a sociedade contemporânea. (FOUCAULT, 2005a, pág. 79).

As já citadas reformas do sistema jurídico, ocorridas na Europa entre o final do século XVIII e início do XIX, são o marco simbólico em que se pode datar o aparecimento da sociedade disciplinar. Segundo Foucault, essas reformas só foram possíveis porque se formou, de maneira subjacente, um novo dispositivo de poder capaz de reestruturar a sociedade. Com isto, foram produzidos novos saberes – expressos na elaboração teórica da lei penal (a exemplo de Beccaria, Bentham e Brissot) – que trouxeram novas interpretações a respeito do delito, do criminoso e do castigo. É preciso ter em mente que, as mudanças do código jurídico, não fundaram a sociedade disciplinar. Elas são somente o aspecto perceptível de transformações, no nível legal-institucionais, com vistas a adaptar o Estado às transformações sociais que vinham ocorrendo lentamente há alguns séculos. Elas são, portanto, uma rearticulação do poder diante das novas demandas da ordem social e da incapacidade dos velhos mecanismos de manter a ordem.

A importância da reforma jurídica, para Foucault, está no fato de ela ter modificado de forma definitiva a interpretação a respeito do crime, representando também a falência das relações de soberania. Ora, uma das principais características da modernidade foi ter rompido justamente com as diferenciações naturais entre os homens – diferenciações essas que estavam no cerne da soberania (“as relações de soberania são perpétuas relações de diferenciação” – FOUCAULT, 2006a, 54). Como dito, com o fim dos direitos naturais, o delito passou a ser visto não mais através de um código moral, como uma afronta ao poder soberano, mas ao contrário, o crime na sociedade disciplinar passou a ser regido por um código civil. O marginal, doravante, representa aquele que rompe com este código: “Para que haja infração é preciso haver um poder político, uma lei e que essa lei tenha sido efetivamente formulada. Antes da lei existir não pode haver infração.” (FOUCAULT, 2005a, pág. 80).

Uma segunda novidade trazida pela reforma jurídica, e pelo fim do direito divino, foi a nova fundamentação teórica da lei que, doravante, vai evocar o princípio de “utilidade”. A legislação é boa na medida em que protege a satisfação da maioria, na medida em que define negativamente o que é útil. Deste princípio, podemos perceber claramente a mudança que a reforma jurídica provocou na visão a respeito do crime e do criminoso: sendo a lei a forma jurídica para defender a maioria, o “pacto social”, o crime se torna a quebra deste pacto. O delinquente passa a ser justamente aquele que quebra o pacto, não atentando, como antes, diretamente contra o soberano, mas contra toda a sociedade. “O criminoso é um inimigo interno. Esta ideia do criminoso como inimigo interno, como indivíduo que no interior da sociedade rompeu o pacto que havia teoricamente estabelecido, é uma definição nova e capital na história da teoria do crime e da penalidade.” (FOUCAULT, 2005a, pág. 81).

Iluminismo, a reformulação do código penal, o aparecimento dos direitos do homem e do cidadão, as revoluções liberais; todos assuntos polêmicos e que geram discussões apaixonadas, mas que merecem algumas ponderações. Na obra de Foucault, essas mudanças não são vistas como resultado de uma maior humanização da sociedade. Nos seus textos, inclusive, há uma relativização o potencial revolucionário destas transformações. Essas novas das práticas sociais (ligadas aos novos saberes), são, com efeito, o resultado perceptível de modificações muito mais profundas na sociedade. Essa perspectiva pode ser

entendida claramente na reflexão que o filósofo realizou sobre o nascimento da prisão. O cárcere, como alternativa ao suplício, não foi resultado de uma maior humanização das punições, mas efeito de uma nova estratégia política. Foucault observa que, o aprisionamento, como forma de punição ao delito, quase não aparece nas propostas dos teóricos do direito¹³. Porém, a despeito deles, disseminou-se por toda a Europa. Por quê? Só é possível responder a esta pergunta através de uma análise mais ampla.

Foucault só pôde perceber o aparecimento da prisão, como forma de punição no século XIX, porque nos anos de 1970, com seus estudos genealógicos, passou a prestar atenção naquilo que chamou de “práticas não discursivas”. Assim, interessou-se mais pelas práticas sociais e menos pelos discursos¹⁴. Passou a dar mais atenção às relações de poder e às práticas não-discursivas, que influenciaram o pensamento da época, mas que não podem ser percebidas numa leitura superficial dos textos. O aprisionamento é apenas um exemplo dessas transformações. Seu aparecimento não foi mero acaso. A prática do enclausuramento é o resultado, no direito penal, de diversas transformações na organização do Estado que vinham ocorrendo desde o final do século XVIII.

As origens desta nova organização social, baseada na disciplina, devem ser buscadas em duas importantes transformações. A primeira foi o crescimento da população. A segunda são as novas demandas sociais que surgiram com o capitalismo. A sociedade disciplinar é, por conseguinte, uma articulação política com vistas a atualizar os dispositivos de poder que se mostravam ineficientes diante da nova realidade que vinha se impondo. Essas mudanças, resultado de transformações de longa duração, abalaram de forma definitiva as bases, os fundamentos, do poder de soberania. Ou seja, a generalização da disciplina pelo corpo social, prática que remonta às ordens religiosas da Idade Média, foi, com efeito, uma resposta a essas novas demandas da ordem social.

Os problemas de um período de transição, no qual a sociedade muda mais rápido que os mecanismos de controle, foram avolumando-se. Os historiadores já haviam percebido o século XVIII como um período de descontrole social, porém,

¹³ De acordo com Foucault, foram quatro propostas principais para punir o delito: deportação, trabalho forçado, escândalo público e a pena de talião (mata-se quem matou; tomam-se os bens de quem roubou, ou seja, a aplicação de uma pena semelhante ao crime).

¹⁴ É importante frisar que a “Arqueologia do Saber” não ignora as práticas não discursivas, assim como a “Genealogia do Poder” não ignora os saberes completamente. A diferença está mais na ênfase que no objeto de análise.

há ainda muita discordância sobre a natureza desses conflitos. Em praticamente todas as interpretações possíveis, contudo, inclusive a realizada por Foucault, o crescimento populacional aparece subjacente às revoltas. Um dos melhores estudos desse processo, feito pelo historiador inglês E.P Thompson, que estudou o modo como os camponeses entendiam essas revoltas e mostra uma impressionante imagem da instabilidade social do período:

Assim como falamos do nexa monetário que emergiu com a Revolução Industrial, em certo sentido podemos falar do nexa do pão. O conflito entre o tradicionalismo e a nova economia política girava em torno das Leis dos Cereais. O conflito econômico das classes na Inglaterra do século XIX encontrou sua expressão característica na questão dos salários; no século XVIII, os trabalhadores mobilizaram-se rapidamente e partiam para ação por causa dos aumentos do preço. (THOMPSON, 2008, pág. 153)

Thompson observa diversas insurreições importantes no século XVIII: de 1709, 1740, 1756-1759, 1766-67, 1773, 1782 e, sobretudo (destaca o autor), de 1795 e 1800-1. O problema estava sempre relacionado à escassez, embora não se reduza a uma questão estritamente econômica¹⁵. As oscilações climáticas e as guerras tornaram-se os principais fatores a provocar a fome. O crescimento das cidades, a clivagem em relação ao campo, separando também os homens em áreas diferentes e aglomerando-os num mesmo espaço público, piorou o quadro de crise. “Essa vivaz indústria capitalista flutuava sobre um mercado irascível que podia a qualquer momento se dissolver em bandos de saqueadores, que percorriam o campo com porretes, ou se rebelavam no mercado para “fixar o preço” das provisões num patamar popular”. (THOMPSON, 2008, pág. 153).

Assim como Thompson duvida das explicações que mostram a fome como a única causa desses conflitos, Foucault também procura uma explicação mais elaborada. Numa análise menos atenta, de fato, a falta do trigo está relacionada diretamente às revoltas. Porém, por um caminho diferente do percorrido pelo historiador¹⁶, o filósofo mostra que, mais que um conflito provocado pela fome, essas revoltas mostram um conflito social provocado pela escassez. A fome é

¹⁵ O historiador critica as interpretações economicistas e mostra que as revoltas tinham origem em diversos aspectos de ordem cultural e social. Porém, a escassez do trigo era, na quase totalidade dos casos, o responsável por dar início as revoltas.

¹⁶ Thompson realiza uma análise menos ampla, ele busca entender como os camponeses concebiam essas revoltas e os motivos endêmicos que levavam às rebeliões que, como mostra o historiador, são muito mais complexos que uma equação simples entre, causa e efeito, entre fome e revolta.

comum entre as sociedades, mesmo havendo abundância de comida, seja pela má distribuição dos alimentos, seja por uma crise da produção provocada por guerras ou desastres naturais. O que se viu neste período foi algo muito mais grave: a sociedade não conseguia produzir sustento suficiente para suprir as necessidades da população. Do ponto de vista econômico a situação não poderia ser mais ambígua. Aqueles que detêm esses recursos – cada vez mais escassos – diante de um aumento elevado nos preços, tendem a tirá-los do mercado esperando um novo aumento, o que faz crescer a fome e as tensões. “Ou seja, a escassez alimentar é um estado de raridade de gêneros que tem a propriedade de gerar um processo que traz de volta e que tende, se não houve outro mecanismo que venha detê-la, a prolongá-la e acentuá-la”. (FOUCAULT, 2009b, pág. 40)

A mesma ordem política, que se mostrava incapaz de produzir alimentos em quantidades mínimas, mostrava-se igualmente incapaz de controlar essa massa de trabalhadores que se avolumavam nas cidades. Era cada vez mais estava flagrante, que os velhos mecanismos de poder, estavam esclerosados. As autoridades não conseguiam mais fazer valer sua autoridade, a legislação, que tinha o objetivo de controlar e evitar a falta de alimentos, era frequentemente desrespeitada. A lei era sempre desobedecida e, quando imposta, só vinha a piorar o problema, pois os produtores diante de preços que acreditavam serem injustos, tendiam a diminuir a produção e, em alguns casos, chegavam a recuar para uma produção de subsistência. Os padeiros e os moleiros, por outro lado, perante a falta de fiscalização e da alta do trigo, podiam adulterar os pães da forma como bem entendessem. Os consumidores, por sua vez, não raro, saíam às ruas, munidos de porretes, em direção aos estabelecimentos para fixar os preços que acreditavam serem os mais justos. De todos os lados os limites da ordem eram ignorados.

O avanço do capitalismo também foi um aspecto importante. No sistema capitalista há uma maior mobilidade da riqueza. Diferentemente das sociedades “pré-industriais”, nas quais a riqueza era constituída pela posse da terra, a sociedade burguesa passou a investir o dinheiro em novas formas de capitais: como máquinas, mercadorias, estoques, matérias-primas, títulos, ações etc. Ora, com a acumulação de riquezas e o aumento de uma massa de pessoas fora do processo produtivo; considerando também o afrouxamento dos laços do poder; somada ao fim do referencial simbólico da sacralidade do poder soberano; as médias e pequenas propriedades, que vinham crescendo, eram as mais ameaçadas,

pois não possuíam as condições de se proteger da mesma forma como os grandes proprietários.

O surgimento e crescimento das cidades também era fator de instabilidade. Os grandes vazios espaciais estavam ficando cada vez menores, as pessoas estavam cada vez mais próximas umas das outras e, por conseguinte, mais expostas ao medo e à violência. As rebeliões e os crimes também eram facilitadas por esta proximidade. A comunicação tornara-se mais dinâmica, os crimes mais difíceis de serem solucionados.

Pode-se concluir que, de modo urgente, a demanda por uma maior segurança era prioridade. Porém, como a crise era generalizada, não poderia ser resolvida por medidas pontuais. Em nome da ordem, era preciso buscar novas técnicas de controle; tornou-se imperativo que fossem criadas novas formas de controle e de segurança, capazes de docilizar as condutas e canalizar essas forças descontroladas, de modo a resolver o problema da escassez. Objetivos complexos, difíceis, improváveis de atingirem o êxito. Porém, urgentes e inadiáveis. Os defensores da ordem e da propriedade estavam diante de um grande desafio político.

As soluções, no entanto, não aparecem de modo instantâneo e as primeiras medidas adotadas estavam longe de atingir um êxito duradouro. As primeiras práticas para conter a desordem foram locais e feitas à margem do poder central. Na Inglaterra, por exemplo, para tentar proteger o capital e a propriedade das revoltas camponesas, Foucault destaca o aparecimento de grupos para-militares de defesa ligados à burguesia. “Eles surgiram em resposta às primeiras agitações sociais, não ainda proletárias, aos grandes movimentos políticos, sociais, ainda com forte conotação religiosa, ainda no século XVIII na Inglaterra, particularmente os partidários de Lord Gordon.” (FOUCUALT, 2005 a, pág. 91). Eram milícias particulares, pagas pelos burgueses em ascensão, como defesa da sua riqueza da desordem¹⁷.

Foi, portanto, essa nova distribuição espacial e social da riqueza industrial e agrícola que tornou necessários novos controles sociais no fim do século XVIII. Esses novos sistemas de controle social agora estabelecidos pelo poder, pela classe industrial, pela classe dos proprietários foram justamente tomados dos controles de origem popular ou semi-popular, a que foi dada uma versão autoritária e estatal. (FOUCUALT, 2005a, pág. 102).

Essas medidas contingenciais não resolveram o problema; o governo, cada vez mais enfraquecido, também não. Na realidade, houve diversas respostas diante das fragilidades do poder que estavam se avolumando. Dentre todas as iniciativas, algumas se mostraram mais eficientes e acabaram se impondo frente às outras e transformando os mecanismos de poder de maneira definitiva. “Esses mecanismos se formaram obscuramente durante o século XVIII para responder a certo número de necessidades e, assumindo cada vez maior importância, se estenderam finalmente por toda a sociedade e se *impuseram* (grifo meu) a uma prática penal” (FOUCAULT, 2005 a, pág. 89).

Na Inglaterra, que já havia rompido com o absolutismo há quase um século, as mudanças vieram de grupos marginais – como os quakers e os metodistas. Mais vulneráveis à rígida legislação inglesa, essas ordens religiosas, com o intuito de fugir da perseguição, vinham desenvolvendo uma moralidade mais rígida, pelo menos desde o século XVII, que serão apropriadas no século XVIII pela aristocracia com o objetivo de aumentar o poder dos grupos dominantes sobre a população¹⁸.

Foucault mostra que o século das luzes, a despeito de não ter inventado esses métodos, promoveu um triplo deslocamento. O primeiro foi dentro dessas mesmas ordens religiosas. Os quakers, por exemplo, no fim do século XVIII, deixam de ser um grupo constituído pela pequena burguesia e passam a ser formados também por membros da alta aristocracia – como bispos e duques – que vão dar uma maior dimensão a estas ligas de controle moral e de supressão dos vícios. Eles deixam de ser um grupo de autodefesa para tornarem-se um instrumento de reforço da lei. “Tem-se, assim, um deslocamento social que indica perfeitamente como esse empreendimento de reforma moral deixa de ser uma autodefesa penal para ser tornar ao contrário, um reforço do poder da própria autoridade penal” (FOUCAULT, 2005 a, pág. 93).

O segundo deslocamento é ainda mais elucidativo. O código moral dos quakers, no século XVII, era mais rigoroso que a própria lei, para que se pudesse evitar ao máximo qualquer deslize passível de punição. No século seguinte,

¹⁸ Foucault mostra que havia, nas leis inglesas, mais de 300 crimes passíveis de levar um indivíduo à morte. Os quakers, que no século XVII eram grupos estigmatizados, formados por pequenos burgueses, estavam mais vulneráveis ao rigor de lei e daquelas que a usavam o poder judiciário como mecanismo político. Formou-se, então, um rígido controle moral entre os quakers com o objetivo da auto-defesa, ou seja, visando impedir que a legislação fosse usada contra eles.

porém, há uma transformação e essa moralidade, ao ser incorporada pela aristocracia, passa a pressionar o poder político de modo a criar novas leis capazes de incorporar as regras morais em seus códigos. “Tem-se assim um deslocamento da moralidade à penalidade” (FOUCAULT, 2005 a, pág. 93).

Por fim, a terceira mutação. Os rígidos valores morais das ordens religiosas, ao serem incorporados como norma de conduta pelas classes mais abastadas, tornam-se, por definitivo, instrumento de controle e de exercício do poder sobre a população.

Na França, onde o Estado era mais forte, Foucault destaca a existência da chamada *lettre-de-cachet*, que era um mecanismo de controle no qual os súditos poderiam enviar pedidos de punição ao Rei pelos mais diferentes motivos. Desta forma, a *lettre-de-cachet* funcionava como um mecanismo interno no qual a própria sociedade exercia controle sobre seus membros por meio das denúncias. É importante observar a natureza das queixas que eram enviadas ao monarca. Em primeiro lugar, estavam as de natureza moral, do mesmo modo que na Inglaterra, na França também houve aumento do controle sobre a conduta moral dos indivíduos. Mais há também reivindicações com objetivos mais pragmáticos. Como o aumento expressivo das reclamações feitas pelos patrões (mestres ou empregadores) em relação aos seus funcionários (operários ou aprendizes). Essas reivindicações, que tinham certa eficácia, indicam a mudança na natureza dos conflitos sociais, ou seja, uma maior preocupação com a produtividade e com o controle do trabalho. Por outro lado, mostram que, os velhos mecanismos de controle, mesmo que de modo instável, ainda poderiam ser usados, pelo menos na França, com razoável eficiência, pelo menos de modo muito mais eficaz do que na Inglaterra, onde, como foi visto, a solução para desordem urbana passou à margem do poder central. Mas, até no caso do *lettre-de-cachet*, a solução durou pouco tempo.

O dispositivo de poder que vai finalmente se impor no século XIX tem origem nessas duas práticas (controle da moralidade à moda dos quakers e *lettres-de-cachet*, à moda dos franceses), ou seja, é uma mistura de controle feita pelos poderes locais, como no modelo inglês, com a atuação de instituições vinculadas ao Estado, da maneira francesa.

Na Europa, o século XIX recebe essas heranças, de um lado, mas, de outro, as modifica de modo a transformá-las numa arquitetura política capaz de

disseminar-se por todo o corpo social. Os métodos das ordens religiosas eram estabelecidos como regra para que um indivíduo fizesse parte do grupo: para ser quaker era preciso comportar-se de acordo com o código de ética dos quakers. Ao serem institucionalizados, estes códigos modificaram-se de modo a serem codificados em regimentos internos das instituições. Doravante, a vigilância não é mais exercida para que o indivíduo se comporte como membro de um grupo, mas, pelo contrário, é justamente sua caracterização enquanto indivíduo que permite seu ingresso numa instituição disciplinar e o sujeita ao regulamento estabelecido.

A prisão, o hospital, a escola, a oficina, não são formas de vigilância do próprio grupo. É a estrutura de vigilância que, chamando para si os indivíduos, tomando-os individualmente, integrando-os, vai constituir-los, secundariamente enquanto grupo. Vemos portanto como na relação entre a vigilância e o grupo há uma diferença capital entre os dois momentos. (FOUCAULT, 2005 a, pág. 113).

A passagem escolhida dá a perfeita dimensão das transformações ocorridas na passagem do século XVIII para o XIX. As técnicas de controle, que eram exercidas sobre o sujeito para que pudesse ser considerado membro de um grupo, passou a ser realizada pelas instituições de modo que o indivíduo perdesse sua identidade como parte destes grupos e adquirisse outra identidade, como sujeito individual. Deste modo, as instituições, ao serem dispostas ao longo das fases da vida, passaram a marcar as etapas do desenvolvimento do indivíduo e não mais seu ingresso em uma ordem qualquer. Outra importante transformação foi à correlação estabelecida entre as diversas instituições entre si. O que antes era atomizado tornou-se parte de uma rede interligada que formara o corpo estratégico de atuação do poder.

De modo paradoxal, a sociedade disciplinar nasceu dessas práticas locais, que visavam controlar distúrbios imediatos. Ela não foi, no começo, um projeto político do governo. Diante das várias tentativas de rearticular o poder, numa sociedade com demandas de ordem, algumas medidas, mais eficazes foram se espalhando pela sociedade para, só então, serem articuladas entre si pelo poder central. “Esses mecanismos se formaram obscuramente durante o século XVIII para responder a certo número de necessidades e, assumindo cada vez maior importância, se estenderam finalmente por toda a sociedade e se impuseram a uma prática penal” (FOUCAULT, 2005a, pág. 89).

As práticas disciplinares que levaram a construção de um novo dispositivo de poder, portanto, só podem ser entendida diante dessas fragilidades observadas ao longo do tempo e que estavam ficando cada vez mais insustentáveis. Foi a disseminação de formas de controle ao longo do corpo social, através da criação de novas instituições (e da reformulação das existentes), ao longo, sobretudo, dos séculos XVIII/XIX, que possibilitou o nascimento da prisão, das fábricas, das escolas, dos hospitais, do asilo, da caserna, entre outras. Essas instituições, mesmo diferentes entre si, respondem a um mesmo princípio; a disciplina. É por este motivo que é possível relacioná-las umas com as outras e falar de uma “sociedade disciplinar”.

Como exemplo desta correlação institucional, Foucault, no livro “*A verdade e as Formas Jurídicas*”, apresenta o regulamento interno de uma instituição escolhida de modo aleatório, para depois perguntam a qual instituição aquelas normas faziam referência. A resposta, porém, não importa. As regras são as mesmas, tratando-se de uma escola, de uma fábrica, do exército ou da prisão.

A mudança, portanto, não é em relação ao aparecimento de novas instituições, mas, antes, pelo aparecimento de uma nova visão a respeito das instituições e dos sujeitos que nelas vivem. Agora, seja na escola, na fábrica ou na prisão, o indivíduo passa a levar uma vida diferente de outrora. O que está sendo discutido, em suma, não é a prisão, em si mesma, como um mecanismo disciplinar. Mas a emergência de uma sociedade que vai, através das suas instituições, cercar o sujeito ao longo de sua existência com o objetivo de discipliná-lo e, neste caso, a prisão é somente mais uma dessas instituições. Esse será o tema discutido no próximo item.

3.2.2 Disciplina

Segunda metade do século XVIII: o soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma correção calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi expulso o camponês e lhe foi dada a “fisionomia de soldado”.

A transformação descrita acima não foi única. O camponês, além de soldado, foi expulso para dar fisionomia também ao educando; para dar

fisionomia ao proletário; para dar fisionomia ao detento; entre outros. Mais do que uma mudança na organização das forças armadas; estamos diante de uma nova organização social. Sai o poder soberano e entram, em seu lugar, as instituições.

Sabemos que a segunda-feira é irmã do domingo; A terça-feira também; Na quarta-feira temos de ir à igreja e rezar; A quinta-feira é meio feriado; Na sexta-feira é tarde demais para começar a fiar; O sábado é outra vez meio feriado. (poema satírico publicado 1639, citando em THOMPSON, pág. 281, 2008b).

E.P Thompson descreve um importante quadro da organização do trabalho na Inglaterra do século XVIII. Numa organização em pequenas unidades produtivas, em escala doméstica, a subdivisão das tarefas, o controle do tempo, era mínimo ou inexistente. O ponteiro dos minutos, quando havia, era um mero enfeite nos relógios. “O sistema de trabalho em domicílio (putting-out system) exigia muita busca, transporte e espera de materiais. O mau tempo podia prejudicar não só a agricultura, a construção e o transporte, mas também a tecelagem, pois as peças prontas tinham de ser estendidas sobre a rama para secar”. (THOMPSON, pág. 280, 2008b).

O historiador também destaca que, mesmo nas oficinas maiores, um mesmo trabalhador deveria exercer diversas atividades e a fiscalização dos seus atos era bastante flexível. Era uma organização de trabalho que tinha pouco compromisso com a geração de excedente. Não havia cronograma, a produção não era quantificada, não havia expectativas (seja em relação à produção ou ao lucro), o capital raramente era reinvestido no aumento da produção e, em casos de crises, essas unidades produtivas poderiam facilmente fechar-se na auto-subsistência. Enfim, era uma organização da produção imprópria para a nova realidade que estava se impondo, com o aumento contínuo da população, com o crescimento das cidades, com a maior diversificação das atividades, etc. Num cenário como este, seria natural, como havia acontecido em outros períodos, que o crescimento populacional levasse a um período de crise seguido por outro de queda da natalidade. Diante da fome, da escassez, era anunciado que a mortalidade aumentasse – seja pela fome em si, ou pelas guerras, revoltas – e que a natalidade diminuísse. Isso, porém, não aconteceu. Na verdade, após esse período, não houve mais decréscimo populacional. Uma das principais transformações que permitiu aos homens do século XVIII-XIX contornar estes problemas foi o aparecimento do novo dispositivo de poder, de uma nova organização social.

Quando os fabricantes de malhas ou de meias de seda conseguiam um bom preço pelo seu trabalho, observa-se que raramente trabalhavam nas segundas-feiras e nas terças-feiras, mas passavam a maior parte do seu tempo na cervejaria ou no boliche (...). Quanto aos tecelões, é comum vê-los bêbados nas segundas-feiras, com dor de cabeça nas terças, e com as ferramentas estragadas nas quartas. Quanto aos sapateiros, eles preferem ser enforcados a esquecerem são Crispim na segunda-feira(...) e isso geralmente se prolonga enquanto tem no bolso uma moeda de um penny ou crédito no valor de um penny.(John Houghton, em 1681, citando em THOMPSON, pág. 282, 2008b).

A organização do trabalho e a relativa autonomia do trabalhador (sobretudo em relação ao trabalho manual) estavam em vias de desaparecer. “Houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo – ao corpo que se manipula, se modelam se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas as forças se multiplicam. (FOUCAULT, pág. 117, 2007). O corpo é, certamente, o foco principal das instituições disciplinares. “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado.” (FOUCAULT, pág. 118, 2007).

“Transformado”, “adestrado”, “aperfeiçoado”; todas essas palavras trazem a ideia de processo contínuo, de transformação. E é justamente isso que é a disciplina. Ou seja, uma estratégia, um método, que tem por finalidade transformar, digamos, um recruta de uma instituição militar num soldado. A noção de “docilidade” está diretamente ligada à de utilidade. É dócil o corpo que canaliza suas forças para um objetivo. O corpo, assim como sua força, não é neutralizado, mas direcionado. A disciplina não é exercida simplesmente por coerções, ela não é somente um mecanismo de controle reativo, mas busca preparar o corpo para ingressar como elemento de uma engrenagem e, dentro dela, exercer plenamente suas potencialidades. Trata-se, portanto, de um treinamento contínuo, capaz de exercitar – desenvolver – certas funções ao mesmo tempo em que o torna mais dócil em relação a outras. Tem um duplo caráter estratégico: potencializa, prepara e exercita, de um lado; mas, de outro, domestica e impede uma participação mais ativa em outras esferas.

Na prática, como isso poderia ser feito? Internamente às novas instituições disciplinares utilizaram-se diversas técnicas que, em sua maioria, já poderiam ser

observadas há muito tempo, porém de forma dispersa. A grande inovação, vista no século XVIII, foi a junção destes métodos em um mesmo espaço e a sua disseminação pelo corpo social, transformando-os, de uma prática local, no cerne de uma nova organização social, ou melhor, em um novo dispositivo de poder. Destas técnicas, Foucault analisa quatro mecanismos que serão explicitados abaixo.

O primeiro é a “arte das distribuições”. Para trabalhar os corpos de modo individualizado é preciso, primeiramente, separá-los. “A disciplina às vezes exige a cerca, a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo”. (FOUCAULT, pág. 122, 2007). O enclausuramento, sobretudo no século XVIII, é disseminado por meio das instituições. Neste caso, o convento é o modelo. As fábricas passam a ter dormitórios, assim como os colégios e os quartéis. Dentro dos seus domínios, os sujeitos são separados, classificados e distribuídos. “Cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo. Evitar as distribuições por grupos; decompor as implantações coletivas; analisar as pluralidades confusas, maciças ou fugidas. O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos a repartir” (FOUCAULT, pág. 123, 2007). É preciso trabalhar com a unidade, a massa amorfa da soberania não existe mais. Dentro das unidades institucionais, cada indivíduo é um microcosmo a ser classificado, trabalhado, transformado e aperfeiçoado. Todos são facilmente identificados, possuem nomes, números, posições hierárquicas etc. “É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração” (FOUCAULT, pág. 123, 2007).

A arte da distribuição, portanto, estabelece “quadros vivos”. Locais específicos onde o indivíduo deve permanecer e que o define perante os outros através da distância, sobre a forma de uma taxinomia. É neste perímetro limitado que pode haver a circulação, sempre de modo controlado e somente entre semelhantes. É uma microfísica do poder, um poder celular, exercido sobre o corpo que define, controla, forma, ao mesmo tempo em que se extrai uma utilidade prática.

Após separar, classificar e hierarquizar; é preciso cuidar para que esses corpos sejam utilizados ao máximo. O segundo método adotado nas instituições

disciplinares é o “controle da atividade”. O controle das atividades é exercido de diferentes maneiras; em primeiro lugar, estabelece-se um rígido controle do tempo de acordo com as atividades. Horário rigidamente pré-fixado – para acordar, para trabalhar, para descansar, para dormir. Na realização das atividades, deve-se cuidar para que esse tempo seja empregado da melhor forma possível. Deve haver locais específicos para a realização de cada ato, tudo que prejudique a realização da tarefa deve ser controlado. E.P. Thompson destaca como a função, dada ao supervisor, de controlar o tempo era mecanismo de poder fundamental na organização das fábricas inglesas. “O diretor da fábrica tinha ordens para manter o relógio de pulso *“trancado a sete chaves a fim de impedir que outras pessoas o alterassem”* (THOMPSON, pág. 290, 2008b). Em um ambiente onde tudo era cronometrado, mercado pelo tempo, registrado, o controle do relógio era instrumento essencial para o exercício do poder.

O terceiro mecanismo disciplinar Foucault chamou de “organização das gêneses”. O exemplo é bastante esclarecedor:

A escola dos Gobelins é apenas o exemplo de um fenômeno importante: o desenvolvimento, na época clássica, de uma nova técnica para a apropriação do tempo das existências singulares; para reger as relações do tempo, dos corpos e das forças; para realizar uma acumulação da duração; e para inverter em lucro ou em utilidade sempre aumentados o movimento do tempo que passa.

Os dois métodos disciplinares mostrados – arte das distribuições e o controle das atividades – são mecanismos de poder estáticos. Distribuir, individualizar, controlar, são formas eficientes de exercer poder, porém, não são capazes de formar um indivíduo, respeitando as diferentes etapas do processo. É a organização das gêneses, terceira prática disciplinar, apresentada no exemplo da escola dos Gobelins, a responsável pela circulação dos internos de acordo com o desenvolvimento das habilidades que, espera-se, ele seja capaz de exercer em cada uma das etapas. “Como capitalizar o tempo dos indivíduos, acumulá-lo em cada um deles, em seus corpos, em suas forças ou capacidades, e de uma maneira que seja susceptível de utilização e controle? Como organizar durações rentáveis? (FOUCAULT, pág. 133, 2007). A organização do espaço deve ser dividida, controlada; deve-se, por outro lado, cuidar da circulação, do desenvolvimento, e do tempo que cada indivíduo passa num determinado espaço. Para analisar este aspecto disciplinar, o colégio é a instituição paradigmática. “Encontramos aí as

características próprias da aprendizagem corporativa: relação de dependência ao mesmo tempo individual e total quanto ao mestre; duração estatutária da formação que se conclui com uma prova qualificatória, mas que não se decompõe segundo um programa preciso” (FOUCAULT, pág. 133, 2007)¹⁹.

E, por fim, o quarto e último método: a composição das forças. Aqui a melhor instituição para perceber estas técnicas é o exército:

A composição das forças consiste, basicamente, em dar uma utilidade prática aos corpos. Surge assim uma exigência nova que a disciplina deve atender: construir uma máquina cujo efeito será elevado ao máximo pela articulação combinada das peças elementares de que ela se compõe. A disciplina não é mais simplesmente uma arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o tempo deles, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente. (FOUCAULT, pág. 138, 2007)²⁰.

Esses são, em suma, os novos métodos adotados que mostrar-se-ão extremamente eficazes para a formação deste novo dispositivo de poder disciplinar que irá recompor a sociedade reconquistando a estabilidade social ao longo do século XVIII.

Junto à disciplina, há, porém, dois instrumentos importantíssimos adotados que ainda não foram explicitados: a vigilância e o exame.

3.2.3 Vigilância e Exame

Peço desculpa aos historiadores da filosofia por esta afirmação, mas acredito que Bentham seja mais importante para nossa sociedade do que Kant, Hegel etc. Ele deveria ser homenageado em cada uma de nossas sociedades. Foi ele que programou, definiu e descreveu de maneira mais precisa as formas de poder em que vivemos e que apresentou um maravilhoso e célebre pequeno modelo desta sociedade da ortopedia generalizada: o famoso *Panopticon*. (FOUCAULT, 2005a pág. 86).

Ao estudar os mecanismos de disciplina nas sociedades contemporâneas, Foucault surpreendeu mais uma vez. Inspirado em um velho projeto de

¹⁹ Foucault destaca quatro características da organização das gêneses: primeiro, “dividir a duração em segmentos”; segundo, “organizar essas sequências segundo um esquema analítico”; terceiro, “finalizar esses segmentos temporais, fixar-lhe um termo marcado por uma prova”; quarto, “estabelecer séries de séries, prescrever cada um de acordo com seu nível, sua antiguidade, seu posto”

²⁰ Foucault destaca três características da composição das forças: primeiro. “O corpo singular torna-se um elemento, que se pode colocar, mover, articular com outros”; segundo, “são também peças de várias séries cronológicas que a disciplina deve combinar para formar um tempo composto”; terceiro, “essa combinação cuidadosamente medida das forças exige um sistema preciso de comando”.

penitenciária, esquecido no tempo, o *panóptico*, afirmou que este seria a representação mais bem formulada das sociedades contemporâneas²¹. Seu autor, Jeremy Bentham, segundo Foucault, seria o pensador que melhor compreendeu as transformações do seu tempo. A importância do panóptico não está somente na sua utilidade prática, tampouco no seu conteúdo, como afirmava Bentham, humanista; mas, pelo contrário, na sua noção de vigilância, que antecipou de forma espetacular o que se tornou o fundamento deste novo dispositivo de poder. A vigilância, contínua, ininterrupta é, com efeito, a grande novidade dos métodos disciplinares. É impossível entender como funcionam as instituições disciplinares do século XVIII sem examinar como o poder é exercido internamente através da vigilância.

O panóptico substitui a lógica da punição pela lógica da vigilância. Em seu projeto, Bentham queria que os internos se sentissem o tempo todo vigiados. Observados sem que pudessem saber efetivamente se realmente estavam sob o “olho do poder”. O poder torna-se invisível e a vigilância individualizada. Assim, o próprio indivíduo, sob este sistema, tornar-se-ia vigia de seus próprios atos. O controle passou a ser exercido de modo sutil, constante. Dentro deste microcosmo institucional, sabendo da possibilidade de estar sendo vigiado, o próprio indivíduo internaliza a responsabilidade de vigiar seu comportamento. Aparece, então, um mecanismo muito mais sofisticado e funcional que a velha lógica do poder soberano.

A substituição da punição (na forma do suplício) pela vigilância é, com efeito, a grande mudança, no que se refere à ordem pública, trazida pelas sociedades industriais. Lógica que ainda estamos presos atualmente. Um só olho, capaz de vigiar, de forma individualizada, uma grande multiplicidade de homens. Capaz de regular comportamentos, gestos, de modo a adaptar uma individualidade somática ao regulamento institucional – dentro de uma moralidade – é, sem dúvida, a forma encontrada para resolver o problema do crescimento populacional

²¹ “O panóptico era um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel se dividia em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior. Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura etc. Na torre central havia um vigilante. Como cada cela dava ao mesmo tempo para o interior e para o exterior, o olhar do vigilante podia atravessar toda a cela; não havia nela nenhum ponto de sombra e, por conseguinte, tudo o que fazia o indivíduo estava exposto ao olhar de um vigilante que observava através de venezianas, de postigos semicerrados de modo a poder ver tudo sem que ninguém ao contrário pudesse vê-lo.” (FOUCAULT, 2005a, pág. 87).

ao mesmo tempo em que insere estes corpos dentro de um padrão comportamental e dentro do corpo produtivo.

O panoptismo é um dos traços característicos da nossa sociedade. É uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas. (FOUCAULT, 2005a, pág. 87).

Este novo dispositivo de poder que tem, por objetivo, disciplinar os corpos, é organizado dentro de três pilares: vigilância constante e ininterrupta; controle das atividades dos gestos; e, caso seja necessário, correção através de micropenalidades. Foram estas as principais medidas que modificaram de maneira definitiva as antigas formas de exercer o poder. Doravante, o poder não atua sob uma multiplicidade de corpos, mas sobre uma individualidade somática. Ele não destrói mais os corpos, mas os constrói. Ele não possui mais um centro de onde sua autoridade emana, mas um olho que tudo vê, que está em toda parte e em parte alguma.

Em suma, a arte de punir, no regime de poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relaciona os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor de capacidades, o nível, a “natureza” dos indivíduos. (FOUCAULT, 1997, PÁG).

É dentro desta lógica de controle que aparece o exame. As sociedades modernas – afirma Foucault – são sociedades do exame. O inquérito é feito quando se pretende esclarecer a verdade, quando se deseja recuperar o que teria realmente acontecido. Tem por objetivo mapear um fato ocorrido, trazendo-o para o presente – por este motivo o inquérito é único, seu objetivo é somente esclarecer a verdade sobre o fato. O exame, por outro lado, marca uma etapa, é uma avaliação individual que busca mostrar como determinado sujeito estava num determinado momento, e sua evolução ao longo do tempo. Por isso o exame tem de ser feito de forma contínua, para poder avaliar se os erros apresentados nas avaliações anteriores foram ou não consertados, além de mostrar se houve (e em qual grau) uma evolução qualitativa do indivíduo analisado. O exame é contínuo,

analítico, progressivo. Ele guarde consigo uma verdade referente à formação de um indivíduo em diferentes momentos, nas diferentes instituições. Nos exames pode-se perceber o controle que é feito sobre os corpos, em diferentes fases, e como eles se articulam ao longo da vida. São os exames fornecem a vida institucional dos indivíduos.

O exame combina as técnicas de hierarquia que vigia e as técnicas da sanção que normaliza. É um olhar normalizador, uma vigilância que permite qualificar, classificar, castigar. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade mediante qual se estabelece se lhes diferencia e sanciona. (FOUCUALT, 1997, 154).

Em suma, exame é um elemento central nessa nova sociedade. Através deles se pode articular em torno de uma individualidade os mecanismos de poder que o cercam. É nele que está o histórico de uma determinada pessoa, sua “verdade íntima”, em diferentes fases. É nele que se encontra o que é visto pelo “olho do poder”, sendo instrumento fundamental para separar e classificar os sujeitos, pedra angular da nova tecnologia de poder.

Fazer funcionar, através dessa medida valorizada, a coação de uma conformidade a realizar. Enfim traça 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 perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia hierarquiza, homogeniza, exclui. Em outras palavras, normaliza. (FOUCUALT, 1997, pág. 153).

4. Os Poderes Globais

4.1 Poderes globais

Através da análise de alguns dispositivos de segurança, procurei ver como aparecem os problemas específicos da população e, olhando um pouco mais de perto esses problemas, fui rapidamente remetido ao problema do governo. (FOUCAULT, 2006, pág. 281).

A passagem da Idade Média à Época Moderna, como tem mostrado boa parte da historiografia revisionista, não foi marcada pelo surgimento do Estado Moderno, monopolizador do uso da violência e da justiça. Em verdade, o que chamamos posteriormente de poder estatal é o resultado de um longo processo de articulação do poder e que foi se transformando ao longo do tempo. Ao se referir à palavra “estado”, a Filosofia Política Clássica – com autores como Jean Bodin, Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes – não estavam a descrever uma realidade objetiva, mas a pensar um modelo do que deveria ser esse ente político capaz de colocar fim ao contexto belicoso no qual a Europa se encontrava. Ao estudar este período, Foucault propôs dois conceitos fundamentais para entender o processo de articulação de um poder central, ou global. O primeiro, já apresentado, foi o de soberania.

O sistema feudal trazia o suporte territorial em redes de fidelidades, o rei medieval não era o cume dessa pirâmide, embora desempenhasse papel simbólico. Portanto, a sinopse do Antigo Regime, vista pelo pólo monárquico, seria precisamente o trabalho da instituição do rei como árbitro, pelo triunfo ideológico da imortalidade do rei e pela afirmação jurídica da inalienabilidade do domínio (MONTEIRO, pág. 198, 2005).

A passagem, da rede de fidelidade do rei medieval para um sistema político no qual o rei torna-se árbitro, é a maneira como o historiador Rodrigo Bentes Monteiro descreve esta formação do Estado Moderno. Ora, o que permitiu a vigência desta rede de fidelidade e a formação da figura simbólica do rei como centro do poder e da justiça foi, com efeito, as relações de soberania. Foi ela também que permitiu a unidade, o domínio, dentro de um estado governado por diversos poderes locais que agiam de modo independente, mas que, graças às relações de soberania, permaneciam ligados uns aos outros dentro do mesmo sistema de representações.

O segundo, que será aprofundado ao longo do capítulo, foi o que Foucault chamou de governamentalidade. Diante de um território, dividido por poderes locais, pelas guerras religiosas, como é possível o governo do príncipe?

A emergência dos problemas ligados à governamentalidade, portanto, está relacionado a duas transformações históricas fundamentais: a formação dos Estados Modernos e as Reformas Protestantes. Nos dois casos a dificuldade é a mesma: como governar um território dividido, seja pela fé ou por dezenas de territórios. Assim, do século XVI ao XVIII, foram escritos diversos de textos, manuais, que versavam sobre a função do soberano, a legitimidade do governo e, sobretudo, o modo de governar.

O Príncipe, de Maquiavel, foi um dos primeiros desses textos a ganhar notoriedade, porém, e isso ficará explícito nas diferentes leituras feitas do seu livro, sua obra mais famosa não é uma reflexão sobre a melhor forma de governar um principado, mas uma reflexão sobre o poder. Ora, o soberano, descrito por Maquiavel, é o governante que se encontra de maneira exterior ao principado, de forma transcendente. Ele o recebe por herança, o conquista pela força, ou seja, tem uma relação de exterioridade ao principado. Existe, portanto, um perigo real de perdê-lo – seja para um inimigo interno (a população), ou para um inimigo externo (outro principado). Dessa forma, a preocupação de Maquiavel, ao escrever seu ensaio, é mostrar ao governante o que se deve fazer para manter o poder. Dentro de um domínio fragmentado, com poderes concorrentes, o pensador florentino mostra, através de uma análise empírica, algumas atitudes que o rei deve tomar para manter o mínimo de equilíbrio interno, capaz de manter a soberania. *O Príncipe*, portanto, não é um manual de governo, mas uma reflexão sobre o poder como um fim si mesmo.

Corolário deste princípio: na medida em que é uma relação de exterioridade, ela é frágil e estará sempre ameaçada, exteriormente pelos inimigos do príncipe que querem conquistar ou reconquistar seu principado e internamente, pois não há razão *a priori*, imediata, para que os súditos aceitem o governo do príncipe. Deste princípio e de seu corolário se deduz um imperativo: o objetivo do exercício do poder será manter, reforçar e proteger este principado que a arte de governar apresentada por Maquiavel deve ter como objetivo. (FOUCAULT, 2008, pág. 279).

Foucault observa que, sobretudo ao longo do século XVII, há um deslocamento teórico na concepção de poder. A chamada literatura de “espelho de príncipe”, na qual Maquiavel é maior representante, é substituída por outra que

tem como foco menos o poder que a prática de governo. Doravante, Maquiavel passa a ser rejeitado e atacado. Visto como anacrônico frente aos novos problemas. As guerras religiosas estavam chegando ao fim, os estados já estavam (minimamente) definidos, o poder real começava a despontar, e, com isto, o problema da *arte de governar* emerge como preocupação central do pensamento político. A *razão de estado*, princípio corolário à arte de governar (sobretudo, como será apresentado, nos aspectos externos) são os novos conceitos que aparecem – para dar um sentido ao governo que transcenda as divisões internas e, inclusive, ao próprio monarca – objetivando dar maior homogeneidade à noção de soberania e ao governo dos corpos. Mas de onde vem a legitimidade dos chamados *poderes globais*?

Existem, portanto muitos governos, em relação aos quais o do príncipe governando seu Estado é apenas uma modalidade. Por outro lado, todos estes governos estão dentro do Estado ou da sociedade. Portanto, pluralidade de formas de governo e imanência das práticas de governo com relação ao Estado; multiplicidade e imanência que se opõem radicalmente à singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel. (FOUCAULT, 2008, pág. 280)

O primeiro argumento teórico usado pela filosofia política, principalmente durante o século XVII, foi o da existência de uma ascendência do soberano em relação às outras formas de poder que se observa no tecido social. Para La Pirrière, um desses teóricos que Foucault destaca, existem numa sociedade diversos tipos de governo, por exemplo: o do pai em relação à família, o do professor em relação aos alunos e o do padre em relação aos seus fiéis, entre outros. O Estado seria, portanto, de modo ascendente, a continuação dessas diferentes formas de governo. Haveria também uma relação descendente, pois seria o bom funcionamento do Estado o fator a permitir o bom funcionamento da sociedade e dessas outras instâncias de governo. O príncipe, por sua vez, seria alçado a tal posto após mostrar habilidade em conduzir estas formas particulares de governo. “Aquele que quer poder governar o Estado deve primeiro saber se governar, governar sua família, seus bens, seu patrimônio.” (FOUCAULT, 2008, pág. 281). Seja de modo ascendente ou descendente, não há na literatura, portanto, uma descontinuidade entre o poder do soberano e dos súditos da maneira como queria Maquiavel. Neste contexto, por exemplo, a antiga noção de economia, que remonta aos gregos e que, na filosofia antiga, era vista como a melhor maneira de

gerir a família, reaparece de modo original, como a melhor maneira de gerir as coisas em direção a um determinado fim. Doravante, o conceito de economia também recebe traços mais generalizantes. Mesmo diferentes entre si, essas teorias buscam nos micropoderes, no microcosmo social, o modelo perfeito do que seria a construção do poder central. Neste ponto também a correlação com a família é explícita. O pai de família, patriarca, é o responsável pelo gerenciamento do lar, dos filhos, das despesas. Cabe ao pai também a função de educar os filhos, de punir, de vigiar etc. Ao introduzir a noção de economia no governo, a proposta é a mesma, ou seja, legitimar um poder global no território por meio das micro-relações que se observa no interior da própria sociedade.

É essa ascendência, das diversas relações de poder, que irão permitir e legitimar uma discussão mais totalizante sobre a arte de governar. Ao consolidar a imagem de um poder central, a discussão sobre a arte de governar tornar-se-á mais complexa e poderá ganhar vida própria. A noção de razão de estado aparece, então, como um forte argumento a separar os diversos interesses dos diferentes grupos sociais que compõe o estado e sua atuação como ente político com interesses próprios. A *razão de estado*, portanto, vai entender a arte de governar como possuidora de uma lógica própria e diferente dos poderes e saberes internos ao território. Dentro desta racionalidade política, seria perfeitamente admissível (e de fato ocorreu na prática) que um estado católico se unisse a outro protestante por motivos meramente pragmáticos.

A *razão de estado*, portanto, busca uma transcendência em relação às lutas internas ao território, porém ela difere do modelo de transcendência medieval, baseado em normas religiosas. Sua lógica, mesmo transcendente, não é metafísica, pois se instaura na própria prática imanente do governo. Neste sentido, governar passa a ser governar para o Estado. Foucault destaca várias modificações importantes trazidas pela *razão de estado* em relação à arte de governar, são elas: o governo passa a ser visto como prática, que deve ser exercida segundo regras específicas, imanentes e pragmáticas. Seu objetivo com isto é o estado, não uma lei natural ou desígnios divinos. Indo de encontro à tradição que, como vimos, remonta a Maquiavel, que via o poder como forma de manter e aumentar o poder do príncipe; assim, de acordo com a razão de estado, o governo tem como objetivo a majoração e o fortalecimento do próprio estado. E, por fim, o Estado deve ser governado segundo formas específicas de saber que, na época, foram

chamadas de aritmética política, não estando a serviço das vontades e desejos individuais.

Em termos práticos, estas transformações, que permitiram uma governamentalidade, foram sentidas de duas formas. Em primeiro lugar – no campo das relações internacionais – se caracterizou pelo aparecimento de um aparato diplomático-militar. As rivalidades dos estados eram uma ameaça constante, por isto era necessário um exército permanente para defesa e um dispositivo burocrático de alianças que não poderia ser limitado aos aspetos religiosos. Em segundo lugar – que diz respeito à governamentalidade interna – caracterizou-se pelo que Foucault chamou de *estado de polícia*. Por *estado de polícia*, entende-se o uso dos meios necessários para organizar e fortalecer o domínio em seu interior. Diferente da *razão de estado*, que pensa o território como um todo, o *poder de polícia* se encarrega do indivíduo. É ele que deve cuidar para que diferentes sujeitos sejam introduzidos no processo produtivo, que deve cuidar dos desvios cometidos, da vigilância, enfim, da organização das forças internas. Em termos mais gerais, é o governo da população existente em um espaço.

Todo esse processo que levou, aos poucos, à centralização, permitiu igualmente um mínimo de coesão para que houvesse governamentalidade interna e externa do soberano. Porém, ao longo de toda a era clássica, esses poderes globais tiveram sérias limitações que barraram seu crescimento. A *razão de estado*, contudo, forma de poder típica do mercantilismo, acabou por ser freada ao longo do século XVII. Isto se deve ao fato deste princípio de governo entrar em choque com a estrutura institucional e mental do sistema de soberania; a *razão de estado* foi limitada no século XVII justamente pela falta de fundamentação teórica sobre a finalidade do poder. Enquanto o poder era visto como aquilo que basta a si mesmo, a *razão de estado* não poderia se expandir. Há uma contradição clara entre a concepção de soberania, ou seja, o exercício do poder como um direito e às inovações teóricas que viam o poder como a ação prática de governar. “O mercantilismo, assim, procurava introduzir as possibilidades oferecidas por uma arte de governar no interior de uma estrutura institucional e mental da soberania, que ao mesmo tempo a bloqueava” (FOUCAULT, 2008, pág. 287). O “drama histórico”, entre um dispositivo mental que legitima e limita a ação do governo, só poderia ser resolvido através de ação do tempo.

Se este é o quadro geral pode-se dizer, de modo mais preciso, que o problema do desbloqueio da arte de governar está em conexão direta como a emergência do problema da população; trata-se de um processo sutil que, quando reconstituído no detalhe, mostra que a ciência do governo, a centralização da economia em outra coisa que não a família e o problema da população estão ligados. (FOUCAULT, 2008, pág. 288).

Voltamos, portanto, ao ponto inicial, qual seja, os efeitos do crescimento populacional sobre a política. Entrementes, na época clássica, a população passa a ser uma preocupação explícita dos dispositivos de poder. Ora, com o aumento progressivo da população tornou-se imperativo a modernização do estado e da ciência do governo. O que permitiu o aparecimento, por exemplo, da economia política no século XVIII, foi essa reordenação teórica da ciência do estado e a modificação dos aparelhos institucionais do poder. O desenvolvimento da ciência do governo também permitiu que a população fosse separada como uma parte importante da realidade a ser alvo de políticas específicas de governo. Doravante, a população se tornou algo a ser pensado, planejado, discutido, quantificado. A estatística aparece como motor destas novas políticas de governo, ela, que no mercantilismo havia sido bloqueada pelo poder de soberania, tornou-se um dos principais instrumentos de análise do Estado para as novas políticas de controle e desenvolvimento da população. A população, esta força que, em grande parte era invisível, começa a ser percebida como algo a ser manipulado e controlado. A velha soberania, incapaz de perceber esses elementos, começa a ser substituída por formas mais sofisticadas de governo.

Um dos principais exemplos desta mudança pode ser observado nas políticas de Estado que tinham a família como alvo. A família que, como vimos em La Pirrière, servia como um microcosmo para o governo, de modelo; tornou-se um segmento da população. Ela não perdeu sua importância, porém, mudou radicalmente de função. “A partir do momento que, ao contrário, a população aparece como absolutamente irreduzível à família, esta passa para um plano secundário, aparece como elemento interno à população, e portanto não mais como modelo, mas como segmento.” (FOUCAULT, 2008, pág. 289).

É importante destacar duas características da família na sociedade que estava se formando, as quais a tornaram fundamentais. Em primeiro lugar, ela será essencial para a formação da sociedade disciplinar. No curso 1973-1974, Foucault, ao mostrar a passagem da soberania para a disciplina, destacou o

modelo familiar como sendo uma das poucas relações de soberania que permaneceram após a emergência das sociedades disciplinares. Isto se deve, *grosso modo*, ao fato da família ser o eixo articulador entre o indivíduo e as instituições disciplinares. É a família que vai colocar, por exemplo, a criança na escola, vai transmiti-la determinados saberes, irá auxiliar na vigilância e na correção de possíveis desvios, vai ajudá-la a procurar emprego entre outras ações²². A família, portanto, é uma permanência da antiga relação de soberania, mas de forma alguma deve ser vista como algo anacrônico, que resistiu ao tempo e se tornou incompatível com a nova sociedade; ela é, sim, uma peça fundamental na qual irá se reestruturar a nova sociedade, pois com o advento da disciplina, ela irá se tornar o elo capaz de unir o sujeito aos mecanismos disciplinares. De modelo teórico a legitimar o poder, a família tornar-se-á um eficaz instrumento para sua rearticulação

De modelo, a família torna-se instrumento, e instrumento privilegiado, para o governo da população e não modelo quimérico para o bom governo. Este deslocamento da família do nível do modelo para o nível da instrumentalização me parece absolutamente fundamental, e é a partir de metade do século XVIII que a família aparece nessa relação instrumental em relação à população, como demonstram as campanhas relativas ao casamento, as campanhas de vacinação, etc. Portanto, aquilo que permite à população desbloquear a arte de governar é o fato dela eliminar o modelo familiar. (FOUCAULT, 2008, pág. 289).

4.2 Estado frugal

O processo evolutivo do Estado Moderno, resumindo um pouco do que foi visto até aqui, caracteriza-se pelo desenvolvimento de um aparato técnico, jurídico, militar, diplomático, intelectual, entre outros; com vistas a se tornar um Estado “governamentalizado”. O Estado governamentalizado, por sua vez, caracteriza-se, através de poder de polícia, pelo governo da população e não apenas do território.

Pois bem, a racionalização da vida, a organização da existência é, com efeito, um dos marcos do aparecimento do liberalismo. Isto se deve a um novo problema: com o abandono da soberania, torna-se imperativo fundamentar o poder em novas bases, capazes de manter a ordem e desbloquear o

²² Mais à frente será discutido como as políticas liberais entendiam a família como instrumento principal para a formação do que eles irão chamar de capital humano.

desenvolvimento do governo da população. O liberalismo, entre muitas outras propostas, será a que se mostrará mais eficiente ao longo do tempo. Suas bases são radicalmente opostas à soberania, fundamentado na individualidade, na defesa da liberdade de iniciativa, ele emerge como instrumento de contestação dos poderes, mas, com a crise das antigas estruturas políticas, tem a difícil missão de fundamentar o novo dispositivo de poder. Para os homens da época o problema era bem claro: como pensar nestas individualidades em conjunto, de modo a fazer com que elas possam convergir para o crescimento do estado?

A *razão de estado*, dos séculos XVI e XVII, tinha como objetivo principal a organização e o controle da economia. É importante lembrar que, a essa racionalidade política, entendia o estado como um organismo vivo que poderia crescer ou diminuir, dependendo da política empregada. Desta forma, nos assuntos internos, governar significava regular a economia de modo a atender aos objetivos de crescimento estabelecidos pelo governo (estado de polícia). Com o aparecimento da economia política e, mais precisamente, com o liberalismo, esta prática sofre um importante deslocamento. Doravante, vai prevalecer a mentalidade que se governa sempre demais, que a economia possui princípio próprio, autorregulador, ou seja, deixar o mercado agir, significa deixá-lo construir sua própria racionalidade de forma intrínseca. Segundo essa lógica qualquer tipo de intervenção por parte do governo é prejudicial ao crescimento da economia; instaura-se, então, uma inversão do local em que a verdade do governo é criada. A visão, sobre a melhor forma de governar, que anteriormente estava *na razão de estado*, passa para a economia, ou melhor, com o liberalismo, é o mercado livre, com seus mecanismos internos, quem vai estabelecer a legitimidade do estado e vai julgar o governo.

Exemplificando: o preço que, desde a Idade Média, era controlado de modo a manter o chamado “preço justo”, ou seja, o valor da mercadoria, para ser lícito, deveria manter uma relação com o trabalho empregado, com as necessidades do comerciante, mas também com as possibilidades e necessidades do consumidor. O mercado era então um lugar de justiça, alguns produtos, considerados essenciais, eram mantidos a preços baixos para que as pessoas de baixa renda pudessem consumi-los e, desta forma, ter acesso às condições mínimas para sobreviver. No século XVIII, contudo, o mercado aparece não mais como lugar de justiça, mas como um organismo que deveria obedecer às leis naturais, à mecanismos

espontâneos que, mesmo não sendo possível compreendê-los em sua totalidade, deveriam ser respeitados, pois qualquer tentativa de modificá-los resultaria numa desnaturalização das leis de mercado. O preço, portanto, com a emergência do liberalismo, deixa de ser o “preço justo” para se tornar o “preço natural”. O local, onde é construída a verdade dos preços, deixa de ser externo ao mercado e passar a ser interno aos próprios mecanismos da economia.

Em outras palavras, o mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural é que vão permitir – quando se vê, a partir deles, o que o governo faz, as medidas que ele toma, as regras que impõe – falsificar ou verificar a prática governamental. 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 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 funcione com base na justiça. O mercado é que vai fazer que o bom governo já não seja mais o governo justo. O mercado é que vai fazer que o governo, agora, para poder ser um bom governo, funcione com base na verdade. (FOUCAULT, 2008, pág. 45).

Na prática, todavia, diferente do que fez crer o discurso liberal, essa liberdade não se mostrou tão simples. Vale lembrar que, no século XVIII, período no qual essas doutrinas começaram a aparecer, estava se formando a sociedade disciplinar. Foi, com efeito, na disciplina que o liberalismo se apoiou para poder pregar a liberdade e foi também o liberalismo que intensificou e aprofundou as técnicas disciplinares. Essas contradições se devem à própria prática do regime liberal enquanto arte de governar. Como mostra Foucault, a liberdade não é uma superfície branca com alguns pontos manchados em negro; com efeito, a novidade do liberalismo não é a “conquista da liberdade”, mas seu aparecimento como um “valor universal”.

Um dos primeiros questionamentos dos teóricos liberais foi em relação ao poder de polícia. Porém, eles não pretendiam aboli-lo por definitivo, mas modificá-lo. É justamente neste paradoxo, entre liberdade para agir e o governo de todos, somado à reformulação do poder de polícia, que se tem o nascimento de políticas específicas para a população, que, neste momento, tornar-se-á uma instância da realidade identificada pelos saberes. É esse novo objeto político de análise da realidade que Foucault chamará de *biopolítica*. Nessa ótica, o liberalismo não é, portanto, uma ideologia, uma teoria científica, tampouco uma representação da sociedade sob si mesma, mas, sobretudo, uma prática de

governo. Castro define o liberalismo, na abordagem de Foucault, da seguinte maneira:

Devemos entender o liberalismo, então, como um princípio e um método de racionalização do exercício do governo. O que significa duas coisas. Em primeiro lugar, a aplicação do princípio de máxima economia: os maiores resultados ao menor custo. Mas isso, por si só, não constitui, de nenhuma maneira, a especificidade do liberalismo como prática. Sua especificidade consiste, em segundo lugar, em sustentar que o governo, a ação de governar a conduta dos indivíduos a partir de Estado, não pode ser um fim em si mesmo. (CASTRO 2009, pág. 244)

A nova arte de governar, que aparece com o liberalismo, portanto, vai trazer mais a necessidade abstrata de uma suposta livre iniciativa, que a liberdade propriamente dita, ou seja, mais que uma realidade prática a noção de liberdade emerge como uma representação que servirá, inclusive, como justificativa para a ampliação dos mecanismos de controle. No momento em que as tecnologias de poder tornam-se mais tentaculares, a sensação de liberdade amplia-se no âmbito dos discursos e dos saberes. Esse distanciamento entre discurso político e prática de poder ocorre dentro de uma contradição conceitual. Ora, não existe sociedade sem relações de poder e, por outro lado, qualquer controle implica em limitação da liberdade. Assim, nesse vácuo teórico, os novos saberes políticos passaram a justificar a organização dos aparatos de poder como, em última análise, os instrumentos necessários para garantir o pleno exercício da liberdade.

Arte liberal de governar consome liberdade, ou melhor, para que ela funcione é preciso que exista certo número de liberdades: de mercado, para consumir, para discutir, para se expressar, para produzir entre outros aspectos. Desta forma, o dispositivo liberal de poder se mostra como um gestor das liberdades de modo a garantir ao cidadão a livre iniciativa. “O liberalismo formula simplesmente o seguinte: vou produzir o necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você tenha a liberdade de ser livre.” (FOUCAULT 2008, pág. 87).

Em suma, forma-se, então, uma relação recíproca e ambígua entre a limitação e a garantia da liberdade: “[...] vocês veem que se instaura, no cerne desta prática liberal, uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel, entre a produção de liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode a vir a limitá-la e a destruí-la.” (FOUCAULT, 2008, pág. 87). A governamentalidade liberal,

conseqüentemente, é estruturada de modo a promover a livre iniciativa, a opor-se a qualquer coesão ao indivíduo, mas, por outro lado, sua ação vai ser sempre paradoxal, porque o mesmo governo encarregado em garantir e promover a liberdade vai, em nome dela, limitá-la, controlá-la e, até mesmo, destruí-la. “É necessário de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleça limitações, coerções, obrigações, apoiadas em ameaças, etc.” (FOUCAULT, 2008, pág. 87).

O que vai aparecer como elemento capaz de unir estas práticas ambíguas, que instigam a liberdade e reforçam a disciplina, é a noção de segurança em substituição ao poder de polícia. O modelo de segurança, que aparece no século XIX, possui o objetivo de evitar que o indivíduo faça “mal uso da liberdade”, ou seja, que ele torne-se um perigo aos demais. A “sociedade de segurança” é a forma encontrada para que os interesses, muitas vezes opostos, não entrem em choque com os interesses coletivos, ou melhor, com a organização do mercado.

Baseado nessa reordenação simbólica e prática dos aparelhos de poder, Foucault mostra três características fundamentais relativas à arte de governar que emerge no final do século XVIII. Em primeiro lugar aparece, principalmente no século XIX, uma forte cultura do medo. “Não há liberalismo sem cultura do perigo.” (FOUCAULT, 2008, pág. 91). O estado, que se torna gestor e protetor da vida, fundamenta-se por meio da ameaça à liberdade individual – temor que possui características novas, sendo muito diferente do medo cristão (medo do apocalipse) ou daquele posto na Idade Clássica (medo do soberano).

O liberalismo se insere num mecanismo que terá, a cada instante, de arbitrar a liberdade e a segurança dos indivíduos em torno da noção de perigo. No fundo, se de um lado o liberalismo é um arte de governar que manipula fundamentalmente os interesses, ele não pode – e esse é o reverso da medalha –, ele não pode manipular os interesses sem ser ao mesmo tempo gestor do perigo 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, pág. 90).

Foucault diz que o lema do liberalismo é *viver perigosamente* – tal afirmação se deve à cultura do medo que se formou com a nova gestão dos corpos. Ao gerir os temores, as angústias coletivas, a arte de governar pôde, de modo mais direto, dispor, controlar e limitar as escolhas individuais. Assim, com a insegurança psíquica, o mesmo governo que gera e controla a vida se apresenta

como um defensor e protetor do sujeito e da liberdade. O receio torna-se muito mais cultural, imaginário, que real. No sistema simbólico apregoado, tudo representa perigo e, dessa forma, deve ser temido: o medo do passado, de uma época remota em que a liberdade não existia; o medo do futuro, da velhice, da morte; o medo do outro, do diferente, daquele que pode se tornar um perigo para os demais. Foucault destaca, como exemplo deste processo, o aparecimento de uma literatura policial, do interesse cada vez mais explícito dos jornalistas pelos crimes, da evolução da noção de indivíduo perigoso, de uma medicina interessada na higiene pública, da degeneração do indivíduo, da raça, dos valores, da família, da espécie humana, entre outros temas. Em suma, doravante, o medo passa a ser estimulado, criado, valorizado, viver é “viver perigosamente”, é estar exposto ao perigo, é sentir a presença constante do temor e da insegurança.

A segunda consequência do liberalismo, que também só é possível através da política do terror, é a reformulação e ampliação dos mecanismos de pressão, controle, coerção e vigilância, que funcionarão como contrapeso à livre iniciativa. A “era das liberdades” é, em igual medida, a “era das disciplinas e da vigilância”. Foi por este motivo que Foucault viu no panóptico a metáfora mais bem acabada da modernidade. A vigilância é certamente a principal estratégia política do novo dispositivo de poder. A noção de “governo frugal”, de “estado mínimo”, não pode ser entendida de modo separado das transformações, já mostradas, que possibilitaram a emergência da disciplina e da vigilância como técnicas políticas. Nesta racionalidade, de fato, o estado deve respeitar a mecânica dos comportamentos, não se deve, em princípio, interferir na vida dos sujeitos. Mas, em contrapartida, é preciso saber o que eles fazem, ainda mais, é necessário que o próprio indivíduo tenha a sensação de estar sendo vigiado constantemente, para que, desta forma, seu comportamento seja regulado. Enfim, para o funcionamento dos “mecanismos naturais de mercado” é preciso que o indivíduo desenvolva “mecanismos naturais de comportamento”.

A terceira e última consequência da “arte liberal de governo” consiste na produção incessante de determinadas liberdades. Se nas duas primeiras características (a política do medo e os mecanismos de vigilância e controle) serviam de contraponto à iniciativa individual, esta terceira vai estimular determinadas formas de ação. Seu caráter é pró-ativo. A política liberal necessita

da liberdade, desta forma, o controle vai ter dupla função, de um lado, ela vai condicionar o sujeito e, do outro, vai criar, estimular, insuflar a liberdade.

A terceira consequência (a segunda era as conjunções entre a disciplina e o liberalismo) é o aparecimento também, nessa nova arte de governar, de mecanismos que têm por função produzir, insuflar, ampliar as liberdades, introduzir um “a mais” de liberdade por meio de um “a mais” de controle e intervenção. Ou seja, aqui o controle não é mais apenas, como no caso do panoptismo, o contrapeso necessário à liberdade. Ele é seu princípio motor. (FOUCAULT, 2008, pág. 92).

Essa terceira característica fica mais evidente em períodos de crise econômica. Foucault analisa a crise de 29 para mostrar como se organiza esse terceiro aspecto; com o aparecimento da crise, diversas liberdades foram ameaçadas: os postos de emprego foram reduzidos, o que causou a ameaça à liberdade de trabalho, para consumir, produzir etc. Desta forma, o governo percebeu a necessidade de uma maior intervenção, um “a mais” de controle, para garantir um “a mais de liberdade”, ou seja, algumas formas de iniciativa, vistas como fundamentais, estavam sendo ameaçadas com a crise. Portanto, ao contrário do que pregavam os liberais, nunca houve nas práticas liberais um estado que fosse, de fato, um estado frugal. O que os liberais chamam de “Estado Mínimo” é referente a uma política muito específica, que tinha como objetivo romper com o antigo Estado de Polícia, mas se, no que tange ao funcionamento da economia, o estado é visto como um mal (como diz Foucault, ele é atravessado pela ideias que se governa sempre demais), de outro, no que diz respeito à população, o governo sempre foi muito atuante (seja no liberalismo do século XIX ou no neoliberalismo do século XX).

Chegamos, então, ao ápice do processo. O crescimento populacional contínuo, iniciado no século XVIII, visto inicialmente como problema e risco, tornou-se “aliado”. Isso por conta das transformações que colocaram fim ao antigo poder de soberania e construíram um novo modelo de sociedade, baseado na disciplina. A disciplina, por sua vez, se mostrou incapaz de atuar no nível macro da política, que, para tanto, precisa de uma participação incisiva por parte do estado. Com a evolução das práticas de governo, que transformou o estado num “estado governamentalizado”, a população, de uma maneira geral, transformou-se no centro das políticas públicas.

Por fim, com o liberalismo, esta política se intensificou, pois para que as leis de mercado pudessem agir era preciso uma constante organização e crescimento da população. Todo este processo está diretamente ligado ao desenvolvimento industrial e ao capitalismo. Para manter o crescimento da produção industrial, e o crescimento das cidades e do consumo, era preciso que se estimulasse o crescimento demográfico. Desta forma, ainda no século XIX, aparece toda uma política governamental que tinha por objetivo estimular o desenvolvimento, em diferentes esferas da população. Este processo foi sendo incorporado, de diferentes formas, nas diversas instâncias sociais, culturais e políticas. É nesta época, por exemplo, que a sexualidade começou a ser estudada de forma mais sistemática, que a vida se tornou um valor universal, e aparecem as “ciências da população e do homem”, o suicídio virou alvo de políticas públicas, etc. Acoplado à arte liberal de governar, apoiando-se nela e reforçando-a, surgiu uma prática de governo direcionada à vida, ao seu desenvolvimento, seu crescimento, sua produção. É essa racionalidade, que aos poucos vai penetrar em diferentes categorias da realidade, que vai unir biologia e política, que Foucault chamou de biopolítica e que será o tema discutido no próximo capítulo.

5. População e o Nascimento das Práticas Globais de Poder

5.1 Arquitetura do poder

Há uma relação direta entre o crescimento populacional e as discussões a respeito de ordem interna. Como mostrado, a demografia está para a história como um elemento aparentemente estático, mas que, por estar em constante transformação, aparece em determinadas oportunidades e obriga os mecanismos de poder a se reorganizarem para dar conta de novos atritos e de novas demandas vindas destas variações. E é justamente esse processo que Foucault discute de modo mais claro em 1987, no curso intitulado “Segurança, Território, População”. O que filósofo observa é que, em meados do século XVIII, existe um corte e a relação entre poder e população se modifica por definitivo, corte do qual nós ainda estamos presos na atualidade. Durante toda a história do Ocidente, as estratégias políticas tiveram uma relação reativa com a população. No momento em que se percebe que os dispositivos de poder adotados não são capazes de manter a ordem, uma nova tecnologia de poder se rearticula e muda as forma de sujeição para se adaptar a nova realidade. Isso ocorreu em vários momentos específicos: no final da idade média, com a organização dos estados e a “centralização” política em torno de um rei, ou na passagem, amplamente estudada no livro “Vigiar e Punir”, do modelo de soberania para o modelo disciplinar. O que Foucault percebeu, talvez pela primeira no curso em questão, é que a posição do poder frente ao problema da população torna-se uma posição propositiva. Ou seja, num determinado período histórico, a população deixa de ser um problema para se tornar alvo constante das investidas por parte destas relações. É, com efeito, esse momento, esse corte, que Foucault vai chamar de Biopolítica. A era do “governo das multidões” é também a era da Biopolítica.

Porém, antes de entrar por completo na regulação da vida pelo poder, aparece, na Europa, uma preocupação com a segurança. O título do curso (Segurança, Território População) não pode ser entendido de outra forma, ou melhor, aqui a ordem dos fatores altera o produto. Ou seja, para entender a população deve-se, antes, perceber como foi pensado o problema da segurança. Foucault introduz o assunto estudando os projetos arquitetônicos das cidades

francesas no século XVIII; esses projetos tinham, por objetivo, transformar a antiga estética medieval das cidades – com ruelas estreitas, confusas, cercadas por um muro que controlava a entrada e saída de pessoas – para outro modelo mais flexível, projetada para acomodar possíveis mudanças futuras.

Os primeiros projetos desse tipo eram modelos ideais, utópicos, mas que são importantes porque mostravam o que se pretendia com essas reformas. Doravante, a população deixa de ser uma abstração para se tornar uma realidade objetiva. Já no século XVII os problemas provocados pelo aumento das cidades estavam visíveis para os contemporâneos. Ora, o desenvolvimento econômico – principalmente o comércio e a necessidade de uma maior circulação de pessoas e de mercadorias – e, um pouco mais tarde, da demografia urbana – com o aparecimento de problemas provocados pelo contágio de doenças (epidemias), de higiene e de urbanização – deixou flagrante os limites impostos pelas antigas muralhas que estavam condensando a população no seu interior. O problema era, portanto, como conciliar segurança e circulação. Como desencravar, sair do confinamento imposto pelos muros, permanecendo, entretanto, nos limites impostos pela segurança.

Desses projetos, ainda baseados nos velhos princípios da soberania, Foucault destaca dois. O primeiro, de Alexandre de La Maître, parte da noção medieval da “sociedade de ordens” para mostrar como um país deve se organizar. Segundo La Maître a cidade deve ser como um edifício. Os camponeses seriam a base, ou seja, seria o que está embaixo e ao mesmo tempo o responsável pela sustentação do conjunto; as partes comuns – parte de serviço – seriam os artesãos; já as partes mais nobres, moradias, recepção, seria a dos oficiais, do soberano e da corte. Essa metáfora também se refere à ocupação do território por essas ordens. Seguindo o modelo de La Maître, o campo seria reservado para os camponeses, às cidades para os artesãos e a capital para os nobres. Porém, mesmo partindo de noções medievais – como ordens e estamentos – La Maître incorpora, ao descrever como deve ser a ocupação do espaço, uma nova racionalidade que seria fundamental mais tarde nos projetos arquitetônicos dos séculos XVIII e XIX. Para ele, as cidades deveriam ter um formato geométrico de modo que a capital possa estar localizada bem no centro do espaço. O centro, neste caso, teria um peso simbólico dentro dos princípios de soberania, que pensa o poder como emanado do soberano; mas, por outro lado, também entram no cálculo de La Maître outras

formas de poder como a vigilância. Estar no centro significar ter o controle. Saber de tudo que ocorre a sua volta. A capital, enquanto centro, deve também ser o local onde os valores são constituídos, impondo, desta forma, sua vontade, seu modo de pensar, de se relacionar, e etc.:

A capital deve ser o lugar em que os oradores sacros sejam os melhores e melhor se façam ouvir, deve ser também a sede das academias, pois a ciência e a verdade devem nascer aí para então se difundir no resto do país. E, enfim, um papel econômico: a capital deve o lugar do luxo para que se constitua um lugar de atração para as mercadorias que vem do estrangeiro, e ao mesmo tempo deve ser um ponto de redistribuição pelo comércio de certos produtos fabricados, manufaturados, etc. (FOUCAULT, pág. 18, 2004).

A importância da cidade utópica de La Maître está, como dito, no fato de combinar elementos de soberania com outros elementos tópicos da nova tecnologia política que estava emergindo, como a distribuição no espaço e a vigilância. Da mesma forma em que o projeto está ancorado em princípios antigos, e tenta reforçá-los, ele já mostra, mesmo que de modo incipiente, alguns traços que seriam fundadores de uma nova era. “E o que é interessante afinal é que o sonho de La Maître é o de conectar a eficácia política da soberania a uma distinção espacial.” (FOUCAULT, pág. 20, 2004). Este projeto é discutido por Foucault, de modo um pouco mais detalhado do que outros, porque ele está num período que poderíamos chamar, apesar do próprio Foucault não usar esse termo, de transição. Essa cidade modelo tem como princípio corolário os valores medievais e modernos, porém, acoplado a esses valores, está uma racionalidade nova, uma forma de exercer o poder que não se reduz mais às velhas formas de diferenciação características da soberania.

Ao colocar, por exemplo, a capital como centro geográfico, simbólico, cultural, moral e econômico, La Maître está também, de forma subjacente, a colocar o problema da circulação. Como fazer circular ideias, valores, mercadorias, entre outros? Neste período, mais do que uma simples necessidade econômica, a circulação é uma estratégia para que se posse exercer o poder com maior eficácia. “Para Le Maître, trata-se, no fundo – ideia ao mesmo tempo antiga, já que se trata de soberania, e moderna, já que se trata de circulação – de sobrepor o Estado de soberania, o Estado territorial e o Estado comercial. Trata-se de amarrá-lo e de reforçá-lo uns em relação aos outros” (FOUCAULT, pág. 20, 2004). Em suma, ao tentar fortalecer o poder soberano, La Maître percebe que

existem novas questões que a velha racionalidade política já se mostra incapaz de resolver. No momento em que ele tenta resolver essas questões, acaba por utilizar-se da nova realidade política que nos anos posteriores iria suplantá-lo o mesmo dispositivo que ele tentava conservar.

Saindo um pouco da utopia e entrando num caso real. Foucault cita o exemplo da construção da cidade francesa de Richelieu. Partindo do modelo romano de acampamento militar, que já estava sendo utilizada na França para organizar o exército. Diferentemente do projeto de La Maître, que organizou a cidade partindo de um macrocosmo, o modelo de Richelieu parte da microestrutura, que daria sustentação à construção da cidade. Em Richelieu a cidade não é pensada partindo de algo maior – o estado, o território ou a França – mas partindo de algo menor, um acampamento militar. Não se trata mais de organizar uma cidade para encaixá-la dentro de um território, mas, por outro lado, de pensar e organizar um território, ou uma cidade, de acordo com um modelo considerado ideal, que se pretende reproduzir de forma ampliada, para, desse modo, construir uma nova forma de ocupação do espaço e do território. A cidade de Richelieu é descrita da seguinte forma:

Há que salientar imediatamente que, pelo menos no caso de Richelieu, assim como nos campos bem organizados e nas boas arquiteturas, essa figura, esse módulo que é utilizado não aplica simplesmente o princípio de simetria. Claro, há um eixo de simetria, mas que é enquadrado e que se torna funcional graças a dissimetrias bem calculadas. Numa cidade como Richelieu, por exemplo, vocês têm uma rua mediana, que divide efetivamente em dois retângulos a cidade, e outras ruas, algumas delas paralelas a essa rua mediana, outras perpendiculares, mas que estão em distâncias diferentes, umas mais próximas, outras mais afastadas, de tal modo que a cidade é subdividida, sim, em retângulos, mas em retângulos que são, uns grandes, outros pequenos, com uma gradação do maior ao menor. Os retângulos maiores, isto é, o maior espaçamento das ruas, se encontram num extremo da cidade, e os menores, a quadricula mais estreita, estão ao contrário no outro extremo da cidade. Do lado dos retângulos maiores, onde a trama é larga, onde as ruas são largas, é aí que as pessoas devem morar. Já onde a trama é mais estreita, é aí que devem estar o comércio, os artesãos, as lojas, é aí também que deve haver uma praça em que se realizam as feiras. (FOUCAULT, pág. 22, 2004)

Algumas diferenças, entre o projeto de La Maître e a descrição apresentada, devem ser destacadas. Na cidade de Richelieu a convivência entre o novo e o antigo também está presente, mas com clara supremacia, ao contrário do projeto anterior, do novo sobre o velho. Apesar do nome da cidade, em referência ao Cardeal de Richelieu, uma das figuras mais conhecidas da centralização do poder

em torno da dinastia dos Bourbons – ou seja, um dos símbolos do poder de soberania – ela é, por outro lado, de forma um tanto quanto irônica, uma das primeiras cidades a colocar em prática o novo dispositivo de poder. O que leva a crer que, a ruptura que estava sendo gestada, ainda não era tão clara para os homens que vivenciaram estas mudanças, ou pelo menos não era tão desejada.

Uma das observações mais curiosas e instigantes que Foucault faz da cidade é que ela não é uma cidade simétrica, muito pelo contrário, ela foi projetada para ser uma cidade funcional justamente pelas suas dissimetrias. Essa relação geométrica de ocupação dos espaços é central na diferenciação dessas formas de exercer o poder. Como vimos, no projeto de La Maître, o espaço é definido através da função social exercida por cada grupo, ou seja, existe o espaço do camponês, do artesão e do nobre. É essencialmente um princípio de diferenciação dos sujeitos, pedra angular do poder de soberania. No caso de Richelieu, esta diferenciação é pouco diferente. Não existe um lugar reservado para determinados sujeitos, mas para determinadas práticas. O local onde as pessoas devem morar, o local do comércio, das lojas, da feira etc. Doravante, o que está em jogo não é mais a diferenciação dos sujeitos, mas a separação e classificação das atividades. Não se trata mais de dizer ao indivíduo qual é o seu lugar no corpo social (a metáfora do edifício), e sim de mostrar-lhe sua função naquele espaço, por meio da separação das atividades, e a forma como deve agir num determinado ambiente. Desta forma, cada parte da cidade, sendo desatinada a uma atividade, deve resolver de problemas específicos. No espaço destinado à atividade comercial, o problema volta a ser o da circulação e, claro, o da segurança. “E esse bairro comercial – vê-se bem como o problema da circulação (frase inacabada) quanto mais estabelecimento comerciais houver, mais deve haver circulação, quanto mais estabelecimentos houver, mais deve haver superfície na rua e possibilidades de percorrer a rua” (...) (FOUCAULT, pág. 22, 2004). O fluxo traz consigo a questão da segurança, não há como separá-las. A segurança, neste caso, entra como um filtro, capaz de separar o que deve e o que não deve circular livremente ou, caso esse filtro falhe, deve cuidar para os danos causados pela “má circulação” sejam evitados, ou pelo menos amenizados.

Um terceiro exemplo de cidade pensada através do problema da circulação foi o da cidade Nantes. Essa cidade é importante porque neste caso não se trata apenas de um projeto ideal (La Maître), nem tampouco de uma cidade construída

num espaço vazio (Richelieu), mas de uma reforma urbana que visava dar novos contornos arquitetônicos a uma velha cidade francesa. É interessante observar o primeiro projeto de reforma, que tinha por objetivo dar o formato de um coração à cidade. A metáfora é esclarecedora porque mostra o que se pretende com a reforma, seja na prática ou na simbologia, o que se propõe ainda é a circulação, e nada mais representativo do que um coração. Na prática, foi construída uma rua transversal de modo a cruzar a cidade de uma ponta a outra. Essa rua tinha por objetivo, é claro, o comércio, mas pretendia-se também assegurar a higiene, o arejamento, e a vigilância. A reforma de Nantes, portanto, ao mesmo tempo em que suprimiu a muralha e facilitou a circulação, instaurou um dos primeiros dispositivos de controle da população e de vigilância.

Nos dois últimos exemplos – Richelieu e Nantes – vemos aparecer duas práticas distintas e complementares: a disciplina e a segurança. Richelieu é um caso paradigmático de uma cidade disciplinar: “A disciplina trabalha num espaço vazio, artificial, que vai ser inteiramente construído” (FOUCAULT, pág. 25, 2004). Enquanto Nantes é um exemplo da construção de um dispositivo de segurança: “Já a segurança que vai se apoiar em certo número de dados materiais. Ela vai trabalhar, é claro, com a disposição do espaço, com o escoamento da água, com as ilhas, com o ar etc. Logo, ela trabalha sobre algo dado”. (FOUCAULT, pág. 25-26, 2004).

Percebe-se também que a noção de segurança é algo muito maior do que a preocupação com a violência. Segurança, neste caso, está relacionada à violência, ao roubo, ao furto; mas também, e com igual intensidade, está relacionada à saúde, ao combate das epidemias e das endemias, à higiene etc. “Trata-se simplesmente de maximizar os elementos positivos, de poder circular da melhor maneira possível, e de minimizar, ao contrário, o que é risco e inconveniente, como o roubo, as doenças, sabendo perfeitamente que nunca serão suprimidos”. (FOUCAULT, pág. 26, 2004).

Todo esse movimento vai dar origem a outra prática de intervenção na população: a medicina social.

5.2 A medicina social

As técnicas de governo global – governamentalidade, razão de estado e liberalismo; os micropoderes e as técnicas disciplinares; as reformas urbanas e as políticas de segurança – todos esses elementos estão relacionados ao aparecimento da biopolítica. Porém, apenas práticas, técnicas, e estratégias não são suficientes para que um novo dispositivo possa se instaurar. Para que isso de fato ocorra, para que as relações de poder sejam aceitas sem resistência, é preciso que esse novo dispositivo seja capturado por uma rede de saberes capazes de unir o sujeito a essas práticas.

As reformas urbanas foram o último estágio de uma série de transformações que vinham ocorrendo na Europa; doravante, as condições de possibilidade para que a biopolítica seja instaurada estão, pelo menos em sua forma física, prontas. Como vimos os saberes não estiveram ausentes desse processo, o liberalismo é um saber, a razão de estado é um saber; mas ainda faltava algo mais elementar, menos geral, faltava um saber mais individualizado, voltado para uma unidade somática, que não se legitime a partir de conceitos universais como o “Estado”, a “População”, ou a “Economia”, e sim diretamente sobre o indivíduo. Essas noções universais não devem ser descartados, em última análise, é sempre sobre essas abstrações que os dispositivos de poder procuram se impor. Ou melhor, é por meio dos cálculos probabilísticos que as estratégias são estabelecidas; porém, na impossibilidade de uma ação direta sobre esses entes abstratos, quem vai sofrer diretamente a ação desses cálculos gerais de poder é o sujeito e, para que ele possa agir diretamente sobre o indivíduo, a medicina social terá uma importância central.

Não por acaso, foi na palestra proferida por Foucault na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em 1974, que o termo *bio-política* (nessa época ainda era um termo provisório, separado por um hífen, não era portanto um conceito estabelecido) aparece pela primeira vez. “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.” (FOUCAULT, 2008, pág. 80). Talvez, analisando-se somente esse texto, de forma separada de outros estudos, seja complicado entender uma afirmação como esta. Mesmo depois, com as explicações dadas ao longo da palestra, continua sendo difícil

perceber o que Foucault está querendo dizer com tal afirmação. Porém, ao analisar os desdobramentos dos seus estudos posteriores à palestra na UERJ, essa afirmação pode ser entendida de forma mais completa. É importante lembrar que Foucault não tem uma trajetória intelectual linear, muitas lacunas só foram preenchidas anos depois com outros trabalhos e, possivelmente àquela altura esse conceito de “bio-política” ainda era um pouco enigmática inclusive para o próprio autor. Praticamente todos os textos apresentados abaixo, foram escritos após a palestra sobre a medicina social e, no entanto, eles são fundamentais para entender o que estava sendo discutido naquela noite. Isso mostra o quanto os conceitos apresentados ainda eram incipientes, e como os textos escritos por Foucault não possuem uma trajetória pré-estabelecida. Escrever sobre a biopolítica não é somente um trabalho teórico, mas é também, em grande medida, um complexo quebra-cabeças.

Ainda no início da palestra, dentro do instituto de medicina social da UERJ, Foucault tenta desconstruir a ideia de que o capitalismo teria acabado com a medicina social. Através de uma análise histórica, o filósofo francês mostra que, ao contrário do que acreditam muitos estudiosos, o termo *medicina social* só faz sentido no contexto do próprio capitalismo. O liberalismo, portanto, não acabou com a medicina social, mas, pelo contrário, permitiu o seu nascimento.

Esse modelo de intervenção médica, não é apenas uma prática científica, a própria constatação de que ela nasceu com o capitalismo indica a existência de elementos (sociais, culturais, políticas e econômicos) que a transcendem e que influenciam no seu desenvolvimento. Portanto, estudar o seu nascimento é também entender a afirmação do estado como promotor de políticas públicas – é perceber como o poder central transformou, pelo menos em parte, a população em algo governável, ou melhor, em algo a ser governado. “O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo” (FOUCAULT, 2008, pág. 80).

A medicina social aparece, de fato, como uma ferramenta do estado. É, desta forma, que Foucault explica o fato dela ter nascido na Alemanha, no começo do século XVIII, e não em qualquer outro lugar. Era fundamental para um território dividido, em diversos principados, desenvolver mecanismos capazes de quantificar sua população, suas riquezas, com o objetivo de comparar-se aos demais e, desta forma, impedir que um destes pequenos estados prevalecesse em

relação aos outros. “As pequenas dimensões dos Estados, suas justaposições, seus perpétuos conflitos e seus afrontamentos, a balança de forças sempre desequilibradas e mutantes, fizeram com que eles estivessem obrigados a se medir uns aos outros, se comparar, imitar seus métodos e tentar mudar as relações de força.” (FOUCAULT, 2008, pág. 81). Outro fator foi o baixo desenvolvimento econômico da Alemanha:

Depois do primeiro desenvolvimento da Alemanha, na época do renascimento, formou-se uma certa burguesia cujo impulso econômico foi bloqueado no século XVII não podendo encontrar de que se ocupar e subsistir no comércio, na manufatura e na indústria nascente. Procurou, então, apoio nos soberanos se constituindo de um corpo de funcionários disponíveis para os aparelhos de Estado que os soberanos eram obrigados a organizar para modificar, em seu proveito, as relações com os vizinhos. (FOUCAULT, 2008, pág. 81).

Essas tramas históricas têm uma importância porque elas sempre suscitam o problema das origens, um tema recorrente no pensamento de Foucault. De onde vieram as técnicas disciplinares? De vigilância? Da medicina social? Entre outras. Para tantas perguntas uma resposta enigmática: “a genealogia é cinza; ela é meticulosa e praticamente documentária com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.” (FOUCAULT, 2008, pág. 15).

Se na teoria o método genealógico parece complicado, ou melhor, cinza com pergaminhos embaralhados, na prática esse problema das origens se mostra bem mais simples. Na verdade, a origem para Foucault difere da tradição, principalmente do historicismo, porque vê a origem como algo quase acidental, local, quase sempre despersonalizada, sem grandes gênios. Isso se deu com a Medicina Social, prática que depois vai se espalhar pelo mundo ocidental. Se a medicina social tem um pai, um inventor, ele certamente não figura nos manuais de história da ciência. Ela é filha do jogo e das estratégias do poder no século XVIII, seu pai não é um grande médico mas políticos preocupados em formar uma base sólida de poder.

“O Estado moderno nasceu onde não havia potência política ou desenvolvimento econômico e precisamente por essas razões negativas.” (FOUCAULT, 2007, pág. 82). Ironia parecida com a observada na cidade de Richelieu que ao mesmo tempo em que louvava o antigo abria caminho para o novo.

Por esses motivos a medicina social apareceu primeiramente na Alemanha, porém, desde o século XVI a preocupação com a população e com a saúde já estava na pauta de praticamente todas as monarquias européias. Foucault mostra que muito antes da revolução industrial e do liberalismo, no final do século XVI, ou seja, início do mercantilismo, já existiam práticas que tinham por objetivo aumentar a produção, a população ativa, para estabelecer fluxos comerciais que possibilitassem a entrada de metais preciosos nos estados. Nesse sentido, já existia na França e na Inglaterra, mesmo que incipiente, uma preocupação com a população. “É assim que, na França, se estabelecem estatísticas de nascimento e mortalidade e, na Inglaterra, as grandes contabilidades de população aparecem no século XVII. (FOUCAULT, 2007, pág. 82). Porém essas eram medidas quantitativas muito pouco foi feito para controlar, interferir, ou modificar esses números. Políticas desse tipo tiveram, de fato, seu começo na Alemanha no final do século XVIII.

Foi o desenvolvimento institucional do Estado, seus mecanismos tentaculares, que permitiram que a medicina social se formasse. A normalização das regras para exercer a fundação e conceder os diplomas; de sistemas complexos para medir e classificar as morbidades e os nascimentos; foi preciso também um aparelho administrativo e burocrático para nomear e controlar a atividade nas diversas localidades. “Com a organização de um saber médico estatal, a normalização da profissão médica, a subordinação dos médicos a uma administração central e, finalmente, a integração de vários médicos em uma organização médica estatal, tem-se uma série de fenômenos inteiramente novos que caracterizam o que pode ser chamado de medicina de estado.” (FOUCAULT, 2007, pág. 84). A medicina social aparece, portanto, como medicina de estado. Foi, com efeito, o desenvolvimento do estado moderno que permitiu seu nascimento. Foi no estado que ela se agarrou, se unificou e se institucionalizou. “O que se encontra antes da grande medicina clínica, do século XIX, é uma medicina estatizada ao máximo. “Os outros modelos de medicina social, do século XVIII e XIX, são atenuações desse modelo profundamente estatal e administrativo já apresentado na Alemanha.” (FOUCAULT, 2007, pág. 85).

É interessante destacar a imprecisão neste contexto de termos como “poder absoluto”, “absolutismo” poder centralizado. Não houve em toda época clássica nada tenha chegado perto de um poder absoluto. Na verdade o estado formado

contemporâneo – com suas técnicas disciplinares, de vigilância e segurança – é muito mais presente, muito mais tentacular que o estado fundado numa relação de soberania. E é esse processo de “unificação”, despersonalização, e “tentacularização” diante do aumento populacional, que se deve ter em vista ao estudar a formação das sociedades contemporâneas. Na França, por exemplo, a medicina social, prática que se agarra nestes mecanismos de poder, só pode ser estabelecer após a urbanização e a homogeneização do dispositivo de poder.

Não é possível entender de modo fragmentado um processo complexo como esse. As razões para a constituição de um poder coeso e unificado são muitas: econômicas (fluxo comercial), sociais (crescimento das cidades e da população), médicas (higiene e controle das epidemias, políticas aumento da população pobre, operária etc.). Essas instabilidades, de toda ordem, enfraquecem os poderes locais em favorecem a criação de um dispositivo unificado de poder. Foucault cita, como exemplo, a cidade de Paris. Uma cidade que até o século XVIII estava dividida por um emaranhado de poderes locais e territórios heterogêneos. “O Rio Sena, por exemplo, e suas margens, estava sob a soberania do *prévôt des marchands*. Mas bastava ultrapassar essas margens para se estar sobre outra jurisdição, a do lugar tenente de política ou do parlamento.” (FOUCAULT, pág. 86, 2007). Percebe-se, em casos como o Alemão e o Francês, que as tecnologias de poder possuem na maioria dos casos um caráter reativo. Elas são uma resposta, um aperfeiçoamento, das velhas formas de poder que vão aos poucos se mostrando incapazes, obsoletas, de se efetivar frente a diferentes dinâmicas sociais ao longo do tempo e do processo histórico.

A medicina social é filha dessas transformações. É um saber, uma prática, um dispositivo, uma lógica, uma racionalidade, datada. Só através dessas práticas, neste contexto, nesta estrutura, que podemos falar em medicina social tal como a entendemos ainda hoje.

Pensar a medicina social – seu nascimento, sua consolidação, e dispersão pela Europa – é, antes que mais nada, pensar a história como um processo, como genealogia, como relações de poder, como fricção, como rupturas e continuidades. É pensar as transformações sem perder de vista sua temporalidade. Só assim ela pode ser entendida, só assim ela pode ser contextualizada. A medicina social que Foucault descreve não pode ser a medicina grega, tampouco a medieval, filhas de outro contexto. Ela é, sobretudo, uma prática moderna, nascida de uma dobra no

tempo que a separa de suas antecessoras, produto de um poder que a individualiza e a transforma num caso único na história, sem paralelos. E por este motivo ela se torna fundamental que para entender a sociedade que a criou.

A Medida, portanto, aparece nos séculos XVIII e XIX através de um processo histórico que lhe dá um sentido social e político. Isso faz dela um saber político que vai agir de duas maneiras distintas. Como biopolítica ela vai agir sobre a população. Vai ser uma ciência acoplada a estatística, ou seja, enquanto a estatística vai medir, quantificar, os dados biológicos de uma população (doenças, epidemias, endemias, nascimentos, mortes, idade etc.) a medicina vai agir, de acordo com esses indicadores, para adequá-los à níveis vistos como aceitáveis. Ela não vai, digamos, agir sobre a morte, mas sobre a mortandade. A morte é uma contingência, fruto do acaso, não pode ser medida nem quantificado. Mas a mortalidade de uma doença, de uma aldeia, de uma cidade, vai, doravante, ser analisada, quantificada, sistematizada, para que respeita certas margens de tolerância. O problema da medicina social, enquanto biopolítica, não é somente a morte ou a violência, mas os números que elas representam. A morte se torna um problema quando ultrapassa certo grau estabelecido, certo limite, a biopolítica aceita a presença da morte, das doenças, da violência, desde que essa presença seja constantemente analisada, vigiada e controlada.

Por fim, deve-se destacar o poder desempenhado pela medicina nessas sociedades. O poder do médico. Dentro dos limites de um poder instituído no biológico, na vida, é médico que vai o agente desse poder. Não como propagador desses valores porque eles já estão em grande parte estabelecidos – a vida e o “fazer viver”, são valores absolutos nas sociedades contemporâneas – mas como detentor de um saber, científico, e por este motivo responsável por disseminá-lo por todo o tecido social.

Problematizar a medicina quer dizer analisá-la a partir das relações de poder. As relações de poder estabelecidas, entre seres humanos saudáveis, pacientes, médicos e instituições dos mais diversos tipos, constituem o poder medical. No poder medico aparecem entrelaçadas as duas mobilizações da “política”. Por isso, o poder medical possui dois vieses. Significa tanto o processo de sedimentação social da autoridade medical, quanto a estatização da medicina. Politizado, o poder medico exerce uma papel crucial na anátomo-política, nos diversos processos de configuração disciplinar dos corpos individuais, enquanto, em outro viés, o poder medical estatizado participa da biopolítica, do modo pelo qual o estado se encarrega da saúde da população. (NETO, pág. 27, 2010)

5.3 Biopoder e biopolítica

Os conceitos de Biopolítica e Biopoder ganharam, no pensamento político contemporâneo, uma importância muito maior do que a que foi dada por Foucault em suas obras. Com efeito, não há uma definição acabada e isenta de questionamentos a respeito destas duas noções. Como bem observou Fredric Jameson, ao comentar o livro *CommonWealth* de Antônio Negri e Michael Hardt, esses conceitos são tratados de forma ambígua na obra de Foucault, o que torna a discussão muito mais complicada. Em uma definição preliminar, podemos definir biopolítica como a forma de poder que age, de modo consciente, sobre a população, ou seja, sobre um conjunto de corpos com vistas ao seu crescimento e fortalecimento. Biopoder, por outro lado, age sobre o indivíduo, é o poder soberano sobre a vida do sujeito. E é justamente neste aspecto que a definição é ambígua e carece de uma análise mais cuidadosa.

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX , é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder pelo biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico. (FOUCAULT, 2005b, pág. 285).

No primeiro volume da história da sexualidade, Foucault define, pela primeira vez num trabalho publicado, ainda de forma incipiente, o que ele entende por biopoder e propõe uma breve história do conceito. O exemplo mais distante é o da prática da *patria potestas*, da Roma Antiga. Na sua breve história das diferentes formas de biopoder, ou seja, das diferentes maneiras de apropriação da vida pelo poder, o filósofo francês destaca na Época Clássica aquilo que ele chamou de “o direito de morte”. Esta forma de biopoder era na antiguidade o direito do pai de dispor da vida dos filhos e escravos; podia retirar-lhes a vida, uma vez que as tinha dado. No Renascimento, e posteriormente na Idade Clássica, o controle sobre a morte passou a ser um privilégio do Rei; no momento em que ele se sentisse ameaçado, seja uma ameaça interna ou externa, poderia lançar mão de seus súditos e levá-los a combater e, se preciso, a morrer em sua defesa. Outra forma de exercer seu direito sobre a vida, configurar-se-ia caso alguém atentasse contra a autoridade real, sendo o soberano, no sistema jurídico do Antigo Regime, o princípio e a fonte máxima da soberania, infringir a lei significava atentar diretamente contra sua autoridade. Assim sendo, o monarca teria o direito de

exercer poder direto sobre a vida dos súditos, isto é, deixá-lo viver ou levá-lo a morte. “O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la.” (FOUCAULT, 2006a, pág. 148).

É importante destacar que, neste modelo, o indivíduo, ou melhor, o súdito, é juridicamente um elemento neutro. A vida não é um direito, tampouco deve ser preservada ou mantida pelo soberano; configura-se, então, uma flagrante dissimetria na relação “súdito-soberano”. Ora, é justamente o fato de o monarca exercer poder sobre a morte que ele exerce controle sobre a vida; não se trata de um domínio que age diretamente sobre a existência, mas um poder no qual o indivíduo, do ponto de vista da vida e da morte, é neutro; tendo o monarca o direito de levá-lo a morte ou deixá-lo viver, seu poder é sentido, de forma direta, sobre a morte e, de forma indireta, sobre a vida. “Não é o direito de fazer morrer ou fazer viver. Não é tampouco o direito de deixar morrer ou deixar viver. É o direito de fazer morrer ou deixar viver. O que, é claro, introduz uma contradição flagrante.” (FOUCAULT, 2005b, pág. 287).

O biopoder, do modo como aparece em Foucault, age sobre o corpo de modo exterior. Por outro lado, o filósofo Antonio Negri, propôs uma abordagem um pouco diferente sobre o assunto. Para o filósofo Italiano, o biopoder não seria apenas um controle sobre o corpo, ou um direito sobre a vida e a morte, mas um controle sobre a existência ou sobre diferentes formas de existência. Ao mostrar a diferença entre ideologia e o Biopoder, Negri e Hardt afirmam ser a primeira um discurso exterior que legitima um controle externo e a segunda, que mais nos interessa, consiste numa ação, ou melhor, na produção de diferentes formas de vida e de comportamento. Seria, então, uma forma de poder interna ao sujeito, que o controla por dentro, o que difere muito da prática do *patria potestas* apresentada por Foucault.

A biopolítica, por outro lado, é uma prática recente, é também uma particularidade, pelo menos no seu aparecimento, das sociedades ocidentais. Essa transformação pode ser percebida no direito político do século XIX, que tentou corrigir a dissimetria característica do período anterior. O poder que a princípio era assimétrico, tendendo para o lado da morte, sofre uma transformação radical, ou melhor, uma inversão: de promotor da morte, passa a regente da vida.

Doravante, com o advento da sociedade disciplinar e com o aparecimento da biopolítica, o exercício do poder passa a ser entendido, não mais como “fazer morrer” e “deixar viver”, mas como “fazer viver” ou “deixar morrer”.

Para reconstruir a formação desta prática de governo, Foucault deu dois exemplos. O primeiro, que o filósofo pouco discutiu, foi o da teoria política moderna: os pensadores da política, já no século XVII, foram os primeiros a refletir sobre o poder do monarca e a prática de “levar a morte”. É neste período que se inicia uma discussão a respeito dos limites do poder do soberano, e a vida aparece como uma dessas limitações. O contrato social, afirmam esses teóricos, aparece como uma defesa da vida – é para sobreviver que os homens se submetem a um poder maior – não sendo, portanto, direito do soberano dispor da vida dos súditos. Apesar de Foucault não se aprofundar nesta discussão, ela é importante, pois pela primeira vez o corpo aparece como algo que deve ser preservado, ou melhor, a existência emerge como um importante valor, capaz, inclusive, de impor limites ao exercício do poder.

Não por acaso, no final deste mesmo século, começa a se formar a nova tecnologia de poder voltada para o corpo. Não para levá-lo a morte, não para destruí-lo, mas para incitá-lo, para aumentar e canalizar sua força²³. Esses eram, basicamente, os procedimentos disciplinares discutidos no segundo capítulo: distribuição dos corpos no espaço, técnicas de monitoramento dos gestos, das ações, exames periódicos, sanções normalizadoras e outras. Estes novos procedimentos tinham, por objetivo, não apenas controlar os corpos, mas também incitá-los, majorá-los. É, por exemplo, neste contexto que o treinamento se torna fundamental, pois através deles pode-se não somente disciplinar os corpos, mas aumentar sua força produtiva, sua utilidade. O corpo treinado, estimulado, torna-se um “corpo-máquina”. A disciplina, portanto, não é somente uma técnica de controle dos corpos, mas também uma técnica de estímulo e de majoração destes.

Eram também as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, de maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância de hierarquias, de inspeção, de escrituração, de relatórios: toda essa tecnologia que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho. (FOUCAULT, 2005b, pág. 288).

²³ Como já foi mostrado neste estudo, no final do século XVII e, principalmente, ao longo do século XVIII, aparece uma tecnologia centrada no corpo, ou seja, na individualização dos corpos

Ocorre que, ao longo da segunda metade do século XVIII, emerge uma nova racionalidade política que, de forma alguma, vai substituir as técnicas disciplinares, pelo contrário, irá se integrar a elas, transformando-as em parte, mas principalmente, apoiando-se nelas e reforçando-as. Essa racionalidade – a biopolítica – só foi possível graças às transformações trazidas pela disciplina. É, com efeito, na disciplina que a biopolítica se escora e, por outro lado, ela é uma forma de poder completamente diferente do poder disciplinar. Age em escala diferente, com metodologia diferente, utiliza-se de outros instrumentos, ou seja, possui um suporte próprio, de natureza própria, e agindo de maneira bastante específica.

É bastante esclarecedora a diferenciação que Foucault faz entre dois conceitos aparentemente idênticos, mas que ao serem trabalhados e contextualizados, marcam bem as diferenças de métodos, saberes, e objetivos da disciplina e da biopolítica. A disciplina aparece no século XVII como solução ao problema da população, à multiplicidade de corpos que o poder de soberania se mostrava, cada vez mais, incapaz de controlar. A disciplina, portanto, direciona-se aos corpos, a uma individualidade somática, ela age diretamente sobre o “sujeito-indivíduo”, individualizando, objetivando e subjetivando corpos que antes estavam submetidos a um poder que agia sobre uma multiplicidade amorfa. A disciplina distribui, separa, define, controla, vigia. Ela mostra ao sujeito o que deve fazer, diz a ele quem é, e cuida para que ele aja da maneira esperada. É uma forma de poder que molda o corpo, que produz subjetividade, é um trabalho contínuo e progressivo de transformar “sujeitos” em indivíduos, de inserir “homem-corpo” num processo produtivo mais amplo sem, no entanto, perder sua individualidade.

A biopolítica, por sua vez, destina-se ao “homem-ser-vivo” ao “homem-espécie”. Para essa forma de poder, pouco importa quem seja o sujeito individualmente: homem, mulher, delinqüente, operário, são ou louco. A biopolítica exerce poder sobre a multiplicidade, mas não uma multiplicidade amorfa como o poder de soberania, pois ela fundamenta-se justamente naquilo que todos esses grupos possuem de similaridade, isto é, a espécie, o biológico. A biopolítica não se propõe a diferenciar sujeitos, mas a entender o comportamento geral da espécie. Se ciências como a psicologia, antropologia, psiquiatria, pedagogia e a criminologia, são típicas do modelo disciplinar, na biopolítica

ganham destaque áreas como a economia política, a estatística, a medicina preventiva, a biologia e a sociologia.

Doravante, portanto, aparece a preocupação com a multiplicidade de homens, não no sentido disciplinar – ou seja, uma multiplicidade de homens que redundam em corpos individuais, que devem ser vigiados e controlados –, mas numa multiplicidade de homens vistos como uma massa global, submetidos a processos comuns, próprios da vida, característicos da espécie. “Depois do anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma Biopolítica da espécie humana.” (FOUCAULT, 2005b, pág. 289).

Como dito, o aparecimento da biopolítica é um acontecimento singular. Ele pode ser datado, pelo menos de forma aproximada, entre o final do século XVIII e ao longo do século XIX; pode também ser localizado geograficamente, ou seja, a biopolítica é uma prática que começou nos países industriais da Europa Ocidental. Mesmo Foucault não separando essas características, podemos explicar o aparecimento da biopolítica através de duas maneiras distintas, mas ligadas a um mesmo processo histórico.

A primeira, de natureza econômica e política, já foi em grande parte respondida ao longo deste estudo. A industrialização precisa de corpos para trabalhar e produzir, o mercado precisa de gente para consumir; por outro lado, as técnicas disciplinares haviam se mostrado bastante eficientes na tarefa de controlar os corpos e, com isso, evitar convulsões sociais. Dessa forma, pensar na população como um todo, no seu crescimento, na sua multiplicação, foi a solução encontrada para a economia não ficar estagnada. Em suma, se a riqueza era algo a ser produzido, essa produção passaria necessariamente pelo aumento da população como um todo. Por esse motivo, o primeiro alvo da biopolítica, ainda no século XVIII, foi o crescimento demográfico. Instaurou-se, então, um conjunto de processos que buscavam quantificar a natalidade, a fecundidade, a mortalidade, que procuravam dar maior longevidade às pessoas. A morbidade da população ganhou uma amplitude muito maior, se tornando muito mais complexa. Da união entre a mortalidade e a estatística, ou melhor, da morte quantificada, surgiu a noção de endemia. A endemia seria o conjunto de doenças e moléstias que atingem – que estão presentes – de forma regular numa determinada população.

Ao contrário da epidemia, relacionada ao inesperado – ao acaso – a endemia é algo a ser quantificado, estudado, entendido, esperado; a endemia não é mais a morte que se volta contra a vida de forma acidental, mas a morte esperada, perpétua, sempre presente que se introduz periodicamente.

Se o estudo da morbidade trouxe novas formas de se relacionar com a morte, o estudo da longevidade também modificou a maneira de viver e envelhecer. É neste contexto, por exemplo, que a velhice é problematizada. Ou seja, o indivíduo que, pela idade avançada, não possui mais condições físicas de trabalhar, e por este motivo é posto para fora do circuito produtivo. Na verdade o que esta forma de poder tenta entender, auxiliada por áreas como a sociologia e a estatística, são as regularidades da vida humana, com seus problemas específicos. O operário sabe que vai envelhecer, sabe que não possui condições de manter a produtividade por toda a vida, e sabe também que seu meio de subsistência é a venda da sua mão de obra. No que tange à produção, esta é uma regularidade da existência que a biopolítica tanta resolver. Ainda no começo do século XIX, começam a aparecer formas de auxílio diferentes das assistências que eram prestadas anteriormente. Formas muito mais racionais, como observa Foucault, mecanismos muito mais sutis, de segurança, de poupança individual e coletiva, que visam dar maior seguridade ao indivíduo, em períodos no qual ele se encontra impossibilitado de trabalhar e, por este motivo, fora do circuito produtivo.

O imperativo de crescimento populacional, por outro lado, também trouxe novos problemas. Com o crescimento das cidades, ficou evidente que somente as técnicas de controle não seriam suficientes. As cidades, muitas delas pensadas sobre a ótica da segurança, mostraram-se ineficientes na tarefa de evitar que determinadas moléstias acometessem a população que, pela proximidade dos corpos, tornam-se sérias e perigosas epidemias. A biopolítica também se voltou para este problema. Começaram a surgir preocupações específicas em relação ao meio natural, relacionadas ao homem, ao clima, aos pântanos entre outros. A cidade, enquanto meio artificial, também está submetida à problemas específicos. Desta forma, aparecem preocupações novas, provocadas por estes novos meios, criados de forma artificial, preocupação em relação ao saneamento, à violência, à saúde pública, à qualidade da água, à alimentação, às endemias entre outros aspectos.

Foucault destaca que, pela primeira vez, a população aparece como um ator importante para o cálculo político. A noção de população como um todo único, como algo que respeita certa regularidade e, portanto, que pode e deve ser quantificado, era algo que escapava às técnicas disciplinares. Como uma forma de poder que se volta unicamente para a individualidade somática, a disciplina não pode pensar na população como um elemento homogêneo.

Doravante, o que se levou em conta não é mais o fenômeno em si mesmo, mas principalmente sua regularidade. Doenças, enormidades, catástrofes, morte e fome: o que os homens do século XVIII começaram a perceber é que, ao nível individual, esses fenômenos são sempre aleatórios e imprevisíveis, mas, se entendidos como algo global, se entendidos ao nível da população, eles possuem, mesmo que móvel e suscetível a erros, certa regularidade, e, desse modo, é possível estabelecer um padrão de normalidade. Também ganharam importância as ideias de duração, de tempo, de ciclo e de flutuação, auxiliadas principalmente pelo método serial. Para apreender fenômenos aleatórios em números, é preciso que se estude como eles se comportam no tempo, as séries sucessivas; de fato é necessário que se estude em nível macro para entendê-los, mas é igualmente necessário perceber como estes se comportam ao longo do tempo.

Após essa breve interpretação do conceito de biopolítica, podemos concluir aprofundamento uma discussão apresentada ainda no começo deste capítulo, a saber, a diferença de métodos e objetivos entre a disciplina e a biopolítica para, enfim, entender como as duas se relacionam e se complementam.

Em primeiro lugar, sendo biopolítica uma prática que irá agir sobre a população, ela terá funções e mecanismo distintos dos adotados pela disciplina. Ao contrário da disciplina relacionada ao homem (por este motivo incapaz de relacionar fenômenos entre si) a biopolítica vai se mostrar bastante eficaz na tarefa de relacionar fenômenos que, aparentemente, eram únicos e sem relação. Desta forma, ela tem a função de fazer previsões e de entender a natureza e o comportamento destes acontecimentos. O objetivo da biopolítica, ao contrário da disciplina, não é modificar o fato, e tampouco transformar o indivíduo, seu objetivo é (sendo uma prática que age sobre a população), em primeiro lugar, estabelecer um grau de normalidade, para depois cuidar para que esse grau se repita ao longo do tempo. Por exemplo, ao se perceber uma continuidade no número de mortos ao ano, a biopolítica tem por função cuidar para que este

número não se eleve; ela também tenta entender o os motivos que levam a um maior número de pessoas à morte e, se possível, cuida para que esses números sejam reduzidos. A morte deixa de ser uma contingência para se tornar algo esperado, previsível, e combatido. Para isso, ela não vai intervir – como a disciplina – diretamente no sujeito, mas no fenômeno e nas suas determinações; seu alvo não é a individualidade, a subjetividade, mas a totalidade de corpos. Um sujeito doente, fraco, incapacitado não é nada até que este fenômeno possa ser quantificado, relacionado, generalizado, dentro de um conjunto mais amplo.

Em segundo lugar, a biopolítica também vai ter a função de aperfeiçoar, regular, otimizar, a vida; mas, ao contrário da disciplina, esse processo vai passar por um caminho bem diferente. As práticas biopolíticas não se ligam diretamente ao corpo como a disciplina, mas agem sobre o corpo na medida em que estudam e regulam o comportamento. Na medida em que destacam determinados grupos e formas de vida como um risco, ela estabelece mecanismos gerais de comportamento, de ação, de equilíbrio, de regulação, em suma, esta prática também age sobre os corpos, não de forma direta como disciplina, mas como regulação global.

O mais importante a ser destacado desta relação entre biopoder e disciplina é que, mesmo havendo uma defasagem no tempo em que esses foram implementados, eles são duas formas de poder complementar. Na verdade, o conceito de biopolítica é, na obra de Foucault, um ponto de chegada de uma série de estudos que começaram nos anos 70, e que tinham por objetivo entender como as relações de poder determinam o sujeito (não por acaso após publicar seus estudos sobre biopolítica Foucault mudou o foco de seu trabalho, passando a estudar a relação do sujeito consigo mesmo, o chamado “cuidado de si”).

Temos, portanto, desde o século XVIII (ou em todo caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso, em compensar seus efeitos. É uma tecnologia que visa, portanto não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeótase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos. (FOUCAULT, 2005b, pág. 297).

Ao longo deste trabalho foi feita uma rápida história desta trajetória teórica. Recapitulando: o crescimento populacional do século XVII deixou o poder de soberania anacrônico, incapaz de controlar uma massa crescente. “De modo que à velha mecânica do poder de soberania escapavam muitas coisas, tanto por baixo como por cima, no nível do detalhe e no nível da massa.” (FOUCAULT, 2005b, pág. 298). Assim, a sociedade disciplinar apareceu como solução para controlar esta população, fato que se intensificou com a industrialização²⁴. A disciplina foi uma mecânica de poder simples, e é mais urgente que a biopolítica, por este motivo ela realizou-se primeiro. A biopolítica é, pois, um aperfeiçoamento das relações de poder que ganha forma com a disciplina, pois ela requer uma sofisticação política muito maior. Para efetivar uma biopolítica é necessário uma centralização política (fato que só foi possível com a disciplina), é preciso um aparato tecnológico e burocrático muito preciso.

Apesar de complementar, a biopolítica é uma prática completamente distinta da disciplinar. Ela é produto de inúmeras transformações e práticas que trouxeram a necessidade de uma nova tecnologia de poder. Porém, ao contrário da passagem da soberania para a disciplina, onde um dispositivo substituiu outro, a biopolítica não acabou com a disciplina, pelo contrário, se embutiu nela e acabou por reforçá-la. Como toda tecnologia de poder, ela é o resultado de um processo mais amplo, surge para resolver problemas específicos, mas também modifica as relações e os saberes em diferentes esferas. Temos, portanto, no final do século XIX, dois dispositivos de poder sobrepostos; duas séries – uma somática (individualizante); outra biológica (totalizante). Como dito, essas tecnologias vão se sobrepor e vão atuar de maneira conjunta; é, pois, como resultado da atuação dessas duas instâncias de poder sobre o sujeito que vai aparecer a noção de norma.

A norma vai ser capaz de unir biopolítica e disciplina porque ela atua sobre o corpo, de forma individual, e vai também gerar efeitos na população de modo geral. A norma, portanto, será um elemento central no cruzamento da disciplina com a biopolítica; a “sociedade da norma” será resultado não de um alastramento da disciplina por todo o corpo social, mas será resultado de uma articulação entre

²⁴ Ao contrário da tradição marxista que entende a disciplina (nas fábricas) como uma invenção da sociedade burguesa, em Foucault ela faz parte de um processo mais amplo, ou seja, a disciplina não se reduz às fábricas, mas é uma característica das sociedades que se formaram no século XVIII. Vale também destacar que a inovação deste período foi disseminar por todo aparelho social estas práticas disciplinares, porém a disciplina é algo muito mais antigo. A burguesia, portanto, não inventou a disciplina, mas certamente usou-a em seu favor.

biopolítica e disciplina, ou seja, será o efeito prático da união dessas duas tecnologias de poder sobre o indivíduo (voltaremos a este assunto quando falarmos sobre sexualidade).

5.3.1 Biopolítica e a relação com a morte

Foucault, ainda em 1975 (em *Vigiar e punir*), mesmo focando sua análise nas práticas disciplinares, e sem usar o conceito de biopolítica, percebeu certa modificação cultural e política em relação à morte. A tese central deste livro é que a prisão não foi resultado de uma maior humanização das práticas de punição, mas, pelo contrário, o nascimento da prisão só pode ser entendido se relacionado a um processo mais amplo, no qual, com a emergência das técnicas disciplinares, a punição deixou de ser um espetáculo em praça pública, passando para as celas das prisões. Preocupado com a formação da sociedade disciplinar, nas relações de poder e sujeito, Foucault não discutiu um fator importante neste processo que ele mesmo destacaria mais tarde: a emergência da vida com um valor absoluto, e o progressivo silenciamento da morte. Ora, numa sociedade regida pelo imperativo “fazer viver”, a morte tornar-se-á seu maior tabu.

As “práticas de morte”, no poder de soberania, tinham uma função de extrema importância. Nestas sociedades, a morte não era o fim, mas um momento de passagem. Era a passagem de um poder soberano para outro, era o momento em que o monarca fazia valer o seu direito sobre a vida e o réu deixa esta existência para se submeter a outro poder no além. “A morte era igualmente uma transmissão de poder do moribundo, poder que se transmite para aqueles que sobreviveram: últimas palavras, últimas recomendações, últimas vontades, testamentos etc. Todos esses fenômenos do poder é que eram assim ritualizados.” (FOUCAULT, 2005b, pág. 295). Nesse modelo a morte era o que mais “brilhava” justamente porque era, o ápice do poder soberano, o ritual da morte era a manifestação mais bem acabada do poder soberano sobre a vida, da lógica fazer “morrer” ou deixar “viver”. Com as transformações trazidas pela biopolítica e a noção de “fazer viver” e de “como viver”, colocou o dispositivo de poder a serviço da vida, ou melhor, o poder passou a ter a função de promover da existência.

Essa nova racionalidade política acabou por excluir a morte do campo do poder. De ponto mais alto da sua manifestação ela foi deslocada para fora do dispositivo de poder. Ora, a morte é justamente aquilo que o poder não pode controlar (a biopolítica controla a mortalidade não a morte), por mais que invista na vida, a ela aparece, fazendo transparecer suas fraquezas. “O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado.” (FOUCAULT, 2005b, pág. 296) Portanto, caso ela não seja invocada como um mecanismo de defasa e exclusão, deve ser controlada, evitada, o poder deve afastar-se dela, ou melhor, silenciá-la. É por este motivo que, de espetáculo em praça pública, a morte torna-se algo privado, que deve ser escondido, que não pode ser comentado. É o momento no qual o indivíduo escapa ao controle, seu momento mais íntimo, no qual volta a si mesmo, ou seja, o momento em que o poder encontra seus limites de atuação.

Para simbolizar o que foi exposto, daremos dois exemplos. O primeiro, dado por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, é o da morte do General Franco. Ao morrer, Franco simbolizou como poucos a lógica de um poder que exclui a morte do seu campo de atuação, de um poder que simplesmente, na medida do possível, ignora a morte. O poder de fazer as pessoas viverem teve um dos seus pontos mais altos com Franco porque o poder continuou a se articular mesmo com o General morto. O imperativo de fazer viver, neste caso, ignorou literalmente a morte e fez Franco “viver” durante um bom tempo no qual ele já estava biologicamente morto.

O segundo – que Foucault pouco discutiu – mas que se encaixa perfeitamente nesta racionalidade política, é o do suicídio. O suicídio aparece, neste contexto, como um sério problema. O suicida muitas vezes é um indivíduo que não se encaixa na representação do incorrigível; na representação do outro que, sendo um perigo para ordem, não deve viver. O suicida, paradoxalmente, possui o direito à vida, mas o rejeita. Para um poder que se efetiva justamente na majoração e regramento da vida, o suicida aparece como aquele no qual o poder não pode se efetivar, o ponto no qual suas estratégias e saberes são questionados. A morte voluntária faz parte do inexplicável, localiza-se numa posição que os discursos não alcançam, é uma prática que não foi capturada pelos saberes, portanto não deve ser pronunciada, não deve ser discutida. Foucault mostra que “esta lacuna discursiva” foi um dos primeiros temas estudados pela sociologia,

que teve a difícil missão de explicar o paradoxo entre o poder que estimula a vida, ancorado em práticas biopolíticas, e o indivíduo que a rejeita, sendo, não por acaso, assunto de um intenso debate intelectual no século XIX. Já que não se podia impedi-lo, era preciso entendê-lo, explicá-lo, justificá-lo e, principalmente, desencorajá-lo. “Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento em que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais *privado*.” (FOUCAULT, 2005b, pág. 296) Em suma, numa sociedade onde a vida torna-se “meta-histórica”, regida por práticas, discursos e saberes, que visam estimulá-la, a morte voluntária, o estranho desejo de morrer, torna-se um elemento que foge à ordem, à disciplina, aos saberes. O biológico, doravante, pertence ao político, e não somente à esfera do indivíduo.

5.3.2 Biopolítica e racismo

Aparentemente dentro de um saber que age sobre a existência, amparado na biologia, não haveria espaço para práticas racistas. Porém, de forma ambivalente aos seus princípios de “fazer viver”, Foucault observa que nunca as guerras foram tão violentas, nunca se matou tanto, como nas sociedades do pós século XIX. Como explicar a relação, extremamente contraditória, de sociedades formadas sobre o imperativo de fazer viver, que tinha na vida seu mais alto valor, terem sido também as sociedades que mais mataram ao longo do processo histórico? A explicação para este fenômeno está no aparecimento de um novo tipo de racismo, agora um racismo de Estado, um “racismo oficial” que, sobre a lógica da vida, tornar-se-á uma das mais cruéis invenções humana.

É obvio que o biopoder não é essencialmente uma prática racista, tampouco o racismo é uma invenção do século XIX. Mas nesse momento, nessa sociedade normativa, na qual a ingerência do Estado sobre a vida tornou-se disseminado, essas práticas discriminatórias ganharam novos traços; se é verdade que o racismo não é uma invenção recente, é igualmente verdade que ele ganhou ares muito específicos no século XIX, tomou uma forma que muito o diferenciou das práticas segregacionistas de períodos anteriores. Foucault define o “racismo biopolítico” como um corte: um corte entre aquilo que deve viver e o que deve morrer. Mas como pode haver uma separação entre o que deve viver e o que deve morrer numa

sociedade regida sobre a lógica de fazer viver? Ademais, quais seriam os critérios para fazer este corte?

As análises biológicas do homem não se encarregaram apenas de estudar o comportamento da espécie, ao contrário, ao se disseminar esses estudos voltaram-se para certas diferenças e, desta forma, começaram a hierarquizá-las, introduzindo na sociedade o corte mencionado acima.

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população uns grupos em relação aos outros (FOUCAULT, 2005b, pág. 304).

O que no final do século XVIII aparece como uma prática da espécie, totalizante, vai se tornar ao longo do século XIX um elemento de separação, de divisão, ou seja, uma cruel e perigosa divisão entre os homens. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividi-la em subgrupos que serão precisamente as raças. “Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer censuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o poder.” (FOUCAULT, 2005b, pág. 305). Sedimentadas essas divisões, a morte entra neste processo como um fator quase que “natural”. Para um grupo ela vai ser – como visto no capítulo anterior – aquilo que foge ao poder, o que deve ser silenciado, contudo, para o outro lado do corte, ela tem um caráter purificador. A crueldade das diferenciações biológicas é que elas tendem a essencializar o sujeito através de características vistas como inatas, desta forma, a raça tida como inferior, torna-se um perigo para as demais, uma ameaça biológico. Isso ajuda a explicar o porquê certas sociedades tentaram cometer genocídios no século XX. O genocídio é muito mais que um assassinato em massa, comum na história, é uma tentativa extrema de eliminar um “gene”, é uma purificação realizada por um grupo que se julga superior e, por este motivo, tenta se proteger, proteger sua espécie, de outro grupo que acredita ser inferior. Neste caso, o genocídio é invocado, não como um ataque, como uma violência, mas como um mecanismo de defesa. Na melhor das hipóteses ele até pode ser visto como um mal, mas ainda sim, um mal necessário.

Foucault chama essa racionalidade de “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo você viverá” – ou “se você quer viver é preciso que o outro morra” –, de “relação positiva” do racismo. O termo positivo refere-se à morte, ou à prática da morte que perde seu peso negativo e ganha uma forma positiva, de justiça, ou de uma lei natural das espécies:

De uma parte, de fato, o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: “quanto mais espécies inferiores tendem 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, 2005b, pág. 305).

Foucault introduziu a ideia de biopolítica, mostrou suas diferentes formas de atuação (sobre a vida, morte, sexualidade, racismo etc.), porém, salvo certas exceções, não se aprofundou nestas questões. Isto pode levar a alguns equívocos que devem ser discutidos e que, para ser fiel às suas ideias, devem, dentro do possível, ser analisados levando-se em consideração sua obra em conjunto e, em particular, sua noção de história. Ao definir o racismo como um corte, um corte racial, ele está referindo-se a uma prática muito específica que, ao ser transposta para diferentes realidades, deve-se tomar muitos cuidados. Em primeiro lugar, esse “corte” pode ser feito de diferentes formas, em diferentes sociedades e em diferentes épocas. O que ele quer destacar é a relação preconceituosa que se estabelece com o outro, embasada em diferenças biológicas. Sendo assim, o corte pode ser completamente distinto dependendo da sociedade e do contexto histórico. Pode, também, ter consequências complementares diferentes. O que Foucault está propondo é, com efeito, uma forma de pensar a história, de interpretá-la, não sendo, em absoluto, sua intenção propor um modelo em sua substituição. Numa determinada época, este corte pode ser feito levando-se em conta a cor da pele, o comportamento desviante, a etnia ou a religião etc. Ou seja, o que determina a forma de separação e as consequências dessas práticas são fatores muito específicos, ligados ao contexto histórico, à cultura e à história de um povo (ou melhor, a forma como ela é construída). Ao estudar o racismo de Estado do século XIX, Foucault não pretendeu descobrir a origem de todas as práticas racistas dos séculos XIX e XX, pelo contrário, a história, da maneira como Foucault a entende, é sempre feita de rupturas, de recomeços, é sempre

suscetível às contingências, é sempre indeterminada. Em verdade, o racismo biopolítico pode ser uma forma de pensar, sem cair em contradição com essa visão da história, de períodos posteriores – como o nazismo, por exemplo –, mas seria um enorme erro acreditar que ele, em si mesmo, bastaria para explicar o fascismo, da mesma forma como também explicaria o estalinismo, ou o massacre em Ruanda.

Um dos principais motivos dos séculos XIX e XX terem sido o período em que mais se matou, foi em grande medida motivado por este racismo de Estado, por este racismo biológico. A noção de perigo biológico introduz uma noção nova de perigo, pois não se trata mais de adversário forte que pode se tornar um perigo ao pegar em armas, e que portanto deve ser derrotado; o perigo biológico é um perigo permanente, um perigo que não pode ser simplesmente derrotado, que não pode ser domesticado, disciplinado ou controlado, tendo que ser, por este motivo, eliminado. Doravante, a morte passa a ser vista como um instrumento de purificação, de defesa, não mais de dominação ou de vitória. Sendo um mecanismo de defesa, ela só pode ser evocada caso tenha a função de eliminação de um mal que, no racismo biológico pode ganhar diferentes formas, inclusive a de um povo inteiro.

Enfim, em contraposição, a organização da vida pelo Estado também possibilitou que aparecessem novas formas de levar a morte que, em muitos casos, se mostram mais cruéis do que o antigo poder do soberano sobre os súditos. “As guerras já não são travadas em nome do soberano a ser defendido; travam-se guerras em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver.” (FOUCAULT, 2006a, pág. 149). Emerge, neste contexto, um poder de morte que se apresenta, de forma paradoxal, como complemento à vida. Não se luta pelo soberano, mas pela existência de todos. “Jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações.” (FOUCAULT, 2006a, pág. 149).

A morte, dentro de um poder legitimado através da vida, se torna seu ponto de inflexão. Doravante, a única justificativa aceita para levar alguém à morte, ou para simplesmente deixar um indivíduo morrer, é invocando o direito de viver. A morte só é legítima no momento em que se levanta o direito de existência, no momento em que uma pessoa, ou grupo de pessoas, passam a ser vistos como

incorrigíveis, como um perigo para os demais. De instrumento legítimo para fazer valer a autoridade do soberano, a morte passou a ser um instrumento de defesa da vida, um “mal-necessário”. É basicamente neste ponto que transparece seu lado mais cínico, sua face mais cruel. “A preocupação que se tem em esquivar a morte está menos ligada a uma nova angústia que, por acaso, a torne insuportável para a nossa sociedade, do que ao fato dos procedimentos do poder não cansarem de se afastar dela.” (FOUCAULT, 2006a, pág. 150). É por este motivo também que o racismo é um dos mecanismos principais dos estados contemporâneos para poderem empreender seu papel assassino.

5.3.3 Biopolítica e sexualidade

O que tento exprimir não é a alma de duas civilizações ou o próprio princípio organizador de duas formas culturais; busco as razões pelas qual a sexualidade, longe de ter sido reprimida na sociedade contemporânea está, ao contrário, sendo permanentemente suscitada. (FOUCAULT, 2006a, pág. 161).

A sexualidade foi um dos temas mais debatidos ao longo do século XX e, principalmente, a partir dos anos 60 com o aparecimento dos movimentos de liberdade sexual e com o fortalecimento do feminismo²⁵. Nesta época, tornou-se lugar-comum afirmar, com inspiração em Freud e Marx, que o sexo foi, aos poucos, sendo reprimido com a chegada da burguesia ao poder. Ou seja, com o advento das sociedades burguesas, com o aparecimento da ideias de progresso, acreditava-se que a força do indivíduo deveria ser uma força produtiva, sua atenção, sua vida, seus esforços, deveriam estar voltados para o trabalho, para a produção, e o sexo seria visto como algo prejudicial a esta lógica e, por este motivo, passou a ser reprimido e controlado. Foi sob esta atmosfera que Foucault escreveu seus livros sobre o assunto. Porém, o filósofo que revolucionou os estudos sobre saúde mental, sobre o poder, sobre a história e outros temas, não poderia, ao voltar-se para sexualidade, repetir os velhos chavões que, desde Freud, haviam se tornado o cerne do debate sobre a sexualidade. Aqui, Foucault também introduziu um pensamento novo, analisou a sexualidade de outra forma, sob novas bases, e acabou por chegar a uma “história da sexualidade” inovadora. Deleuze, ao comentar o livro *Vigiar e punir* afirmou que este havia representando,

²⁵ Este assunto será debatido de modo mais detalhado em outro capítulo.

finalmente, após Marx, algo realmente novo no campo político. Seguindo este pensamento, podemos afirmar também que as análises de Foucault sobre o sexo e a sexualidade representaram, na mesma medida, uma alternativa à teoria freudiana tradicional sobre o assunto.

Voltando à discussão de biopolítica, podemos afirmar que a sexualidade é um dos temas mais importantes para entender o funcionamento desta racionalidade política, por este motivo é que este foi um tema amplamente debatido no primeiro volume publicado da “História da Sexualidade”²⁶. Podemos, inclusive, afirmar que foi justamente por conta de sua preocupação com a história da sexualidade que Foucault chegou ao conceito de biopolítica. Isto se deve ao fato de que as discussões sobre o sexo representaram muito bem a articulação do poder nas sociedades normativas, pois o ato sexual localiza-se justamente na junção da disciplina sobre o corpo com o poder normativo, característico da biopolítica. Ora, a disciplina age sobre o corpo, portanto, ela tende a controlar o sexo, por outro lado, a biopolítica promove a vida, assim ela necessita do estímulo à sexualidade para poder multiplicar a espécie. Ou seja, o sexo não vai ser simplesmente reprimido dentro de uma lógica de produção, mas vai ser estimulado e controlado como o ponto no qual desembocam duas tecnologias de poder, ou seja, mais do que reprimido ele vai ser normatizado. “A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação.” (FOUCAULT, 2005b, pág. 300).

Foucault mostra que o debate médico sobre a sexualidade no século XIX não se realizou impulsionado por valores morais, mas através de uma lógica de poder que tinha por objetivo estabelecer regras. Por exemplo, fazendo um paralelo com o debate sobre o racismo do item anterior, era comum no pensamento médico apontar o perigo do cruzamento entre raças, ou do sexo entre um indivíduo “normal” e outro desviante, sob pena, não de uma decadência dos valores, mas de uma degeneração da própria espécie.

É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitada por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da

²⁶ É importante destacar que o assunto não foi esgotado. Foucault morreu escrevendo o quarto volume da obra e, por este motivo, é impossível saber a dimensão do seu interesse pelo tema.

infância; tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e torna possível constituí-la. [...] De um polo a outro dessa tecnologia do sexo, escalona-se toda uma série de técnicas diversas que combinam, em proporções variadas, o objetivo da disciplina do corpo e o da regulação das populações. (FOUCAULT, 2006a, pág. 159).

A sexualidade já vinha sendo alvo das técnicas disciplinares há algum tempo, Foucault dá como exemplo o controle da masturbação infantil, a vigilância nos quartéis para combater a homossexualidade e a masturbação, práticas comuns ainda no século XVIII. Porém, o sexo normativo, como forma de controle da população, da raça, como fator econômico é um fenômeno estritamente biopolítico. A questão da biopolítica não é simplesmente reprimir ou estimular o sexo, mas, pelo contrário, ela está interessada em contabilizar os efeitos práticos do sexo sobre o crescimento populacional. Dessa forma, a visão sobre o ato sexual pode variar, dependendo de diversos fatores; numa época em que se precise de um aumento populacional, ele pode ser estimulado, como pode, em contrapartida, ser retraído em outros períodos. O sexo entre pessoas de raças diferentes não é visto da mesma maneira do que o sexo entre pessoas da mesma raça – as famosas teorias eugenistas. As técnicas disciplinares e os controles morais entram nesta dinâmica: variando de acordo com o controle populacional, podem ser incentivadas ou afrouxadas.

Portanto, para Foucault, não se trata de afirmar que a sexualidade foi aos poucos sendo reprimida, ou se estava sendo liberada. A questão que ele se coloca não é sobre as condições de possibilidade de uma determinada época que permitiram aos indivíduos ter uma maior liberdade sexual e em outras existir um maior controle sobre esta prática. É entender quais as regras que se estabelecem em torno da prática sexual, quais as suas normas, as coerções, os desvios, e a articulação delas com o outras práticas sociais, econômicas e políticas. O objetivo de Foucault, ao questionar os teóricos da repressão sexual, é entender a historicidade da prática sexual, é devolver seu fundo histórico, com suas continuidades e rupturas; pois, fora isso, qualquer afirmação tona-se pura abstração.

6. Uma Sociedade em Processo de Mudança

6.1 A crise da sociedade disciplinar

“Mas as disciplinas, por sua vez, também conheceriam suas crises, em favor de novas forças que se instalavam lentamente e que precipitariam depois da Segunda Guerra Mundial: sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixamos de ser” (DELEUZE, pág. 224, 1992).

O que levou a precipitação das “novas forças” nas quais Deleuze faz referência? Este é o tema a ser debatido abaixo.

Após a segunda Guerra Mundial, o mundo ocidental assistiu ao período de maior prosperidade de história do capitalismo. Durante a chamada “Era de Ouro” – ou “Os 30 Anos Gloriosos”, para os franceses – os homens que viveram os anos posteriores à guerra se acostumaram a altas taxas de crescimento econômico. Autores dos mais diversos – como Eric Hobsbawm, David Landes, David Harvey, Jeffry Frieden e Michael Beaud – afirmam que a média européia de crescimento, nestes trinta anos, foi superior aos 5% do PIB ao ano. No caso Alemão, sem dúvida o mais espetacular, o crescimento chegou a uma média (entre 1949/54) de 8,4% (LANDES, 2005). Alguns problemas característicos do sistema capitalista – como miséria, desemprego, crise, superprodução e fome – pareciam ser coisa do passado. Todos acreditavam que a prosperidade econômica havia sido alcançada em definitivo e que os trágicos acontecimentos da primeira metade do século seriam apenas lembrados como parte de um passado cada vez mais distante.

Foucault, que viveu a maior parte da sua vida intelectual nesses anos, afirmou, no curso de 1979²⁷, que essa política de “bem estar social” resultou de um acordo tácito, entre governantes e população, como recompensa pelos anos de sofrimento passados durante a guerra. O Plano Beveridge seria a materialização desse “acordo” ainda durante a guerra²⁸. No pós-guerra, as bases do crescimento, grosso modo, estavam ancoradas em duas inovações econômicas. A primeira era o

²⁷ Publicado, na edição brasileira, com o título de “Nascimento da Biopolítica”.

²⁸ O plano beveridge, elaborado pelo economista inglês William Henry Beveridge, estabelecia um limite material mínimo do qual nenhum ser-humano deveria passar. Seria, então, desenvolvido um sistema de seguridade social capaz de amenizar os efeitos sociais das crises econômicas. Mesmo tendo sido elaborado durante a guerra, o plano tinha por objetivo evitar que o cenário do pós primeira guerra se repetisse com o término da segunda guerra e, desta forma, evitar a esclada de regimes radicais.

mercado de massas – inspirado nas ideias do economista inglês John Maynard Keynes – que já havia sido tentado anteriormente, mas de modo bem restrito. A segunda foi a liberalização do comércio entre os países desenvolvidos que proporcionou aumento expressivo da demanda e, conseqüentemente, maior fluxo comercial. Esses dois aspectos, somados a maior propensão ao consumo por parte de uma população, que viveu na primeira metade do século um dos períodos mais complicados da história humana, são comumente invocados pelos especialistas para explicar o *boom* econômico. Ora, seja no primeiro, seja no segundo caso, a novidade está na expansão do mercado e da demanda. Do lado da oferta não houve novidade expressiva. As bases da produção, mesmo tendo se sofisticado ao longo do tempo, continuaram as mesmas do século XIX, fundadas com o advento da sociedade disciplinar.

O período abordado parece, à primeira vista, uma época de contraste. Entretanto, a despeito da prosperidade econômica, a rápida transformação social mostrou, pela primeira vez, as fraquezas desta economia de poder. Assim como no século XVIII, quando a soberania tornou-se o principal alvo das insatisfações sociais, na segunda metade do século XX, a disciplina também mostrou suas limitações. As mudanças não passaram despercebidas pelos contemporâneos, inclusive o próprio Foucault afirmou que o modelo de sociedade disciplinar estava em crise: “A disciplina que eficaz para manter o poder, perdeu uma parte da sua eficácia”. (FOUCAULT, pág. 268, 2006c). Quais os motivos que levaram a esta crise? O próprio filósofo dá algumas indicações relevantes:

Há quatro, cinco séculos, considerava-se que o desenvolvimento da sociedade ocidental dependia da eficácia do poder de preencher sua função. Por exemplo, importava na família como a autoridade do pai ou dos pais controlava os comportamentos dos filhos. Se esse mecanismo se quebrasse, a sociedade desmoronava. O assunto importante era como o indivíduo obedecia. Nesses últimos anos, a sociedade mudou e os indivíduos também; eles são cada vez mais diverso, 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. A classe dirigente continua impregnada da antiga técnica. Mas é evidente que devemos nos separar, no futuro, da sociedade de disciplina de hoje (ibidem)

No final do século, sobretudo nos anos 1980/90, boa parte dos mecanismos referidos acima sofreram transformações brutais para não quebrar, exatamente como previsto por Foucault. As mudanças que levaram ao declínio da disciplina

ocorreram de modo lento, embora muito mais veloz que no século XVIII, e começaram a ser percebidas pelos homens da época, aproximadamente, ao longo dos anos 1960. A primeira instituição importante a sofrer transformação foi a família²⁹; não por acaso, foi exatamente o primeiro exemplo que Foucault evocou na entrevista para mostrar a crise dos mecanismos de poder nos anos 1970. Sobre esse processo Hobsbawm destaca os seguintes aspectos:

A crise da família estava relacionada com mudanças bastante dramáticas nos padrões públicos que governa, a conduta sexual, a parceria e a procriação. Eram tanto oficiais quanto não oficiais, e a grande mudança entre ambas está datada, coincidindo com as décadas de 1960 e 1970. Oficialmente, essa foi uma era de extraordinária liberalização tanto para heterossexuais (isto é, sobretudo para mulheres, que gozavam de muito menos liberdade que os homens) quanto para os homossexuais, além de outras formas de dissidência cultural-sexual. (HOBSBAWM, pág. 316, 2003).

O historiador traz também alguns dados importantes para dimensionar a transformação que a Europa passava³⁰. Na Bélgica, França e Países Baixos o número de divórcios praticamente triplicou entre 1970 e 1985. Já nos anos 1970, as mulheres demonstravam pouca vontade em constituir um casamento formal e uma expressiva redução no desejo de filhos. O número de pessoas vivendo sós também cresceu de modo impressionante. Na Grã Bretanha, entre 1960 e 1980, a percentagem subiu de 12% para 22% de todos os lares e, em 1991, Hobsbawm destaca que o número abrangia mais de um quarto da população. “Em muitas cidades ocidentais, elas somavam cerca de metade de todas as casas. Por outro lado, a família nuclear clássica, o casal casado com filhos, estava em visível retração. Nos EUA, essas famílias caíram de 44% de todas as casas para 29% em vinte anos (1960/1980).” (HOBSBAWM, pág. 316, 2003).

A legalização do aborto, inclusive em países onde a Igreja Católica tinha mais força, a disseminação do uso de anticoncepcionais e a permissão do divórcio, também são importantes transformações do período e que mostram uma mudança expressiva nos costumes.

Mesmo importantes, as mutações não se resumem ao número de casamentos e a quantidade de filhos. O aumento da expectativa de vida da população acentuou

²⁹ O núcleo familiar, instituição característica do modelo de soberania, foi, na sociedade disciplinar, como mostrado no começo do estudo, redimensionada e passou a ter uma função estratégica na organização da sociedade.

³⁰ Todos os dados abaixo foram retirados do livro “A Era dos Extremos” e estão no capítulo “Revolução Cultural”.

a diferença entre as idades e permitiu que, pela primeira vez na história, a juventude torna-se um ator político importante com demandas próprias. “A juventude, um grupo com consciência própria que se estende da puberdade – que nos países desenvolvidos ocorria vários anos mais cedo que nas gerações anteriores – até meados da casa dos vinte, agora se tornava um agente social independente.” (HOBSEBAM, pág. 317, 2003). A emergência do conceito de juventude, como período da vida singular, que separa a adolescência da idade adulta (e que rejeita os valores de ambos os grupos), pode ser observado no constante esforço feito pelos jovens da época para se diferenciarem dos demais.

A radicalização política dos anos 60, antecipada por continentes menores de dissidentes culturais e marginalizados sob vários rótulos, foi dessa gente jovem, que rejeitava o status de criança e mesmo de adolescente (ou seja, adultos ainda não inteiramente amadurecidos), negando ao mesmo tempo humanidade plena a qualquer geração acima dos trinta anos de idade, com exceção do guru ocasional. (HOBSEBAM, pág. 318, 2003).

Os exemplos são muitos: a explosão fonográfica do Rock, o Blue Jeans, a recusa dos valores tradicionais, os movimentos pacifistas, a glamorização do uso de drogas³¹, entre outros. Certamente, quando Foucault falou que, cada vez mais, um número grande de pessoas rejeitava a disciplina, estava a pensar neste processo. “O que os filhos poderiam aprender com os pais tornou-se menos óbvio do que o que os pais não sabiam e os filhos sim. Inventaram-se os papéis das gerações” (HOBSEBAM, pág. 317, 2003).

Assim como no século XVIII, a crise da soberania estava relacionada ao aumento populacional, doravante, a disciplina também mostrar-se-á incapaz de controlar uma população em rápido crescimento. O estímulo ao crescimento demográfico, que teve início no século XIX, não se tornou um problema na primeira metade do século XX devido aos caos social, político e, claro, às duas guerras mundiais. Porém, o crescimento econômico, o vazio deixado pela guerra, o avanço técnico na área de saúde e a necessidade de recuperação das perdas humanas, levou ao maior crescimento populacional da história. Todas as

³¹ Hobsbawm mostra que a glamorização das drogas, sobretudo por parte desses novos ídolos que levavam um estilo de vida fadado à morte precoce, tinha um forte apelo simbólico. A juventude, por definição, é passageira, cada vez mais esses mesmos jovens ficavam fisicamente parecidos com àqueles que eles rejeitavam. Desta forma, a morte prematura de ídolos como Buddy Holly, Janis Joplin, Brien Jones, Bob Marley e Jimi Hendrix, tornou-se símbolo de uma juventude eterna, de uma eternidade, representada por seus retratos eternamente jovens.

transformações, acima citadas, e muitas outras, só aconteceram neste período devido ao crescimento demográfico. Não é possível entender a crise da sociedade disciplinar sem levar em consideração esse contexto, que começou a ser formar após a Segunda Guerra Mundial, mas que só se tornou perceptível em meados dos anos 60.

Mas como esse processo pôde ser percebido na prática? Em primeiro lugar, houve um enorme crescimento das cidades. O mundo finalmente tornou-se urbano. Mesmo com a urbanização aumentando desde o século XVIII, é somente no pós-guerra que o número de indivíduos habitando nas cidades superou em definitivo o de pessoas no campo. A disciplina, por sua vez, tem uma contradição interessante: do mesmo modo que ela é capaz de tornar os corpos dóceis, permite também uma maior resistência ao poder. Ao juntar os indivíduos em uma fábrica, em uma escola, ou em uma prisão; ela permite maior organização dos mesmos, possibilitando uma resistência que seria quase impossível em outro contexto. Os sindicatos, as rebeliões nos presídios e a organização estudantil, são apenas os exemplos mais perceptíveis desse processo.

O segundo motivo, que também é produto da sociedade disciplinar, foi o ensino público e universal. A disseminação da educação, mesmo tendo como base a disciplina, foi fator fundamental para a mudança de postura da sociedade. O ensino universal, o crescimento das universidades, além de unir pessoas de uma mesma faixa etária, facilitou a circulação de um pensamento crítico tendo, inclusive, desdobramentos que foram muito além dos muros dessas instituições.

O terceiro fator é o crescimento econômico e o desenvolvimento do capitalismo. Quando o crescimento econômico é mais acelerado que o crescimento tecnológico, gera-se também crescimento de postos de trabalho. Para uma geração que acabava de sair da maior guerra da história humana, crescimento econômico foi sinônimo de incorporação de setores que anteriormente estiveram à margem da economia formal, principalmente mulheres e imigrantes. O trabalho feminino, que até então era restrito a algumas funções específicas, aumentou enormemente e possibilitou a posterior luta pela igualdade entre os gêneros. Junto à autonomia financeira veio à incorporação de novos padrões de consumo voltados para este público. É na esteira destas transformações que aparece o mercado da moda, voltado cada vez mais para um público mais específico. As mulheres foram as pioneiras e o principal alvo da publicidade. “O *boom*

adolescente britânico que começou nessa época baseou-se nas concentrações urbanas de moças relativamente bem pagas nos escritórios e lojas em expansão, muitas vezes com mais para gastar do que os rapazes, e naquela época menos comprometidas com os padrões de gastos masculinos em cervejas e cigarros” (HOBBSAWM, pág. 321, 2003). Neste aspecto, as inovações do mercado também são muitas: saias, blusas, cosméticos etc. O fato de mulheres e imigrantes ganharem espaço, maior autonomia, não significou o fim do preconceito contra esses grupos. Muito pelo contrário, em muitos casos, por estarem disputando os mesmos espaços que os homens, elas acabaram sofrendo mais discriminação que a geração anterior. Essa contradição, entre maior autonomia e o acirramento de velhos preconceitos, também aumentou o clima de contestação política do período³².

Os anos 1970 foram o momento no qual a crise atingiu o auge. Não por acaso, foi também o período no qual Foucault estudou os mecanismos da sociedade disciplinar. Ao ser contestado, ao mostrar suas limitações, o dispositivo de poder disciplinar tornou-se mais fácil de ser entendido e criticado. As manifestações políticas dos estudantes, dos trabalhadores, das mulheres, que tiveram auge nos acontecimentos de 1968, foram reforçadas nos anos 1970 diante de uma crise econômica que teria sérias consequências.

Os anos de ouro do capitalismo haviam acabado.

É interessante observar que, diferente do que ocorreu nas crises anteriores, nos anos 1970 não houve uma retração na produção. Mesmo crescendo de forma mais lenta, a produção de bens continuou a crescer. O colapso dos anos 1970 deveu-se a um fator novo, que junto com o crescimento populacional, decretaram a crise econômica que ensejou a maior transformação dos mecanismos de poder desde a formação da sociedade disciplinar: trata-se do desenvolvimento da tecnologia de informação. Como visto, a escassez do século XVIII foi ocasionada por uma incapacidade da produção acompanhar o crescimento da população. Por outro lado, de modo aparentemente contraditório, a convulsão dos anos 1970 foi provocada por um maior dinamismo da economia:

Em muitos aspectos, isso era intrigante. Por que deveria a economia mundial ter-se tornado menos estável? Como observaram economistas, os elementos que

³² O próprio Michel Foucault participou de manifestações em defesa do direito dos imigrantes na França.

estabilizavam a economia eram de fato mais fortes agora que antes (...). Controle de inventário computadorizado, melhores comunicações e transportes mais rápidos reduziram a importância do volátil “ciclo de estoques” da velha produção em massa, que resultava em enormes estoques “só para a eventualidade” de serem necessários em épocas de expansão, e depois parava de chofre quando os estoques eram liquidados em épocas de contração. O novo método, iniciado pelos japoneses, e tornado possível pelas tecnologias de década de 1970, iria ter estoques muito menores, produzir o suficiente para abastecer os vendedores *Just in time*, e de qualquer modo com uma capacidade muito maior de variar a produção de uma hora para outra, a fim de enfrentar as exigências de mudança. (HOBBSAWM, pág. 394, 2003)

Como mostra Hobsbawm, quase como uma ironia da história, no momento em que a capacidade da economia se torna mais dinâmica. No momento em que antigas limitações na produção são superadas, a crise se instaura. Por quê?

O motivo era que tanto a sociedade quanto a economia nos anos 1970 não eram mais aquela do pós-guerra. As tecnologias de informação, somando ao desenvolvimento da logística de transportes, permitiram a pulverização dos fatores de produção ao redor do mundo. O crescimento populacional e a incorporação de novas tecnologias na produção, acabaram com postos de trabalho, transformando o desemprego, que antes era sazonal e dependia das flutuações da economia, em estrutural. Os postos de trabalho não estavam mais vagos, eles simplesmente desapareciam.

A tragédia histórica das Décadas de Crise foi a de que a produção agora dispensava visivelmente seres humanos mais rapidamente do que a economia de mercado gerava novos empregos para eles. Além disso, esse processo foi acelerado pela competição global, pelo aperto financeiro dos governos, que direta ou indiretamente – eram os maiores empregadores individuais, e não menos, após 1980, pela então predominante teologia de livre mercado que pressionava em favor da transferência de emprego para formas empresariais de maximização de lucros, sobretudo para empresas privadas que, por definição, não pensavam em outro interesse além do seu próprio, pecuniário. (...). A economia mundial se expandia, mas o mecanismo automático pelo qual essa expansão gerava emprego para homens e mulheres que entravam no mercado de trabalho sem qualificações especiais estava visivelmente desabando. (HOBBSAWM, pág. 404, 2003)

Pois bem, como visto, na segunda metade dos 1970 o desejo de mudança social foi reforçado por uma crise econômica. A partir deste ponto a reformulação dos mecanismos de poder torna-se imperativo para a conversação da ordem.

Recentemente, os sociólogos Luc Boltanski e Ève Chiapello publicaram um livro chamado “O “Novo Espírito do Capitalismo” no qual partem da seguinte constatação: “Um de nossos objetivos será também compreender como a

mobilização social de grande envergadura que conduz a crítica no fim dos anos 60 e nos anos 70 desaparece em alguns anos, no início dos anos 80, sem crise importante” (BOLTANSKI & CHIAPELLO, pág. 197, 2009).

Muitos dos que se acostumaram com o contexto de lutas políticas dos anos 60 e 70 ficaram espantados com as transformações ocorridas a partir da década de 80. A crítica tornou-se cada vez mais restrita e, principalmente nos anos 90, praticamente desapareceu.

Realmente, só podemos ficar surpresos diante dos contrastes entre a década 68-78 e a década 85-95. Primeiro período: movimento social ofensivo que extrapola em grande parte os limites da classe operária; sindicalismo muito ativo; referência muito presente às classes sociais, inclusive no discurso político, no dos sociólogos e, de modo mais geral, dos intelectuais que desenvolvem interpretações do mundo social em termos de relação de força e vêem a violência por todo lado(...)

Segundo período: movimento social que praticamente só se manifesta na forma de ajuda humanitária; sindicalismo desorientado, que perdeu a iniciativa de ação; desaparecimento quase total de referência às classes sociais (inclusive no discurso sociológico) e, primordialmente, à classe operária, cuja representação já não está garantida a tal ponto que analistas sociais de renome podem afirmar sem rir que ela já não existe (...) (BOLTANSKI & CHIAPELLO, pág. 197, 2009).

Foucault percebeu essas transformações ainda em seu nascimento. A maior parte das suas reflexões sobre o assunto estão no curso “Nascimento da Biopolítica”, recentemente publicado em português. Nessas aulas, o filósofo estuda as origens do pensamento liberal e seu renascimento no final do século XX, conhecido como neoliberalismo. O filósofo destaca que a grande novidade do neoliberalismo está na ênfase dada a um dos fatores de produção que a tradição clássica havia negligenciado: o trabalho e o trabalhador. Toda a discussão da teoria clássica – sobretudo Adam Smith e David Ricardo – girou em torno do debate sobre terra/capital e pouca atenção deu ao trabalho e ao trabalhador. É, portanto, no espaço deixado pelos fundadores do pensamento econômico liberal, que os neoliberais da Escola de Chicago vão, de certa maneira, inovar em suas análises econômicas.

Ao entrar em assuntos relacionados ao trabalhador, esses economistas passaram a estudar questões “não-econômicas”. Ou seja, assuntos relacionados ao comportamento humano, à ética, que são áreas nas quais a filosofia reflete há mais de dois mil anos. Isso talvez explique o interesse que Foucault mostrou pelo tema

durante os dois últimos anos da década de 1970. Apesar dele não ter dado continuidade a esses estudos, a imensa bibliografia que cita durante suas aulas, demonstra que havia grande interesse pelo tema.

O mais interessante, para a filosofia, nessas discussões dos economistas, é o reflexo dessas políticas no comportamento dos homens. E, como mostrou Luc Boltanski e Ève Chiapello, houve enorme transformação ético/político em menos de duas décadas. Transformações que Foucault havia percebido em seu início, como será mostrado nos próximos capítulos, mas que não pôde acompanhar o resultado prático, em função da sua morte prematura. A filosofia política contemporânea, por outro lado, refletiu profundamente sobre o tema, dando, desse modo, enorme contribuição para o entendimento do fenômeno e, em muitos casos, redimensionou certos conceitos trabalhados por Foucault que, em boa medida, ficaram esquecidos em sua obra pela proximidade dos eventos. A reflexão sobre este fenômeno foi, com efeito, umas das maiores contribuições, dada pelo pensamento filosófico do final do século passado, para o entendimento da atualidade.

7. A Emergência de Uma Nova Tecnologia de Poder

7.1 Novos saberes: Neoliberalismo e o novo espírito do capitalismo

O interesse de Foucault pelo pensamento liberal não foi fortuito. O geógrafo David Harvey afirmou que os anos 1978/1979 serão lembrados pela próxima geração como um momento de ruptura, no qual finalmente a escola neoliberal passou ao primeiro plano nos programas de governos ao redor do mundo. A partir deste momento, o neoliberalismo, tão desprezado na “Era de Ouro”, chega ao poder prometendo a solução para os problemas apresentados durante a crise político/econômica do último quartel do século XX. Só para dar alguns exemplos da importância política do período, foi nesse momento que Deng Xioping começou o processo de abertura econômica na China; que Paul Volcker assumiu o banco central americano e que Margaret Thatcher foi eleita Primeira Ministra na Inglaterra. Pouco antes, o Chile havia visto a adoção de políticas neoliberais com o General Augusto Pinochet e, um pouco depois, Ronald Reagan assumiria o poder nos EUA e também governaria guiado pela cartilha dos neoliberais³³.

Do amplo leque do pensamento neoclássico, a Escola de Chicago tornar-se-ia a referência teórica a guiar essas transformações. Não por acaso, os economistas chilenos, que implantaram pela primeira vez um programa de estado neoliberal, ficaram conhecidos como *Chicago Boys*. E alguns professores de economia da Universidade de Chicago passaram a ter uma interferência direta nas políticas de governo, como no caso do economista Milton Friedman. Outro indicativo, do renascimento das ideias neoclássicas, pode ser percebido analisando as premiações do prêmio Nobel de Economia. Os dois principais responsáveis pelo ressurgimento das teorias clássicas, Hayek e Friedman, foram laureados com o prêmio em 1974 e 1976 respectivamente, antes disso nenhum economista ortodoxo havia recebido o prêmio. Certamente Foucault, ao lecionar o curso Nascimento da Biopolítica, totalmente voltado para a temática do pensamento liberal, estava a pensar nessas transformações. Isso explica o motivo pelo qual, o curso “Nascimento da Biopolítica”, é o único, dos que o autor lecionou no *College de France*, a fazer referência a eventos contemporâneos.

³³ Nos anos 1980 até Israel, pois formado a partir de uma mentalidade comunitária, passaria por reformas de liberalização econômica.

O neoliberalismo não surgiu nos anos 1970. Na verdade desde a crise de 1929, quando a teoria econômica clássica entrou em descrédito, um grupo de intelectuais passou a se reunir em Viena para promover críticas ao avanço da regulação do estado na economia. Dentre essas pessoas estavam alguns nomes que, mais tarde, ficariam conhecidos como: Friedrich Von Hayek, Milton Friedman, Ludwig Von Mises e, inclusive, por algum tempo, o filósofo Karl Popper. Por muito tempo, porém, esse grupo não foi levado a sério.

Nos anos 1970, após todas as transformações sociais do pós-guerra, a crítica à disciplina, ao estado, o desejo de igualdade, tornaram o cenário político mais complexo. Todos os movimentos dos anos 1960 pediam mais liberdade; viam a sociedade, o governo, a moral, como repressores. Ora, mais liberdade era justamente o que os neoliberais viam oferecendo desde os anos 1930. As insatisfações sociais, pelo menos no discurso, iam ao encontro do que eles tinham a oferecer. Incorporar essas demandas ao discurso político não seria muito complexo para uma doutrina que dizia, há pelos menos 40 anos, que o Estado de Bem Estar Social, que estava sendo questionado pelos movimentos sociais, era “o caminho para a servidão” (Hayek, 2006).

Dois motivos principais explicam a ascensão do neoliberalismo. O primeiro, de natureza política, está relacionado à formação dos EUA como nação. O conceito de liberdade, como mostrado, tem um grande apelo ideológico. Sobretudo nos EUA, onde o liberalismo aparece, ainda no século XVIII, como princípio fundador do Estado. Foi o desejo de liberdade que uniu os estados americanos na luta contra o colonialismo inglês e, principalmente, foi o discurso liberal que construiu uma identidade comum e os manteve unidos após a independência. O apelo à liberdade individual, portanto, está ligado à formação política, simbólica e ética, do estado e do povo americano. Por este motivo, o modelo liberal é muito mais que um sistema econômico; é toda uma maneira de pensar politicamente e de se formar culturalmente enquanto nação. “Não é o estado que se autolimita pelo liberalismo, é a existência de um liberalismo que se torna fundador de Estado.” (FOUCAULT, 2008). Isso explica os motivos pelos quais o discurso da Escola de Chicago teve tanto apelo, sobretudo em momentos de crise. Eles não inventaram o desejo por mais liberdade, como Foucault mostrou, o desejo de liberdade é constitutivo do discurso liberal desde o século XIX. Essas ideias sempre estiveram presentes em toda a história dos EUA, como

ideal universal, mesmo que de modo abstrato. Porém, como todo valor, para ser posto em prática, para se transformar numa política de estado, ele precisa ser interpretado. É neste ponto que se encontra a diferença da Escola de Chicago das outras “políticas de liberdade”. Os neoliberais definiram o que seria a liberdade de outra maneira, mostraram os motivos pelos quais o estado de bem estar social seria contra a liberdade, e colocaram-se como defensores do desejo de mudança dos movimentos políticos.

O segundo, de natureza econômica, está relacionado às mudanças que o capitalismo estava sofrendo. A sociedade da produção do consumo e da produção em massa estava claramente em crise. Com as mudanças do pós-guerra, os homens não queriam apenas comer, vestir-se e trabalhar. A sociedade estava mais complexa; não era mais dividida somente pelo gênero ou pela cor da pele; agora existiam crianças, adolescentes, jovens, adultos, idosos; comunistas, hippies, punks, homossexuais, ambientalistas, pacifistas etc. Todos esses subgrupos só tinham em comum o desejo de se diferenciarem dos demais. A produção em massa – a “velha lógica do Ford T preto”³⁴ – tornara-se anacrônica. O valor da mercadoria cada vez menos estava no seu valor de uso. Doravante, a riqueza torna-se simbólica, imaterial. Foi a mudança tecnológica, com a sofisticação da tecnologia da informação e da logística, que permitiu esta mudança na produção. E, mais uma vez, o discurso neoliberal parecia mais adaptável ao novo contexto produtivo. Principalmente, com seus estudos sobre o “capital humano” e a “sociedade empresarial”, que serão discutidos abaixo.

A principal novidade que a Escola de Chicago trouxe para o pensamento econômico foram suas análises de um elemento que esteve à margem das teorias econômicas clássicas, isto, é trabalho. A teoria clássica havia estudado dois dos principais fatores de produção: o “capital e a “terra”. Porém, como mostra Foucault, demonstrou pouca preocupação em relação ao trabalho. No século XX, esta lacuna tornara-se o grande centro das discussões e das críticas ao capitalismo. Com a sofisticação da produção, o trabalho fabril, repetitivo, cronometrado, não respondia mais às demandas de consumo. Era preciso investir na formação da

³⁴ No início do século XX, o empresário Henry Ford inovou com a fabricação do primeiro carro voltado para o mercado de massas, o Ford T. Para aumentar a produção, de modo a oferecer o veículo a um preço mais acessível, Henry Ford, usando métodos produtivos típicos do modelo disciplinar, passou a produzir em massa o Ford T preto, sem nenhuma variação no modelo. É famosa sua frase que dizia que o trabalhador que compra um carro poderia ter o carro que quisesse desde que seu desejo fosse ter um Ford T preto

população para que, ao ingressar no mercado, o sujeito esteja apto a criar, a inovar, e são somente a repetir os mesmos gestos. Nasce a teoria do capital humano.

Esta visão da população como um capital, a ser criado, vai dar uma nova dimensão à biopolítica. Todas as instâncias da vida do indivíduo entram no cálculo econômico. Como mostra Foucault, através dos textos de Gary Becker, criador do conceito de capital humano, há, claro, uma preocupação especial com a educação. Mas educação num sentido bem mais amplo do que a formação escolar; a educação, na qual se refere Becker, está relacionado às horas que uma criança passa junto à mãe, à quantidade de afeto que recebe. Tudo isso passa a entrar no cálculo econômico como uma das prioridades para o desenvolvimento do mercado. O governo da população deixa de ser voltado para o crescimento quantitativo e concentra-se na formação qualitativa desta população.

Esse investimento, o que vai formar uma competência máquina, será constituído de quê? Sabe-se experimentalmente, sabe-se por observação, que ele é constituído, por exemplo, pelo tempo que os pais consagram aos filhos fora das simples atividades educacionais propriamente ditas. Sabe-se perfeitamente que o número de horas que uma mãe de família passa ao lado do filho, quando ele ainda está no berço, vai ser importantíssimo para a constituição da competência-máquina, ou se vocês quiserem para a constituição de um capital humano, e que a criança está muito mais adaptável se, efetivamente, seus pais e suas mães lhe consagram tantas horas do que se consagram menos horas. Ou seja, o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos, deve ser analisado em termos de investimento capaz de constituir capital humano. (FOUCAULT, 2008, pág. 315)

A segunda inovação da Escola de Chicago é a noção de “sociedade-empresarial”. A chamada “Teoria da Firma”, bastante conhecida de qualquer estudante de economia, foi redimensionada. A microeconomia tornou-se mais micro do que nunca. O que a Escola de Chicago propõe é uma radicalização da *Gesellschaftsoilitik* do ordoliberalismo alemão. Doravante, a vida, as atitudes, as escolhas, a educação, o lazer, o casamento, o ócio, o consumo, entre outros, devem entrar no cálculo econômico. A vida deve ser gerida como uma empresa no livre mercado.

O problema fundamental, essencial, em todo caso primeiro, que se colocará a partir do momento em que se pretenderá fazer a análise do trabalho em termos econômicos será saber como quem trabalha utiliza os recursos de que dispõe. Ou seja, será necessário, para introduzir o trabalho no campo da análise econômica,

situar-se do ponto de vista de quem trabalha; será preciso estudar o trabalho como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha. (FOUCAULT, 2008, pág. 307).

O pensamento neoliberal inverte a forma como o trabalhador é visto e pensado. A teoria tradicional via o trabalhador como objeto, ou seja, como um elemento neutro; com essa nova racionalidade, o trabalho passa a se organizar do ponto de vista do trabalhador. O trabalhador é uma firma, ele é o “patrão de si mesmo” e, com tal, deve agir de modo a maximizar seu bem estar e desenvolver suas habilidades. A sociedade é pensada como uma relação de microcosmos (ou seja, o indivíduo) que se relaciona um uns com os outros em busca do seu bem estar³⁵.

Isso traz modificações importantes na maneira como o trabalho – e o trabalhador – são vistos. A renda do trabalhador deixa de ser o produto do seu trabalho, para se tornar tudo aquilo que ele consegue adquirir ao longo da sua vida, e que pode ser revertido para o mercado. Ora, o salário é uma remuneração por uma determinada função exercida, mas que é medida pelo conjunto de habilidades físicas e psíquicas que um empregado adquire ao longo de sua vida, que o possibilita a exercer determinada função e a ganhar um determinado salário. Portanto, a renda do trabalhador não é somente o salário que ele ganha, mas diz respeito à sua capacidade de investimento em si mesmo, para que possa exercer determinadas funções futuras.

O antigo “espírito do capitalismo” weberiano, que via o lucro de uma empresa como capital no qual se podia gerar mais lucro, agora é introduzido também no assalariado. O investimento, pois, é no próprio sujeito, seu valor deixa de ser somente a sua posição, a sua função, para ser medido pelo seu potencial, pela sua capacidade futura de exercer determinadas funções. Esta é, com efeito, a importância do trabalhador neste novo “espírito do capitalismo”, pois sua renda, seu capital, não pode ser dissociado dele; o próprio indivíduo – que investe em si mesmo – é a renda, é ele o responsável, através do trabalho, pelo fluxo de capital. Foucault salienta que o trabalhador torna-se uma máquina, não uma máquina da forma como foi definida pelo marxismo, ou seja, uma máquina no sentido de alienação, mas uma máquina num sentido mais positivo; ele é uma máquina na

³⁵ A palavra bem estar, para os neoliberais, sempre está relacionada à posição social que o indivíduo adquira e a quantidade de bens de consumo que ele consegue obter de acordo com a sua renda

medida em que o trabalho não pode ser separado de quem trabalha – de quem produz. Mais do que renda, o trabalho produzirá fluxos de renda.

O trabalhador só pode ser uma “máquina” na medida em que seja respeitada sua “humanidade”. Ou seja, ele é uma máquina que tem um prazo de validade, ademais, ele é uma máquina que se encontra num processo constante de aperfeiçoamento. Desta forma, a renda deve ser planejada de modo a respeitar esse processo. Por outro lado, o mercado de trabalho, para absorver essas pessoas, deve estar preparado para este “fluxo biológico”. Ao ser introduzido no mercado, portanto, o sujeito deve ter uma renda, uma renda baixa que condiga com sua condição de iniciante, mas que pode ir crescendo na medida de seus investimentos em capacitação técnica. Com o tempo a remuneração deve aumentar, para depois, com a sua obsolescência, ir diminuindo novamente. “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 para si mesmo.” (FOUCAULT, 2008, pág. 310). A economia, portanto, não é formada somente por indivíduos que trabalham, mas por “indivíduos-empresas”, por “unidades econômicas” que produzem não só renda, mas criam fluxos de renda, ou melhor, produzem a si mesmos para poderem produzir mais e melhor no futuro.

É nesta nova forma de biopoder, que a política neoliberal mostra uma grande força na subjetivação do sujeito. O controle sobre a vida, o biopoder, doravante, dar-se-á não mais através do soberano, que controla o direito de viver e de morrer dos súditos, mas através de uma biopolítica (maximização da vida) e da uma organização da existência de acordo com as regras do mercado. Não é mais o estado que organiza os corpos – como na disciplina – de acordo com as necessidades da produção, mas é o trabalhador, através de uma nova subjetivação, que se agarra a estas exigências e passa a guiar suas atitudes dentro de novas perceptivas.

O biopoder, ao subjetivar, acaba por permitir um controle no qual o Estado, mesmo sem poder ser descartado, perde um pouco da sua centralidade. A questão, doravante, não é somente a de como fazer para que uma população viva e se multiplique; mas o que o sujeito pode fazer para que possa viver mais e trabalhar melhor. O indivíduo é promotor de si, sendo também responsável direto pelo seu

sucesso e fracasso. O filósofo André Duarte mostra, como exemplo dessa racionalidade, o sucesso de programas televisivos como o *Big Brother*: “[...] prevalece aí a exigência de se autoconstruir de maneira a satisfazer as demandas simbólicas da sociedade empresarial de concorrência.” (DUARTE, 2009, pág. 46). Deleuze, escrevendo muito antes da invenção destes programas, também percebeu algo análogo: “Se os jogos de televisão mais idiotas têm tanto sucesso é porque exprimem adequadamente a situação da empresa” (DELEUZE, pág. 225, 1992). O *reality show* constrói a imagem de uma sociedade competitiva, na qual o sujeito deve chegar ao final utilizando-se apenas das atitudes e alianças (sempre instáveis, pois qualquer aliado é também um concorrente direito, portanto, um adversário em potencial). O próprio nome destes programas é bem sugestivo, pois, ao denominar esse formato televisivo de “show da realidade”, os produtores estão a indicar, de modo direito, o tipo de realidade que está sendo proposto³⁶.

Outro exemplo da atomização do sujeito-empresa, numa sociedade cada vez mais competitiva, é a explosão editorial de livros que prometem “os dez passos” para que o sucesso seja alcançado do modo mais rápido e prático possível. Ora, o mercado de livros que prometem o caminho para a felicidade, o sucesso e a serenidade, cresce, em grande parte, em função desta ética empresarial. Ética na qual, como uma empresa no livre mercado – ou como no exemplo do *Big Brother* – a ajuda torna-se complicado, pois todos são concorrentes em potencial. Dentro desta nova mentalidade, portanto, ajuda deve ser encarada com “auto-ajuda” (o sujeito que auxilia a si mesmo para seu próprio desenvolvimento interior) a ser encontrada nas livrarias (ou seja, dentro do próprio mercado)³⁷. Enfim, o exemplo do mercado editorial é elucidativo da ética empresarial, pois ele compreende o indivíduo que busca seu crescimento cognitivo com vistas a se inserir num mercado competitivo, utilizando somente os estímulos e as respostas dadas dentro do próprio mercado. Organizar a vida de acordo com o mercado, essa é a antiga lógica do *homo oeconomicus*, que Foucault mostrou estar presente desde o final do século XVIII, porém radicalizada e com nova roupagem.

³⁶ É interessante observar a diferença entre o que foi pensado por George Orwell, que mostrou o “Grande Irmão” como um artifício de um “governo totalitário” para controlar a vida e as liberdades individuais, e um programa televisivo marcado pela ética concorrencial, que tem por fundamento uma suposta liberdade de ação e de escolha.

³⁷ É igualmente elucidativo perceber como há um hibridismo entre a vida profissional e a pessoal nesse tipo de literatura. Ou seja, há forte conexão entre os livros que ajudam a resolver problemas pessoais, com os que auxiliam na vida profissional, sem falar nos de temática religiosa.

O vigilante, característico modelo disciplinar, que Bentham pretendeu “introduzir” no sujeito através da sensação da vigilância contínua, sofre mais uma sofisticação. Com a ligação do sujeito com o “modelo existencial” dos neoliberais, todos tornam-se vigilantes uns dos outros. Os parentes, os amigos, os vizinhos etc. Ainda mais, o próprio sujeito trona-se vigilante de si mesmo e de suas atitudes. Mesmo ao ingressar em um emprego que considera inadequado, mal remunerado, com elevada carga horária, há uma cobrança e um pensamento subjetivo, que entende esta forma de trabalho como uma etapa de um desenvolvimento de se realizará ao longo do tempo. A flexibilização das leis trabalhistas cortou o vínculo do empregado com a empresa, mas a proposta neoliberal criou outro vínculo, a saber, do trabalhador com o futuro que ele espera seja alcançado. De fato, o resultado da sua produção não o pertence – e é nesse aspecto que há uma inovação dos neoliberais frente à teoria marxista –, porém, dentro de uma economia no qual o valor é imaterial e a formação do trabalhador é contínua, resta a esperança de uma remuneração futura, conquistada pelo aprendizado psíquico e cognitivo, que só poderia ser alcançado através da privação e do um esforço individual ao longo de muitos anos.

No modelo disciplinar, ao controlar os corpos, ao transformá-los em instrumento neutro da produção, existia espaço no qual o sujeito direcionava seu intelecto, pouco exigido pelas atividades repetitivas, a buscar a resistência ao poder. No modelo de sociedade-empresa isso se tornou muito mais complexo, pois o intelecto é exigido o tempo todo. O sujeito tem que “criar”, “inovar”, “planejar”, “estudar”, “aperfeiçoar” etc. Com a atomização da sociedade, com a criação de unidades-empresas, e com o desejo subjetivo pelos instrumentos de controle, os espaços para a ação política ficam cada vez mais restritos. A sociedade disciplinar entra em crise, mas a disciplina nunca foi tão eficiente.

O capital humano torna-se fulcral para o desenvolvimento econômico devido à necessidade permanente do capitalismo de expandir-se. Baseado historicamente binômio terra e capital, o modelo liberal – para não entrar em declínio, como já havia previsto Marx – necessitava estar em permanente expansão material, fato que resultou, por exemplo, no imperialismo do final do século XIX. Na segunda metade do século XX, o pensamento econômico, ao voltar-se para o trabalhador e não mais para o trabalho em si, permitiu que o mercado se voltasse para si mesmo para que pudesse se expandir. Schumpeter já

havia mostrado a importância da inovação para o crescimento da economia e sua capacidade de criar novos mercados internamente. Porém, mesmo partindo de uma ideia parecida, há também uma diferenciação entre Schumpeter e os neoliberais. As inovações, que Schumpeter estudou, são grandes inovações; a máquina a vapor, por exemplo, abriu vários mercados que não existiam antes dela. Ora, os neoliberais argumentam, com razão, que inovações desse tipo não aparecem todos os dias e para uma economia cada vez mais dinâmica é preciso um processo contínuo de inovações. É preciso que as empresas passem a ter na inovação constante um dos seus principais objetivos. Como consequência, a palavra inovação deixa de caracterizar grandes transformações para referir-se a pequenos aperfeiçoamentos³⁸. Desta forma, novos mercados, mesmo menores que as inovações propostas por Schumpeter, são abertos a todo o momento, revertendo as baixas tendências nos lucros. Do outro lado, na demanda, cria-se no sujeito um desejo quase que obsessivo pela novidade e pelo consumo diário.

(...) não se pode parar nesse problema da inovação e, de certo modo, depositar confiança na ousadia do capitalismo ou na situação permanente da concorrência para explicar esse fenômeno da inovação. Se inovação existe, isto é, se encontram coisas novas, se se descobrem novas formas de produtividade, se se fazem inovações do tipo tecnológico, tudo isso nada mais é que a renda de um certo capital, o capital humano (...) (FOUCAULT, pág. 318, 2008)

O processo regular de inovação, os estímulos dos desejos através do *Marketing*, a moda e do estímulo a formas alternativas de comportamento, permite também que novos mercados sejam abertos dentro do próprio mercado-consumidor existente. A própria ideia de mercado-consumidor torna-se incompleta, pois o que se observa é o aparecimento de inúmeros mercados, nichos de consumo, que se modificam o tempo todos, mudando padrões e comportamentos, e que precisam ser estimulados. Isso ajudar a explicar o caráter político e econômico de toda uma retórica baseada na diversidade, no respeito e na liberdade. Intensifica-se, então, o processo de diferenciação de grupos, de pessoas, de classes, de gênero, entre outras, todas cada vez mais sutis. Em todos os casos, o novo conceito de “*inovação*” aparece como elemento articulador entre o capital investido e a conquista de novos mercados. É a inovação, associada ao

³⁸ Atualmente a quase totalidade das empresas de grande porte possuem um departamento exclusivo para promover a inovação. Há também canais de diálogo onde todos os funcionários, que na linguagem empresarial são chamados de colaboradores, tenham meios diretos para comunicar possíveis ideias às equipes especializadas.

marketing, que permitirá que novos mercados sejam criados, que novos desejos e necessidades apareçam. Portanto, o capitalismo que outrora estava inserido numa lógica de conquista, de dominação, doravante, ganhará um caráter mais sedutor, mais móvel, voltado menos para a dominação que para a conquista, tendo na ideia de criação seu elemento de expansão. “O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores.” (DELEUZE 1996, apud DUARTE, 2009, pág. 47).

Voltamos, por conseguinte, mais uma vez para a questão do sujeito. Não existe inovação sem sujeito. É ele quem pode criar, inventar, modificar. Porém este sujeito capaz de “inovar” não pode ser aquele, eternizado por Chaplin, que passa seus dias na fábrica apertando parafusos. Para que exista aperfeiçoamento é preciso investimento na formação e na capacitação dos indivíduos, o que nos leva mais uma vez para a noção de capital humano. O capital humano, por todos esses motivos, será, nesta nova lógica do capitalismo, fator diferenciador inclusive para medir o potencial de crescimento de determinados países. É neste contexto, por exemplo, que aparecem teorias econômicas que visam explicar os motivos da dependência econômica dos países periféricos, e uma das principais explicações será, com efeito, o baixo investimento desses países na formação e na capacitação de sua população. Todas essas modificações sociais, culturais e econômicas irão proporcionar novas formas de se exercer o poder. A biopolítica, enquanto governo da população, na sociedade neoliberal, ganhará importância central, comparada, inclusive, à da disciplina nas sociedades do século XVIII e XIX.

Enfim, o capitalismo, no final do século XX, volta-se muito mais para a subjetivação do sujeito do que para sua exploração. A velha lógica do *homo oeconomicus*, de Adam Smith, que era o parceiro da troca, o parceiro do mercado, sofre uma importante inversão e é introduzida no próprio sujeito. O novo *homo oeconomicus* não é o parceiro do mercado de troca, mas aquele empreendedor de si mesmo. Trata-se de disseminar a lógica da empresa, do capitalismo, analisado por Weber, por toda a sociedade, o indivíduo torna-se um parceiro de si, capaz de pelo seu trabalho reinvestido construir seu próprio sucesso. Sempre hostis ao Estado, os neoliberais conseguiram através do *homo oeconomicus* trazer para o próprio indivíduo a responsabilidade da sua formação; assim, o *homo oeconomicus* aparece como um “subproduto” da noção de sociedade-empresa e de capital humano.

7.2 O *Ethos* do Neoliberalismo.

Uma das maiores contribuições do “Nascimento da Biopolítica” para o entendimento das políticas neoliberais na sociedade contemporânea, como mostra Alfredo Veiga Neto, foi ter estudado o discurso neoliberal não como uma ideologia de classe, mas como um *ethos* filosófico. Ou seja, ao estudar os saberes, os mecanismos de sedução e subjetivação, Foucault percebeu o neoliberalismo não como um discurso de uma classe para justificar a dominação capitalista sobre outra, mas como elemento constitutivo do sujeito³⁹. “(...) ao invés de compreender o liberalismo e o neoliberalismo como ideologias de sustentação e justificação do capitalismo e do capitalismo avançado (respectivamente), é mais produtivo compreendê-los como modo de vida, como *ethos*, como maneira de estar no mundo”. (VEIGA-NETO, pág. 38, 2011)

Só para dar um exemplo da diferença das interpretações acerca do fenômeno, o importante geógrafo David Harvey, adepto do pensamento marxista, afirma que o neoliberalismo foi uma *invenção do capital* com o objetivo de inaugurar um novo ciclo de acumulação diante da crise do modelo fordista de produção. No livro “Neoliberalismo: história e implicações”, escrito muito tempo depois do curso lecionado *College de France*, Harvey, mesmo fazendo referência aos fenômenos sociais e políticos que levaram à crise econômica, refere-se sobretudo aos aspectos econômicos e não faz referência às inovações dos neoliberais em relação ao “capital humano” e a “sociedade-empresa”. Apesar de ser um livro bastante elucidativo, sobre o funcionamento de uma economia neoliberal, o autor explica o fenômeno de um modo bastante genérico usando conceitos como “o capital”; além de ater-se em boa parte do livro às políticas macroeconômicas, como o controle da inflação, política monetária, política cambial, medidas recessiva, taxa de juros etc.

A discussão macroeconômica, que envolve boa parte da discussão sobre o tema, tem a sua importância para avaliar os resultados destas políticas, mas seus efeitos na sociedade são muito mais amplos e não podem ser percebidos com fórmulas matemáticas. E foi isso o que Foucault percebeu. As medidas monetaristas dos neoclássicos possuem, como toda política macroeconômica,

³⁹ Isso explica a atenção dado por Foucault à noção de “Capital Humano” e os reflexos no pensamento econômico na educação.

resultados imediatos, porém, efêmeros se considerarmos a análise temporal mais dilatada. As mudanças sociais, culturais e éticas – intrínsecas à noção de capital humano e sociedade empresarial – são, por outro lado, muito mais demoradas de serem implantadas e seus efeitos são muito mais prolongados. Além, claro, dos resultados serem sempre imprevisíveis. Só podendo, por conseguinte, ser entendidas após passadas algumas décadas e através de uma interpretação que considere as várias transformações ao longo do tempo. Por este motivo, torna-se imperativo um diálogo entre o texto analisado, neste caso o “Nascimento da Biopolítica”, e as transformações práticas observadas ao longo dos anos⁴⁰. Esta correlação entre as análises que Foucault fez sobre o fenômeno e seus resultados práticos podem também mostrar a atualidade do texto e seus eventuais limites.

Pois bem, como funciona a ética e os mecanismos de poder na sociedade formada por “indivíduos-empresas”? Veiga Neto, em um artigo sobre a educação neoliberal, faz uma distinção interessante entre o liberalismo e o neoliberalismo e mostra a importância do *ethos* empresarial na formação do sujeito. No liberalismo, a liberdade era vista como a imposição de certas garantias individuais que permitiriam ao sujeito agir livremente enquanto agente econômico. No neoliberalismo americano, a liberdade não se resume às garantias individuais, mas ele deve ser produzida incessantemente através do estímulo à concorrência. Subjacente ao *ethos* neoliberal, portanto, não se encontra a liberdade, mas o estímulo a concorrência e a promessa da liberdade, a ser produzida incessantemente pela competição⁴¹.

Como detalhadamente mostrou Foucault, o liberalismo – como forma de vida inventada no século XVIII – deslocou-se para o neoliberalismo a partir de meados do século XX. A diferença mais marcante entre ambos, e que aqui nos interessa, é bem conhecida; enquanto no liberalismo a liberdade do mercado era entendida como algo natural, espontâneo, no sistema neoliberal a liberdade deve ser continuamente produzida e exercitada sob a forma de competição. (VEIGA-NETO, pág. 39, 2011)

⁴⁰ O exemplo do Big Brother, proposto pelo filósofo André Duarte, é um excelente exemplo deste diálogo do texto com o presente.

⁴¹ O esporte profissional pode ser encarado como uma representação desta ética concorrencial (e em muitos casos é mostrado desta forma), ou seja, o esportista que supera os demais pelo esforço individual e que, ao final, é agraciado por um prêmio. Em contrapartida, para que possa manter-se entre os melhores, deve continuar a sua jornada de esforço e treinamento constante para melhorar seu desempenho nas próximas competições, de modo cíclico e ininterrupto, e que dura até o inevitável esgotamento da sua capacidade fisiológica para agüentar um esforço repetitivo e constante.

O sujeito, imbuído pela inteligibilidade neoliberal, entra em um processo no qual a liberdade é um elemento a ser produzido e consumido o tempo todo. Fazendo referência ao sociólogo polonês Zygmunt Bauman, Veiga-Neto mostra que houve uma mudança de ênfase no entendimento do funcionamento do capitalismo. Saímos de uma sociedade organizada a partir de produção (de modelo disciplinar) e entramos em uma sociedade de consumidores. É óbvio que produção e consumo estão intrinsecamente ligados, mas com o avanço tecnológico (que possibilitou a saída de grande parte dos trabalhadores das fábricas), com o fim dos mecanismos de controle organizados principalmente em lugares fechados, somado a centralidade do valor cognitivo da mercadoria; a disputa entre empresas não consiste mais em produzir o máximo de mercadorias possível, mas em conquistar mais consumidores através da sedução e da “sacralização” do ato de consumir:

O que importa é inovar, é criar novos mundos porque, segundo Lazzarato (2006), consumir não significa mais comprar e destruir, como rezava a cartilha da economia clássica, mas pertencer a um mundo, a um novo mundo. E esse pertencimento deve ser o mais fugaz possível, pois na sociedade de consumidores a concorrência para a captura de atenção é incessante. (ibidem)

A subjetivação, a construção do *ethos* liberal, são mecanismos extremamente eficientes ao exercício do poder. Como Foucault mostrou, por diversas vezes, o poder só é efetivo quando constrói saber, quando produz subjetividade. A relação entre sujeito e poder pode ser definida pelas palavras do próprio filósofo: “o fascismo que está em todos nós, que persegue nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa coisa que nos domina e explora”. (FOUCAULT, pág. 105, 2010). O poder torna-se eficiente quando é desejado, quando o próprio indivíduo prende-se aos seus mecanismos. Para isso, ele deve operar de duas maneiras: primeiro, como foi mostrado, na construção da subjetividade e, em segundo lugar, através de uma vigilância constante.

O estímulo à concorrência possibilitou a reconfiguração de certos valores morais que necessitam, cada vez mais, de uma profunda discussão ética. O racismo, mesmo diante de um discurso mais inclusivo, foi, em muitos casos, reforçado. Em primeiro lugar, porque a emergência do controle como mecanismos de poder, trouxe uma sensação de liberdade e inclusão que reascendeu velhos

pensamentos conservadores que possuem forte correlação com o racismo clássico (já discutido em outro capítulo). Em segundo lugar, porque o *ethos* concorrencial entende os indivíduos como livres e iguais para competir, porém na prática essa igualdade mostra-se mais complicada. A intensificação da competitividade deixa, sobretudo para aqueles que sofrem com estas práticas, o preconceito e a discriminação mais evidente, pois, em uma sociedade em que a competitividade é a regra, a cor da pele, a sexualidade e o gênero, também são levados em consideração em uma competição entre “iguais”. O que, de um lado, fortalece a ação política destes grupos; mas, de outro, cria uma situação diferenciada das lutas históricas contra o racismo, pois diante de um discurso inclusivo e da inexistência de prática legais discriminatórias, as reivindicações destes grupos são, em muitos casos, entendidas como tentativas de conquistar certas vantagens legais em uma sociedade em que a liberdade deve ser produzida pelo estímulo a competição entre pessoas que, teoricamente, teriam condições igualitárias. Este paradoxo cria uma situação peculiar na qual a ação política é fortalecida, mas fica cada vez mais difícil identificar os motivos destas novas demandas.

Esta situação também ocorre porque o preconceito racial sofreu um deslocamento em relação ao racismo clássico. O racismo, como vimos, é definido por Foucault como um corte, um corte que separa pessoas dentro de uma lógica de inclusão e exclusão. No racismo, que no século XIX respeitava uma racionalidade de Estado, era a noção de matar para poder viver, também vai sofrer algumas modificações. O deslocamento é o fortalecimento de um *racismo ético*. Sendo o *homo oeconomicus* o empreendedor de si, o responsável pelo seu crescimento constante, o que deve acontecer com aqueles que não estão imbuídos deste espírito? Neste caso, certamente, suas relações serão prioritariamente voltadas para aqueles que possam contribuir com aquilo que ele acredita ser seu crescimento cognitivo. Michael Hardt também percebeu este processo de maneira próxima a Foucault. No seu texto sobre a sociedade de controle, o filósofo afirmou que as novas práticas de racismo não são embasadas mais em uma diferenciação “científico-racial”; atualmente quase ninguém acredita mais numa hierarquia biológica entre raças, porém o novo racismo acontece dentro de um discurso que evoca as diferenças culturais. O corte não é mais justificado a partir de uma qualidade inata – biológica – mas dentro de uma tradição cultural, na qual o sujeito é herdeiro, e que o impossibilita de se enquadrar dentro de uma lógica

que lhe é estranha. A cultura deixa de ser um elemento móvel, transformável, para torna-se a essência de determinados grupos. A exclusão, neste caso, respeita uma lógica histórico-cultural – acredita-se que o sujeito deva-se comportar de tal maneira, pois ele pertence a um determinado grupo, com uma cultura e uma história pré-determinada, e, portanto, como membro, espere-se que este “padrão cultural” seja respeitado. Devemos observar que a racionalidade não é muito diferente do preconceito-racial, pois ambos estão numa lógica na qual já se conhece de, a priori, a “essência” do sujeito, seu “comportamento natural”, seja por meio de uma justificativa “evolucionista” ou “culturalista”.

Por outro lado, o preconceito biológico não desapareceu, mas também sofreu reformulação. Com o avanço da genética, da medicina molecular, e a possibilidade de se construir um “mapa genético”, de modo a poder prever os males que um recém-nascido pode ser acometido ao longo de sua vida, trouxe novas preocupações éticas e novas possibilidades de se separar e hierarquizar os homens⁴². Se não existe mais uma “raça pura” e uma “raça inferior”, que possa se tornar um perigo à espécie, em um futuro próximo não seria um exagero imaginar que pessoas possam sofrer sanções ao ser detectado que seu código genético pode vir a lhe trazer problemas. Se a lógica do *homo oeconomicus* é uma lógica de empresa, como seria feito um casamento (visto dentro da racionalidade econômica como um contrato, como um investimento) entre pessoas que possam transmitir determinadas imperfeições para seus descendentes (melhor, ao seu “capital humano”) ? Ademais, não seria nenhum absurdo imaginar que a genética, ou um mapa genético puro (em substituição à raça), torne-se um instrumento de identificação pessoal e, conseqüentemente, de exclusão.

O que se antecipa nessas análises foucaultianas é justamente o fato, hoje em vias de se tornar realidade consumada, de que cada vez mais a biogenética será o caminho por meio do qual o *homo oeconomicus* tratará de pontecializar suas capacidades e habilidades para tornar-se competitivo no mercado de trocas econômicas. (DUARTE, 2009, pág. 48).

Atualmente fala-se em mapa genético, ou seja, na possibilidade de prever ainda na infância problemas que podem acometer um indivíduo no futuro. Fala-se

⁴² É importante mostrar que esses deslocamentos são comuns ao longo da história. A eugenia, “ciência das raças”, é a característica mais marcante da separação, de fundo científico, entre raças; surgida após a velha relação de soberania, sustentada pelo nascimento e com origem no mundo medieval, ter sido desacreditada.

na possibilidade dos pais de uma criança escolherem antes do nascimento a cor dos olhos, o formato da boca, a altura etc. Isso traz sobretudo novos desafios éticos.

Em toda sua história, o homem sempre teve dificuldade de conviver com as diferenças. Em determinadas épocas destacam-se certas características em relação a outras, mas sempre foi constante o processo de diferenciação e classificação de determinados grupos. Diante de possibilidades como estas de uma modificação genética, podemos levantar alguns problemas e desfazer alguns mitos. Nunca houve ao longo de história, e não faz parte da lógica do capitalismo, que um determinado bem de consumo chegue a toda população. Ao ser produzido em abundância, de acordo com as leis de mercado, um determinado produto sofre uma deflação que enseja uma contração na sua produção, com vistas a uma elevação destes mesmos preços. Ou seja, não faz parte da racionalidade capitalista que um produto seja produzido de modo a englobar toda a população. Atualmente todos os bens são escassos, inclusive os mais essenciais. Só para dar um exemplo, os maiores desafios deste novo século estão ligados ao meio ambiente, à obtenção de água, à alimentação, e à produção de energia elétrica. Portanto, principalmente tratando-se da alimentação, não são de modo algum problemas novos. Falar, pois, de um bem que seria produzido de modo a atingir todas as camadas sociais é uma falácia que só faz sentido na retórica política ou do mercado. Também não há perspectiva, a curto e médio prazo, que este panorama mude. Assim, qualquer discussão a respeito de uma modificação genética deve levar em conta este contexto político e econômico. Como todo bem e serviço, ela também não será ofertada a toda população, pelos menos não da mesma maneira, provocando um novo corte. Ora, olhando para o passado e para toda lógica de definição das pessoas, separação e classificação, podemos afirmar que esta prática é no mínimo perigosa. Sem contar que vivemos num mundo móvel, no qual padrões de beleza são criados e modificados constantemente, e é praticamente impossível saber como essas novas tecnologias vão se adaptar a estes padrões culturais. Outro problema é o da diversidade. Se a beleza segue um padrão, uma lógica, como seria viver num mundo onde boa parte dos cidadãos pudessem escolher determinadas características biológicas de seus filhos? Como pensaria, sobre sua aparência (escolhida em um catálogo), uma criança modificada geneticamente ao completar vinte anos de idade?

7.3 O Controle como nova tecnologia do poder

O poder torna-se eficiente quando é desejado, quando o próprio sujeito prende-se aos mecanismos. Para isso, ele deve operar de duas maneiras: primeiro, como foi mostrado, na construção da subjetividade e, em segundo lugar, através de uma vigilância constante.

Na sociedade contemporânea, a disciplina está em declínio. Segundo o filósofo Gilles Deleuze, estaríamos entrando na “era do controle”, ou melhor, na “sociedade de controle”. Partindo das reflexões de Deleuze – e acrescentando outras propostas pelo filósofo Antonio Negri – serão discutidas quatro novas práticas de controle que se estruturaram, grosso modo, a partir dos anos 1990.

A primeira é o endividamento. “O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado” (DELEUZE, pág. 228, 1992). A governamentalidade neoliberal, onde pode impor reformas mais profundas, teve como um dos seus principais alvos o estado Keynesiano. Assim, foram feitas modificações que destinaram à iniciativa privada alguns serviços e certas garantias trabalhistas que, no modelo Keynesiano, seriam obrigações do governo. No que se refere aos serviços mais expressivos, a educação, a saúde e a previdência foram privatizadas⁴³. O seguro desemprego e boa parte dos direitos trabalhistas também deveriam ser abolidos. Na prática, essas reformas criaram um endividamento a ser pago durante toda a vida do indivíduo. Em primeiro lugar, ele deve juntar dinheiro para estudar e cursar uma faculdade, após essa etapa, ao ingressar no mercado de trabalho, deve pagar uma previdência privada e um plano de saúde. Caso tenha filhos, o endividamento torna-se ainda maior, pois ele é o responsável pelo desenvolvimento deste “capital humano” que gerou. Assim – as despesas com plano de saúde, educação, previdência, entre outras – tendem a crescer com tempo. Ou seja, assim como na sociedade disciplinar as instituições acompanhavam o sujeito nas diferentes fases da vida até a sua morte, nesta nova tecnologia política, é o endividamento seu maior companheiro⁴⁴. Harvey mostrou os motivos econômicos que levaram à expansão do crédito e ao início do processo de endividamento:

⁴³ Segundo a Escola de Chicago somente a educação básica, que no Brasil é chamado de Ensino Fundamental, poderia ser um serviço público, o restante deveria ser entregue à iniciativa privada.

⁴⁴ Na prática isso pode ser observado olhando para as crises do capitalismo. A maioria das crises começaram, ou estão relacionadas, à expansão desenfreada do crédito e ao conseqüente endividamento.

A lacuna entre o que o trabalho estava ganhando e o que poderia gastar foi preenchido pelo crescimento da indústria de cartões de crédito e aumento do endividamento. Nos EUA, em 1980 a dívida agregada familiar média era em torno de 40 mil dólares (em dólares constantes), mas agora é cerca de 130 mil dólares para cada família, incluindo hipotecas. As dívidas familiares dispararam, o que demandou apoio e a promoção de instituições financeiras às dívidas dos trabalhadores. (HARVEY, pág. 22, 2011).

O trecho de Harvey é elucidativo porque mostra que o endividamento não é apenas produto de um desregramento nas contas individuais, ou impulso psíquico que o leva a gastar de forma compulsiva, mas é um processo datado historicamente, que tem um sentido econômico e político, e que foi estimulado pelas instâncias do poder. Politicamente, o endividamento é também um mecanismo eficaz de controle. O homem endividado tem, diante de si, um horizonte restrito. Suas ações devem ser orientadas de acordo com suas dívidas; desta forma, ele torna-se mais maleável em aceitar um emprego; adere mais facilmente às regras da empresa; aceita salários mais baixos do que acredita ser merecedor; evita envolvimento com sindicatos; trabalha em horas extras, etc. O endividamento também leva o sujeito a aderir ao *ethos concorrencial*, pois, para manter-se no mercado de trabalho, ele precisa entrar no processo de concorrência que o permita crescer profissionalmente e levar uma vida um pouco menos controlada. O problema é que, em muitos casos, em uma sociedade de consumo, onde consumir é “pertencer a novos mundos”, é “exercer a liberdade”, as dívidas também crescem na mesma proporção do salário⁴⁵.

O endividamento como forma de controle só foi percebido como um mecanismo de poder por Gilles Deleuze nos anos 1990, mas Foucault, ao dar destaque à visão dos neoliberais do trabalhador como uma “máquina”, mostrou a formação desta nova racionalidade política ainda incipiente:

Na verdade, essa máquina tem sua duração de vida, sua duração de utilidade, tem sua obsolescência, tem seu envelhecimento. De modo que se deve considerar que a máquina constituída pela competência do trabalhador, a máquina constituída, digamos, por competência e trabalhador individualmente ligados vai, ao longo de um tempo, ser remunerada por uma série de salários que, para tomar o caso mais simples, vão começar sendo salários relativamente baixos no momento em que a

⁴⁵ Esse é outro motivo importante para entender o endividamento. Em um mundo onde o capital é imaterial, o consumo tende a ser cada vez menos voltado para a satisfação das necessidades materiais. Consumir é, sobretudo, um ato emocional e simbólico. Relaciona-se ao poder e à satisfação individual, com como um fim em si mesmo. Esse processo leva, em muitos casos, a um “endividamento voluntário”, onde o sujeito consome cada vez mais como um ato de satisfação pessoal e demonstração de poder.

máquina começa a ser utilizada, depois vão aumentar, depois vão diminuir com a obsolescência da própria máquina ou o envelhecimento do trabalhador na medida em que ele é uma máquina (FOUCAULT, pág. 309, 2008).

Ora, o auge das habilidades cognitivas o “trabalhador/máquina” é atingido aproximadamente na metade da sua vida. É neste momento, portanto, que ele alcança sua maior remuneração, porém sua obsolescência é certa. Desta forma, ele tem diante de si dois compromissos: o primeiro, na construção de uma capital humano, que são seus filhos; o segundo com seu próprio envelhecimento. O que Foucault não afirma, mas que pode ser adicionada a sua interpretação de modo complementar, é que o crescimento cognitivo acontece por meio do endividamento, ou seja, do parcelando de diversas atividades que irão formar este capital humano. A obsolescência, que já é esperada, e vai provocar o declínio das habilidades do trabalhador, deve ter seus efeitos negativos amenizados através do pagamento de outras parcelas (dívidas) que irão garantir uma renda futura. Em outras palavras, ao chegar ao máximo da sua capacidade produtiva, o trabalhador deve reservar boa parte da sua renda como pagamento de períodos pretéritos e futuros, no qual ele teve uma remuneração baixa e, em relação ao futuro, no qual ele não poderá exercer mais as mesmas funções. Enfim, durante todo o processo produtivo do “trabalhador/máquina”, a dívida aparece como um mecanismo necessário para proteger o indivíduo, que deve agir como uma máquina, sem, contudo, esquecer que está dentro de um ciclo biológico inexorável.

O segundo mecanismo de controle é a formação intelectual. “O princípio modulador do “salário por mérito” tenta a própria Educação nacional: com efeito, assim como a empresa substitui a fábrica, a formação permanente tende a substituir a escola, e o controle contínuo substitui o exame. Esse é o meio de entregar a escola à empresa”. (DELEUZE, pág. 225, 1992). No mundo do “capital cognitivo” e do “capital humano”, a educação tornou-se elementar, estratégica. Porém, o modelo escolar, disciplinar, não escapou às transformações dos mecanismos de poder. Mesmo ainda sendo cedo para decretar o fim do velho modelo educacional, pode-se afirmar que a lógica e a função da educação vem se transformando rapidamente. Assim como o trabalho, a formação é contínua. Em verdade, não há mais a separação entre a educação, como preparação para uma atividade profissional, e o exercício desta atividade. Dentro da sociedade onde os indivíduos devem atuar e pensar como empresa, assim como nestas firmas, estes

também devem se aperfeiçoar o tempo todo. “(...) nas sociedades de controle nunca se termina nada, a empresa, a formação, o serviço sendo estados metaestáveis e coexistentes de uma mesma modulação, como que de um deformador universal (DELEUZE, pág. 227, 1992).”

Na sociedade de controle, as três instâncias clássicas que marcavam a vida do indivíduo (trabalho, lazer, descanso) vão se sobrepondo umas às outras de modo permanente. Em um mundo conectado em rede, o trabalho não é mais restrito ao expediente de serviço. O trabalhador deve estar à disposição para atender ao telefone, ler e responder e-mails, em qualquer lugar e a qualquer momento sempre que solicitado. O trabalho pode ser realizado em qualquer lugar.

Os “indivíduos/empresas” devem estar se diferenciando uns dos outros permanentemente. É, nesta lógica, que entra a formação permanente. Com a exacerbação do *ethos* neoliberal, sempre incentivando a competição, a formação é um importante meio de diferenciação entre estes sujeitos, sempre em busca de novas habilidades que, pelo menos no papel, os permitam ganharem maior destaque.

Em terceiro lugar, há também um importante deslocamento da gestão biológica do sujeito, ou seja, na atuação da biopolítica. Nesse ponto, a racionalidade é a mesma, a saber, a maximização das forças e o prolongamento da vida. Mas a atuação, a estratégia, modificou-se profundamente. A velha biopolítica, baseada em indicadores sociais, não desapareceu, mas ela foi reforçada pela “medicina preventiva”. “A medicina sem médico e sem paciente”. O avanço científico não permitiu apenas a cura de determinadas doenças, mas também identificou as causas que levam a estas mazelas. Doravante, a maximização da existência não depende apenas de uma política sobre o corpo, mas, sobretudo, da ação do sujeito e do reflexo destas sobre a sua saúde. O que se percebe, então, não é apenas o controle das pandemias, das epidemias, mas uma política voltada para um estilo de vida que leva a uma maximização das forças e da existência individual. Nesse aspecto, biopolítica e biopoder se fundem. Os surtos epidêmicos, as políticas de higienização, foram substituídas pelo conceito de grupos de risco, que são justamente as pessoas que não regem a vida em função dos imperativos da biopolítica. Obesos, fumantes, usuários de drogas, sedentários, são categorias que identificam este tipo de comportamento. A biopolítica, portanto, torna-se muito mais eficaz como mecanismo de controle.

Para evitar uma possível moléstia futura, para evitar riscos hereditários, o sujeito deve reger sua vida, seus atos, suas escolhas de modo a minimizar seus efeitos. Em uma era onde o futuro deve ser previsto incessantemente através de variáveis estáveis, cria-se um cenário no qual estas práticas são incentivadas incessantemente, das mais diversas formas, em nome do bem estar individual, e em nome de uma redução de gastos de tratamento com a saúde. Dentro desta racionalidade política, a prevenção é o modelo a ser seguido. O famoso ditado popular, “é melhor prevenir do que remediar”, nunca foi tão atual.

Por fim, o quarto mecanismo de controle é a fragmentação e a massificação da informação:

Villemessant, o fundador do *Figaro*, caracterizou a essência da informação com uma fórmula famosa: “Para meus leitores”, costumava dizer, “o incêndio num sótão do Quartie Latin é mais importante que uma revolução em Madri”. Essa fórmula lapidar mostra claramente que o saber que vem de longe encontra hoje menos ouvintes que a informação sobre acontecimentos próximos. O saber, que vinha de longe – do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição –, dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlada pela experiência (BENJAMIN, pág. 202, 2008).

Com o advento da internet houve um duplo deslocamento em relação ao modelo de informação mostrado por Benjamin. A fórmula do fundador do *Figaro* (“Para meus leitores o incêndio num sótão do *Quartie Latin* é mais importante que uma revolução em Madri”), indica uma fragmentação de informação e um afastamento de uma discussão mais global da realidade. Neste caso, há uma relativização da importância da informação em função de uma maior agilidade e de uma maior objetividade, porém esse processo acontece através de uma fragmentação do espaço, seja no incêndio do *Quartie Latin* ou na Revolução em Madri, o mais importante não é o fato, mas a localidade.

No momento em que a informação torna-se virtual, tanto o tempo quanto o espaço perdem sua importância. Deste modo, ocorre uma fragmentação da própria informação e que não está mais vinculada ao espaço geográfico. As notícias são atualizadas constantemente, com informações vindas dos lugares mais remotos, todas isoladas e com uma explicação curta e objetiva. Não há relação entre os fatos que se repetem e de modo constante como se o noticiário fosse escrito num tempo estático, em que o mais importante são os dados a serem transmitidos. O indivíduo, deste modo, perde a noção de processo, de transformação. Um fato é

apenas um fato isolado e nada mais. Um banco que fecha em Londres é apenas mais uma empresa a entrar em processo de falência; uma manifestação de estudante no Chile é apenas mais uma manifestação de pessoas descontentes; etc. A informação, munida de uma rápida explicação, possui uma fim em si mesma, não há relação com o passado e com o futuro – não há espaço para uma reflexão e nem para um debate – ela deve ser direta, objetiva e explicativa. “O banco faliu porque estava endividado”; “os estudantes estavam a se manifestar contra a falta de investimentos do governo na educação”, assim por diante. As mesmas notícias que aparecem de modo inesperado somem em instantes para dar espaço para outras. Deste modo, cria-se um desejo pelo novo, pela novidade, pela atualização, e pouco espaço sobra para a reflexão. A mente deve ser preenchida de modo contínuo por fragmentos editados da realidade que aparecem e somem a todo o momento, dando uma falsa sensação de controle sobre todos os acontecimentos relevantes ao redor do mundo. Neste aspecto, as observações do filósofo Walter Benjamin também mantêm uma atualidade impressionante: “Cada manhã recebemos notícia de todo o mundo. E, entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação”. (BENJAMIN, pág. 202, 2008).

Quanto à vigilância do século XX e XXI, por outro lado, também é bem diferente daquela que Foucault mostrou no século XIX, do panóptico. Com o avanço da tecnologia esta vigilância, o olho do poder, tornou-se muito mais presente e ao mesmo tempo muito mais difuso. O indivíduo é vigiado de diferentes formas, seja por meio de uma câmera eletrônica ou por um radar de trânsito. As exigências modernas obrigam a utilização de aparelhos eletrônicos e, desta forma, o usuário pode ser identificado e rastreado em qualquer lugar. Investigações policiais, como as realizadas no passado, à moda de *Sherlock Holmes* eternizado nos cinemas, só existem no imaginário social. Hodiernamente, o detetive está mais próximo de um operador de computador, do que do modelo romântico do homem que segue as pistas de um crime guiado pela intuição. Cria-se, então, um paradoxo em relação à criminalidade. Ao mesmo tempo em que a tecnologia torna o crime global e que permite uma sofisticação e uma ampliação da atividade ilegal, graças às novas tecnologias, esses mesmos aparelhos também

possibilitam seu rastreamento e consequentemente sua prisão. A questão torna-se ainda mais complexa se considerarmos que a utilização de métodos antigos de comunicação, em um mundo dependente das tecnologias eletrônicas, também é um fator capaz de levantar suspeita⁴⁶. Por outro lado, a tecnologia também prejudica o dispositivo de segurança. Estes instrumentos permitem às organizações criminosas um comando em rede, difuso e fluído. Ou seja, permite que esses grupos se organizem em células e em várias partes do mundo. Permite também a construção de uma estrutura que não depende de um único comando ou de um único chefe. Desta forma, qualquer esforço por parte dos mecanismos de segurança de dar um rosto ao “crime organizado” só deve ser levado em conta dentro de uma retórica política.

O já citado exemplo do programa televisivo *Big Brother* nos leva a pensar outros aspectos da subjetivação neoliberal e da vigilância no século XXI. O filósofo Guy Debord, no seu livro clássico sobre a sociedade do espetáculo, afirmou que as sociedades da segunda metade do século XX seriam as sociedades do espetáculo. Foucault não chegou a discutir esta teoria a fundo, disse apenas que a modernidade não seria caracterizada pelo espetáculo e sim pela vigilância. Viveríamos então na sociedade da vigilância. De fato, se olharmos para a segunda metade do século XX, o que parece ser uma particularidade desta época é a vigilância, cada vez maior com o avanço tecnológico. O espetáculo, porém, é algo muito antigo, aparece em vários momentos da história, seja numa arena de gladiadores ou num suplício moderno que Foucault mostrou de forma magistral. Portanto, faz muito mais sentido caracterizar as sociedades modernas como sociedade de vigilância do que do espetáculo. Contudo, no final do século XX e, principalmente, neste começo do século XXI, tem aparecido um fenômeno novo que Foucault e Guy Debord não presenciaram e, por ironia, uniu vigilância e espetáculo de modo inimaginável para nenhum dos dois pensadores. No novo milênio, e cada vez mais, a vigilância tem se tornado um espetáculo, a ponto de podemos afirmar que esta é uma das características mais marcantes deste início século. O *Big Brother* talvez seja a melhor imagem deste processo – pessoas que

⁴⁶ A captura do terrorista Saudita Osama Bin Laden é um exemplo elucidativo. A casa onde Bin Laden morava começou a ser investigada não, como era de se esperar, através de um rastreamento eletrônico. O que levou o terrorista a morte foi justamente o fato dele não usar esses aparelhos, ou seja, dentro de um mundo cada vez mais conectado, a recusa a estes instrumentos também pode ser motivo de suspeita e de investigação.

se tornam celebridades no momento em que são observada por outras milhões – mas de modo algum é o único. Na internet, por meio das chamadas “redes-sociais”, são exibidas fotos do cotidiano do indivíduo, acompanhada de uma explicação sobre sua vida; mensagens instantâneas, muitas vezes em tempo real por meio de celular, que dizem o que determinada pessoa está fazendo. O fascínio em consumir revistas especializadas em mostrar o cotidiano de outras e, em igual medida, a exibição da sua vida por certas personalidades a estas mesmas revistas. Muitos dos que reclamam a invasão destes *paparazzi* (a própria criação de um nome novo para esta prática mostra sua importância)⁴⁷ abrem as portas da sua casa para estas mesmas revistas divulgarem seu cotidiano.

Não é possível afirmar, todavia, que estejamos vivendo numa sociedade da “vigilância-espetáculo”. A velha lógica da vigilância, de ver sem ser visto, de um olhar que está presente sem necessariamente ser percebido, da autodisciplina causada pela sensação de estar sendo vigiado; longe de desaparecer vem sendo cada vez mais reforçada. Porém, este novo modelo de vigilância, como espetáculo, vem crescendo e, longe de substituir o antigo, acaba por reforçá-lo na medida em que o envolve e o torna mais natural. Não deixa de ser curioso pensar que um poder imaginado para agir sobre o sujeito de modo a normalizá-lo, de modo prendê-lo a um dispositivo “por fora”, tem se tornado um dos maiores desejos do novo milênio. Ser vigiado, em muitos casos, deixa de ser uma coação para se tornar uma forma de diferenciação social. Esta prática tem também uma dupla função normativa. Em primeiro lugar amplia a vigilância, e neste sentido atua de forma parecida com o antigo projeto do panóptico; mas, por outro, quando a vigilância vira um espetáculo, passa selecionar determinados indivíduos que terão uma “vigilância privilegiada”. Deste modo, ao serem vigiados, estes sujeitos, e o mercado sabe aproveitar perfeitamente esta característica, criam modelos de comportamento, de consumo, ou seja, “novos mundos possíveis”. Criando não só uma norma pelo olhar, mas também um processo de subjetivação. Os mecanismos de poder e de mercado, por seu turno, percebem este processo e ligam-se a estas práticas ampliando-as e modificando-as. Ou seja, elas são

⁴⁷ Numa pesquisa rápida sobre a palavra *paparazzi*, em um site de busca, foram encontrados cerca de 35.300.000 endereços eletrônicos somente no Brasil. Em outra busca foram encontradas 12.300.000 endereços relacionados à palavra “religião”, ou seja, muito menos que a metade da primeira. Mesmo essas buscas online mostraram uma grande variação de sites encontrado, esses números podem dar, mesmo que de forma geral e imprecisa, uma pequena noção do tamanho da demanda por este tipo de informação.

constantemente retroalimentadas, criando constantemente novos padrões de existência e de uso da “liberdade”.

Em suma, de acordo com esta racionalidade, a vigilância deixa de ser um elemento exterior ao sujeito, que exerce poder de forma silenciosa, para ser tornar algo aprazível, desejado, buscado, sonhado, fazendo com que o próprio indivíduo ligue-se aos mecanismos que irão controlá-lo.

8 Considerações Finais: O problema da liberdade na Sociedade de Controle

Pode-se apenas dizer que durante os últimos dois ou três séculos, desde o grande salto de autonomia e de autodeterminação humana identificada de formas variadas como “Iluminismo” ou “advento da era moderna”, a história seguiu numa direção não prevista, não planejada, indesejável. (Bauman, pág. 116, 2011)

A conquista da liberdade foi um dos maiores desejos da modernidade. O texto de Kant, sobre o esclarecimento, sem dúvida é um dos documentos mais instigantes sobre o desejo moderno que pensar e agir de modo individual e livre. Para o filósofo alemão, as luzes seria um processo contínuo no qual o homem – ou a humanidade o texto é ambíguo neste aspecto – deixaria de ter tutores para pensar por si mesmo através do uso da sua própria razão (*Sapere aude*). A liberdade, definida por Kant, pode ser interpretada como uma atitude individual, na qual o sujeito sai da *menoridade* da qual ele mesmo é o culpado. Politicamente, no entanto, a liberdade foi interpretada de outra maneira. Liberdade, segundo os movimentos políticos revolucionários, seria uma ação coletiva com vistas a transformar uma ordem política e econômica que se acreditava opressora. Neste caso, portanto, “ser livre” não é mais vista como processo, mas como ruptura; também não pode ser entendida como uma transformação individual, mas coletiva.

Seja como for, despeito da noção de liberdade ter sido entendida e representada de diferentes formas, praticamente todos os movimentos políticos do final do século XVIII em diante invocavam esta noção em algum momento. Em seu nome, fez-se a *Revolução Francesa*, a *Revolução Americana*, a *Revolução Russa* e muitas outras. No Brasil a independência foi recebida como a conquista da liberdade; pouco tempo depois esses mesmos homens sentiam-se reprimidos pelo poder do imperador e voltaram a celebrar a liberdade com a deposição de D Pedro I. Desta vez também a liberdade não foi alcançada em definitivo e a *Proclamação da República* foi recebida com *vivas à liberdade*. O tempo passou, os militares fizeram uma “revolução” em nome da liberdade e, novamente após 20 anos de governo militar, a república foi instituída novamente, sem nunca ter sido

abolida oficialmente, envolta a toda uma retórica que tinha por base, mais uma vez, a liberdade.

O liberalismo, filho da modernidade, foi uma das doutrinas que mais proclamou este ideal. Com o neoliberalismo não foi diferente, porém, como mostrado, com uma sutileza que o separa de todas essas “conquistas da liberdade” ao longo da história. A liberdade, dizem os neoliberais, é uma conquista coletiva e também individual. Ela é coletiva porque para ser exercida precisa de uma constituição que garanta os direitos individuais, que limite a ação do estado na vida dos indivíduos; mas é também individual, pois o sujeito também é responsável por sua liberdade, seus atos e comportamentos devem ser guiados de modo a buscá-la de modo incessante. Em suma, ao Estado cabe a garantia do direito a liberdade e ao sujeito cabe agir a usufruir deste direito que lhe é imputado. Dentro do *ethos* neoliberal, portanto, liberdade é um conceito fundamental. Mas como o exercício desta liberdade pode ser percebido na prática e quais são os seus limites?

“Quanto mais tolerante o mundo se torna em relação às escolhas que fazemos, menos o jogo, o fato de jogarmos e o modo como jogamos estão abertos à nossa escolha” (BAUMAN, pág. 116, 2011). Uma das maiores contribuições do pensamento de Foucault foi ter mostrado que, toda “conquista da liberdade”, vem acompanhada de uma tecnologia de poder que a impõe limites e a direciona. Com o liberalismo clássico, apareceu a sociedade disciplinar. Neste caso específico, o homem era livre constitucionalmente, mas sua vida era acompanhada, regada e normatizada pelas instituições disciplinares. No século XX, as instituições passaram a ser questionadas, vistas como restritivas à liberdade, e entraram em decadência. Porém, certamente a livre-iniciativa, do modo como aparece no discurso político, continua a ser uma utopia. A tecnologia do poder mudou; os métodos mudaram; mas ainda há uma distância enorme entre o que se imagina como liberdade e o que se observa na prática.

O ponto ideal da penalidade hoje seria a disciplina infinita: um interrogatório sem termo, um inquérito que se prolongasse sem limite numa observação minuciosa e cada vez mais analítica. Um julgamento que seja ao mesmo tempo a constituição de um processo nunca encerrado, o amolecimento calculado de uma pena ligada à curiosidade implacável de um exame. Um procedimento que seja ao mesmo tempo a medida permanente de um desvio em relação a uma norma inacessível e o movimento assintótico que obriga a encontrá-lo no infinito (FOUCAULT, 2002 apud CHEVITARESE; PEDRO, 2003, pág. 1).

O ponto ideal da penalidade, da disciplina infinita, ainda não foi alcançado, mas certamente encontra-se mais perto do que nunca. De modo paradoxal, o indivíduo tem a sensação de ser mais livre do que seus antepassados, criando, deste modo, uma falsa visão de um tempo linear em que a liberdade vem sendo conquistada aos poucos ao longo da história. As paredes das instituições disciplinares, que prendiam o sujeito por fora, não mais existem, ou reduziram-se de modo substancial, mas, por outro lado, o alcance do poder tornou-se maior e mais complexo. Se o panóptico de Bentham foi a representação da sociedade disciplinar, o livro *1984* de George Orwell é o modelo desta nova tecnologia de poder.

Houve dois deslocamentos na tecnologia do poder que, ao mesmo tempo, trouxeram a sensação de uma maior liberdade e a transformação num conceito cada vez mais problemático e difícil de ser analisado. A primeira, que prende o sujeito por fora, foi a vigilância em lugares abertos. O sujeito não precisa mais estar na fábrica para ser vigiado, as “zonas de sombra” estão cada vez mais reduzidas. O confinamento não é mais necessário. Não há mais uma distinção entre o “fora” e o “dentro”, pois, ao ser realizado em locais abertos, todos estão sujeitos à vigilância. “Em vez de um homem “livre demais” que precisa ser disciplinado, normalizado, tem-se então um homem “desde sempre agrilhado” que pode ser liberado para circulação. O mecanismo de controle se transforma e nos prende “por fora” do mundo (e hoje em dia ninguém quer ser *out*)” (CHEVITARESE; PEDRO, pág. 5, 2003).

O controle não é uma disciplina. Com uma estrada não se enclausuram pessoas, mas, ao fazer estradas, multiplicam-se os meios de controle. Não digo que esse seja o único objetivo das estradas, mas as pessoas podem trafegar ao infinito e “livremente”, sem a mínima clausura, e serem perfeitamente controladas. Esse é o nosso futuro (DELEUZE, 1999 apud CHEVITARESE; PEDRO, 2003, pág. 10).

A imagem da estrada, construída por Deleuze, não poderia ser mais esclarecedora desta nova sociedade. A antiga sociedade disciplinar caracterizava-se pela clausura: fábrica, escola, asilo, caserna e prisão. A sociedade normativa, ou sociedade de controle, caracteriza-se pela suposta “liberdade para trafegar”, porém a liberdade precisa respeitar certas normas: “o indivíduo pode se movimentar livremente desde que seja na estrada e que respeite a sinalização”. Ocorre que, numa sociedade pautada na “inovação”, na “novidade”, na

“multiplicidade”, novas “estradas” estão, a todo o momento, sendo abertas, tornando-se praticamente imperceptíveis e tênues as fronteiras entre o controle e a “livre-iniciativa” do sujeito. Ou melhor, exercer a liberdade é, em grande medida, reforçar os mecanismos de poder.

Dentro desta perspectiva, essas duas teorias podem ser vistas também como complementares. Nenhum dos dois filósofos se aprofundou neste assunto, mas ambos abriram produtivos campos de pesquisa. Ao denunciar a existência de “estradas” onde misturam-se liberdade e controle, Deleuze denunciou uma tendência das sociedades atuais, porém estas estradas são múltiplas e estão sempre em transformação. O biopoder é, com efeito, uma destas formas de se controlar a liberdade. Na verdade, o imperativo de fazer viver, a biologia como um mecanismo de poder, transformou a vida em algo que deve ser normatizado, guiado. O controle que, no século XIX, era exercido pelas instituições, através da disciplina, foi introduzido no próprio sujeito. Por exemplo, o corpo, outrora trabalhado nas instituições, foi substituído pela academia de *fitness*, que é procurada pelo próprio indivíduo em busca de uma maior longevidade para sua vida.

A preocupação com o “estilo de vida” passa a ser um indicativo fundamental, o que nos sugere que o consumo (incluindo projetos de consumo, a aquisição propriamente dita e a ostentação de bens) não pode ser avaliado por um cálculo racional instrumental da relação custo/benefício. Tem-se que analisar a expressividade simbólica da mercadoria, ou, simplesmente, o espetáculo que ele pode proporcionar. Baudrillard ressalta que o lúdico do consumo tomou progressivamente o lugar do trágico da identidade. (CHEVITARESE; PEDRO, 2003, pág. 15).

As práticas Biopolíticas mostraram-se ao longo do tempo como um forte instrumento capaz de construir subjetividade. Em nome da vida, pode-se fazer quase tudo e, em nome dela, aceita-se também quase tudo. Tendo-se consolidado esta noção de existência (como algo que deve estar constantemente em expansão), no final do século XX o sujeito pode trazer esse imperativo para si e, desta forma, sair da “tutela do Estado”; são as normas, são elas que permitem que se trafegue, são elas que colocam o sujeito na órbita do poder, mesmo este se pensando livre. A transformação do *homo oeconomicus* – de sujeito do mercado de troca, para sujeito de si – talvez seja o exemplo mais bem acabado deste processo e, não por acaso, é o modelo mais disseminado pela sociedade.

O *homo oeconomicus* conhece a estrada, segue o fluxo correto, sabe que é sujeito de si, do seu trabalho, do seu futuro, sabe que deve construir a si mesmo, sabe que deve respeitar as normas, pratica exercício, se previne e, sobretudo, preza e defende sua liberdade. Ou seja, antes de qualquer coisa, suas atitudes são marcadas pela ambivalência. Ele é livre para agir segundo normas, segundo objetivos, segundo limites que ele conhece e sabe que não podem ser ultrapassados; essa é a lógica, essa é a norma, esse é o caminho.

Em suma, as formas de tráfegar mudam, são múltiplas, mas os objetivos têm de gravitar de forma imperativa ao redor desses valores que são centrais: aumentar suas habilidades técnicas e viver cada vez mais tempo. A biopolítica toma, neste caso, uma dimensão mais flexível, sem perder seu caráter imperativo de “fazer viver”, ganha também uma característica mais libertária, pois dá ao sujeito uma suposta liberdade de viver da forma como deseja. A biopolítica moderna está pautada também no “estilo de vida”, ou seja, de um imperativo autoritário, ganhou uma configuração sedutora, que prende o sujeito no momento em que lhe dá uma sensação de liberdade.

Isso nos leva a afirmar que, nesta configuração social, a subjetividade não se produz apenas na contenção do “sujeito disciplinado”. Os dispositivos de governo e as tecnologias de segurança produzem a figura do sujeito ativo, livre e senhor de si, que se concebe – e é concebido pelas instâncias por onde circula – como responsável pelas escolhas que faz e pelos riscos que elas implicam. Se a disciplina tinha como sua condição de possibilidade a liberdade, aqui é a segurança que se torna condição de liberdade. (CHEVITARESE; PEDRO, 2003).

No final do século XX, alguns autores falaram no fim da modernidade e o início de outro período, denominado de pós-moderno. Há, contudo, certos problemas nessa definição. Atualmente, a liberdade, valor máximo a caracterizar a utopia da modernidade, nunca esteve tão presente enquanto ideal. Por outro lado, o homem ainda não saiu da sua menoridade denunciada por Kant. Mais de dois séculos após a onda revolucionária, que destronou reis e espalhou os valores modernos pelo mundo, em praticamente todos os discursos políticos, o desejo pela conquista desses mesmos ideais modernos aparece como um objetivo a ser alcançado num futuro indefinido. Há, porém, um deslocamento na articulação desse pensamento.

A novidade da proposta neoclássica, que a diferencia do liberalismo clássico, como mostrado, foi a noção da liberdade como elemento a ser produzido de forma incessante. O que se prega não é mais a conquista da liberdade, como sonhavam os franceses de 1789, mas sua busca, em analogia à felicidade da constituição Norte-Americana. Nessa racionalidade, a liberdade não é um bem coletivo, mas individual. Também não é algo a ser conquistado de modo permanente, mas uma busca que se realiza por meio da privação da própria liberdade de ação. É um produto que, como no mercado, é fabricado e consumido de modo cíclico. Enfim, é um valor simbólico que precisa ser desconstruído se quisermos continuar sonhando em, um dia, sermos livres.

Referências bibliográficas

Obras de Foucault

- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de pensamento.org*. Manuel Barros da Mottatrad. Elias Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2008 C
- _____. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber.org*. Manuel Barros da Mottatrad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2006 C
- _____. *Ditos e Escritos: repensar a política*. Org. Manuel Barros da Mottatrad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2010
- _____. *Microfísica do poder*. Organização técnica de Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal 2008.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramalhete. 26. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2002.
- _____. *A verdade e as forma jurídicas*. Tradução Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes. 2. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2005a.
- _____. *Em defesa da sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005b. (Coleção Tópicos).
- _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhaon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2006a.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhaon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- _____. *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fonte. 2006b. (Coleção Tópicos).
- _____. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fonte, 2008b. (Coleção Tópicos).
- _____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2009a.

_____. *Segurança, território, população*. trad Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009b. (Coleção Tópicos).

Bibliografia complementar

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo. 2007

ALVES, Giovanni. *Trabalho e Subjetividade: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório*. São Paulo: Boitempo. 2011

ARÌES, Philippe. *História da Morte no Ocidente*. São Paulo: Ediouro. 2001

BAUMAN, Zygmunt. *A Ética é Possível Num Mundo de Consumidores?* Editora: Zahar. Rio de Janeiro. 2011

BEAUD, Michel. *História do Capitalismo: de 1500 aos nossos dias*. Pinheiros: Editora Brasiliense. 2004.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas v. I: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Editora Brasiliense. 2008.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, ÈVE. *O Novo Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes. 2009

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Col: estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2010.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

CHEVITARESE, L.; PEDRO, R. A questão da liberdade na sociedade tecnológica: por uma alegoria de Kafka e Dick. *In: ENCONTRO ANUAL ANPOCS*, 27, 2003, 1CD-ROM.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. E-book digitalizado por Coletivo Periferia e eBooks Brasil, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum: sobre a sociedade de controle*. In: Deleuze, G: *Conversações*. Editora 34: Rio de Janeiro. 2010

_____. *Controle e Devir*. In: Deleuze, G: *Conversações*. Editora 34: Rio de Janeiro. 2010

_____. *FOUCAULT*. Brasiliense: São Paulo.

DROUIN, Jean-Claude. *Os Grandes Economistas*. São Paulo: Martins Fontes. 2008

- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Saint Simon ou o sistema de Corte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2004
- LANDES, David. *Prometeu Desacorrentado: Transformações tecnológicas e desenvolvimento industrial de 1750 até os dias de hoje*. Rio de Janeiro: Editora Campus Elsevier. 2005
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.
- DREYFUS, Hubert. Michel Foucault. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EIRIZIRIK, Marisa Fearnann. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Rio Grande do Sul: Editora UNIJUL, 2002.
- GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: Introduções e conexões a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica. 2009
- CANDIOTO, Cesar. *Foucault e a crítica na verdade*. São Paulo: Editora Autêntica. 2010
- ELIAS, Nobert. *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Editora DP&A. 2006,
- HARVEY, David. *O Enigma do Capital: e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo. 2011
- _____. *O Neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Editora Loyola. 2005
- HAYEK, Friedrich August Von. *O Caminho da Servidão*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal. 2006
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Ed. Martin Claret, São Paulo, 2006.
- HOBBS, Eric. *Era dos Extremos*:
_____, Eric. *A era das Revoluções*. São Paulo: Paz e Terra. 2007
- HUNT, EK. *História do Pensamento Econômico: uma perspectiva crítica*. Rio de Janeiro: Campus Elsevier. 2005.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Martin Claret. 2003.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. Rio de Janeiro: Loyola, 2004.
- NEGRI, Antonio. HART, Michel. *Commonwealth*.

- NETO, Alfredo-Veiga. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2007
- NETO, Leon Farhi. *Biopolíticas: As formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura. 2010.
- NIETZSCHE, Fredrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. São Paulo: Hedra, 2009.
- PASSOS, Izabel C. Friche. *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Col: Estudos Foucaultianos. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2008.
- PORTOCARRERO, Vera. *As Ciências da Vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2009.
- PRADO FILHO, Kleber. *Michel Foucault: uma história política da verdade*. Rio de Janeiro: Editora Insular, 2006.
- SOUZA, Fabiana Márquez de Carvalho. *Da arqueologia à genealogia: a questão do sujeito no percurso filosófico de Michel Foucault*. 2008. Tese (Doutorado em filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações Do Pensamento Moderno*. São Paulo: Companhia Das Letras. 1996
- THOMPSON, E.P. *Economia Moral da Multidão*. In: *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia Das Letras. 2008a
- THOMPSON, E.P. *Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial*. In: *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia Das Letras. 2008b
- VEIGA-NETO, Alfredo; RAGO, Margareth (Orgs.). *Para uma vida não fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Bauru SP: EDUSC, 2003.
- VEYNE. PAUL. *Foucault: O pensamento a pessoa*. Lisboa: Texto & Grafia. 2007