

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MESTRADO

VALDEVIR BOTH

O BIOPODER E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS:

UM ESTUDO A PARTIR DE M. FOUCAULT

SÃO LEOPOLDO

2008

VALDEVIR BOTH

**O BIOPODER E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS:
UM ESTUDO A PARTIR DE M. FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia

**Orientador: Dr. Castor Mari Martín
Bartolomé Ruiz**

São Leopoldo

2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B749b Both, Valdevir

O biopoder e o discurso dos direitos humanos: um estudo a partir de M. Foucault / Valdevir Both – São Leopoldo: UNISINOS, 2008.

119p.

Dissertação (Mestrado) – UNISINOS, 2008.

Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz

1. Filosofia 2. Poder 3. Biopoder 4. Direitos Humanos 5. Foucault I. Título

CDU 1:32

Valdevir Both

**O BIOPODER E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS:
UM ESTUDO A PARTIR DE M. FOUCAULT**

**Dissertação apresentada à Universidade do
Vale do Rio dos Sinos como requisito parcial
para a obtenção de título de Mestre em
Filosofia.**

Aprovada em junho de 2008.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz - Unisinos

Prof. Dr. Sérgio Francisco Carlos Graziano Sobrinho - Unesc

Prof. Dr. José Roque Jungues - Unisinos

DEDICATÓRIA

**À Josiane, pelo amor, estímulo e compreensão ao longo desta caminhada
Ao Augusto e ao Eduardo que, por não entenderem o motivo da minha ausência,
fizeram-me entender melhor o sentido da existência**

AGRADECIMENTOS

À minha família

Ao Professor e Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz, pela atenciosa orientação

À Universidade do Rio dos Sinos-UNISINOS

À Congregação da Sagrada Família-MSF

Ao Instituto Superior de Filosofia Berthier-IFIBE

Ao Centro de Educação e Assessoramento Popular-CEAP

A todos os amigos e amigas que me apoiaram e incentivaram ao longo desta pesquisa

RESUMO

A presente pesquisa busca estabelecer a relação entre o biopoder e os direitos humanos com base na obra em Michel Foucault. Recuperando suas análises sobre o saber e o poder, nas quais o autor conclui sobre a profunda relação entre ambos e a necessidade da verdade para o exercício do poder no Ocidente, defendemos a tese de que os direitos humanos cumpriram e cumprem com uma função bipolar nas sociedades biopolíticas moderna e contemporânea; ou seja, os direitos humanos, no momento em que se constroem enquanto discurso verdadeiro no Ocidente, cumprem com a função de, por uma lado, legitimar as sociedades biopolíticas, no entanto, ao mesmo tempo, de lhe produzirem as principais resistências. Esta tese pretende ser uma contribuição teórica a mais para entendermos o amplo debate atual em torno dos direitos humanos e como o acionamento desse discurso pode contribuir para processos de resistência às sociedades de controle.

Palavras-chave: Saber, Poder, Discurso verdadeiro, Biopoder, Direitos humanos.

ABSTRACT

This research tries to establish the relationship between the biopower and the human rights, based on Michel Foucault work's. Reestablishing his analyses about the knowledge and the power, in which the author studies the deep relationship between both, and the need of the truth to the power exercise in the Occident, we will defend the thesis that human rights have been performing bipolar function on the modern and contemporary biopolitics societies; that is, the human rights, in the moment that it builds itself as a truthful speech in the Occident, it carries out the function of, on one side, legitimate the biopolitical societies, however, at the same time, to produce they substantial resistances. This these claims to be one more theoretic contribution to understand the actual ample discussion between human rights and how the activation of this speech can contribute to the resistance process to control societies.

Key-words: Knowledge, Power, Truthful speech, Biopower, Human Rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 SABER E VERDADE EM FOUCAULT.....	13
1.1 O SABER NO PROJETO ARQUEOLÓGICO.....	14
1.2 O SABER NO PROJETO GENEALÓGICO.....	20
1.3 A VERDADE E AS RELAÇÕES DE PODER.....	28
1.3.1 A verdade em Nietzsche.....	29
1.3.2 A verdade em Foucault.....	32
2 O PODER EM FOUCAULT.....	40
2.1 O PODER NO PROJETO GENEALÓGICO.....	40
2.2 A POSITIVIDADE DO PODER.....	50
2.2.1 A positividade do poder: a disciplina do corpo preso.....	55
2.3 INDIVIDUAÇÃO: O SABER QUE POSSIBILITOU O EXERCÍCIO DO PODER MODERNO.....	60
2.4 A SUJEIÇÃO DO CORPO INDIVIDUAL E OS DIREITOS HUMANOS.....	72
3 O BIOPODER E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS.....	76
3.1 O NASCIMENTO DO BIOPODER NAS INVESTIGAÇÕES DE FOUCAULT.....	76
3.2 O BIOPODER E O ESTADO.....	93
3.3 O BIOPODER E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS.....	99
3.3.1 O discurso dos direitos humanos como resistência ao biopoder.....	104
CONCLUSÃO.....	110
BIBLIOGRAFIA.....	114

INTRODUÇÃO

Por muitos séculos a temática do poder tem tomado parte das reflexões em diferentes áreas do conhecimento, sobretudo da filosofia. O poder se pôs como um grande problema para a filosofia desde a Grécia Antiga, provocou as mais altas reflexões na Idade Média, foi discutido como nunca durante a modernidade e foi reposto pela filosofia contemporânea como um dos temas centrais. O que pode justificar tamanha importância dada ao tema pela filosofia?

Muito antes de encontrar respostas acabadas, gostaríamos de levantar a seguinte hipótese sem pretensão de originalidade: o ser humano é um ser em constante relação. Para além de entrarmos na famosa polêmica entre aristotélicos e contratualistas modernos, até que ponto o homem é ou não um ser naturalmente político, o importante aqui é dizer que o homem não vive numa ilha. Ele, gostando ou não, sendo essencialmente político, ou não, convive, ou precisa conviver. Seja porque vivemos sob o mesmo teto, seja porque precisamos nos defender da fome ou dos perigos naturais, seja porque nos reproduzimos de forma sexuada, ou seja porque não nascemos prontos e nos fazemos realmente humanos na história enquanto seres em relação.

Da hipótese de que somos seres em relação, é possível entender a centralidade do tema do poder ao longo da história, recolocado com toda força pela filosofia contemporânea. Isto é, nossas relações se dão a partir do poder, ou, dito de modo inverso, o poder somente funciona em relação. Quando nos relacionamos, o fazemos a partir de diferentes linhas de forças que circulam e constituem a nossa prática social. Não existem relações sem a presença do poder.

Entretanto, a compreensão do poder, enquanto força em relação, e que circula entre os seres humanos, é extremamente atual. Faz parte das investigações arque-genealógicas do filósofo Michel Foucault, que se dedicou intensamente ao problema por considerar que a partir delas – as relações de poder – é possível entender quem somos na atualidade. Muito mais do que estar à procura de uma essência humana, Foucault estava preocupado em

entender por que agimos e pensamos desta forma não de outra. Daí a sua clássica pergunta: o que somos no momento presente? O filósofo de Poitiers estava convencido de que era essa a grande pergunta filosófica da atualidade, e arriscar-se numa possível resposta – nunca conclusiva - implicava entender como se exercia o poder nesse contexto.

Nessa empreitada filosófica, Foucault chega a uma de suas grandes conclusões, e que o acompanhará por toda a sua produção teórica: só é possível entender a dinâmica do poder na sua relação intrínseca com o saber. Da mesma forma, não é possível entender a dinâmica do saber sem a sua relação intrínseca com o poder. Desse modo, não existe saber sem poder e poder sem saber. Só é possível que o poder funcione desta ou daquela maneira, se for acompanhado pela produção de um saber, que cumpre com uma tarefa fundamental para o exercício do poder. Isso não significa que o saber se põe como elemento inicial, anterior ou fundante do poder, no sentido de ter autonomia diante do poder e não ser influenciado por ele. Da mesma forma como este depende do saber, o saber também depende do poder.

Essa relação de dependência do poder ao saber estabeleceu-se a partir do momento em que no Ocidente fomos gradativamente inseridos numa cultura que se construiu a partir de uma “vontade de saber”. Queremos saber sobre tudo a todo instante. Saber o quê? A verdade. É pela verdade que ansiamos. Pode-se dizer que a busca da verdade é a grande impulsionadora da cultura ocidental em seu sentido amplo, sobretudo a partir do início da filosofia com os pré-socráticos.

Essa constante busca da verdade tem como efeito a produção do que se pode chamar de “discursos verdadeiros”. Ou seja, são aqueles discursos que, produzidos a partir dos diferentes mecanismos, gradativamente vão sendo aceitos pelos indivíduos, grupos sociais ou instituições e que ao circularem vão produzir efeitos específicos de poder. Os discursos verdadeiros, que vigem nas diferentes sociedades, fazem com que o poder seja exercido de uma forma muito específica; os discursos verdadeiros legitimam o poder. Daí que, se na sociedade ocidental os discursos verdadeiros põem em funcionamento as relações de poder, seria ingenuidade pensar que a produção da verdade se dá unicamente de forma “desinteressada” pelo simples fato de quereremos conhecer. Ou radicalizando a questão: seria ingenuidade pensar que o discurso verdadeiro construído e amplamente aceito na sociedade o é simplesmente porque é verdadeiro.

Com isso chegamos à centralidade da nossa pesquisa. Buscar entender, com base na contribuição de Foucault, qual é o discurso (verdadeiro) legitimador do biopoder moderno e contemporâneo. Se o discurso verdadeiro é a base a partir do qual o poder se exerce,

interessa-nos entender qual o discurso verdadeiro legitimador das relações de poder que se exerce a partir da politização da vida.

Seguindo as pegadas teóricas de Foucault, partimos da hipótese de que o discurso que se estabelece como a grande verdade moderna e que produzirá a legitimação do biopoder, inclusive na contemporaneidade, é o discurso dos direitos humanos. A dignidade humana, embora tenha sua raiz em princípios de antigas e diferentes culturas, somente na modernidade se efetiva como verdade a partir da qual o poder se exercerá. O discurso dos direitos humanos produzirá efeitos específicos de poder e legitimará as chamadas “sociedades biopolíticas” modernas e contemporâneas. Essas sociedades, que têm nas terríveis experiências nazifascistas sua exacerbação, caracterizam-se pelo controle quanto maior possível dos indivíduos e populações.

No entanto, o discurso dos direitos humanos, que, ao nosso ver, constitui-se como uma das grandes conquistas da humanidade, não se restringe unicamente pela legitimação da biopolítica. Muito antes pelo contrário: se atentarmos para os períodos moderno e contemporâneo, será possível identificar como esse discurso cumpriu com uma função de resistência à biopolítica. Exerceu, portanto, uma função bipolar. É nesse sentido que Foucault refere que foi em nome da luta pelos direitos humanos que aconteceram as principais lutas de resistência do século XX. Se o discurso dos direitos humanos legitimou a biopolítica, foi exatamente em nome deles que aconteceram as principais resistências a ela.

O discurso dos direitos humanos cumpriu esse papel bipolar na modernidade, e se repete também nas sociedades contemporâneas. Entendemos que nenhuma comparação apressada entre a modernidade e o contexto atual contribuiria para uma análise do poder contemporâneo. São contextos diferentes e com características próprias. No entanto, o que se percebe é que o exercício do poder preserva a característica de se exercer a partir do controle da vida. Talvez com uma intensidade ainda maior, no sentido de buscar o controle dos indivíduos e populações a partir das suas condições vitais. Nesse sentido, os direitos humanos exercerão o mesmo papel bipolar: legitimar a e resistir à biopolítica.

Como é possível que o discurso dos direitos humanos, enquanto verdadeiro, cumpra com esse papel bipolar? Ao nosso ver, exatamente por se configurarem num discurso. Entendendo-se os direitos humanos enquanto discurso, é possível perceber essa função bipolar. Por ser um discurso, pode ser acionado e posto em circulação por indivíduos e instituições diferentes, mesmo que em estratégias diferentes ou opostas. E é isso que possibilita entender como os direitos humanos podem legitimar a sociedade biopolítica atual ao mesmo tempo em que legitima as maiores resistências à biopolítica.

Para desenvolver a referida problemática, dividiremos esta pesquisa em três capítulos. No primeiro, iremos reconstruir a análise de Foucault sobre o tema do saber em seus dois momentos: arqueológico e genealógico. Vamos procurar compreender como o autor desenvolve sua argumentação para concluir sobre a intrínseca relação do saber com o poder. O saber não estaria fora do poder, senão dependeria dele. Essa reconstrução dará condições para tratarmos do tema da verdade e do discurso. Isto é, entendermos como Foucault concebe a construção de verdades por uma “vontade de saber” presente na cultura ocidental, e como estas verdades se transformam em discursos com efeitos de poder.

No segundo capítulo, trataremos especificamente do tema do poder. Enfatizando o período genealógico – no qual o autor tratou de forma específica sobre o tema - e estabelecendo sua intrínseca relação com o saber, faremos uma retomada da reviravolta teórica provocada por Foucault no trato da temática do poder. Criticando as concepções tradicionais do poder, que em grande parte o entendiam como força negativa, repressiva e essencialista, o filósofo de Poitiers apresentará uma nova linha de abordagem entendendo o poder como força positiva e que não se identifica como uma essência. Dessa forma, reinterpreta a modernidade ao afirmar que neste período o poder se exerceu a partir do disciplinamento do corpo dos indivíduos e que se efetivou a partir da imbricação dos diversos saberes, mecanismos e instituições. Esta reconstrução dará condições de entendermos como o discurso dos direitos humanos foi permitido e exigido já no período das disciplinas, além de abrir caminho para entendermos o biopoder e sua relação com o discurso dos direitos humanos.

No terceiro e último capítulo faremos a retomada do tema do biopoder e buscaremos entender como o poder, para além do disciplinamento do corpo individual, buscará também o controle do indivíduo enquanto espécie, uma vez que é a partir dos fenômenos vitais que se exercerá. Esta retomada permitirá entender como Foucault abre uma outra linha de leitura sobre os acontecimentos políticos modernos e contemporâneos, sobretudo das experiências totalitárias do século XX, entendendo que estes acontecimentos são apenas a radicalização e a continuidade de toda política moderna que se traduz na tentativa de controle total dos indivíduos. Partindo do pressuposto de que todo poder só se exerce a partir de saberes e discursos verdadeiros, iremos propor uma nova linha de abordagem do tema, buscando compreender como o discurso dos direitos humanos legitimou, e ainda hoje legitima, o biopoder, mas também, como esse discurso serviu e serve no período contemporâneo para resistir ao próprio biopoder.

Esperamos, dessa forma, contribuir com o importante debate contemporâneo sobre o poder e os direitos humanos, sistematizando a reflexão produzida por Foucault neste tema e a partir dela, indo além ao recolocar as conseqüências dos direitos humanos enquanto discurso. Espera-se disso uma contribuição para, em tempos em que se fala tanto em direitos humanos, avançarmos na perspectiva de concretizá-los para todos.

1 SABER E VERDADE EM FOUCAULT

Discutir o tema do poder, e de forma específica do biopoder em Foucault, remete-nos necessariamente à discussão sobre o tema do saber. Da mesma forma, se quisermos tratar especificamente do poder, necessitamos nos referir ao tema do saber compreendido de forma relacional. Não é possível explicar um sem a necessária relação com o outro; não existe poder sem saber, da mesma forma que não existe saber sem poder.

De antemão poderíamos perguntar: não seria este um caminho perigoso, na medida em que o saber deveria estar distante do poder para ser considerado enquanto tal – um “verdadeiro” saber? É possível levar a sério um saber “contaminado” de certa forma pelo poder, ou explicado a partir dele? Não perderia o saber sua pureza e transparência, diante do qual ficaríamos desconfiados? São esses os preconceitos que devemos abandonar se quisermos seguir as pistas teórico-filosóficas deixadas por Foucault sobre temas que insistem em inquietar a filosofia, a dizer, o saber e o poder. Para Foucault,

seria talvez preciso também renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode desenvolver-se fora de suas injunções, suas exigências e seus interesses. Seria talvez preciso renunciar a crer que o poder enlouquece e que em compensação a renúncia ao poder é uma das condições para que se possa tornar-se sábio (2004, p. 27).

Significa, portanto, abandonar uma concepção corrente, que situa o pesquisador, ou mesmo uma instituição de ensino, como um agente neutro da ação de qualquer tipo de poder, estando supostamente comprometida somente com a construção do saber que, por sua vez, também seria independente do poder.

O exercício a que nos propomos neste capítulo é focar o tema do saber em sua relação com o poder, preparando caminho para no segundo capítulo, centrar a abordagem no tema do poder. Optamos por essa forma de abordagem por entendermos ser um formato que se aproxima mais do percurso filosófico do autor, na medida em que o poder ganha atenção especial ou mais explicitamente num segundo momento.¹

¹ Embora haja divergências sobre a trajetória filosófica de Foucault quanto aos temas e formas de abordá-los, é possível dividi-la, sem que isso não seja uma simplificação, em três períodos: 1) “...primeiro período, em que se volta para questão da articulação dos saberes, que é o da *Arqueologia* [...]”; 2) “...segundo período, a *Genealogia*, centrado nas questões dos dispositivos de poder [...]” e; 3) “...terceiro período – o da *Ética* – trata das questões relativas a conduta individual [...]” (EIZIRIK, Marisa Faermann. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Ijuí: Unijuí, 2002, p. 145-146).

1.1 O SABER NO PROJETO ARQUEOLÓGICO

Como referimos anteriormente, uma das grandes preocupações de Foucault durante toda a sua vida foi o tema do saber. Questionava-se sob que condições era possível a formação de diferentes saberes, conhecimentos, racionalidades numa determinada sociedade ou cultura. Numa de suas principais obras *As palavras e as coisas*, que data do início da década de 1960, Foucault assinala já no prefácio o objetivo de seu estudo naquele período:

é antes de tudo um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constitui-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades[...] (2002a, p. XVIII).

O filósofo de Poitiers estava preocupado desde cedo com a formação dos saberes e a construção dos conhecimentos, porque compreendeu desde logo o papel fundamental que cumpriam numa determinada sociedade. Desde logo, também, sentiu-se insatisfeito em relação ao instrumento metodológico a partir do qual eram explicadas as origens dos diferentes conhecimentos. Tratava-se de considerar insuficiente a história das idéias ou das ciências, pois seu interesse não estava nos “conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer” (Foucault, 2002, p. XVIII). Rechaça uma concepção de conhecimento que caminha progressivamente rumo a uma objetividade cada vez maior e que acompanharia progressivamente os passos da humanidade, tal qual assinalava, por exemplo, a teoria hegeliana.

A ciência, ou a cientificidade, não serve como critério de análise para compreender a formação e a transformação dos conhecimentos. Seu desafio foi construir um novo instrumento metodológico para tematizar o conhecimento que superasse ou se deslocasse da abordagem da história das idéias ou das ciências. Tratava-se da arqueologia. Nas palavras de Albano “a Arqueologia implica o abandono e a superação de toda história das idéias, um rechaço sistemático de todos os seus postulados e procedimentos” (2004, p. 74) [tradução nossa]. Tratava-se, nesse novo marco metodológico, de buscar nos cacos das palavras a explicação dos acontecimentos. Isto é, assim como o arqueólogo recolhe os cacos da história para com eles montar o indício do que foi uma cultura ou uma sociedade, assim o pensador deveria, segundo Foucault, recolher os restos que as palavras deixam na sua origem histórica

para com eles chegar a compreender o sentido das palavras, a sua origem, as relações históricas em que se originaram, ou seja, as condições de possibilidade do discurso e dos saberes.

Para o autor, a construção de uma arqueologia estava ligada a um novo objetivo, o de trazer a luz o campo epistemológico, a episteme:

o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a episteme onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “*arqueologia*” (FOUCAULT, 2002a, p. XVIII-XIX).

A noção de episteme² adquire lugar central na teoria foucaultiana, pois é com base nela que analisa o surgimento e a transformação dos saberes nos diferentes períodos históricos e nas diferentes culturas³. Na obra *As palavras e as coisas*, na qual desenvolve originalmente essa noção, busca fazer a arqueologia das ciências humanas. Particularmente, duas épocas diferentes são analisadas: as épocas clássica e moderna. Entre elas Foucault estabelece uma análise comparativa identificando não uma continuidade entre seus saberes, mas uma ruptura ou descontinuidade.

Essa descontinuidade é demonstrada em três campos específicos de saber, chamados de “empíricos”: história natural, gramática geral e análise das riquezas. Esses campos foram possíveis, do ponto de vista de seu surgimento, e só por isso, por se enquadrarem na episteme do seu tempo. O fato de surgirem na modernidade outros três campos específicos de saber, a dizer, biologia, filologia e economia, não significa que foram uma consequência das

² Ternes observa que “os equívocos quanto à compreensão do alcance da arqueologia de Foucault talvez tenham a ver com a pouca atenção que se dera à noção de *episteme*. Trata-se aqui, mais uma vez, de um significado novo para um nome velho. Um nome de origem grega, mas com trânsito forte na modernidade, dando, inclusive, suporte etimológico a uma das áreas mais fecundas da filosofia deste século: a epistemologia [...]. Foucault teve, certamente, acentuada influência de seus professores epistemólogos. É indiscutível a ascendência, na trajetória do pensamento de foucaultiano, dessa figura franzina, mas, ao mesmo tempo, forte, chamada Canguilhem. No entanto, observa justamente Canguilhem, a presença estrutural da noção de *episteme* na arqueologia do saber não faz de Foucault um epistemólogo” (TERNES, José. A morte do sujeito. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; PORTOCARRERO, Vera (Org). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 56).

³ É com esta noção que Foucault se aproxima do estruturalismo, embora tenha negado o tempo todo que fosse estruturalista. O estruturalismo é uma corrente filosófica que aflora na França no século XX e tem como um de seus principais expoentes Lévy-Strauss. Para Eizirik, o estruturalismo “é um movimento de pensamento que tem ambição de formar um único programa de análise exportável a todos os campos do saber. Como uma onda, se institui e se alastra numa época marcada pela idéia de que o discurso serve mais para mascarar a realidade do que para traduzi-la. É o primado da representação” (EIZIRIK, Marisa Faermann. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Ijuí: Unijuf, 2002, p. 24).

empiricidades anteriores, mas novos campos. Ocupam um lugar que as anteriores não ocupavam no espaço do saber. Na modernidade há também uma nova forma de fazer filosofia, que se inicia, segundo Foucault, em Kant não em Descartes.

O que vai caracterizar o saber moderno é o aparecimento do homem, que até então não existia. É o homem, enquanto sujeito e objeto do conhecimento, que vai ocupar o lugar da representação da episteme clássica. Quando o homem se conhece como finito (porque vive, fala, trabalha), ocupa o lugar de Deus e instaura uma nova configuração no saber, abrindo espaço para que as ciências humanas possam nascer. Nesse sentido, para Foucault as ciências humanas não seriam parte do progresso da humanidade rumo ao desvelamento do ser do homem. Simplesmente ocupam um espaço tornado possível pela episteme moderna, que abriu a possibilidade de inventar o homem. Por isso, tenderiam a desaparecer quando desaparecesse o homem. Qualquer acontecimento poderia torná-lo possível, pois faria desaparecer a episteme que deu abrigo ao homem. O homem foi possível graças às disposições específicas. “Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram [...] como aconteceu, na curva do século XVII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 2002a, p. 536).

No entendimento de Foucault, cada época possui sua episteme; cada época possui uma única episteme. “Numa cultura e num determinado momento, nunca há mais que uma epistémê, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria como aquele que é silenciosamente investido numa prática.” (FOUCAULT, 2002a, p. 230). Em torno dela, ou a partir dela, formam-se saberes específicos que, inclusive, aparentemente, são vistos como contraditórios. No entanto, do ponto de vista arqueológico estão unidos pela mesma raiz.

É a noção de episteme que possibilita a Foucault afirmar de forma original, e não menos polêmica, que entre Ricardo e Marx não há nenhum corte ou ruptura; as diferenças se dão apenas nas superfícies.

No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; alojou-se sem dificuldade, como uma figura plena, tranqüila, confortável e, reconheça-se, satisfatória por um tempo (o seu), no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente (pois foi ela justamente que lhe deu lugar) e que ele não tinha, em troca, nem o propósito de perturbar nem sobretudo o poder de alterar, por pouco que fosse, pois que repousava inteiramente sobre ela. O marxismo está para o pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixaria de respirar (FOUCAULT, 2002a, p. 360).

Por mais que no nível superficial haja uma aparente contradição, a arqueologia procura mostrar que há um terreno mais elementar que serve de suporte para todos os saberes. Por assim dizer, é uma espécie de subsolo que cumpre com a tarefa de suporte, sem, porém, ser visto.

Depois de indicar qual o papel da *episteme* para Foucault, cabe agora assinalar qual o sentido do termo para o autor. Isso é relevante para deixar claro sua diferença em relação ao pensamento estruturalista, do qual recebeu grande influência, ao ponto de muitas vezes ter sido confundido com ele, mas que via com muitas críticas. Além disso, procura se afastar da compreensão que lhe davam os próprios gregos. Para estabelecer essas diferenças, esforça-se em definir com precisão o que entende por *episteme*:

Não se trata de encontrar “uma espécie de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto e sem dúvida indefinidamente descritível de relações”. Além disso, “a *episteme* não é um recorte (*tranche*) da história comum a todas as ciências; é um jogo simultâneo de configurações (*rémanences*) específicas”. E também, “a *episteme* não é um estado geral da razão; é uma relação complexa de deslocamentos (*décalages*) sucessivos”. Finalmente, e principalmente, não se trata do “espírito unitário de uma época, a forma geral de sua consciência: algo como um *wetanschaung*. Eu não descrevi a emergência e o eclipse de uma estrutura formal que reinaria, a tempo, sobre todas as manifestações do pensamento” (FOUCAULT apud TERNES, 2000, p. 57).

O que o autor quer mostrar é que não se trata de uma verdade ou de um sentido profundo que seja a-histórico e que estaria à espera para ser conhecido. Não se trata de um suporte metafísico, que a razão histórica se encarregaria de atualizar e desvelar. O esforço de Foucault está em mostrar, na arqueologia dos saberes, que o saber possui uma positividade⁴ e, por isso, uma configuração independente, autônoma de qualquer outro elemento fora dele. Nesse sentido, em *As palavras e as coisas*, seu interesse volta-se completamente para dentro do saber, do discurso. “Deixou de lado seu interesse pelas instituições sociais e se concentrou, quase exclusivamente, no discurso, sua autonomia e suas transformações descontínuas” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 18-19). Buscava a regulação interna do discurso.

⁴ Roberto Machado assinala a mudança que o termo “positividade” adquire em Foucault no período de *As palavras e as coisas*: “Até então a palavra positividade era empregada por Foucault no sentido que lhe dá a epistemologia como uma característica do discurso científico. A mudança de sentido do termo positividade a partir de *Les mots et les choses* assinala justamente a introdução do conceito de saber como o nível específico em que deve se situar a análise e, correlatamente, a transformação da arqueologia em uma arqueologia dos saberes” (MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 148).

O saber também não teria como suporte algo como uma ciência anterior ou superior. Há aqui um esclarecimento importante a fazer. A partir de *As palavras e as coisas*, Foucault estabelece uma diferença entre os conceitos de saber e ciência. Isso será relevante para estabelecer a diferença entre a arqueologia e a epistemologia. Para o arqueólogo, há uma sobreposição do saber em relação à ciência. Roberto Machado aponta com precisão esta questão:

O saber constitui uma positividade mais fundamental do que a ciência, possuindo critérios internos de ordenação independentes dos dela e a ela anteriores; e funciona mesmo como sua condição de possibilidade, a *ponto* de se poder afirmar que não há ciência sem saber, enquanto que o saber, enquanto saber, tem uma existência independente de sua possível transformação em saber científico (1982, p. 84).

É essa diferenciação entre saber e ciência e sua conseqüente relação hierárquica – a segunda sujeita à primeira que desautoriza o autor a fazer uso de qualquer critério científico para prosseguir sua análise. A ciência depende sempre de uma configuração específica do saber, que, por sua vez, é definida por certa episteme.⁵

O que determina uma episteme é a existência de uma ordem interna ao saber. O saber obedece a certos ordenamentos, que poderíamos definir como regras preexistentes a qualquer discurso científico. Portanto,

Épistèmè não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente. A *épistèmè* é a ordem específica do saber; é a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto saber. (MACHADO, 1982, p. 148-149).

Entretanto, como já afirmamos anteriormente, essa ordem interna não é uma estrutura metafísica, ou um sentido profundo a ser desvelado. Para facilitar o esclarecimento do tema, é importante fazer referência às condições de possibilidade do conhecimento de Kant.⁶ O que o filósofo de Königsberg buscava, numa tentativa de síntese entre o empirismo e o

⁵ Na obra, *A arqueologia do saber*, Foucault deixa ainda mais clara essa definição: “por *episteme* entende-se, de verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; [...] (FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 214.

⁶ Billouet, ao comentar as influências que pesaram sobre Foucault em *O nascimento da clínica e As palavras e as coisas*, cita especialmente Nietzsche e Heidegger. Entretanto, segundo o autor, “é com Kant que Foucault vai se explicar ao longo de todo o seu percurso” (BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Tradução de Beatriz Sidou, São Paulo: Estação Liberdade, 2003, p. 17).

racionalismo, eram as estruturas que condicionavam o ato do conhecimento. As características fundamentais dessas estruturas eram sua existência não condicionada à história, sendo, portanto, a-históricas. Foucault busca também as condições de possibilidade do conhecimento. Entretanto, sua originalidade frente à teoria kantiana é que as condições de possibilidade são históricas. O *a priori* é histórico; isto é, “Foucault desloca o sentido da expressão, historicizando-o” (BILLOUET, 2003, p. 67).

Esta nos parece uma das grandes novidades de Foucault na sua análise do conhecimento. Ao discutir com Kant, traz para dentro da história o *a priori*. Se Kant faz todo esforço para salvar a racionalidade, Foucault não tem essa preocupação. Seu interesse está em observar a história, história arqueológica. Nesse sentido, Foucault, inversamente a Kant, mostra a historicidade da razão, ou seja, os condicionamentos históricos que possibilitam a construção da racionalidade. Dessa forma, segundo Foucault não mais será possível falar de uma racionalidade universal, senão que de uma pluralidade de racionalidades históricas, pois a condição histórica da racionalidade insere-a no processo contingente da construção humana retirando dela os *a priori*s a-históricos.

Como Foucault consegue sustentar um *a priori*, que traz em si a idéia de universalidade, tal qual feito por Kant, sem, entretanto, abrir mão de sua historicidade? Parece-nos que a resposta a esta questão é dada por Foucault, quando trata das diferentes “épocas”. Em todo o percurso, principalmente no caso de *As palavras e as coisas*, trata de épocas distintas. Cada uma delas define sua episteme, que traz dentro de si seus possíveis históricos. “Em cada época os homens têm um conjunto de possíveis históricos delimitados pela estrutura geral da episteme” [...] (BILLOUET, 2003, p. 68).

O *a priori*, específico de cada época, garante a formação e a articulação dos diferentes conhecimentos e define os pré-requisitos a partir dos quais se pode definir um discurso verdadeiro.

Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT, 2002a, p. 219).

O autor cita como exemplo o *a priori* histórico do século XVIII que era, segundo seu entendimento, a existência de uma história natural. A partir dela foram possíveis a descrição e o estabelecimento em ordem de um conjunto de empiricidades. É a partir da história natural que os diversos campos de conhecimentos foram possíveis e ordenados. No entanto, o que

queremos ressaltar é que a história natural garantiu o solo a partir do qual se tornava possível um discurso verdadeiro no século XVIII. Foucault com a noção de episteme e *a priori* histórico opera uma mudança num dos conceitos mais importantes para a história da filosofia: o conceito de verdade.

Se na tradição filosófica persistiu o conceito de verdade como uma relação entre sujeito e objeto, em Foucault, inexistindo o sujeito e a essência da coisa, a verdade é definida pelas regras internas do próprio saber. “Foucault é um dos numerosos pensadores que não crêem mais na verdade como adequação da coisa com o espírito, como correspondência com seu objeto” (VEYNE, 2004, p. 27) (tradução nossa). Nesse sentido, embora a preocupação de Foucault na arqueologia sejam as condições de existência dos saberes não sua validade, desde este período já elabora as bases do seu conceito sobre verdade como histórica. Concebe “a verdade como uma produção histórica cuja análise remete a suas regras de aparecimento, organização e transformação ao nível do saber” (MACHADO, 1982, p. 185). A verdade é explicada a partir do próprio saber, que tem suas regras internas próprias. Todavia, a concepção de verdade explicada somente a partir das regras internas ao saber desde logo parece insuficiente, o que obriga o autor a operar uma reviravolta no seu pensamento. Para além da preocupação com a verdade, estava em jogo uma nova forma de explicar o saber, da qual a concepção de verdade acabou sendo uma consequência não menos importante.

Com a arqueologia, Foucault consegue individualizar ou isolar os saberes, mas gradativamente vai construindo um novo projeto. Demonstra estar cansado de pensar o que já sabia e queria pensar diferente; sobretudo, era um sinal de que precisava rever seu projeto porque lhe faltava algo a mais para dar conta do aparecimento e funcionamento dos diferentes saberes. Somente se preocupar com a regularidade dos saberes, suas condições de existência e compatibilidades e incompatibilidades, parecia-lhe importante, porém, limitado. Entrava em campo o filósofo de Poitiers que não tinha medo de enfrentar novos desafios e rever o que já havia pensado.

1.2 O SABER NO PROJETO GENEALÓGICO

Embora a temática do saber fosse uma preocupação constante no pensamento foucaultiano, o método arqueológico não era suficiente para responder aos problemas complexos que preocupavam o autor. Rabinow e Dreyfus falam até mesmo de um fracasso da arqueologia, principalmente por dois motivos:

Em primeiro lugar, o poder causal atribuído às regras que governam os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm – uma influência que tem estado sempre no centro das preocupações de Foucault. Em segundo lugar, na medida em que ele considera a arqueologia como um fim em si mesmo, ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais (1995, p. XXI).

A questão que se colocava para Foucault era explicar a influência, ou a relação dos componentes extradiscursivos⁷ na formação e funcionamento dos saberes. Se os saberes se explicam por si mesmos, e não sofrem nenhuma influência externa, seriam, por seu lado, constituintes das instituições e de toda vida social. Isso deixaria Foucault preso do ponto de vista da possibilidade de críticas à sociedade, ao mesmo tempo em que não responderia à complexidade da produção e funcionamento do saber. Parece-nos que essa reviravolta de Foucault é um passo a mais na ruptura com os resquícios do estruturalismo que desde o início o acompanharam, mesmo que o autor tenha negado.

Machado parece ser ainda mais claro sobre o objetivo de Foucault ao afirmar que

o que pretende é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante – os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente político⁸ (1982, p. 187).

Acompanhando o raciocínio de Foucault, parece estarmos novamente no terreno da ideologia. Entretanto, não é isso que está em jogo no projeto de Foucault. O saber, embora seja produzido e influenciado, não é o resultado de um sujeito individual ou coletivo que tivesse as condições de construí-lo completa e unicamente a partir de objetivos claramente postos. Não significa que ele seja o produto da classe dominante que, a partir de seus objetivos, invertesse e encobrisse por completo a verdadeira realidade, a essência. Não é

⁷ Paul Veyne, no elucidativo artigo “Um arqueólogo escéptico”, chama a atenção para o conceito de discurso empregado por Foucault. “O discurso é absolutamente outra coisa que um vocabulário e uma gramática, que permitem a cada um formar um número ilimitado de frases, dizer livremente todas as verdades, percebê-las soberanamente [...]” O discurso “é o que agente faz realmente, em oposição ao que uma ilusão perpetua de generalidade e de racionalidade faz crer que faz. O que Foucault queria dizer é bastante simples, embora o tenha dito de muitas maneiras e sempre de forma confusa: havia falado de ‘discursos’, de ‘prática discursiva’, de ‘pressupostos’, de ‘episteme’, de ‘a priori histórico’, assim como de ‘enunciado’ [...]. O autor sugere que a atenção maior não deve ser dada às diversas palavras empregadas por Foucault, senão, “considerar, creio, a coisa de que se fala, a saber, que em toda época, os pensamentos, conhecimentos, as palavras, escritas ou práticas de um grupo humano se enquadram dentro de estreitos limites. (VEYNE, Paul. Um arqueólogo escéptico. In: DIDIER, Eribon (Org.). *El infrecuente Michel Foucault: renovación del pensamiento crítico* (Actas Del Coloquio / Centro George-Pampidou, 21-22 junio 2000). Buenos Aires: Letra Viva & Edelp, 2004, ps 34 e 25.) (tradução nossa).

⁸ Na introdução da obra *Microfísica do poder*, Machado utiliza a expressão “estratégica” ao invés de “política”.

assim que o saber é concebido e opera. Sua complexidade é muito maior a partir do momento que é perpassado por relações de poder, conforme veremos mais adiante.

E é no contexto da busca dos elementos externos que determinam e influenciam na constituição dos saberes que Foucault introduz a categoria do poder em seus estudos. Influenciado clara e assumidamente por Nietzsche⁹, busca fazer a análise de como os saberes locais e específicos foram dominados por discursos científicos que trazem em si a característica de serem saberes neutros do ponto de vista da sua relação com elementos externos, e com isso, apregoando-se como único e exclusivo papel a preocupação com a verdade. Ao mesmo tempo em que os discursos científicos buscam se legitimar como o avanço progressivo do ser humano em busca da objetividade e da liberdade, podem também cumprir com papel de produzir a sua dominação.

O que a genealogia deve fazer é pôr em questão esses saberes não a partir de critérios científicos, pois estaria operando de dentro, mas a partir da análise dos saberes que historicamente não foram considerados, ou melhor, foram calados em nome da ciência. A genealogia precisa reconstruir os mecanismos que operam nos saberes.

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. As genealogias não são portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata, mas anti-ciências. Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa (FOUCAULT, 2004a, p. 171).

Com a genealogia, o autor opera de um outro lugar ao de uma ciência mais qualificada. Se o fizesse a partir dela, estaria aceitando como ponto de partida o critério que historicamente operou e vem operando na sociedade como a nossa, e que busca criticar que é o domínio da ciência como o saber absoluto, ou o domínio através da ciência. Desse modo, Foucault terá uma ferramenta metodológica que lhe permite situar como os saberes foram constituídos e influenciados historicamente, inclusive, ou, sobretudo, os saberes considerados

⁹ A entrevista dada por Foucault em 1984 expressa essa influência: “Eu sou simplesmente nietzscheano e tento, à medida do possível, sobre um certo número de pontos, ver, com a ajuda de textos de Nietzsche – mas também com as teses antinietzscheanas (que são de certa forma nietzscheanas!) -, o que se pode fazer neste ou naquele domínio [...] (FOUCAULT apud FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68*: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. Tradução de Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves, São Paulo: Ensaio, 1988, p. 95).

científicos. É o esforço de situar o saber dentro de uma perspectiva de luta histórica, de relação com o poder.

O grande alvo de Foucault são as ciências humanas. Já o foram no período arqueológico e o serão no período genealógico. A mudança será apenas de enfoque na perspectiva de introduzir os elementos da genealogia. Na arqueologia analisava a formação das ciências humanas a partir das características internas do saber, sendo, portanto, condicionadas pela episteme da época. Na genealogia, analisa como as ciências humanas se constituem a partir de práticas sociais, sendo condicionadas por relações de poder de uma determinada época. É isso que vai permitir afirmar em *Vigiar e punir* que as ciências humanas foram possíveis graças a uma nova e específica modalidade de poder a partir do corpo, na qual a prisão cumpre com uma tarefa central por ser ali o lugar privilegiado de constituir o homem dócil e útil (FOUCAULT, 2004b, p. 252).

Entender o saber como construção histórica, permeado por relações de poder, implica uma crítica radical à história da filosofia, principalmente à filosofia do sujeito que se fez presente nos últimos três séculos, a começar por Descartes até Kant. O limite da filosofia ocidental moderna está em postular um sujeito humano fixo e permanente a partir do qual o conhecimento seria possível. Para Foucault esse sujeito não existe; o que existe é um sujeito construído pela história a partir das práticas sociais. Dessa forma, afirma em *A verdade e as formas jurídicas*¹⁰ que

seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 2002c, p. 10).

É o problema que o filósofo de Poitiers assinala no que chama ironicamente de “marxismo acadêmico” da França e da Europa. Essa perspectiva “consiste em procurar de que maneira as condições econômicas de existência podem encontrar na consciência dos homens o seu reflexo e expressão” (FOUCAULT, 2002c, p. 8). O defeito grave, escreve ele, é

¹⁰ Esta é uma das poucas publicações escritas entre *Arqueologia do saber* (1969) e *Vigiar e punir* (1975). Trata-se de Conferências pronunciadas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro no ano de 1973, por ocasião da passagem do autor pelo Brasil. Embora seja possível localizar muitas das teses ali defendidas em *Vigiar e punir*, parece-nos que há alguns elementos originais referentes ao tema ora em questão.

o de supor, no fundo, que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento, as próprias formas de conhecimento são de certo modo dados prévia e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado (FOUCAULT, 2002c, p. 8).

A crítica ao sujeito moderno vem desde os seus primeiros trabalhos, sobretudo em *As palavras e as coisas*, na qual o autor radicaliza sua posição afirmando que o grande conceito em torno do qual se organiza a sociedade moderna em todos os sentidos (epistemológico, político, ético, etc) foi o Homem, ou o sujeito humano. Entretanto, ele não passa de uma invenção da modernidade que não tardaria em desaparecer quando as condições da episteme o permitirem. Por outro lado, com a genealogia, Foucault não faz referência à episteme, no entanto, é possível dizer que o sujeito é construído a partir das práticas sociais.

O sujeito é, por assim dizer, o tema em torno do qual pode ser localizada toda a produção teórica do autor que sempre teve como preocupação as diferentes maneiras pelas quais fomos produzidos, objetivados, de modo a sermos transformados nesse jogo de objetivação também em sujeitos. É isso que permite ao autor afirmar que sua produção durante os últimos vinte anos não foi analisar o fenômeno do poder, porém criar uma história de como em nossa cultura os seres humanos tornaram-se sujeitos (FOUCAULT, 1995, p. 231). Com isso rompe com toda a tradição da filosofia moderna, que, no seu dizer, demandava o homem naquele período. As conseqüências são inúmeras. Cita-se, por exemplo, a impossibilidade de fundamentação dos direitos humanos, que são o eixo em torno do qual a sociedade moderna se organiza.¹¹

No rol das diversas implicações que poderíamos aqui aprofundar, frutos de sua crítica ao sujeito, põe-se como importante o tema do conhecimento. Relevante porque toca num dos temas centrais para a filosofia, com o qual ela lidou e lida permanentemente, abordando-o das mais diferentes formas.¹² Além disso, é importante visto que é central para o tema de que estamos tratando.

Nietzsche aparece como a grande inspiração. É a partir desta influência que Foucault leva adiante suas reflexões.¹³ Em *A verdade e as forma jurídicas*, na qual Foucault trata do

¹¹ A quem interessar possa, indicamos o texto: BOTH, Valdevir. Michel Foucault: direitos humanos e crítica ao humanismo moderno. In: CARBONARI, Paulo C. (Org). *Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo*. Passo Fundo: IFIBE, 2006, v. 1.

¹² Aqui não se trata de dizer que todos os filósofos tiveram o conhecimento como tema central.

¹³ Ao dizermos que Nietzsche serve de influência, não estamos afirmando que Foucault adota a mesma concepção de conhecimento. Antes, critica esta concepção por considerar os diversos textos de Nietzsche contraditórios sobre o assunto. “Tomei este texto de Nietzsche em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção nietzscheana do conhecimento – pois há inúmeros textos bastante contraditórios entre

tema de forma original, recorre a uma citação de um texto de Nietzsche de 1837: “Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal” (FOUCAULT, 2002c, p. 13). A referência a este texto é no sentido de ter um modelo para situar o conhecimento como produção histórica, situado no tempo e permeado por relações de poder.

Daí a crítica de Nietzsche à filosofia que procura situar o conhecimento como parte da natureza humana, ou dos instintos humanos. Embora tenha a ver com os instintos em confronto entre si, ele não pode ser considerado como um instinto. Daí a crítica à filosofia que busca situar o conhecimento como tendo uma origem. Dizer que foi inventado significa dizer que não tem uma origem possível de localizar. A invenção do conhecimento significa também, a partir de *Gaia ciência*, que não há uma identidade prévia entre um sujeito que conhece e um mundo a ser conhecido. Não há afinidade; unicamente uma relação de luta com o mundo. O mundo, por não possuir ordem alguma, não se deixa conhecer naturalmente. Por isso, o ato de conhecimento não é percepção, reconhecimento, mas violação das coisas (FOUCAULT, 2002c, p. 16-18).

Duas são as conseqüências ou rupturas para a filosofia ocidental, segundo Foucault, provocadas por Nietzsche: primeiro, a desnecessidade da existência de Deus para assegurar o conhecimento que perdura desde Descartes e até mesmo em Kant. Ruptura entre teoria do conhecimento e teologia; segundo, a ruptura do sujeito de conhecimento que estava assegurado pelo instinto de conhecimento. Ao afirmar que não há afinidade natural entre um sujeito e mundo, mas uma relação de destruição, o instinto natural de conhecer inexistente, destruindo a necessidade do sujeito.

Ao nosso ver, ainda existe uma terceira ruptura provocada por Nietzsche, e que podemos localizá-la na passagem transcrita por Foucault, embora não tenha feito referência. O filósofo alemão, ao dizer que a invenção do conhecimento é fruto da maior arrogância da história universal, concebe o conhecimento como fruto de uma ação puramente estratégica não como busca progressiva do ser humano da sua humanização. Ou seja, o conhecimento cumpre com um fim não em si mesmo no sentido de ser um instinto humano, mas como meio de atingir um fim. Rompe mais uma vez com o grande sonho do Século das Luzes. Esta compreensão influenciará fortemente o filósofo de Poitiers, que chegou a afirmar que

si a esse respeito” (FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: NAU, 2002c).

se quisermos saber o que é o conhecimento, não é preciso nos aproximarmos da forma de vida, de existência, de ascetismo, própria ao filósofo. Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder (FOUCAULT, 2002c, p. 23).

O que Foucault quer enfatizar com esse estudo de Nietzsche não é que a filosofia tenha se equivocado ao atribuir a si – o filósofo – o verdadeiro e profundo conhecimento ao invés do político. Como se tivesse havido um deslocamento indevido e até injusto quanto ao político por caber a ele uma espécie de direito supremo do conhecimento por possuir uma inteligência natural superior. O que busca acentuar é a forma de como o conhecimento é construído e como é perpassado por relações de poder. Busca, sobretudo, rejeitar uma concepção de conhecimento que o atribui a um sujeito universal e fixo, defendido, sobretudo, pelo filósofo.

Mas a crítica à concepção de conhecimento não pára na filosofia moderna. Conceber o saber distante ou separado das práticas sociais, das relações de poder, foi um processo que se construiu há muitos séculos. Nos seus estudos, Foucault identifica o início desse processo na filosofia grega, de modo específico, a partir de Sófocles e Platão.

Os argumentos que lhe permitem fazer esta afirmação são construídos a partir de uma leitura original da tragédia *Édipo-Rei* de Sófocles. Considera-a “representativa e, de certa maneira, instauradora de um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou” (FOUCAULT, 2002c, p. 31). Na Grécia clássica é possível identificar os fragmentos de uma concepção que gradativamente se instaurou no Ocidente e que se solidificou a ponto de chegar até a época contemporânea. Na tragédia de Édipo o que está em jogo, para além de outras questões, é o tema do poder. A título de exemplo, Édipo em momento algum fica preocupado com a morte do pai ou rei, ou de ser incestuoso; sua preocupação está em perder o poder.

Uma das principais características de Édipo, no entendimento de Foucault, é ter unido saber e poder. Diferentemente das interpretações clássicas, que consideram Édipo o homem do esquecimento, do não-saber e do inconsciente de Freud, fora um homem que sabia muito, e até sabia demais. Por isso, lembra Foucault, ele não era chamado de Édipo, o incestuoso, ou assassino de seu pai. Era chamado de Édipo-Rei. Esta era a característica das sociedades indo-européias do leste mediterrâneo, onde quem governava tinha um tipo especial de saber. Saber e poder eram correlatos.

O rei e os que o cercavam, pelo fato de deterem o poder¹⁴, detinham um saber que não podia e não devia ser comunicado aos outros grupos sociais. Saber e poder eram exatamente correspondentes, correlativos, superpostos. Não podia haver saber sem poder. E não podia haver poder político sem a detenção de um certo saber especial (FOUCAULT, 2002c, p. 49).

Esse processo característico do Oriente procurou ser retomado pelos tiranos gregos e os sofistas durante a Grécia arcaica. Entretanto, isso não fora impossibilitado pelo nascimento da Grécia clássica, mais precisamente com o nascimento e consolidação da filosofia como saber por excelência.

Nesse sentido, o que se procura atingir com a tragédia de Sófocles, e mais tarde com a *República* de Platão, são os sofistas. Entretanto, o maior objetivo era atingir o personagem histórico a quem eles realmente representavam: o rei assírio. Para fazê-lo, tornava-se necessário tirar a exclusividade do saber do político e deslocá-lo para o filósofo. O verdadeiro saber não será mais o saber empírico, eficaz do político, mas um saber mais profundo, essencial, que só o filósofo poderá alcançar.

Qual foi a grande consequência desse acontecimento para a cultura Ocidental de acordo com Foucault? Foi a instauração de um mito que se efetivou na história

de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contacto com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político (FOUCAULT, 2002c, p. 51).

Ao que nos parece, em nenhum outro texto Foucault é tão claro e preciso do ponto de vista histórico do que aqui. O início da filosofia significa uma separação radical e profunda entre saber e poder. Restou-nos uma concepção de que o poder é algo feio, perigoso, sujo, etc. Por seu lado, o saber foi concebido como algo limpo, puro, anti-estratégico e que deve preservar a devida distância do poder para ser considerado enquanto tal. Impregnou-se na cultura ocidental um mote de que o saber se constitui a partir de mentes enclausuradas, tranquilas e serenas que não sofrem as influências de suas culturas e épocas específicas, dentro das quais circulam efeitos de poder.

¹⁴ Dificilmente Foucault faz uso de expressões como “deter o poder” justamente por caracterizar o poder como exercício. Nesse sentido, ao que nos parece aqui, o uso da expressão não significa uma concepção tradicional de poder que crítica, e, sim, um uso inadequado.

Essa separação provocada no início da filosofia gradativamente foi se afirmando, de modo a ser fortalecida pela tradição humanista. Segundo Foucault, o humanismo concebe a relação saber e poder completamente dicotomizada.

Admite-se, e isto é uma tradição do humanismo, que a partir do momento em que se atinge o poder, deixa-se de saber: o poder enlouquece, os que governam são cegos. E somente aqueles que estão à distância do poder, que não estão em nada ligados à tirania, fechados em suas estufas, em seus quartos, em suas meditações, podem descobrir a verdade (FOUCAULT, 2004a, p. 141).

Foucault nos faz lembrar de que nenhum dos filósofos ou intelectuais é uma ilha e que pode construir um saber de forma autônoma a partir dos puros princípios da razão. Pensemos, pois, em Descartes como exemplo concreto. Sequer ele, que buscou construir sua filosofia sem a influência de nenhum fator que não fosse sua pura experiência de ser pensante, deixou de reproduzir uma forma de pensar de uma época histórica. Neste sentido, seu saber se cruzou com as práticas sociais ou com as relações de poder de sua época.

Importante seria desenvolvermos em seguida a noção de poder em Foucault que estamos utilizando desde o início. Isso se faz necessário porque o poder que se relaciona com o saber não é o conceito clássico desenvolvido pelos filósofos clássicos da filosofia política. Há aí uma mudança estrutural, e é isso que permite entender a complexidade de como o saber sofre a influência das práticas sociais externas ao saber.

Entretanto, antes de entrarmos mais especificamente no trato da questão do poder, não poderíamos fazê-lo sem antes dedicar atenção especial ao tema da verdade. Isso porque o saber tem relação direta com a busca permanente da verdade, que se constrói no processo histórico. Da mesma forma como o saber é construído historicamente e, portanto, perpassado por relações de poder, a verdade também é uma construção histórica. Já fizemos anteriormente algumas referências no texto, no entanto, entendemos ser relevante tratar do tema de forma específica em razão da sua importância no presente estudo.

1.3 A VERDADE E AS RELAÇÕES DE PODER

Referimos anteriormente que Foucault elaborou no período arqueológico uma noção de verdade histórica, determinada pelas próprias regras internas dos saberes nas diferentes épocas. Com a genealogia, a noção de verdade preserva seu estatuto de construção histórica,

mas é determinada pela exterioridade do próprio saber; ou seja, pelas práticas sociais, por relações de poder.

Ao iniciarmos este capítulo, fazíamos referência a uma passagem na qual o autor chama atenção para a necessidade de abandonarmos uma concepção de saber que esteja fora do domínio ou das relações de poder. O que essa concepção ingênua de saber produziu foi uma concepção ingênua de verdade, entendendo-a como absoluta, universal e definitiva, que traria enfim, à luz as essências que por ela aguardavam.

Foucault rechaça de forma radical essa concepção e procura mostrar como a verdade fora produzida na história a partir de múltiplas práticas sociais e como as sociedades, de forma especial a sociedade ocidental, necessitou dela para funcionar. Desse modo, o autor é um dos filósofos que rompem com a tradição filosófica moderna ao renunciar a existência da verdade em si, das verdades metafísicas, motivo pelo qual é amado por uns, e odiado por outros, que não vêm nessas teorias nada mais que resquícios e contradições teóricas herdados de Nietzsche.

Extremismos e preconceitos teóricos à parte, mais uma vez é necessário fazermos o recuo a Nietzsche, que efetivamente influenciou Foucault.

1.3.1 A verdade em Nietzsche

Para o autor de *Microfísica do poder*, todo aquele que se pretende filósofo, a partir de Descartes, trata do tema da verdade. Impossível fugir disso. Mesmo não querendo ser filósofo, se tratar da verdade termina por ser filósofo. Entretanto, a partir de Nietzsche, ocorre uma grande transformação no trato do problema. “Não mais: qual é o caminho mais seguro da Verdade?, mas qual foi o caminho aleatório da verdade?”¹⁵ (FOUCAULT, 2004a, p. 156). Como ela foi produzida e perpassada por relações de poder na história. Afinal, para Foucault,

¹⁵ Se levarmos em consideração o texto a seguir de Espinosa, é possível perceber que o autor já opera uma crítica à filosofia do conhecimento tradicional aos moldes da genealogia de Nietzsche: “os filósofos concebem as emoções que combatem entre si em nós como vícios nos quais os homens caem por erro próprio. É por isso que se habituaram a ridicularizá-las, deplorá-las, reprová-las, ou, quando querem parecer mais morais, detestá-las. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda sorte de louvores a uma natureza humana que não existe em parte alguma, e atacando através de seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, com efeito, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que a maioria deles, em vez de uma ética, tenha escrito uma sátira”(ESPINOSA, B. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 307). Neste sentido, é possível afirmar com Martins que “Espinosa foi o primeiro genealogista, no sentido nietzschiano do termo” (MARTINS, André. *Filosofia e saúde: métodos genealógico e filosófico-conceitual*. *Cadernos de Saúde Pública*, 2004, vol.20, n. 4, p. 952).

da mesma forma como o conhecimento, a verdade também tem uma história; no entanto, história não entendida no sentido tradicional dos historiadores ou dos filósofos:

A História para os filósofos é uma espécie de grande vasta continuidade em que se amaranham a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas ou sociais. [...] Na verdade faz algum tempo que gente importante como Marc Bloch, ou Lucien Febvre, os historiadores ingleses, etc, puseram fim a esse mito da História. Eles praticam a história de outro modo, tanto que o mito filosófico da História, esse mito filosófico que me acusam de ter matado, pois bem, fico encantado se o matei (FOUCAULT apud RAGO, 2000, p. 103-104).

Em diversas passagens Foucault, inspirado também em Nietzsche, retoma o tema da história. E não podia ser diferente, uma vez que a genealogia busca prestar atenção à história, não à metafísica. Desse modo, precisa enfatizar uma história feita por historiadores que não vêm nela um sentido profundo e racional, na qual a humanidade supostamente progride passo a passo rumo à liberdade plena e à paz perpétua. A história é jogo de lutas e dominações, permeada por relações de poder e saber. Nesse sentido, afirma

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação (FOUCAULT, 2004a, p. 25).

Essa colocação rápida sobre o entendimento de história em Foucault, permite-nos prosseguir na análise sobre a verdade em Nietzsche, pois, como veremos adiante, ela é produzida pela história, na história. Porém, não uma história que caminha progressivamente a partir de um sentido profundo, senão uma história que é um fazer-se permanente por diversos troços, onde os próprios sentidos são construídos por ela e não revelados por ela.¹⁶

Em *Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral*, no qual Nietzsche trata da questão da verdade, procura caracterizá-la como um conjunto de metáforas e ilusões que foram produzidas ao longo da história.

¹⁶ Foucault nega que a história tenha um “sentido”, embora não queira dizer que é absurda. Se ela é inteligível, não é a inteligibilidade tradicional, como, por exemplo, apregoado pela dialética. “A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas” (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004a, p. 5).

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 1974, p. 56).

Ao conceber a verdade como metáforas construídas, percebe-se em Nietzsche uma concepção estratégica de verdade, em que o que está em jogo não é a verdade em si – até porque para ele ela não existe – e sim um artifício humano para fugir da dura realidade que o cerca e assim se apequenar.

Esta concepção de verdade é uma consequência de diversos estudos históricos realizados pelo autor, dentre eles, o estudo da moral, da qual quer construir a sua genealogia. Nietzsche quer mostrar como os valores morais não nasceram de princípios metafísicos, ou da liberdade da vontade, como costumeiramente defende a filosofia, mas da realidade e luta concreta dos seres humanos. A única coisa que existe no homem é o instinto de conservação, ou a intenção de obter prazer e de evitar a dor. Nietzsche nega a liberdade do querer. Na reconstrução da história dos sentimentos morais, o autor mostra em *Humano, demasiado humano* que “a nós seres orgânicos nada interessa originariamente em cada coisa, a não ser sua *relação conosco* em referência a prazer e dor” (1974, p. 103). Dessa forma, a verdade profunda que a metafísica pretende desvelar não passa de um grande erro. [...] “na medida em que toda metafísica se tem dedicado principalmente à substância e à liberdade da vontade, pode-se designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais” (1974, p. 103). Ao invés de ciência das verdades fundamentais, a metafísica passa a ser ciência dos erros fundamentais. Por isso, Nietzsche entende que a verdade, antes de ser concebida como tal, tem atrás de si um erro. “Atrás da verdade sempre recente, avara e comedida, existe a proliferação milenar dos erros”. E adverte: “Mas não acreditemos mais que a verdade permaneça verdadeira quando se lhe arranca o véu; já vivemos bastante para crer nisto” (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2004a, p. 19). A verdade, ao invés de ser conhecimento, é para Nietzsche um grande erro.

Nietzsche, enquanto genealogista, procura dar ouvidos à história e não acreditar na metafísica. E é somente dessa maneira que se descobre que as essências das coisas não existem; quer dizer, não que não existem, mas que foram fabricadas peça por peça.

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2004a, p. 18).

Essa luta nietzscheana contra a metafísica, as verdades fixas, os valores absolutos, introduz um elemento inovador na filosofia. Trata-se do tema do poder. Embora Nietzsche não tenha dado ao poder um tratamento mais detalhado, como o fez mais tarde Foucault inspirado nele, é através do poder que tenta entender a história e o homem. É considerando o poder que lhe será aberta uma nova perspectiva de encarar os velhos e os novos problemas colocados pela filosofia. Muitos deles, é claro, deixando de ser problemas. E é lendo as obras de Nietzsche que Foucault se inspira para tratar do tema da verdade.

1.3.2 A verdade em Foucault

Se para Foucault todo aquele que trata da verdade é um filósofo, para ele, a filosofia não mais revela as verdades profundas¹⁷, mas acaba sendo um meio de pensarmos nossa relação com a verdade. Eizirik lembra que, “para Foucault, a Filosofia é uma maneira de refletir nossa relação com a verdade” (2002, p. 37). Poderíamos dizer que as sociedades ou as culturas ocidentais se estruturaram a partir da verdade, e a maneira de cada um se relacionar com ela define sua forma de agir. A filosofia é um exercício que permite pensarmos a partir da história da verdade.

Não é demais repetir que Foucault, influenciado por Nietzsche, recusa a existência de verdades metafísicas. Recusa a existência do sujeito como realidade fixa na produção das verdades e considera as práticas sociais ou as relações de poder como produtoras da verdade. “O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2004a, p. 12). O que afirma não é a inexistência da verdade; apenas que ela não pode ser compreendida fora das relações de poder. São elas que

¹⁷ É nesse sentido que Rabinow e Dreyfus afirmam que “para o genealogista, a filosofia acabou. A interpretação não é o desvelamento de um significado escondido”. Reforçam o argumento a partir da citação de uma passagem de Foucault em *Nietzsche, Freud e Marx*, no qual afirma que “se a interpretação nunca pode acabar, é porque não há nada a interpretar. Não há nada de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo é já interpretação”. Sendo assim, concluem os autores, “quanto mais interpretamos, menos encontramos o significado fixo de um texto ou do mundo, e mais encontramos outras interpretações. Essas interpretações foram criadas e impostas por outra pessoa, não pela natureza das coisas. Nesta descoberta da ausência de fundamento, a inerente arbitrariedade da interpretação é revelada” (RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 119-120).

vão determinar a sua produção. Como, porém, explicar os motivos da produção da verdade pelas relações de poder?

Se as relações de poder produzem a verdade, significa que o poder tem sede de verdade, necessita dela para sobreviver e se manter. Disto resulta que a sociedade ocidental elegeu-a como prioridade absoluta. A esse respeito, Paul Veyne lembra bem S. Agostinho: “amamos tanto a verdade que, se amamos outra coisa, queremos que o que amamos seja a verdade” (2004, p. 83) (tradução nossa). Esse é o âmago da questão. O poder necessita da verdade como o peixe necessita d’água para viver. A verdade não é apenas um acessório para o poder, senão sua condição de possibilidade. Daí a afirmação proferida no Curso do Collège de France de 1976:

Quero dizer o seguinte: numa sociedade como a nossa - mas, afinal de contas, em qualquer sociedade - múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro. Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade (2002b, p. 28-29).

Essa foi a grande tese levantada por Foucault durante a década de 1970 e que, ao nosso ver, significou uma reviravolta na filosofia política¹⁸. A verdade cumpre numa sociedade com uma tarefa calculada e precisa, garantindo que as relações de poder se ramifiquem no corpo social e tenham efetiva funcionalidade. Neste sentido, ao invés da verdade ser, por si só, um instrumento, uma arma para limitar o poder, como tradicionalmente se entendia, é fabricada por ele porque necessita dela. A verdade é atravessa por interesses. “O que define a verdade é o *interesse*, o qual oculta-se nos interstícios discursivos da verdade, promovendo seu aparecimento e produzindo-a como se fosse um saber autêntico, objetivo ou válido” (RUIZ, 2004, p. 21).

Se o poder necessita do discurso verdadeiro para se exercer, ele não é algo que nasce e flui naturalmente como as águas fluem num rio. Ele se estrutura a partir das práticas sociais e

¹⁸ Se até então a questão era “como pode o discurso da verdade, ou simplesmente a filosofia entendida como o discurso da verdade por excelência, fixar os limites do direito do poder?”, Foucault quer substituí-la por uma questão que considera mais elementar e concreta: “de que regras de direito as relações de poder lançam mão para produzir discursos de verdade? Em uma sociedade como a nossa, que tipo de poder é capaz de produzir discursos de verdade dotados de efeitos tão poderosos?” (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004a, p. 179). Ou seja, a verdade não é um instrumento imune às relações de poder que, por si só, seria um limitador do poder.

tem seu curso dirigido por relações de força.¹⁹ Um discurso deixado à sua própria sorte, no sentido de deixá-lo proliferar livremente na sociedade, torna-se, na visão de Foucault, extremamente perigoso. Por isso as sociedades o controlam e vigiam permanentemente, até as partes mais minuciosas.

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, 2005b, p. 8-9).

Portanto, se o poder necessita do discurso verdadeiro, não é qualquer discurso com qualquer verdade que está autorizado. Os partícipes da sociedade devem seguir o discurso com suas verdades permitidas e seguir o ritual de dizê-las. “Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2005b, p. 9). O controle é tão permanente e efetivo que se pode dizer apenas parte do discurso; pode-se, ou deve-se falar somente o que a circunstância permite, e cada um pode falar apenas do seu lugar. Apenas alguns estão autorizados a dizerem certas coisas.

Neste viés, a verdade é um meio possuidor de regras que funcionam como controle social dos discursos. “Por verdade não quero dizer ‘o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar’, mas o ‘conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder’” (FOUCAULT, 2004a, p. 13). Permitir somente alguns tipos de discursos e não permitir outros exige que se tenha um mecanismo eficiente que permite esse controle: trata-se do mecanismo da verdade, ou de permitir que se diga somente o discurso verdadeiro, o discurso autorizado.

O discurso que não interessar e que põe em risco o próprio poder é coagido para não nascer, não proliferar. Ser-lhe-á imputada a característica de ser um discurso falso, de modo que a falsidade, da mesma forma como a verdade, adquire para Foucault um caráter histórico. A verdade e a falsidade não resultam da confrontação da linguagem e do mundo. Conforme Bouveresse,

¹⁹ Lembremos de Nietzsche. Como grande filólogo que foi, aduzia a origem da linguagem ao direito senhorial de dar nomes.

a oposição do verdadeiro e falso somente tem existência ou interesse em virtude de uma escolha que não tem sido afetuada antes, uma escolha que não se impõe intrinsecamente uma vez que foi imposta historicamente e que, por isso, comporta uma boa parte de arbitrário, de convencional e coativo. (2004, p. 190) (tradução nossa).

Esse controle efetivo e minucioso sobre os discursos faz com que as sociedades tenham o que Foucault chamava de “regime de verdade ou política da verdade”²⁰. Para além da introdução de apenas mais uma nova noção, o esforço do autor está em mostrar que as sociedades têm formatos próprios e ritualizados para produzir e reger a verdade por meio da qual se filtrará o discurso:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2004a, p. 12).

Ter um regime ou política geral da verdade significa produzir um rigoroso formato, que vai desde a fabricação da verdade até a sua regulação permanente. O que não quer dizer que há um sujeito individual ou coletivo com capacidade de elaborar uma espécie de “cartilha pública da verdade” com validade determinada para uma época. O que acontece efetivamente é que a sociedade, a partir das diversas relações de poder que acontecem e funcionam, vai construindo de forma implícita e explícita esta política.

Foucault, num esforço permanente de pensar o presente, busca descrever quais são as características da política geral da verdade das sociedades de sua época:

A “verdade” é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas “ideológicas”) (FOUCAULT, 2004a, p. 13).

²⁰ Além de regime de verdade e política geral da verdade, o autor utiliza a expressão “economia política” da verdade.

Essa pequena citação foucaultiana traz um conjunto de elementos elucidativos para analisarmos o contexto contemporâneo. No entanto, queremos enfatizar apenas um por caracterizar de forma emblemática a experiência ocidental na sua relação com a verdade. Referimo-nos à forma de discurso científico pela qual a verdade é dita e as instituições que a produzem.

No mundo contemporâneo, embora tivéssemos já inúmeras críticas de filósofos ao império da ciência, ainda há uma crença muito grande na verdade científica. Produziu-se na sociedade moderna ocidental uma crença, que ainda persiste intensamente, de que a verdade científica seria de toda transparente e livre de qualquer relação de poder ou interesse. Logo, todo saber deveria ser científico e, assim sendo, seria legítimo.

A questão central não está em desacreditar o saber científico. Não se trata de inverter as peças dizendo que tudo que é científico é um erro. O problema está numa crença ingênua de que a ciência é um saber – o único – que seria imune às coerções externas que são traduzidas por Foucault como relações de poder. O que é preciso colocar é que a ciência é uma forma de produzir a verdade que tem como condição de possibilidade certas condições políticas. É esta compreensão que permitirá Foucault refazer a leitura sobre o nascimento das ciências humanas. Elas nascem num contexto sociopolítico-econômico (capitalismo) que as requeria para implementar uma nova forma de exercício do poder.

A ciência é uma produção histórica. Antes de considerarmos se uma verdade é científica ou não, ou se um saber é científico ou não – como foi a discussão em torno do marxismo, é importante considerar que a ciência é uma forma de produção da verdade que foi construída e legitimada historicamente. Foi através dela, de suas regras, que se exerceu o controle do saber a partir da modernidade.

Foucault, ao se referir ao controle dos saberes no século XVIII, fala de um disciplinamento dos saberes. Todos os saberes foram organizados em disciplinas específicas, a partir dos quais se exercia um controle detalhado e permanente.

O século XVIII foi o século do disciplinamento dos saberes, ou seja, da organização interna de cada saber como uma disciplina tendo, em seu campo próprio, a um só tempo, critérios de seleção que permitem descartar o falso saber, o não-saber, formas de normalização e de homogeneização dos conteúdos, formas de hierarquização e, enfim, uma organização interna de centralização desses saberes em torno de um tipo de axiomatização (FOUCAULT, 2002b, p. 217).

Essa transformação dos saberes em disciplinas específicas obedeceu também ao fenômeno de articular todas elas numa espécie de campo geral ou de disciplina global: a

ciência. No entender de Foucault, isso significou um deslocamento de papel da filosofia para a ciência. A filosofia perde o papel de organizar e de estabelecer a comunicabilidade dos saberes entre si. “A ciência, como domínio geral, como policiamento disciplinar dos saberes, tomou o lugar tanto da filosofia quanto da *mathesis*”²¹ (FOUCAULT, 2002b, p. 218).

A cientificização da verdade, se é assim que podemos chamar esse fenômeno do século XVIII, estendeu-se até os tempos atuais. Ainda vivemos numa época em que a verdade científica é vista como verdade absoluta e inquestionável. O que Foucault auxilia a compreender são as relações de forças que atravessam qualquer tipo de saber, inclusive, ou, sobretudo, o saber científico e sua forma de fabricação da verdade.

Se as relações de poder necessitam da verdade a tal ponto de as sociedades terem uma política geral da verdade, significa que há coerções por parte do poder, no sentido de exigir a verdade dos indivíduos permanentemente. E é exatamente nesta direção que aponta a reflexão de Foucault, pois, segundo ele,

somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não pára de questionar, de nos questionar; não pára de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas (FOUCAULT, 2002b, p. 29).

A verdade é um meio do poder se exercer que nos acompanha diariamente. Foucault quer mostrar que não somente a produzimos livremente a partir dos nossos apetites e desinteresses teóricos ou por uma espécie de instinto natural, que nos empurra rumo ao encontro da verdade por puro prazer.

Além de sermos coagidos a produzir ou a encontrar a verdade,

[...] de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder (FOUCAULT, 2002b, p. 29).

Ou seja, a verdade que somos forçados a produzir é a mesma que nos submete cotidianamente porque traz efeitos específicos de poder. E, conforme Foucault, essa verdade

²¹ *Mathesis* no sentido de uma ciência universal. O tema é tratado por Foucault em *As palavras e as coisas*.

como normalização tem um efeito tal que é definidora de um modo de vida. Ela atinge a diversidade dos aspectos da vida a tal ponto de nos dizer como devemos morrer. Nascemos, vivemos e morremos sob os efeitos da verdade.

Nesse caso não teríamos mais saída diante da verdade que se deixou aprisionar pelo poder e que a produz intensamente porque dela depende? Estaria Foucault sugerindo que nada podemos diante de um poder que se estrutura a partir da verdade e que por isso nos povoa do início ao fim da nossa vida? Teriam as diversas lutas sociais e políticas da atualidade nenhuma força no sentido de alterar as diversas formas de hegemonia ou de dominação?

É importante dizer que as respostas a estas questões não são fáceis. O próprio Foucault alertava para a complexidade das questões e resistia a respostas prontas e acabadas. De todo modo, nos arriscaríamos a dizer que Foucault não objetiva imobilizar a sociedade e deixá-la sem ação; sua busca é exatamente o contrário. Ao dizer que a verdade é histórica e produzida pelo poder, significa dizer, em primeiro lugar, que a verdade não é absoluta e, portanto, pode ser modificada. Neste sentido, poderíamos dizer que ela só pode ser modificada pela luta. A verdade é uma luta na qual entram em cena diversas forças; significa que quem está na arena participa da luta.

Em segundo lugar, o autor sugere que a grande questão da atualidade para os intelectuais não é empreender esforços para libertar a verdade seqüestrada pelo poder.²² “Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder –, mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento” (FOUCAULT, 2004a, p. 14). A luta se dá em torno da verdade. As formas hegemônicas presentes nas sociedades devem ser enfrentadas a partir da desconstrução da sua verdade. Significa combatê-las subtraindo o poder de suas verdades. E isso só será possível a partir da construção daquilo que Foucault chamou de uma “nova política da verdade”. Por isso, “o problema não é mudar a ‘consciência’ das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade” (FOUCAULT, 2002a, p. 14).

Por fim, se o saber e a verdade são produzidos pelas práticas sociais, por relações de poder, conforme procuramos demonstrar anteriormente a partir da genealogia foucaultiana, não é a partir de um conceito tradicional de poder da filosofia que esta relação é possível; ela

²² Foucault constantemente se refere ao papel dos intelectuais. No diálogo *Os intelectuais e o poder*, no qual discute com Deleuze, defende uma ação dos intelectuais não no sentido de dizer a verdade, mas lutar contra as formas de poder. “O papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso” (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004a, p.71).

só se estabelece a partir do momento em que, conforme Foucault, mudarmos nossa concepção “negativa, estreita e esquelética de poder”. Se o poder fosse e funcionasse realmente como tradicionalmente foi concebido, provavelmente não demandaria essa relação estreita com o saber e a verdade para se exercer.

Por isso, em seguida, teremos como preocupação central o tema do poder, procurando explicitar como Foucault reconstruiu essa noção por meio do método genealógico. Com isso acreditamos construir as bases para discutir na terceira parte a problemática da nova forma de exercício do poder na modernidade, que se construiu a partir de um saber sobre a vida: o biopoder.

2 O PODER EM FOUCAULT

No capítulo anterior, tratamos essencialmente da temática do saber, da verdade e do discurso, numa tentativa de aportar elementos para o debate em torno do poder. Chegamos à conclusão, com base em Foucault, de que o saber está profundamente conectado a relações de poder que o originam e dele dependem. Igualmente, que as sociedades tramam essa conectividade selecionando e controlando os discursos através da produção da verdade.

Se tanto falamos do poder relacionado ao saber, é fundamental que passemos a discutir o que se entende por esse conceito. Centraremos a abordagem do tema no período genealógico de Foucault, por consideramos que é neste período que o poder tornou-se o objeto central de suas escavações e porque nesse período, como vimos anteriormente, aprofunda a perspectiva relacional e recíproca entre saber, poder, verdade e discurso. Acreditamos que, dessa forma, construiremos as bases conceituais necessárias para adentrarmos na discussão do biopoder, objeto central desta pesquisa.

2.1 O PODER NO PROJETO GENEALÓGICO

O que é o poder? Uma pergunta que continua a inquietar o ser humano; um problema que insiste em incomodar a filosofia; um tema que é alvo de debate entre inúmeros campos de saber e que não cessa de gerar impasses; um conceito de difícil abordagem teórica, no entanto, de extrema popularidade.²³

Se remontarmos a Wittgenstein, o mesmo dirá que a linguagem com suas palavras é como uma caixa de ferramentas. Usamo-las (palavras) de maneira infinita, dependendo do modo de vida e situações específicas em que nos encontramos. Para o filósofo de Cambridge, o importante é que as palavras funcionem, e, portanto, é no seu uso que encontramos seu sentido (WITTGENSTEIN, 1975). Talvez por isso seja possível entender a utilização tão comum do conceito “poder” em nosso meio. Usamo-lo em diferentes situações, de forma ininterrupta e com os sentidos mais variados. A explicação é que o conceito “poder” funciona na linguagem. Entretanto, quando fazemos um esforço filosófico para precisá-lo, corremos o risco de não acharmos a saída da garrafa. O que é o poder?

Michel Foucault, na sua longa trajetória filosófica, dedicou grande parte ao estudo em torno do poder. Quando, em 1976, revisita suas investigações do período arqueológico,

²³ A título de curiosidade, uma consulta feita à rede mundial de computadores no início do ano de 2007 apresentou uma lista de mais de 180 milhões e referências ao termo “poder”.

centradas nas compatibilidades e incompatibilidades entre os saberes, se dá conta de que seu objeto naquele período foi o poder, mesmo não tendo utilizado quase nenhuma vez o conceito. “Quando agora penso nisto, pergunto-me de que podia ter falado, na *História da Loucura* ou no *Nascimento da Clínica*, senão do poder” (FOUCAULT, 2004a, p. 6). Com essa afirmação, o autor somente reforça a hipótese de que o saber, o discurso, somente pode ser tematizado na sua intrínseca relação com o poder.

Foucault não poupava críticas ao que considerava uma forma equivocada de explicar e compreender o poder. Partia da premissa de que, se quisermos entender o poder, iniciar pela pergunta o que ele é?, não seria o caminho mais apropriado. Aliás, esse é um dos grandes equívocos cometidos pela filosofia desde suas origens, e que gerou inúmeras incompreensões ou simplificações. Esta pergunta – o que é o poder? – dirá Ruiz, “é o início do erro” (2004, p. 10). É o início do erro, pois, independentemente da resposta a essa pergunta, ela carrega um vício de origem que é sua má formulação.

Para Foucault, o limite histórico de iniciar a reflexão em torno do poder pela pergunta “o que é o poder” significa partir do pressuposto de que ele existe em algum lugar, possuído por alguém ou por um grupo, que existe em si e que é possível apreender sua essência por meio da linguagem. Para o autor, nada seria mais inútil, pois o poder não é; ele se exerce. “O poder não se dá, não se troca nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação” (FOUCAULT, 2004a, p. 175). Portanto, a única forma de analisar o poder é concebê-lo em movimento, não de forma fixa e estável que possa ser passado de alguém/s para alguém/s.

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede (FOUCAULT, 2004a, p. 183).

A partir do momento em que o exercício do poder for suspenso, em que os sujeitos por quem ele passa interrompem sua ação, as relações que neste específico circulavam desaparecem. Isso não significa que alguma sociedade possa se construir sem relações de poder. Para Foucault, uma sociedade sem relações de poder é uma abstração. Daí, se entendermos o poder numa perspectiva de múltiplas relações, é possível afirmar que é universal e onipresente. Entretanto,

a pretensa “universalidade” do poder, sua fatal onipresença não responde ao modelo de uma substância que se transforma, e por sua vez, se mantém idêntica a si mesma, embora as aparências diversas. Não, em cada sociedade, em cada época, há uma forma particular de poder, local e localmente analisável; isso quer dizer que em toda sociedade há relações de poder, não que cada sociedade está submetida a forma universal do poder e estruturada por ela (LANCEROS, 1996, p. 118) (tradução nossa).

O filósofo de Poitiers insiste tanto em afirmar essa necessidade de mudança na análise do poder que chega a ser repetitivo nos textos escritos do período genealógico. Nos livros, textos e entrevistas, embora trate de objetos específicos, reafirma permanentemente que o poder não é em si, mas que se exerce. No entanto, isso não seria mero descuido. As repetidas referências ao debate do poder se explicam uma vez que suas contribuições teóricas provocaram verdadeiras rupturas com a filosofia política e a cultura ocidental de forma geral.

O Ocidente historicamente concedeu à política uma importância substantiva, ao ponto de concebê-la como intrínseca e estruturante do ser humano. Para Aristóteles, o homem era essencialmente político, de modo a somente se realizar na polis. Para o contratualismo moderno, a política era um construto artificial. Nem por isso, ela deixou de ser menos importante para os modernos. É possível identificar nos diferentes períodos históricos do Ocidente, embora com as características próprias em cada época, que a preocupação com a política não pára de cessar.

Se a política figura como elemento estruturante da sociedade ocidental²⁴, ela demandou desde o início da construção de um saber, de um discurso que a legitimasse dessa forma. E foram os filósofos gregos os grandes precursores de um discurso que deu a ela um *status* tão importante, e ao qual ainda hoje recorremos. Como exemplo, citamos um dos grandes filósofos do século XX Hans Jonas, que, ao comentar o contexto da crise ética contemporânea, defende a hipótese de que somente conseguiremos superá-la se nos reportarmos ao modelo das virtudes de aristotélicas. Para o autor, não é possível fazermos uso de conceitos isolados sem levarmos em conta todo um modo de vida social dentro dos quais eles tinham sentido e funcionalidade. Ou seja, um modo de vida que prezava e se organizava a partir das grandes virtudes, e que para os gregos estavam estreitamente ligadas à polis (JONAS, 1995). Muito mais do que discutir a

²⁴ Não é nossa pretensão aqui discutir as diferentes nuances internas da cultura ocidental, que ora eleva e ora diminui essa importância, como parece indicar uma comparação entre o período grego e o pós-moderno. É o caso de Agamben, por exemplo, que caracteriza o contexto atual como pós-político (AGAMBEN, Giorgio apud ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo, 2003). O que interessa afirmar é que o Ocidente, resguardadas as especificidades das diferentes culturas e épocas, não pode ser entendido sem levar em consideração a dimensão da política.

teoria de Hans Jonas, interessa demonstrar a importância da filosofia grega na construção do discurso da “centralidade do político” que persiste até hoje.

Se atentarmos para os filósofos gregos, medievos ou modernos, que assinalam a importância da dimensão política para o ser humano, veremos profundas rupturas entre eles quanto à justificativa da origem do poder. Entretanto, o mesmo não se pode dizer em relação ao conceito de poder que está explícito ou implícito em suas análises. De modo geral, partem do pressuposto de que o poder é e, portanto, emana de alguma fonte, ou está localizado em algum lugar. Desse modo, é possível adquiri-lo, trocá-lo, afastar-se dele, etc. Diante disso, é possível afirmar que os gregos foram os grandes precursores das primeiras teorias do poder e foram também os primeiros a argumentar em favor da necessidade dessa teoria para justificar os diferentes sistemas políticos que organizam a vida em sociedade. Seus sucessores, embora divergissem quanto às fontes diversas desse poder, via de regra, não põem em questão a possibilidade ou não de uma teoria do poder. Sob este aspecto, os filósofos que refletiram sobre a política estão mais convergentes e mais unidos do que pudesse suspeitar uma crítica que se limita a ler a tradição somente levando em conta o problema da origem do poder.²⁵

É aqui que podemos encontrar a explicação da grande reviravolta na análise do poder efetuada por Foucault. Advém daí a possibilidade de entender por que Foucault insistia ininterruptamente que o poder só pode ser em exercício ou em movimento, contrariando todas as teorias que partiam de outro pressuposto. Estava convicto de que suas escavações genealógicas em torno ao poder mexiam com construções teóricas profundamente arraigadas no Ocidente, e que tornariam possível novas interpretações e perspectivas em relação aos grandes fenômenos sociais da sua época.

Foucault afirma que não foi o primeiro a colocar ao discurso a questão do poder. Reconhece, inclusive, a dificuldade de colocá-la. Entretanto, procura justificar essa dificuldade a partir de um contexto de sua época, que não punha em questão o problema do poder nessa perspectiva. Com isso identifica, como o fez por inúmeras vezes, profundas semelhanças nas análises entre a direita e a esquerda, e que um olhar de superfície não deixaria mostrar.

²⁵ Ver a obra: SENELLRT Michel. *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

Não vejo quem – na direita ou na esquerda – poderia ter colocado este problema do poder. Pela direita, estava somente colocado em termos de constituição, de soberania, etc., portanto em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos de aparelho do Estado. Ninguém se preocupava com a forma como ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas. Contentavam-se em denunciá-lo no “outro”, no adversário, de uma maneira ao mesmo tempo polêmica e global: o poder no socialismo soviético era chamado por seus adversários de totalitarismo; no capitalismo ocidental, era denunciado pelos marxistas como dominação de classe; mas a mecânica do poder nunca era analisada (FOUCAULT, 2004a, p. 6).

O autor é consciente das diferenças existentes entre as duas perspectivas teóricas - direita e esquerda, ou entre os liberais e marxistas. Todavia seu ponto de interesse está em pôr em questão o mútuo “denuncismo” existente entre ambas as posições que procuravam denunciar o poder (de dominação) no outro e que se limitavam em análises sobre o poder político que Foucault chamou de “economicista”.

Não quero abolir as inúmeras e gigantescas diferenças mas, apesar e através destas diferenças, me parece que existe um ponto em comum entre a concepção jurídica ou liberal do poder político – tal como encontramos nos filósofos do século XVIII – e a concepção marxista, ou uma certa concepção corrente que passa como sendo a concepção marxista. Este ponto em comum é o que chamarei o economicismo na teoria do poder (FOUCAULT, 2004a, p. 174).

O que significa esse economicismo? Que tanto o liberalismo quanto o marxismo baseiam suas análises sobre o poder na economia, embora o primeiro a tenha como modelo formal e o segundo, como o princípio de sua forma concreta. O que rege a lógica do discurso da origem, legitimidade e funcionalidade do poder é a economia²⁶. O liberalismo desenvolve a concepção jurídica do poder, na qual o mesmo é entendido como “um direito de que se seria possuidor como de um bem e que se poderia, por conseguinte, transferir ou alienar, total ou parcialmente, por um ato jurídico ou um ato fundador de direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato” (FOUCAULT, 2004a, p. 174). Como se o poder fosse tal qual um objeto e

²⁶ Aqui é possível visualizar algumas análises arqueológicas do autor que ainda o acompanham em seu período genealógico. Trata-se da noção de episteme que procuramos desenvolver no primeiro capítulo e que aqui pode facilmente traduzir a idéia do autor. Ou seja, a idéia de que os diferentes saberes são possíveis e construídos com base numa mesma episteme. É um exemplo que permite comungarmos com a afirmação de Dreyfus e Rabinow: “Porém, o método arqueológico não é rejeitado. Foucault abandona somente a tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas” RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. XXI). A mesma posição é defendida por Martins: “A arqueologia que busca encontrar epistemes por detrás de práticas sociais e teóricas insere-se no procedimento genealógico uma vez que participa da desconstrução dos objetos tidos por naturais, datando as objetivações ao inseri-las no quadro geral de uma época, de um campo de visão possível, de uma determinada cultura, de um modo cultural de ver o mundo e nele estar” (MARTINS, André. *Filosofia e saúde: métodos genealógico e filosófico-conceitual*. *Cadernos de Saúde Pública*, 2004, vol.20, n. 4, p. 954).

passível de quantificação e que se transferisse de mão em mão. Essa concepção perpassa os principais teóricos da modernidade e fundamenta o Estado moderno. Hobbes o diz com todas as letras ao descrever a instituição da mais alta autoridade humana, chamada por ele de *Deus Mortal*, e que consiste no facto de cada um dos cidadãos “conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens [...]”(HOBBS, 1983, p. 105). E isso só seria possível à medida em que os homens fizessem entre si um pacto que consiste em dizer: “*Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*” (HOBBS, 1983, p. 105, grifo do autor). Nessa perspectiva, os cidadãos “livres” pactuam entre si e cedem total ou parcialmente seu poder de força ao soberano. Locke, fazendo uso da mesma concepção, dirá que

o povo, verificando que a propriedade não estava segura sob o governo que então tinha, [...] viu que não poderia jamais gozar de segurança ou tranqüilidade na sociedade civil enquanto o *poder legislativo não passasse às mãos* de corpos coletivos de homens, chamam-se “senado”, “parlamento”, ou que se quiser (LOCKE, 1973, p. 76, grifo nosso).

Fica claro nas citações anteriores, tanto de Locke como de Hobbes, além de outros autores que poderíamos citar²⁷, que o poder é entendido como um bem, e que por consequência seria passível de transferência, como argumenta Foucault.

Os marxistas não tomarão em conta esta linha de análise. Buscam, sobretudo, explicar o poder a partir da sua funcionalidade econômica.

Funcionalidade econômica no sentido em que o poder teria essencialmente como papel manter relações de produção e reproduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e uma modalidade própria da apropriação das forças produtivas tornaram possível. O poder político teria neste caso encontrado na economia sua razão de ser histórica (FOUCAULT, 2004a, p. 175).

Embora o marxismo tivesse uma preocupação em torno da funcionalidade do poder, não radicaliza essa reflexão. Limita-se a entendê-lo como mecanismo de dominação de classe, mas não aprofunda como ele se exerce a partir do detalhe, ou como essa dominação ocorre até os pontos minúsculos e infinitesimais da rede social.

Há aqui outro elemento importante a ser ressaltado quanto à concepção marxista do poder. Para além do que Foucault sinaliza acima, é possível dizer que ela também se assemelha

²⁷ Ver a obra: DUSO, Giuseppe. *O poder: a história da filosofia política moderna*. Petrópolis, Vozes, 2005.

ao liberalismo ao concebê-lo como um objeto localizado num lugar específico e que pode ser detido. “[...] mesmo o marxismo – e sobretudo ele – determinou o problema em termos de interesse (o poder é detido por uma classe dominante definida por seus interesses” (FOUCAULT, 2004a, p. 76). Isso se mostra em toda a análise de Marx e o marxismo sobre o processo de construção e efetivação da revolução do proletariado. É necessário “tomar” o poder da burguesia e seus aparelhos ideológicos correlatos por meio do fortalecimento do poder organizado do proletariado. Conforme Althusser, [...] “*nenhuma classe pode duravelmente deter o poder de Estado sem exercer simultaneamente a sua hegemonia sobre e nos Aparelhos Ideológicos de Estado*” (1980, p. 49, grifo do autor). Quando o proletariado estiver suficientemente esclarecido e preparado, executará a tomada do poder do Estado e através dele implementará as ações necessárias para efetivar a revolução. “Toda a luta de classes política gira em torno do Estado. Quer dizer: *em torno da detenção, isto é, da tomada e da conservação do poder de Estado*, por uma certa classe, ou por uma aliança de classes ou de frações de classes” (ALTHUSSER, 1980, p. 36, grifo nosso). Chegará um momento em que este poder político (Estado) poderá ser destruído, uma vez que já cumpriu com sua tarefa e não mais será necessário. Não é nosso objetivo entrar no mérito da teoria marxista, apenas mostrar que incorre no tradicional limite de pensar o poder somente a partir das instituições.

Isso não se reduz ao marxismo ou ao liberalismo. A filosofia, ao longo de sua trajetória, de forma quase hegemônica, partia das instituições quando refletia sobre o poder. A centralização do debate se dava a partir ou em torno da instituição do Estado. É o Estado que concentra a quantidade maior possível de poder imaginável entre os homens. E na tentativa de produzir sua visibilidade, lhe é dada uma morada em grandes e refinadas arquiteturas, portadoras de um poder infinito e quase mágico. Pelo vislumbre que provocam, essas arquiteturas têm a capacidade de produzir nos seus espectadores a imagem de que o poder realmente está materializado em alguns lugares, e correlatamente, os indivíduos que as povoam adquirem forças ou capacidades especiais. Essas imagens dificultam a análise de que o poder somente é quando em movimento, se exercido pelos homens.

Um rápido olhar contemporâneo pode concluir que esse aspecto está mais vivo do que nunca. No Brasil, por exemplo, os prédios públicos que abrigam os Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário são motivo de grandes investimentos, e símbolos turísticos em diferentes localidades do país. Esses prédios (Câmara de Vereadores, Prefeituras, Assembleias Legislativas, palácios e Congresso Nacional, sedes do Ministério Público e Judiciário) perpetuam uma imagem de que o poder está localizado em algum lugar.

O problema de fundo de Foucault, ao citar as concepções de Marx e o marxismo de forma geral, vai além de não compreender sua importância na elaboração teórica para os processos de luta social na modernidade e no período contemporâneo. Seu problema era exatamente qualificar as lutas sociais contra a exploração econômica e qualquer tipo de discriminação.²⁸ Para isso, insiste que a análise sobre o poder deve ser deslocada, e que o marxismo, enquanto movimento de idéias e práticas de resistência às formas de exploração econômica, não consegue dar conta do desafio que isso significa.

Esta dificuldade – nosso embaraço em encontrar as formas de luta adequada – não virá de que ainda ignoramos o que é o poder? Afinal de contas, foi preciso esperar o século XIX para saber o que era a exploração; mas talvez ainda não se saiba o que é o poder. E Marx e Freud talvez não sejam suficientes para nos ajudar a conhecer esta coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte, que se chama poder (FOUCAULT, 2004a, p. 75).

Nossa hipótese é corroborada pelas palavras do próprio autor numa entrevista realizada por Brochier, intitulada Sobre a Prisão. O entrevistador pergunta sobre uma possível distância de Foucault a Marx e do marxismo, ao que o autor responde:

Sem dúvida, mas há também de minha parte uma espécie de jogo. Ocorre-me frequentemente citar conceitos, frases e textos de Marx, mas sem me sentir obrigado a acrescentar a isto a pequena peça autenticadora que consiste em fazer uma citação de Marx, em colocar cuidadosamente a referência de pé de página, e em acompanhar a citação de uma referência elogiosa, por meio de que se pode ser considerado como alguém que conhece Marx, que reverencia Marx e que se verá honrado pelas revistas ditas marxistas. Cito Marx sem dizê-lo, sem colocar aspas, e como eles²⁹ não são capazes de reconhecer os textos de Marx, passo por ser aquele eu não cita Marx. (2004a, p. 142).

A crítica a Marx e aos marxistas não é quanto ao seu propósito de fortalecer a luta de resistência a exploração econômica de grande parcela da população, e sim ao seu horizonte teórico que herda uma maneira “alienada”³⁰ de explicar esse fenômeno, a dizer, as análises do poder reduzidas as instituições e aparelhos do Estados. Marx e os marxistas são parte de uma

²⁸ Bourdieu, ao comentar o tipo de intelectual que foi, assim se refere: “Foucault encarnou uma tentativa exemplar para manter a autonomia do investigador e compromisso com a ação política”. O autor lembra, ainda, que Foucault insistia que [...]“os conceitos vêm das lutas e devem retornar às lutas” (BOURDIEU, Pierre. La filosofia, La ciência, el compromiso. In: DIDIER, Eribon (Coord.) *El infrecuente Michel Foucault: renovación del pensamiento crítico* (Actas Del Coloquio / Centro George-Pampidou, 21-22 junio 2000). Buenos Aires, Letra Viva & Edelp, 2004, p. 255) (tradução nossa).

²⁹ Referência aos partidos comunistas que, segundo o próprio autor, no texto mais adiante, reservam-se o direito de indicar a maneira como se deve utilizar Marx, mesmo que isso não tenha sido dito por ele.

³⁰ Foucault nunca utiliza o conceito de alienação, pelos argumentos expostos no primeiro capítulo. Esse é um uso nosso que nos parece adequado para essa reflexão específica.

tendência que “consiste em só ver o poder na forma e nos aparelhos de Estado” (FOUCAULT, 2004a, p. 237).

O filósofo de Poitiers, quando desenvolve sua genealogia, tem presente o processo revolucionário vivido por diferentes países da Europa no século XX. Sobre isso, pensa que é possível que não seja interrompido e que não se repitam experiências desastrosas como a U.R.S.S. No entanto, para isso, “umas das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado [...]” (FOUCAULT, 2004a, p. 149). Sua complexidade se estende a redes mais amplas e refinadas no corpo social.

Seria possível afirmar que o autor, no período genealógico, tenha chegado ao ponto de desprezar Estado na sua análise do poder? Seria o Estado uma instituição que não tem mais nada a dizer ou já se disse tudo sobre ele? Nada estaria mais longe do que foi sua empreitada filosófica.

Ao nosso ver, a preocupação com o Estado esteve sempre presente, embora mais forte no período genealógico do que no arqueológico. No entanto, é possível afirmar que em determinados momentos acontece o que se poderia chamar de “recuo tático”³¹ no uso do termo Estado. Talvez isso fosse importante para mostrar de forma mais clara como é possível e necessário enveredar pelos caminhos complexos da análise do poder, não levando em conta de forma exclusiva a instituição do Estado. Ou, ainda, que, para entendê-lo em seu funcionamento, é preciso não partir dele. Por isso Foucault afirma que “de tanto se insistir em seu papel, e em seu papel exclusivo, corre-se o risco de não dar conta de todos os mecanismos e efeitos de poder que não passam diretamente pelo aparelho de Estado, que muitas vezes o sustentam, o reproduzem, elevam sua eficácia ao máximo” (FOUCAULT, 2004a, p. 161).

O Estado não é um centro de irradiação de poderes o qual define todas as relações de cima a baixo numa sociedade. Para Machado, há de se ter em conta de “que o aparelho de Estado é um instrumento específico de um sistema de poderes que não se encontra unicamente nele localizado, mas o ultrapassa e complementa” (1982, p. 190). Decorre disso a mudança de foco de Foucault para discorrer sobre o poder, não a partir do Estado, mas integrando-o num sistema mais amplo. A perspectiva de análise é ascendente, na qual o Estado não é o ponto de partida, mas de chegada. O que não pode, porém, ser entendido como uma mudança no sentido de

³¹ Entendemos por recuo tático o fato de o autor evitar, tanto quanto possível, o uso do termo “Estado” em seus escritos e entrevistas.

minimizar o papel do Estado nas relações de poder existentes em determinada sociedade. O que Foucault pretende é se insurgir contra a idéia de que o Estado seria o órgão único de poder, ou de que a rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento de seu modo de ação, o que significaria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretende focalizar (MACHADO, 1982, p. 190-191).

Por isso, entendemos que esse recuo, que se dá em muitos textos em que o autor não cita a instituição do Estado, embora esteja em seu escopo de análise, é uma tentativa de ampliar a análise para além dele. Ademais, Foucault tem a convicção de que “nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, quotidiano, não forem modificados” (FOUCAULT, 2004a, p. 149-150). O debate em torno do Estado só tem sentido, e em hipótese alguma pode ser descartado, se figurar num horizonte amplo de relações através das quais circula o poder. Esse horizonte mais amplo implica buscarmos seu funcionamento nos mecanismos e tecnologias mais concretas e detalhadas através do qual ele se exerce no cotidiano da vida social. Significa avançarmos para uma microfísica do poder.

A microfísica do poder aparece em *Vigiar e punir*, uma das obras de maior impacto do autor. Nela, busca desenvolver a história da microfísica do poder punitivo, que tem na prisão seu ponto de apoio. Para realizar esse estudo, o autor

supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio. Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados (FOUCAULT, 2004b, p. 26).

Esta passagem parece resumir nossa argumentação anterior em relação ao deslocamento provocado pelo autor. Foucault percebe a complexidade de lidar com o poder e obriga-se a fugir dos simplismos e dar ouvidos ao detalhe. Como, aliás, poderia ser caracterizada toda a sua filosofia, a dizer, “ólhos e ouvidos para o detalhe”. Propõe como modelo de análise do poder a batalha perpétua ao do contrato, o que significa mergulhar nos intertícios do mesmo e fugir incansavelmente da formulação de uma teoria política. Veiga-Neto, ao comentar o estilo próprio de Foucault, lembra de forma muito oportuna a classificação

que Rorty faz dos filósofos: divide-os em edificantes e sistemáticos. Os primeiros são “intencionalmente periféricos, destroem para o bem de sua própria geração”; os segundos são “como os grandes cientistas, constroem para a eternidade e querem colocar o seu tema no caminho seguro de uma Ciência” (RORTY apud VEIGA-NETO, 2006, p. 15). Foucault faz parte do rol de filósofos edificantes que têm como método destruir, e é dentro dessa perspectiva que deve ser compreendida sua posição em relação ao poder. Interessa-lhe destruir o que se apresentava como o óbvio, ou seja, as “verdades eternas” sobre a política e lançar-se em solos tradicionalmente não considerados importantes, localizados do lado do detalhe, da periferia, do micro da política.³²

Essa posição, em grande medida, é herdada de Nietzsche. Da mesma forma como Foucault foi influenciado pelo filósofo alemão nas análises sobre o saber e a verdade, o é também nas reflexões sobre o poder. A Nietzsche chama de “filósofo do poder”, ou aquele que ofereceu à filosofia a “relação de poder”. Embora esse reconhecimento a Nietzsche, causou-lhe espanto a mesmice dos autores em torno dele, tecendo em sua grande maioria, os mesmos comentários já feitos por ele. Ser nietzscheano, reconhecer seu pensamento é, nas palavras do autor, “utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar” (FOUCAULT, 2004a, p. 143).

O poder, não estando localizado num lugar, pessoa ou classe, não sendo uma propriedade, um bem, não estando do lado do modelo do contrato, mas da batalha perpétua, não sendo possuído, mas exercitado: como então se exerce?

2.2 A POSITIVIDADE DO PODER

Tratar da problemática da positividade do poder implica, antes de tudo, abandonar a teoria tradicional da filosofia política que o caracteriza como essencialmente repressivo. A esta altura poderia parecer que estamos, ao estilo de Foucault, sendo repetitivos ao recolocar novamente a questão de que o tema do poder foi historicamente mal posto ou analisado de forma limitada. Entretanto, consideramos muito pertinente e esclarecedor repormos a crítica feita por Foucault a essas análises para tratarmos de sua positividade. Retornemos, então, à crítica.

³² Veiga-Neto lembra da importância de entender o sentido dessa destruição. “É claro que é preciso entender a destruição de que fala Rorty no sentido de um tipo de desconstrucionismo que faz da crítica uma prática permanente e intransigente até consigo mesma, de modo estranhar e desfamiliarizar o que parecia tranquilo e acordado entre todos. Estando sempre desconfiada, insatisfeita e em movimento, essa crítica radicalmente radical – à qual chamei de *hipercrítica* – não se firma em nenhum *a priori* – chamemo-lo de Deus, Espírito, Razão ou Natureza -, senão no próprio acontecimento” (VEIGA-NETO, Alfredo. Dominação, poder e educação escolar em tempos de Império. In: RAGO, Margaret; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 15).

Atualmente, algumas expressões de largo uso popular são um bom indicativo para entendermos a concepção repressiva sobre o poder³³: “o poder só busca reprimir”; “o poder explora e mata sem piedade”; “o poder é irmão gêmeo da ditadura”; “é preciso lutar contra o poder que só nos oprime e inaugurarmos a sociedade em que se viverá sem ele”; “o poder gosta do sofrimento”; “é preferível estar longe a estar perto do poder”. Essas expressões, presentes desde as mesas de bar até em discursos de grandes lideranças sociais e políticas, estão a indicar, ao nosso ver, dois elementos importantes: primeiro, fornecem a dimensão de como se alastrou ao longo da história uma visão de poder localizado, do qual já tratamos anteriormente; segundo, dão a dimensão de como nossa cultura contemporânea ainda entende o poder como força negativa e repressora e que operaria como se fosse uma máquina de interrupção completa da ação do ser humano frente a ele. No marxismo, essa concepção repressora de poder foi transposta para uma certa concepção de Estado, cuja característica única seria a repressão.

A tradição marxista é peremptória: o Estado é explicitamente concebido a partir do *Manifesto* e do *18 do Brumário* (e em todos os textos clássicos ulteriores, sobretudo de Marx sobre a Comuna de Paris e de Lenine sobre o *Estado e a Revolução*) como aparelho repressivo. O Estado é uma “máquina” de repressão que permite às classes dominantes (no século XIX à classe burguesa e à “classe” dos proprietários de terras) assegurar a sua dominação sobre a classe operária para a submeter ao processo de extorsão da mais-valia (quer dizer, à exploração capitalista) (ALTHUSSER, 1980, p. 31).

O poder seria como que um rolo compressor, que agiria puramente a partir da força enorme que concentra e se limitaria a leis que proibissem infinitamente: proíbe expressar-se em determinados assuntos em determinados lugares, proíbe pensar em determinados temas, comer certo tipo de comida, edificar uma moradia em determinado lugar, a comportar-se de forma a prejudicar a outrem, usar certas vestimentas e em lugares específicos, a transitar de automóvel em algumas vias, etc. Mas seria essa que a característica do poder?

Poderíamos dizer, com Foucault, que o poder envolveu e envolve também tudo isso, mas longe de reduzir-se o problema do seu exercício concreto a esta força proibitiva. Para o autor, muito mais do que proibição, o poder é produção.

³³ Não estamos afirmando que essa concepção é parte somente do senso comum. Muito pelo contrário, está presente tanto quanto nos teóricos que refletiram sobre a política. Foucault, ao lembrar que a noção repressiva não foi desenvolvida no período contemporâneo, mas anterior a ele, e de modo especial na modernidade, cita autores importantes como Hegel, Freud e Reich, que teriam desenvolvido ou teorizado dentro dessa perspectiva (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004a, p. 175).

Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou (FOUCAULT, 2004a, p. 8).

O exercício do poder não se resume a um soberano legislando proibições com uma espada em punho. Seria exigir demais dos indivíduos para oferecer-lhes pouco em troca. Ao mesmo tempo, isso lhe seria (como o foi em muitos momentos da história) muito custoso; tornaria muito visível sua violência e poderia provocar reações fortes dos indivíduos aos quais se destinam essas práticas. O exercício do poder requer muito mais a cumplicidade, a colaboração, a solidariedade dos indivíduos à sua exclusão pela repressão; demanda muito mais um sim do que um não.

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e eu seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 2004a, p. 8).

A passagem anterior, parte da entrevista dada pelo autor logo após a publicação de *Vigiar e punir*, nos parece uma das mais esclarecedoras sobre o poder. Sintetiza em poucas palavras uma das mais importantes características históricas do poder, que é seu investimento na produção de “agentes” solidários e comprometimentos a si e sua causa, através dos quais se mantém.

Isso significa que o poder não é exterior ao ser humano; é parte dele, ou melhor, perpassa por ele. Não estamos numa posição de exterioridade em relação ao poder, pois somos atravessados por ele e canais de sua transmissão. A questão se aprofunda e se choca ainda mais com a concepção negativa, se atentarmos ao fato de que nossa ação relacional se dá a partir do componente do poder. Veiga-Neto, em texto recente no qual discute, entre outros, o papel específico da educação na sociedade contemporânea, deixa implícito esse entendimento ao se referir que

não há nem mesmo como imaginar uma cultura, qualquer cultura, sem ações continuadas e minuciosas “daqueles que já estavam aí” sobre “aqueles que não estavam aí”, de modo a incorporá-los aos códigos, saberes, crenças, práticas, representações, valores e tudo o mais que compõe uma cultura e que “já estava aí” (2006, p. 30).

Muito mais do que advogar a idéia de que os indivíduos estão naturalmente numa trama social que se estabelece entre aqueles que dominam e aqueles que são dominados - numa referência a um velho jargão -, parece que o autor está a sugerir uma dinâmica social que se efetiva a partir de relações de poder. Mesmo que o autor se refira a este processo com o termo “dominação” (fala de que educamos o outro aproximando-o da nossa morada, do nosso domínio), entende-o não somente como violento, mas também, poderoso.

Na mesma linha, Ruiz parece sugerir que a prática humana traz uma complexidade inerente e que se desenvolve sempre em formatos de poder. A explicação estaria no fato do ser humano ser o único a ter a dimensão criadora, logo, indeterminada em relação a qualquer natureza ou essência. Isso requeria uma dimensão intrínseca ao ser humano, a dizer, o poder, sem o qual seríamos incapazes de nos produzirmos enquanto humanos (2004, p. 11).

A consequência do que sugere Ruiz radicaliza, ao nosso ver, as análises de Foucault quanto à necessidade de deslocarmos as análises do poder da sua pura negatividade. O ser humano se faz a partir da dimensão do poder e, portanto, o poder não é sinônimo de dominação. O poder, sendo compreendido como positivo, demanda convidar os “afetados” a vestirem a camisa e serem jogadores do jogo.

Ao transformar os “afetados” em jogadores, significa que o poder não se exerce exclusivamente pela violência, no qual o jogo é interrompido (com isso não se afirma que a violência não faz parte do funcionamento do poder; pelo contrário, ela é seu componente permanente), mas contribui na construção de mecanismos e regras para que o jogo seja perpetuado pois essa é a sua condição de possibilidade de existência. Foucault parece sinalizar nessa direção ao afirmar que uma relação de poder

se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Uma ação de exercício do poder implica ativar o outro não dominá-lo, destruí-lo. Isso deve pressupor a possibilidade de o sujeito da ação ou reação agir dentro de um campo de ação

livre. Não que a ação seja livre no sentido da existência de um sujeito completamente capaz de autodeterminá-la em sua totalidade. Isso seria impossível também para Foucault. Trata-se, neste caso, de uma liberdade no sentido de que esta ação-resposta ou reagente não é inteiramente previsível e não é consequência de uma ação violenta que obriga a dar uma resposta unívoca.

Daí um novo deslocamento, que é a relação do poder com a liberdade. É possível afirmar que essa relação tenha sido tratada historicamente pelos diferentes teóricos da política como antagônica, no sentido de que a liberdade representava um antídoto para o poder, e vice-versa. O poder não teria interesse pela liberdade; seu único objetivo seria aniquilá-la. No entanto,

O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação), mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo a liberdade aparecerá como condição de existência do poder [...] (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Por isso, como já dissemos anteriormente, o indivíduo não está necessariamente numa relação de confronto com o poder. A sua liberdade é a condição de possibilidade permanente do poder. Quando ela cessa, acabam as relações de poder. A política moderna amplificou seu exercício a partir do discurso da liberdade. Ruiz, ao analisar como o símbolo da liberdade legitima os mecanismos de poder instituídos, sustenta que isso deve ser entendido dentro de um contexto em que ela é apregoada por todos e em todos os lugares. “Ninguém pode ser contra ela, a qual, filha da racionalidade, transmutou-se no símbolo mais inviolável (divino) das nossas éticas, no mito mais aceitável dos nossos modelos políticos, no paradigma de toda educação moderna e na virtude principal de qualquer moral contemporânea” (2004, p. 104). Ninguém, portanto, nem o poder, deixaria de lado o discurso da liberdade a partir do qual se exerceria.

Entretanto, referir que o poder necessita da liberdade do sujeito significa dizer que ele se exerce sempre numa linha ou num campo de instabilidade. Nunca está numa posição segura ao ponto de produzir o domínio completo do sujeito individual ou coletivo. Foucault assinala que “a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação

em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (2004a, p. 241). É esta resistência, condição de possibilidade do poder, que lhe provoca uma instabilidade permanente.

A pergunta que poderia se seguir é: se o poder necessita da liberdade dos sujeitos para se exercer, no entanto esta lhe causa um campo de instabilidade permanente pela possibilidade de resistência que gera, como é possível controlar a ação dos sujeitos livres sem que as resistências provocadas ponham em risco esse sistema de controle?

Essa foi uma das grandes questões que orientaram as pesquisas de Foucault, sobretudo no período genealógico. Para o autor, questões como essas não poderiam admitir respostas fáceis e implicavam pesquisas que partissem não mais das instituições, em especial o Estado. Nunca é demais repetir que não desconsiderava a importância das instituições nas análises do poder,³⁴ entretanto, Foucault quer ir às práticas sociais concretas nas quais a agonística do poder acontece. Enquanto genealogista, não procura interpretar a realidade a partir de uma teoria geral do poder, mas analisar o “palco” social tal como acontece. A partir disso, Dreyfus e Rabinow dirão que “Em *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade*, Foucault identificará lugares específicos onde os rituais de poder acontecerão – o *Panopticon* de Bentham e o confessional. Ele os utiliza para localizar e especificar a forma como funciona o poder, o que faz e como faz” (1995, p. 122). Seu esforço é buscar nos mecanismos específicos construídos na modernidade, as chaves para entender as investidas positivas do poder, através das quais se amplificou e produziu uma nova mecânica de funcionamento do corpo social e reduziu significativamente a resistência a ele.

2.2.1 A positividade do poder: a disciplina do corpo preso

Se o poder se exerce sob um campo de instabilidade, ele precisa de um investimento detalhado naqueles através dos quais ele passa. Precisa deixá-los sempre ativados a fim de garantir seu fluxo permanente. É essa a grande descoberta da modernidade. Entretanto, como se deu esta investida positiva do poder?

³⁴ Para Veiga-Neto, não partir das instituições dá origem ao que alguns autores chamam de “desinstitucionalização do poder. Isso não significa nem desconsiderar a importância das instituições nem removê-las ao processar uma análise do poder. Significa, sim, não tomar as instituições como fonte, locus, centro ou raiz do poder, mas invertendo o caminho investigativo, analisá-las a partir das relações de poder que as atravessam e que atravessam os indivíduos. As instituições modernas podem, quando muito, dar sustentação material e simbólica às relações de poder; mas, essas relações são mais amplas e extravasam toda e qualquer instituição” (VEIGA -NETO, Alfredo. *Dominação, poder e educação escolar em tempos de Império*. In: RAGO, Margareth; VEIGA -NETO, Alfredo. (Org). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 24).

Em fevereiro de 1971, Foucault fundou o Groupe d'Information sur les Prisons. Uma de suas grandes indagações, e um dos motivos de criação do grupo, foram as grandes mudanças históricas operadas na forma de punir na modernidade e qual o papel cumprido pelas prisões nesse sistema punitivo. Esses estudos foram de uma importância estrutural para a análise do sistema prisional daquele período. Entretanto, para além de se limitar às avaliações e reflexões sobre a prisão, os estudos serviram de apoio para que o autor pudesse descrever a nova mecânica específica do poder moderno a partir dos seus microdetalhes. Observando as prisões, enxergou nelas um funcionamento do poder que foi muito além daquele ambiente, cujo objetivo era recuperar o criminoso.

Os estudos sobre o sistema prisional feitos pelo filósofo de Poitiers apontam que a grande mudança operada nos séculos XVII e XVIII foi que o poder passou a se exercer a partir de uma investida positiva no corpo. Foi o corpo o lugar físico a partir do qual se operou uma mudança radical na política moderna. Muito mais do que supliciá-lo, agora a estratégia é otimizar suas forças a uma potência máxima para extrair o máximo de sua produtividade. Se o suplício expunha publicamente o condenado, a partir da segunda metade do século XVIII, o condenado passa a cumprir sua pena escondido da sociedade, embora recebesse visitas de acordo com o regulamento da instituição.

Não que antes desse período, com o suplício, o corpo não fosse alvo de aplicação da pena e, portanto, alvo do poder. O corpo como alvo da pena remonta a culturas muito antigas, como é o caso do mundo judaico, narrado no texto do Gênesis. Adão e Eva, ao comerem da fruta proibida, sofreram imediatamente uma sanção. Essa sanção “ocorre inteiramente no corpo: é a morte, o pão comido no suor do rosto, o parto com sofrimento e, de modo geral, a revolta da natureza que produzirão espinhos e abrolhos” (SCHNEIDER, 2003, p. 239).

Entretanto, na concepção Foucault, o suplício público do corpo provocava cada vez mais a solidariedade das pessoas com o condenado que sofria, tornando-se então, um perigo político:

Mas principalmente – e aí é que esses inconvenientes se tornavam um perigo político – em nenhuma outra ocasião do que nesses rituais, organizados para mostrar o crime abominável e o poder invencível, o povo se sentia mais próximo dos que sofriam a pena; em nenhuma outra ocasião ele se sentia mais ameaçado, como eles, por uma violência legal sem proporção nem medida (FOUCAULT, 2004b, p. 52).

Esse novo formato para cumprir a pena seria conseqüência de um apelo humanista, que exigia a reforma do sistema penal que à época passou a ser visto como uma afronta aos

grandes princípios do iluminismo? É o que dizia a interpretação clássica da época. Foucault, entretanto, ousa afirmar que os humanistas foram muito mais um resultado de um contexto específico, de uma nova perspectiva de funcionalidade do poder, do que um movimento preocupado com os presos.³⁵ Com isso, em nosso entendimento, o autor não nega o mérito da causa levantada pelo movimento, mas sua preocupação está em analisar como os reformistas serviram ou fizeram parte de uma engrenagem geral que se construía naquele contexto. Não que os humanistas fossem um grupo escolhido pelo Estado, uma classe social, ou um grupo de interesse específico para esta tarefa. É preciso entendê-los dentro de uma maquinaria geral na qual as engrenagens se complementam, retroalimentam, mesmo que de forma agonística ou da batalha, na qual diferentes resistências surgem. Dessa forma, o olhar deve estar voltado muito mais a um discurso geral dos direitos humanos do que aqueles que o anunciam. No entanto, pela importância que adquirem para nossa problemática central da nossa pesquisa, voltemos ao tema mais adiante.

O corpo como objeto próprio da análise filosófica não foi explorado primeiramente por Foucault. É possível dizer que toda a tradição, desde os filósofos gregos, tinha uma preocupação com ele. Entretanto, - e Descartes radicaliza esta posição comparando o corpo a uma máquina que não tem princípio vital - ele foi visto por muitos filósofos como instância inferior em relação à razão e que, portanto, deveria ser dominado.

Esta visão dominou a filosofia de Platão, Descartes, Kant, Hegel, Freud e Lacan, que buscaram sempre a perfeição em uma idealização imaterial, estando a cargo do ego, do sujeito ou do espírito, numa oposição da cultura contra a natureza, a dominação desta, isto é, de seu próprio corpo e do corpo da natureza (pela ciência, pelo método, pelo superego, pela Lei fálica, pela sublimação, pela ascese, pelo sacrifício, pela cristalização, pela perversão, pelas tecnologias do hedonismo e da imortalidade) (MARTINS, 1999, p. 100).

O corpo era tão somente a morada da racionalidade e era alvo de grande desprezo por desviar o homem dos caminhos seguros da razão em função de seus apetites e paixões.³⁶

³⁵ O tema foi melhor desenvolvido no texto: BOTH, Valdeir. Michel Foucault: humanos e crítica ao humanismo moderno. In: CARBONARI, Paulo C. (Org). *Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo*. Passo Fundo: IFIBE, 2006, v. 1.

³⁶ Aqui é importante citar a importância do deslocamento provocado por Espinosa em pleno contexto moderno. Para o autor, considerado por isso o fundador da intuição genealógica, os homens são conscientes de suas volições e apetites, embora os ignorem. Nessa perspectiva, é cínico em seu *Tratado político*, quando afirma: “Os filósofos concebem as emoções que combatem entre si em nós como vícios nos quais os homens caem por erro próprio. É por isso que se habituaram a ridicularizá-las, deplorá-las, reprová-las, ou, quando querem parecer mais morais, detestá-las. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda sorte de louvores a uma natureza humana que não existe em parte alguma, e atacando através de seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, com efeito, não tais como são, mas como eles próprios

Inclusive muitos filósofos empiristas renderam-se ao argumento de que a razão deve dominar os sentidos. Para além de entrar no detalhamento das teorias filosóficas desses autores, interessa-nos apenas indicar que entre eles perpassa uma visão geral de desprezo do corpo sob os diferentes argumentos.

Numa direção oposta estão as análises de Foucault. O autor busca resgatar exatamente nessa máquina desprovida de princípio vital, segundo Descartes, o lugar de onde se pode entender o exercício do poder na modernidade. Então, o que é este corpo tão importante para o poder?

Foucault novamente assume as influências que sofre de Nietzsche, para o qual o corpo é completamente maleável.³⁷ Este é o entendimento compartilhado entre Dreyfus e Rabinow, que afirmam que Foucault atribui esta opinião a Nietzsche:

De acordo com Foucault, Nietzsche parece estar dizendo não apenas que o corpo pode ser usado e vivenciado de diferentes maneiras e que os desejos são mudados pelas interpretações culturais, mas também que cada aspecto do corpo pode ser totalmente modificado de acordo com técnicas apropriadas (1995, p. 123).

Se assim for, a concepção de que nosso corpo é uma máquina está definitivamente superada. Ele não poderia ser reduzido a um amontoado de matéria que funciona sem as influências do meio. O corpo estaria sensível a ele.

Todavia, essa posição de Nietzsche não pode ser assumida na íntegra pelo autor, porque, se o corpo tivesse tamanha maleabilidade, como explicar que ele é o lugar onde as práticas sociais se relacionam? Isso pressupõe que o corpo tenha uma certa “estrutura invariante”, a partir do qual é possível que as relações de poder funcionem. Para que as disciplinas se implementem, é necessário que o corpo tenha estruturas transculturais e a históricas. Daí a inegável influência exercida pela fenomenologia do corpo desenvolvida por Merleau-Ponty, e que também caminha na contramão da filosofia que despreza o corpo.

gostariam que fossem. Daí, por conseqüência, a maioria deles, em vez de uma ética, tenha escrito uma sátira” (ESPINOSA, B. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural; 1983, p. 307).

³⁷ Em *A Gaia Ciência* Nietzsche expõe esta nova perspectiva dada ao corpo: “Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é destruído por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências” (NIETZSCHE apud FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004a, p. 27).

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty argumenta que existem estruturas transculturais e a-históricas do campo de percepção, tais como a constância de tamanho, constância de inteligência, assimetria entre alto e baixo, assim como certas constantes sociais como resposta para gestos significativos, expressão facial e significação sexual. Ele os chama de “incorporalidade” e afirma que correspondem às estruturas no corpo vivo (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 124).

Mas estas estruturas fixas, chamadas de “transculturais” e “a-históricas” por Merleau-Ponty, não soariam estranho para um genealogista como Foucault que pretende escrever a história efetiva contra uma história tradicional que se apóia num ponto fora do tempo? Sim, da mesma forma que lhe soou estranho um corpo totalmente maleável:

Foucault é fortemente influenciado pela noção nietzschiana de corpo, porém está atento à fenomenologia do corpo desenvolvida no pós-guerra por Merleau-Ponty. Fundamentando-se na fenomenologia, Foucault deveria perceber que a ênfase de Nietzsche sobre o corpo é bem colocada, mas que Nietzsche atribui ao corpo um papel demasiado livre. Por outro lado, parece-nos que Foucault considera as invariantes estruturais de Merleau-Ponty gerais demais para serem úteis ao entendimento da especificidade histórica das técnicas de moldagem do corpo (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 124).

Numa tentativa de traduzir sua leitura sobre o corpo, talvez seja possível compará-lo a figura da argila não ressecada. A crítica que faz a Nietzsche e a Merleau-Ponty parece indicar que entende o corpo nem como líquido, que não preserva nenhuma forma fixa (Nietzsche), nem como sólido (Merleau-Ponty) que contém estrutura completamente fixa e estável. Nem a primeira nem a segunda possibilitariam a técnica da moldagem. Ela somente é possível a partir de uma matéria-prima que não é nem tão líquida e nem tão sólida: a argila. Numa comparação ao corpo, nem o primeiro nem o segundo possibilitariam o exercício do poder. O corpo deve ser ao mesmo tempo maleável e fixo.

Se o autor considerava as estruturas de Merleau-Ponty fixas demais, certo é que foi intensamente influenciado por elas, na medida em que “o corpo também está diretamente mergulhado num campo político;³⁸ as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, abrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 2004b, p. 25). Portanto, o corpo interessa ao poder. A modernidade demandou-o ainda mais, de forma exaustiva. Foucault está tão convencido desse

³⁸ Para Duarte, “o corpo mostrava-se como a instância privilegiada de atuação dos micropoderes disciplinares, sendo pensado como o campo de batalha no qual se travam conflitos cotidianos entre as exigências da normalização disciplinar institucional e as linhas de fuga da resistência” DUARTE, A. M. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 48).

acontecimento histórico do investimento no corpo que aduz a ele uma estratégia fundamental para o desenvolvimento do capitalismo. Sobre isso trataremos mais adiante quando falarmos sobre biopolítica.

Foi centrando seus estudos no sistema prisional, conforme já referimos anteriormente, que Foucault pôde produzir esse deslocamento sobre o corpo tanto em relação à tradição clássica da filosofia, que o desprezava, quanto a Nietzsche e Merleau-Ponty, que o resignificaram. Mas quais são as observações efetuadas pelo autor sobre estes cubículos apertados, frios e aparentemente sem nenhuma importância para o progresso dos saberes e das ciências?

A grande novidade produzida por Foucault nos seus estudos sobre a prisão é que ela se constituiu no lugar por excelência³⁹ onde se realizou com grande sucesso a sujeição do corpo. Neste lugar – a prisão - onde tudo é permitido, desde que previsto em lei, e a sociedade tolera que assim seja, foi produzido um corpo dócil, submisso e altamente útil. É o ambiente por excelência para se produzir o corpo disciplinado. A prisão se mostrou altamente eficiente para que os homens do século XVIII descobrissem que o corpo é domesticável. Ou seja, dirá Foucault, “pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las” (2004b, p. 26). Nunca antes da modernidade esse investimento positivo sobre o corpo, a partir de um saber construído sobre ele, foi tão demandado pelo poder. Esse saber articulado ao controle do corpo é chamado pelo autor de “tecnologia política do corpo” ou *anatomo-política* (FOUCAULT, 2004b, p. 26). Por isso a prisão foi tão necessária na modernidade, pois foi o lugar onde a interdependência entre saber e poder se tornou possível com tanta intensidade.

2.3 INDIVIDUAÇÃO: O SABER QUE POSSIBILITOU O EXERCÍCIO DO PODER MODERNO

No primeiro capítulo, fizemos uma longa análise com base em Foucault sobre a incidência do poder sobre o saber. Tratava-se de entender o poder como condição de

³⁹ Numa conversa com Deleuze, Foucault se pergunta por que tantas pessoas não presas se interessaram em ouvir os discursos dos presos. “Como explicar isto? Não será que, de modo geral, o sistema penal é a forma em que o poder se mostra da maneira mais manifesta? Prender alguém, mantê-lo na prisão, privá-lo de alimentação, de aquecimento, impedi-lo de sair, de fazer amor, etc., é a manifestação de poder mais delirante que se possa imaginar” (FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004a, p. 72-73). A prisão despertou tanto interesse na modernidade por ser um lugar onde o poder da época se mostrou em sua nudez mais completa.

possibilidade do saber. Agora, embora já o adiantamos no primeiro capítulo, trata-se de analisar o saber como condição de possibilidade do poder.

Praticar um crime na modernidade, em plena época do contratualismo, não é mais ferir a honra do rei, que deverá vingar-se do criminoso em praça pública. Praticar um crime significa romper com o contrato geral, portanto, ataca toda sociedade. Para o criminoso, a única condição para continuar vivo e sonhar com uma chance de voltar “livre” à sociedade do contrato era se submeter a um rígido procedimento prisional, que seria capaz de sua recuperação numa luta moral do Bem sobre o Mal.

O que é fascinante nas prisões é que nelas o poder [...] é inteiramente “justificado”, visto que pode inteiramente se formular no interior de uma moral que serve de adorno a seu exercício: sua tirania brutal aparece então como dominação serena do Bem sobre o Mal, da ordem sobre a desordem (FOUCAULT, 2004a, p. 73).

Para que fosse possível o trabalho de recuperação do preso, era fundamental um ininterrupto trabalho sobre sua alma, num determinado período de tempo estabelecido de acordo com o crime de cada um. Esse trabalho de recuperação exigia o controle e a transformação do seu comportamento. Isso só seria possível se fosse estabelecido um rígido processo de controle de todos os aspectos da sua vida cotidiana. O corpo deveria ser submetido a rigorosos métodos de controle até os seus movimentos mais ínfimos para torná-lo dócil e útil. Para Foucault, “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de “disciplinas”” (2004b, p. 118).

As disciplinas, que nos séculos XVIII e XIX se estendem para diferentes setores da população, são uma estratégia precisa de investimento sobre o corpo. O corpo é transformado em objeto, o que permite dividi-lo em unidades. A cada parte dividida é dada atenção especial e investida positivamente a partir de treinamentos separados (braços, pernas, etc). Por isso, o que caracteriza a disciplina é a técnica, não a instituição, mesmo que as instituições sejam perpassadas pelas disciplinas.

A disciplina é uma técnica, não uma instituição. Ela funciona de modo a ser maciça e quase totalmente apropriada em certas instituições (casas de detenção, forças armadas) ou usada para fins precisos em outras (escolas, hospitais); ela poderia ser empregada por autoridades preexistentes (controle das doenças) ou por parte do aparelho judiciário do Estado (polícia). Porém, não é redutível ou identificável com nenhuma destas instâncias particulares. A disciplina não substitui simplesmente outras formas de poder que existiram na sociedade. Ao contrário, ela “investe” sobre estas ou as coloniza [...] (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 169).

Esse disciplinamento se estende desde a distribuição do preso no espaço do estabelecimento penal até o controle detalhado do seu tempo; abrange desde a formação de bons hábitos até a exigência de exercícios repetitivos; implica atividades solitárias, como a meditação, até mesmo atividades coletivas como o trabalho. O seu corpo deveria ser minuciosamente controlado em todos os seus aspectos possíveis. A regra era seguir o preso passo a passo, inclusive na hora em que está dormindo. Portanto, uma domesticação com o mínimo de força possível. A violência física não mais seria o meio mais apropriado para punir. O exercício do poder deveria contar com a participação do indivíduo. Dessa forma, é possível entender que naquela época mudasse o formato arquitetural das prisões. O modelo das prisões segue o Panóptico de Bentham, cujo princípio é

na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, poder-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível (FOUCAULT, 2004b, p. 165-166).

O preso não poderia ver o guarda da torre, que, por isso, sequer precisava estar lá. Por outro lado, o guarda podia ver a uma multiplicidade sem ser visto. Ao invés de um guarda vigilante para cada preso, ou para cada cela, bastavam poucos vigias para o presídio inteiro. Sua eficiência se explica em razão de

induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanentemente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores (FOUCAULT, 2004b, p. 166).

Esta monitoria detalhada do indivíduo preso, inspirada no Panóptico, tornou possível um saber sobre ele, e este foi o grande saldo político do sistema prisional na modernidade. A prisão foi o fruto de uma exigência específica de saber. Por isso, Foucault ousou afirmar, que

“a prisão funciona aí como um aparelho de saber” (FOUCAULT, 2004b, p. 104). Um saber que mostrou que é possível controlar as operações do corpo e maximizar suas forças para torná-las dóceis e úteis. Sendo assim, é possível entender as poucas mudanças ocorridas no modelo punitivo a partir das prisões, mesmo que estas tenham recebido repetidas críticas em razão do seu fracasso na recuperação dos presos. Para Foucault, mesmo que a prisão tenha fracassado na sua função de recuperar e ressocializar, ela continuou viva porque cumpriu com um papel extremamente importante para a sociedade moderna. Foi um laboratório exigido por um contexto, onde se produziu um saber sobre uma forma original de exercício do poder. Um exercício calcado sobre a individualização, no qual o indivíduo coopera com o poder. Se a prisão foi uma espécie de laboratório, não foi o único aparelho disciplinar onde esse saber foi desenvolvido e um novo exercício do poder experienciado.

Comprova-o, a multiplicação das instituições de disciplina, com sua rede que começa a cobrir uma superfície cada vez mais vasta, e principalmente a ocupar um lugar cada vez menos marginal; o que era ilha, local privilegiado, medida circunstancial ou modelo singular, torna-se fórmula geral (FOUCAULT, 2004b, p. 173).

Da mesma forma como as prisões, também as escolas, fábricas, hospitais, etc, seguiram o princípio do Panóptico de Bentham. Esses aparelhos são a materialização do que Foucault chamou de sociedade disciplinar, em que se passa da disciplina-bloco para disciplina-mecanismo. Num movimento progressivo e permanente, foi se efetivando o sonho de Bentham de estender o modelo do Panóptico à estrutura geral da sociedade, dando origem ao panoptismo, que se resume na maximização da visibilidade dos indivíduos no intuito de serem controlados nas suas mais variadas práticas. É a vigilância seguida do controle, ou melhor, a vigilância em nome do controle ou do adestramento.

Essa vigilância generalizada é operada por diferentes instituições a partir de três tipos de técnicas, de acordo com Foucault.

Vigilância hierárquica: para o autor, “o exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam” (2004b, p. 143). Trata-se, na verdade, de uma estratégia que, baseada no modelo do acampamento militar, é operada a partir de uma hierarquia onipresente, embora nem sempre vista, e que busca produzir efeitos homogêneos e contínuos de poder. Por essa característica integra os indivíduos num sistema.

O poder disciplinar, graças a ela, torna-se um sistema “integrado”, ligado do interior à economia e aos fins do dispositivo onde é exercido. Organiza-se assim como um poder múltiplo, automático e anônimo; pois, se é verdade que a vigilância repousa sobre indivíduos, seu funcionamento é de uma rede de relações de alto a baixo, mas também até um certo ponto de baixo para cima e lateralmente; esse rede “sustenta” o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apóiam uns sobre os outros; fiscais perpetuamente fiscalizados (FOUCAULT, 2004b, p. 148).

Sanção normalizadora: o disciplinamento da sociedade efetiva-se a partir de um “pequeno mecanismo penal”; ou seja, “as disciplinas estabelecem uma “infrapenalidade”; quadriculam um espaço deixado vazio pelas leis; qualificam e reprimem um conjunto de comportamentos que escapava aos grandes sistemas de castigo por sua relativa indiferença” (FOUCAULT, 2004b, p. 149). Conforme o próprio nome já enuncia, sua função fundamental é normalizar a sociedade, integrar a individualidade heterogênea à homogeneidade da norma. Operada a partir dos valores “bem” e “mal”, a partir dos quais os indivíduos e suas ações são classificados e julgados, a norma não funciona a partir da repressão, mas, principalmente, por meio da coação permanente. Se a lei se caracteriza essencialmente pela repressão, a norma age à margem desta e deve primeiramente recompensar antes de punir. Nesse sentido, esse novo exercício do poder posto em funcionamento pela penalidade da norma cria juízes que vão além da figura do juiz do direito tradicional. “Estamos na sociedade do professor-juiz, do médico-juiz, do educador-juiz, do “assistente social” juiz; todos fazem reinar a universalidade do normativo, e cada um no ponto em que se encontra, aí submete o corpo, os gestos, os comportamentos, as condutas, as aptidões, os desempenhos” (FOUCAULT, 2004b, p. 251).

Exame: a técnica do exame “combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados” (FOUCAULT, 2004b, p.154). O que Foucault quer mostrar por meio da técnica do exame é a estreita ligação do saber com o poder, uma vez que ele – exame –, ao objetivar o indivíduo (liberando, inclusive, as ciências do indivíduo), faz com que o poder seja exercido a partir da sua invisibilidade. O poder se torna anônimo. Se tradicionalmente o poder funcionava a partir da individuação do soberano, no modelo disciplinar isso se inverte, uma vez que ele funciona a partir da individuação dos súditos. Neste sentido, o exame consegue cumprir com uma função precisa na sociedade disciplinar, uma vez que cabe a ele a “extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões” (FOUCAULT, 2004b, p. 154).

Com a implantação dessas técnicas, de forma gradativa e sutil, a sociedade viu-se amarrada ao mecanismo generalizado da disciplina. Com elas marca-se a passagem de um poder que se exerce a partir da centralidade do rei para um poder que se exerce a partir da centralidade dos indivíduos que são perpassados por ele. São eles que agora devem aparecer e ser majorados. É o período em que aparece um conjunto de regulamentos que serão adotados por diferentes instituições e que têm – as instituições – um papel central no disciplinamento geral da população.⁴⁰

Nesse disciplinamento geral da população, ocupa lugar central o aparelho policial. Se antes da “estatização” das disciplinas, sobre a qual fala Foucault, são os grupos privados e sociedades de patronatos ou de auxílio que se encarregavam das disciplinas, nos séculos XVII e principalmente XVIII, entra em cena o Estado por meio da criação do aparelho policial. “Por ‘polícia’”, os autores modernos “não entendem uma instituição ou um mecanismo funcionando no seio do Estado, mas uma técnica de governo própria do Estado; domínios, técnicas, objetivos que apelam a intervenção do Estado” (Foucault, 2003b, p. 377). Portanto, o Estado vai desenvolver toda uma técnica nova de governo chamada de “polícia” e que se caracteriza pelo zelo geral das pessoas em suas mais diferentes e específicas dimensões.

Recuperando textos de Turquet de Mayerne, De Lamare e von Justi, Foucault percebe que o papel do policiamento para esses autores é de fundamental importância, uma vez que sua função central é cuidar da vida e, conseqüentemente, da felicidade dos homens. A partir de Lamare, que elenca 11 aspectos, pelas quais a polícia deve velar⁴¹, Foucault atenta para o fato do cuidado da vida e conclui: “a vida é o objeto da polícia: o indispensável, o útil e o

⁴⁰ É oportuno fazer referência ao exemplo elencado por Foucault em *Vigiar e punir*, que trata dos regulamentos adotados pelas companhias de caridade das paróquias de Paris e que comprovam esse disciplinamento geral: “O território a cobrir está dividido em bairros e cantões, que são repartidos pelos membros da companhia. Estes têm que visitá-los regularmente”. O trabalho a ser desenvolvido, conforme *Arsenal, ms. 2565* (regulamentos para as companhias de caridade dos séculos XVII e XVIII, do qual o autor retira a citação) é trabalhar “para impedir os maus locais, tabacarias, academias, jogos, escândalos públicos, blasfêmias, impiedades, e outras desordens que possam chegar a seu conhecimento”. Para Foucault, “terão também que fazer visitas individuais aos pobres; e os pontos de informação são precisados no regulamento: estabilidade de habitação, conhecimentos das orações, frequência aos sacramentos, conhecimento de um ofício, moralidade [...]”. Ou seja, e aí Foucault cita novamente o *Arsenal, ms. 2565*: “é preciso se informar direito de que maneira se comportam em casa, se mantêm paz entre si e com os vizinhos, se têm o cuidado de criar os filhos no temor de Deus... se não deitam os filhos crescidos de sexo diferente juntos e com eles, se não há libertinagem e carícias nas famílias, principalmente para com as filhas crescidas. Se há dúvida de que sejam casados, é preciso pedir-lhes uma certidão de casamento” (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004b, p. 175). Ao nosso ver, essa referência aos regulamentos das companhias de caridade é uma amostra importante do que o autor buscava dizer, ou seja, que as disciplinas foram ampliadas para todo o corpo social por diferentes correias de transmissão e aplicação.

⁴¹ A polícia deve velar pela: “1) a religião; 2) a moralidade; 3) a saúde; 4) as provisões; 5) as estradas, pontes, calçadas e edifícios públicos; 6) a segurança pública; 7) as artes liberais (no todo, as artes e as ciências); 8) o comércio; 9) as fábricas; 10) os empregados domésticos e carregadores; 11) os pobres” (FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b, p. 380).

supérfluo. Cabe à polícia permitir aos homens sobreviver, viver e fazer melhor ainda” (Foucault, 2003b, p. 381). Ela terá um papel importante porque é através de suas ações que se atinge o grão mais elementar da sociedade. Com a polícia, espalham-se milhares de olhos pelas ruas atentos aos detalhes da vida individual das pessoas.

Desse monitoramento policial, surgem extensos relatórios que resultarão numa espécie de mapa onde é possível enxergar uma sociedade a partir dos indivíduos. O indivíduo passa a ser seguido, e o que é “registrado são comportamentos, atitudes, virtualidade, suspeitas – uma tomada de contas permanente do comportamento dos indivíduos” (FOUCAULT, 2004b, p. 176). O indivíduo, no “Estado policiado”, é permanentemente acompanhado, porque é a partir dele que o Estado aumenta e exerce seu poder. Em troca, oferece a promessa de que, cuidando da vida dos homens, sua vida será melhorada e mais feliz.

Se essa é uma característica original da polícia moderna, é possível afirmar que no contexto contemporâneo ela continua exercendo essa tarefa. Vivendo sob o império do medo, numa referência a Barber⁴², ou numa cultura do medo, conforme Graziano Sobrinho⁴³, nossas sociedades exigem da polícia um olhar atento, detalhado, permanente e quase onipresente. O medo da violência é o que mais se destaca, e em nome dela, aos poucos, nos sujeitamos ao império do Big Brother, pouco importando quem, como, quando e onde somos vigiados. Sobre isso, parece que os programas televisivos de *reality show* como o *Big Brother Brasil* da Rede Globo cumprem importante papel de naturalizar a vigilância das pessoas, ao ponto de não nos parecerem estranhas câmeras espalhas pelas ruas, elevadores, casas, etc. Da mesma forma como no programa, há uma recompensa, mesmo que não em dinheiro: estamos aparentemente todos seguros. Disso é possível afirmar que, embora os mecanismos mudassem, a polícia ainda cumpre com um papel estratégico na funcionalidade do poder contemporâneo, inclusive se referindo a estratégias originariamente modernas.

Se o papel da polícia foi tão importante na tecnologia disciplinar, é porque ela – a polícia – contribuiu decisivamente para organizar os indivíduos vivos em sociedade. Seu objeto, portanto, com base nos textos de von Justi, “é a população – isto é, um grupo de

⁴² No livro de BARBER, B. R. *O império do medo: guerra, terrorismo e democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2005, o autor analisa como a nova política da “guerra preventiva” dos EUA é legitimada pelo medo. Entretanto, nos parece que o título do livro e suas análises poderiam ser estendidas não somente a nova política externa dos EUA após o 11 de setembro, mas ao funcionamento geral das nossas sociedade que hoje vivem sob o império generalizado do medo ou da indústria do medo.

⁴³ Ver o trabalho: GRAZIANO SOBRINHO, Sérgio F. C. *Globalização e sociedade de controle: a cultura do medo e o mercado da violência*. 2007. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Importante e recente trabalho em que o autor desenvolve uma rica argumentação sobre a função do medo nas sociedades contemporâneas, demonstrando a partir de diferentes dados como o capitalismo faz uso e necessita do medo para sobreviver.

indivíduos vivendo em uma área dada” (Foucault, 2003b, p. 383). A polícia deve cuidar dos indivíduos que vivem em grupos e em determinados lugares. Sua função é individualizar.

Nesse sentido, refere Foucault, a disciplina é uma técnica de fabricação cuidadosa do indivíduo para que se ajustem às necessidades históricas da modernidade.⁴⁴ Essa técnica não significava desconsiderar a multiplicidade dos seres humanos; pelo contrário, implicava mecanismos de sua ordenação. Se individualiza para organizar a multidão. Foucault assinala que o

que é próprio das disciplinas, é que elas tentam definir em relação às multiplicidades uma tática de poder que responde a três critérios: tornar o exercício do poder o menos custoso possível (economicamente, pela parca despesa que acarreta; politicamente, por sua discrição, sua fraca exteriorização, sua relativa invisibilidade, o pouco de resistência que suscita); fazer com que os efeitos de poder social sejam levados a seu máximo de intensidade e estendidos tão longe quanto possível, sem fracasso, nem lacuna (FOUCAULT, 2004a, p. 181).

Essa tripla função adquirida pelas disciplinas é uma resposta ao novo contexto histórico da modernidade. Dois aspectos são apontados por Foucault como centrais e que requerem as disciplinas: “por um lado a grande explosão demográfica do século XVIII” e, “o crescimento do aparelho de produção, cada vez mais extenso e complexo, cada vez mais custoso também e cuja rentabilidade urge fazer crescer” (2004b, p. 180).

O que se passa neste período histórico é um fenômeno da industrialização, tema bastante explorado pelas diversas áreas do conhecimento. Do ponto de vista da filosofia política, muitos estudos já mostraram como o Estado e outras instituições cumpriram com um papel específico para o desenvolvimento da burguesia. Pouco, no entanto, se disse sobre como a industrialização foi tornada possível a partir de um poder que perpassou a rede geral da sociedade e quais os mecanismos e táticas desenvolvidos por ele para tal. Inclusive, como o Estado e as diversas instituições são parte dessa maquinaria geral.

Contra uma idéia ingênua de que a burguesia era estúpida, Foucault procura mostrar exatamente o contrário. O autor cita a capacidade da burguesia em construir uma maquinaria geral que resolvesse o problema do poder feudal que se minava a si mesmo. “É preciso ter o otimismo um pouco ingênuo dos *dandys* do século XIX para imaginar que a burguesia é estúpida. Ao contrário, é preciso contar com sua genialidade” (FOUCAULT, 2004a, p. 223).

⁴⁴ Para Machado, dizer que o poder individualiza significa uma análise “[...] histórica e específica. Não é, certamente, todo poder que individualiza, mas um tipo específico que, seguindo uma denominação que aparece frequentemente em médicos, psiquiatras, militares, políticos, etc., do século XIX, Foucault intitulou disciplina. Além disso, este poder é característico de uma época, de uma forma específica de dominação” (MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 197).

Sua genialidade se mostra na capacidade de distribuir por todo o corpo social os efeitos do poder que lhe eram necessários, ao ponto de construir uma hegemonia social.

A burguesia compreende perfeitamente que uma nova legislação ou uma nova constituição não serão suficientes para garantir sua hegemonia; ela compreende que deve inventar uma nova tecnologia que assegurará a irrigação dos efeitos do poder por todo o corpo social, até mesmo em suas menores partículas. E foi assim que a burguesia fez não somente uma revolução política; ela soube instaurar uma hegemonia social que nunca mais perdeu (FOUCAULT, 2004a, p. 218).

Já referimos anteriormente que Foucault busca entender a sociedade moderna a partir do estudo detalhado do *como* do poder. E é isso que lhe permite dizer que o desenvolvimento da burguesia e da industrialização requereu uma nova estratégia de lidar com os indivíduos para que fossem acoplados à demanda da época. A indústria que crescia precisava de muita força humana para funcionar, mas não qualquer força, pois ela poderia se voltar contra a própria indústria que a requer. A questão central passa a ser como aumentar a força ao mesmo tempo em que ela esteja controlada ao máximo. Por isso a força a ser maximizada são corpos situados numa multiplicidade geral e que devem ser “produzidos” e domesticados para que cooperem com o desenvolvimento do capitalismo. Trata-se de “organizar” e canalizar a força dos indivíduos dispersos. Para Machado, “é o diagrama de um poder que não atua do exterior, mas trabalha o corpo dos homens, manipula seus elementos, produz seu comportamento, enfim, fabrica o tipo de homem necessário ao funcionamento e manutenção da sociedade industrial, capitalista” (1982, p. 194).

A explosão demográfica requer uma tecnologia para lidar com a multiplicidade e torná-la útil. O problema central, a partir do qual os mais diferentes teóricos se ocuparam nos séculos XVII e XVIII, é a acumulação de homens. Enquanto os economistas se preocupavam com problemas do tipo aumento população *versus* aumento riqueza, os médicos de como promover ou manter a saúde em meio ao fenômeno do aumento e acumulação de homens, Bentham

coloca a questão em termos de poder: a população como *alvo* de relações de dominação. [...] Ora, as mudanças econômicas do século XVIII tornaram necessário fazer circular os efeitos do poder, por canais cada vez mais sutis, chegando até os próprios indivíduos, seus corpos, seus gestos, cada um de seus desempenhos cotidianos. Que o poder, mesmo tendo uma multiplicidade de homens a gerir, seja tão eficaz quanto se ele se exercesse sobre um só (FOUCAULT, 2004a, p. 214).

Entretanto, essa multiplicidade, pela sua própria constituição, facilmente pode produzir o que Foucault chamou de “resistências ao poder” – embora, como já referimos, as resistências são condição de possibilidade do poder. Daí a disciplina

deve também dominar todas as forças que se formam a partir da própria constituição de uma multiplicidade organizada; deve neutralizar os efeitos de contrapoder que dela nascem e que formam resistência ao poder que quer dominá-la; agitações, revoltas, organizações espontâneas, conluios [...] (FOUCAULT, 2004b, p. 181).

Desta forma, é possível entender a importância das disciplinas. Em tempos em que o exercício do poder não se dava centralmente pela positivação da força, mas pela sua interrupção, negação, a neutralização do contrapoder era muito mais simples, pois a estratégia era a força contra a força. Na modernidade, a equação se complexifica, pois, quando a força é aumentada e não negada, é essa maximização que possibilita o contrapoder. Trata-se, então, de uma maximização, porém controlada até os mínimos detalhes. Esse controle nunca se dará em absoluto e sempre surtirão resistências. Mesmo assim, o disciplinamento é uma tecnologia precisa que objetiva o controle maior possível das forças. Para Veiga-Neto, as disciplinas resultam num mínimo de resistência em razão de sua capacidade de ação discreta a partir da construção e organização dos saberes. E conclui:

Talvez se possa dizer que o poder disciplinar, no limite – isso é, numa situação “ideal” de sua absoluta efetividade – suspende toda e qualquer vontade de resistir e, assim, cancela toda e qualquer possibilidade de resistência. Afinal, a lógica disciplinar – estabelecendo limites e hierarquias, permissões e interdições e criando gramáticas comuns, minuciosas e aparentemente universais e naturais na disposição e distribuição dos saberes – contribui decisivamente para que esses mesmos saberes sejam vistos como ainda mais legítimos numa relação de dominação⁴⁵. São todas essas táticas combinadas entre si que fazem com que os efeitos das forças que estão em jogo no poder disciplinar sejam tão econômicos, duradouros, amplos, efetivos, capilares e autojustificados (2006, p. 26).

Se o capitalismo precisou de muita força, de mão-de-obra qualificada, as disciplinas se encarregavam de prepará-la. Cumprem um papel central os aparelhos da escola, hospital, etc. A escola deve preparar para o trabalho (escolas técnicas profissionais). O hospital deve se

⁴⁵ Veiga-Neto utiliza o termo “dominação” numa acepção diferente de Foucault. Dirá que “nesse ponto aparece claramente um dos (pequenos) deslocamentos que eu proponho neste texto: chamar de dominação a toda e qualquer técnica de governo de um/uns sobre o(s) outro(s). Conforme aconteça essa dominação é que poderemos qualificá-la de *violenta* ou de *poderosa*” (VEIGA-NETO, Alfredo. Dominação, poder e educação escolar em tempos de Império. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 23).

preocupar com a saúde do trabalhador e ajudá-lo a cuidar da sua saúde, pois é para o seu bem estar. Entretanto, é novamente o aparelho prisional a ocupar um lugar de destaque.

Seria difícil entender o moderno sem o componente do trabalho. O homem é essencialmente trabalho. É possível dizer que se cria a verdade do trabalho. Marx teve toda uma preocupação com a exploração do trabalho, por outro lado, foi radicalmente moderno no sentido de que o trabalho é a essência do homem. Tanto o é que poderia dizer que a essência do homem é a preguiça, o prazer, etc. Para o homem moderno o trabalho é central. Sendo assim, seria um paradoxo o sistema prisional não incluí-lo na sua estratégia geral de recuperação do criminoso. O trabalho passa a ser o meio através do qual o preso esquece o mundo do crime, pois tira-o da ociosidade que lhe permite pensar de modo individual ou coletivo ações criminosas. Todos devem sustentar-se com o seu trabalho, inclusive devolver à sociedade um pouco do prejuízo causado, por meio da construção das obras públicas. Deve-se ensinar uma profissão, pois, ao sair, o preso estará preparado para sustentar-se a si, à sua família e sentir-se honrado por isso. Ou seja, a prisão novamente é exemplar no disciplinamento do homem para o mundo do trabalho demandado pelo capitalismo moderno.

A modernidade aprende gradativamente a mudar suas tradicionais formas de exercício de poder por um processo que envolve positivamente o indivíduo. É, para Foucault, “em suma, substituir um poder que se manifesta pelo brilho dos que o exercem por um poder que objetiva insidiosamente aqueles aos quais é aplicado; formar um saber a respeito destes, mais que patentear os sinais faustosos da soberania” (2004b, p. 181). O poder exige que se conheçam detalhadamente os nós da rede social através dos quais circula. Quanto mais conhecimento de como individualizar, mais exercício de poder. A tradição ocidental recupera, assim, no contexto moderno, a técnica do “pastorado”⁴⁶, que fazia parte não dos gregos, mas dos hebreus e mais tarde da cultura cristã.

⁴⁶ Segundo Foucault, a técnica do pastorado, que tem sua origem anteriormente ao cristianismo, foi transformada neste e acoplada à tradição ocidental, que via no político não um pastor, mas aquele que assegura a unidade da cidade. O Estado moderno seria fruto dessa fusão. O pastorado cristão, além de supor esta relação de conhecimento do pastor com suas ovelhas, que aparece na citação acima, tinha ainda outras três características segundo Foucault; “o pastor deve dar conta não somente de cada uma das ovelhas, mas de todas as suas ações, de todo o bem ou do mal em elas são suscetíveis de fazer, de tudo o que lhes acontece. [...] O cristianismo, por seu lado, concebeu a relação entre o pastor e suas ovelhas como uma relação de dependência individual e completa. É com certeza um dos pontos sobre os quais o pastorado cristão diverge radicalmente do pensamento grego. Se um grego devia obedecer, ele o fazia porque era a lei, ou a vontade da cidade. Se lhe acontecia seguir a vontade de alguém em particular (médico, orador ou pedagogo), é porque essa pessoa o persuadira racionalmente a fazê-lo. [...] Todas essas técnicas cristãs de exame, de confissão, de direção de consciência e de obediência têm um objetivo: levar os indivíduos a trabalhar por sua própria ‘mortificação’ neste mundo” (FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b, p. 369) Neste sentido, a origem das disciplinas, da individualização, não é moderna, senão muito antiga e remete, por exemplo, aos antigos mosteiros.

O pastorado cristão supõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma de suas ovelhas. Esse conhecimento é particular. Ele individualiza. Não basta saber em que estado se encontra o rebanho. É preciso também conhecer o de cada ovelha. Esse tema existia muito antes do pastorado cristão, mas foi consideravelmente ampliado em três sentidos diferentes: o pastor deve ser informado das necessidades materiais de cada membro do rebanho, e provê-las quando necessário. Ele deve saber o que se passa, o que faz cada um deles – seus pecados públicos. *Las and not least*, ele deve saber o que se passa na alma de cada um deles, conhecer seus pecados secretos, sua progressão na via da santidade (FOUCAULT, 2003b, p. 369).

A tradição enxergava o nascimento de um conjunto de saberes como fruto do avanço recente das ciências em constituírem novos objetos rumo à humanização do ser humano, ao passo que Foucault localiza seu nascimento em raízes muito antigas e os concebe como fruto das disciplinas modernas, aduzindo a elas uma função muito específica: a sujeição dos indivíduos.

Por isso os diferentes aparelhos disciplinares, como o hospital, escola, a oficina, etc, devem ser vistos como lugares de exercício de poderes, mas que ao mesmo tempo são produtores de saberes. Ou seja, “[...] foi a partir desse laço, próprio dos sistemas tecnológicos, que se puderam formar no elemento disciplinar a medicina clínica, a psiquiatria, psicologia da criança, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho.” (FOUCAULT, 2004b, p. 184). Esses saberes serão fundamentais para tornar o indivíduo dócil e acima de tudo útil. Se não é possível afirmar que elas são frutos unicamente das disciplinas, é possível dizer, no entanto, que são elas que as tornaram possíveis. Se não é possível dizer que serviram unicamente para a sujeição do indivíduo moderno, é possível dizer, entretanto, que muito serviram para tal finalidade. “Duplo processo, portanto: arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos.”(FOUCAULT, 2004b, p. 185). O saber tornado possível pelas disciplinas é o saber que tornará possível o disciplinamento geral da sociedade. O poder no século XVIII não poderia sobreviver sem um saber que lhe servisse de sustentáculo.

Com esse novo deslocamento em torno das ciências humanas, Foucault põe em xeque os princípios mais celebrados por elas: sua aparente neutralidade e objetivo primeiro de ajudar o homem a se construir de forma autônoma. Estes saberes, tornados ciências, tiveram um papel fundamental no acoplamento dos indivíduos ao processo capitalista em curso e que tornou estes saberes possíveis. Ao invés de libertar o ser humano, esses saberes contribuíram para que fosse sujeitado. Mas qual o mecanismo que torna possível a operação dessa funcionalidade do poder através do saber?

Conforme aprofundamos no primeiro capítulo, Foucault afirma que em todas as épocas e culturas há uma política da verdade. Na modernidade, embora não somente neste período, quem se encarrega de produzir e dizer a verdade é o saber científico; é a ciência que tem a função social de proclamá-la. Por isso, a busca generalizada dos diferentes saberes em tornarem-se ciências. Produz-se uma verdade sobre o homem através da ciência e que será o ponto de apoio das relações de poder. Verdades, por exemplo, de que o ser humano é essencialmente trabalho e somente através dele se realiza.

Há nesse processo moderno de produção da verdade sobre o homem um elemento ainda pouco explorado, mas que consideramos importante para analisar: a inter-relação do complexo saber-poder. Isso porque é esta verdade que legitimará o novo funcionamento do exercício do poder, ao mesmo tempo em que produzirá um processo de resistência a esse poder. Trata-se do discurso dos direitos humanos.

2.4 A SUJEIÇÃO DO CORPO INDIVIDUAL E OS DIREITOS HUMANOS

Antes de entrarmos especificamente no terceiro capítulo e tratarmos do biopoder e sua legitimação, é importante elencarmos rapidamente o discurso que, ao nosso ver, contribuiu substancialmente para a aceitação social do poder disciplinador moderno que se construiu sobre o corpo individual. Esta análise é importante porque oferece condições de encontrar tanto no exercício do poder calcado na sujeição do corpo individual quanto do corpo coletivo (população) linhas de análise que se cruzam a respeito da legitimação social do poder.

Entre os inúmeros anseios da burguesia moderna estava a luta pela derrocada dos grandes feudos. Afinal, estes lhe impunham inúmeras dificuldades para se desenvolver, sobretudo no aspecto econômico. Era necessário reconstruir a já envelhecida teoria de que a origem do poder advinha da tradição ou da divindade, e que o Estado tinha absoluto poder sobre os cidadãos. Essa teoria se constituiria numa poderosa arma contra o antigo exercício do poder a partir dos feudos.

É neste cenário que é possível identificar a construção de um novo discurso verdadeiro sobre o homem, que passa a ser “reconhecido” como “portador” de direitos. O homem em sua natureza é um ser de dignidade, e ninguém, mesmo o Soberano, pode furtar-se de respeitar esses direitos. Locke, o grande teórico do liberalismo, expressa-se afirmando ser o homem naturalmente livre e igual, tendo como direitos absolutos a vida, a liberdade e a propriedade. Se o Estado tem alguma razão de existência, é em função da garantia desses direitos. Quando não o cumpre, é possível resistir a ele.

O discurso dos direitos humanos, instaurador da democracia moderna, contribuiu para a derrocada do antigo regime de dominação, mas também para justificar ou legitimar a reforma das prisões da Europa. Os reformadores criticavam o antigo regime punitivo em nome da dignidade da pessoa humana. Diante disso, o cumprimento da pena de privação da liberdade numa cela passou a ser um direito do criminoso. Esses novos castigos corretivos que [...]“reivindicarão a honra de ser ‘humanos’ substituirão as penas que não tinham vergonha de ser ‘atrozes’” [...] (FOUCAULT, 2004b, p. 49). Os Princípios das Luzes não poderiam permitir os antigos suplícios porque eram uma afronta à dignidade humana, além de serem ineficientes.

Na verdade, a argumentação levantada por Foucault é que a análise do desaparecimento do suplício deve merecer uma atenção muito maior do que vinha recebendo. Por outro lado, tal análise deve superar uma simplificação histórica, que aduzia o fato ao progresso da humanidade. “Hoje existe a tendência a desconsiderá-lo; talvez, em seu tempo, tal desaparecimento tenha sido visto com muita superficialidade ou com exagerada ênfase como “humanização” que autorizava a não analisá-lo” (2004b, p. 12). O autor refere-se aqui ao discurso dos reformadores, que viam nos novos castigos apenas uma nobre modalidade de punição que afastava do criminoso o sentimento de dor. Para os reformadores, uma punição não mais sobre o corpo, mas sobre a alma.⁴⁷

O discurso dos direitos humanos foi a arma por excelência para a derrubada do antigo suplício. Por outro lado, era a justificação da multiplicação das prisões. Dessa forma, para Foucault a dignidade humana, ou os direitos humanos, deve ser inserida num contexto muito mais amplo do que o simples reconhecimento do progresso da humanidade. Nesse sentido, o autor parece indicar em diferentes escritos e entrevistas que se há de reconhecer nos direitos humanos, que serviram também para legitimar um dos principais aparelhos disciplinares que se desenvolveu em seus mínimos detalhes, a sujeição do indivíduo moderno.

Se nossa hipótese fizer sentido, é possível dizer que o discurso dos direitos humanos foi amplamente invocado para justificar uma nova dinâmica de sujeição moderna que se produziu, especialmente, no aparelho prisional. O interesse pela punição mais humana tinha sua razão de ser no controle dos efeitos do poder, muito mais do que resgatar a humanidade do criminoso.

⁴⁷ Sobre a alma, Foucault dirá que “não se deveria dizer que a alma é um ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos” [...] (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004b, p. 28).

Aí está a raiz do princípio de que se deve aplicar só punições “humanas”, sempre a um criminoso que pode muito bem ser um traidor e um monstro, entretanto. Se a lei agora deve tratar “humanamente” aquele que está “fora da natureza” (enquanto que a justiça de antigamente tratava de maneira desumana o “fora-da-lei), a razão não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos de poder. Essa racionalidade “econômica” é que deve medir a pena e prescrever as técnicas ajustadas. “Humanidade” é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos (FOUCAULT, 2004b, p. 77).

A consequência da afirmação de Foucault, que com isso provoca uma reviravolta no debate sobre os direitos humanos na modernidade, poderia ser que os reformadores foram uma espécie de “grupo de intelectuais” escalados por “alguém” ou “alguéns” para pensar uma teoria justificadora dessa nova racionalidade econômica do poder. Além disso, esses pensadores estariam operando a partir de uma pura racionalidade estratégica. Nada estaria mais distante do pensamento de Foucault. Ao novo ver, o que o autor procura mostrar é que o discurso sobre os direitos humanos foi tornado possível e difundido amplamente em função de um contexto que demandava uma reconfiguração no exercício do poder. Portanto, os reformadores não foram escalados ou pensavam conscientemente a partir da racionalidade instrumental; eram muito mais filhos do seu tempo.

Se a nossa linha de análise estiver correta, é possível entender a afirmação seguinte de Foucault:

Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se atrás da instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas (FOUCAULT, 2004b, p. 183).

Nessa perspectiva, o discurso dos direitos humanos não se caracteriza apenas, como refere Bobbio, “por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes” (1992, p. 5). O que as disciplinas vieram a mostrar é que o discurso dos direitos humanos pode servir também para justificar um processo de sujeição para além de construir seres humanos livres. Mesmo que tivessem sido um discurso que serviu para “enfrentar” velhos poderes, daí concordamos com Bobbio, não somente contribuíram para a luta emancipatória. Esse discurso possibilitou também a vigência de um processo disciplinar que tornou o homem submisso numa época determinada.

Do que foi dito até aqui, seria possível inferir com base em Foucault que os direitos humanos seriam um discurso a ser combatido porque carrega consigo uma força produtora de submissões generalizadas. Ao nosso ver, não é essa a consequência necessária que leva à análise histórica do autor. Entretanto, para além de adentrarmos aprofundadamente nessa problemática e procurar argumentar numa perspectiva inversa (que faremos no terceiro capítulo), gostaríamos por ora apenas levantar a hipótese de que suas análises contribuíram de forma muito oportuna para um aprofundamento dos direitos humanos no sentido de localizá-los no campo da produção do discurso verdadeiro, e que é, conforme vimos na detalhada exposição dos capítulos I e II, condição de possibilidade do funcionamento do poder moderno. Foi enquanto discurso verdadeiro que os direitos humanos contribuíram para o exercício do poder moderno.

Isso não significa dizer, repetindo o que já dissemos, que os direitos humanos não tiveram um papel fundamental nas lutas emancipatórias. Entendemos que foram fundamentais para os processos de resistências e os processos de contrapoderes, como, aliás, o próprio Foucault parece sugerir no Volume I da *História da sexualidade*. No entanto, não é possível sustentar uma posição, talvez ingênua, de que o discurso dos direitos humanos teria um efeito puramente emancipatório e de resistência aos diferentes poderes, e que, por isso, seria amplamente interdito por eles. Ou ainda, que o discurso dos direitos humanos seria ativado somente por determinados indivíduos ou grupos que teriam pleno compromisso com a sua efetivação. Divergimos dessa posição no exato momento em que afirmamos que o discurso é jogado e ativado pelos diferentes indivíduos e grupos sociais, embora haja interesses antagônicos dentro deles. É isso que permite afirmar que o poder disciplinar maximizou esse discurso para imprimir sua funcionalidade, mesmo não tendo um compromisso com a efetivação dos direitos humanos para todos.

O discurso dos direitos humanos não cumpriu com esse papel somente no contexto em que o poder se preocupou com o corpo individual. Teve também esse papel quando o poder e a política passaram a se preocupar com o “corpo espécie”, com os fenômenos vitais coletivos da população. Ou seja, quando a política passou a ser biopolítica. Significa dizer que o poder, nos moldes de uma biopolítica, demanda também o discurso dos direitos humanos para funcionar e legitimar-se socialmente. Mas é esse mesmo discurso que pode produzir irrupções e resistências à biopolítica. Isso fica mais claro, sobretudo, a partir do século XX. Entramos, dessa forma, no terceiro capítulo da nossa pesquisa.

3 O BIOPODER E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS

Neste terceiro capítulo, interessa-nos abordar a questão do biopoder. Trata-se de investigar a partir de Foucault como o poder tomou a vida como ponto de apoio para o seu exercício na modernidade e como foi possível que este formato de poder se operasse por todo o corpo social.

Nesse sentido, interessa-nos, sobremaneira, investigar as condições de possibilidades históricas do biopoder na modernidade quanto aos aspectos do saber e, especialmente, do discurso legitimador que lhe serviu de suporte para que se exercesse com essas características específicas. Sobre o discurso legitimador do biopoder, como apresentamos na introdução deste trabalho, levantamos a hipótese de que ele se realiza em torno aos direitos humanos. É o discurso dos direitos humanos que contribuiu, a partir de um determinado período, decisivamente para fazer circular efeitos de poder, cujo papel fundamental é cuidar e preservar a vida.

Adentrar nessa problemática, com base nas teorias de Michel Foucault, demanda ter presente os temas desenvolvidos no primeiro e segundo capítulos. Ou seja, o tema do saber e do poder e sua perspectiva relacional. O biopoder, característico de um dado momento histórico, deve ser entendido como um exercício específico que faz funcionar uma rede de saberes e discursos próprios que lhe são necessários. Para nós, compartilhando com o legado de Foucault, buscar entender essa trama entre saber poder e discurso é fundamental para a reflexão política contemporânea.

3.1 O NASCIMENTO DO BIOPODER NAS INVESTIGAÇÕES DE FOUCAULT

O ano de 1976 representou um marco nas escavações teóricas de Foucault. Nesse período publica o primeiro volume da *História da sexualidade: a vontade de saber*, no qual prossegue suas investigações sobre a sociedade moderna. Concentra-se, sobremaneira, em analisar o que chama de “dispositivo da sexualidade”, que lhe permite ampliar suas análises anteriores sobre o funcionamento do saber-poder.

Da mesma forma como nos escritos anteriores, Foucault toma por base de sua pesquisa um vasto conjunto de acontecimentos históricos e produções teóricas e põe em crise certezas sobre o sexo, as quais eram amplamente consensuadas em seu tempo. Tratava-se, sobretudo, de criticar a hipótese repressiva, que explicava o sexo apenas em termos de repressão. A burguesia liberal-capitalista, em nome da expansão do seu modelo de sociedade, teria

reprimido e condenado o sexo ao silêncio absoluto, restando, como grande desafio, liberá-lo dessas armaduras construídas historicamente. No entanto, no entendimento de Foucault, aconteceu exatamente o contrário, visto que, “[...] a partir do fim do século XVI, a ‘colocação do sexo em discurso’, em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação” (FOUCAULT, 2003a, p. 17). O sexo teria sido falado o tempo todo em todos os lugares.

Muito mais do que negar a existência da repressão sobre o sexo, interessava ao autor da *História da sexualidade: a vontade de saber* repensar o papel do sexo nas investidas do saber-poder no período moderno. Ou seja, “[...] determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana” (2003a, p. 16). Fazer uma análise cuidadosa do dispositivo da sexualidade significava buscar no nível do detalhe o funcionamento do poder-saber moderno e levantar indícios históricos para o fato de falarmos com tanta obstinação do sexo reprimido.

É essa investigação que leva o filósofo de Poitiers a falar pela primeira vez do biopoder, na medida em que a sexualidade representava a articulação dos dois eixos a partir dos quais se desenvolveu a tecnologia política da vida, a dizer, a tecnologia do corpo e a regulação da população (Foucault, 2003a, p. 136). Tema introduzido no último capítulo do volume I da *História da sexualidade: a vontade de saber*, e tratado num curso (publicado no Brasil com o título *Em defesa da sociedade*), também do mesmo ano, o biopoder tornar-se-ia mais tarde uma das grandes heranças teóricas nas quais um conjunto de pensadores buscava inspiração para analisar e compreender a política moderna e contemporânea. Embora o autor não tenha desenvolvido o conceito em toda sua riqueza e extensão possíveis, em razão de sua morte prematura, e os intérpretes de Foucault não tenham dado inicialmente a devida importância⁴⁸, mesmo assim, as pistas deixadas parecem ter sido suficientes para uma nova

⁴⁸ André Duarte considera que “o conceito de biopolítica tardou quase duas décadas até ser realmente compreendido, considerado, absorvido e desenvolvido por outros pensadores”. Buscando uma explicação para o fato, entende que “certos pensamentos vão tão profundamente à raiz dos dilemas de sua época que tardam em ser compreendidos e assimilados por seus contemporâneos” (2006, p. 45). Agregado a este elemento, haveria ainda dois motivos que fizeram com que o conceito de biopolítica tardasse a ser reconhecido. Dada sua importância, é oportuno citá-los aqui: “Em primeiro lugar, para reconhecê-lo era fundamental ultrapassar a rigidez dicotômica da distinção ideológica tradicional entre esquerda e direita, aspecto que já se encontrava presente na análise foucaultiana do caráter biopolítico do nazismo e do stalinismo. Ademais, era preciso municiar-se de coragem visionária e de independência de pensamento a fim de compreender os traços de continuidade biopolítica entre aquelas duas formas supremas do horror político do século XX, caracterizadas por Hannah Arendt como variações de esquerda e de direita do fenômeno totalitário, e certas práticas políticas da própria democracia liberal parlamentar. Em segundo lugar, o fenômeno da biopolítica só poderia ser entendido enquanto forma globalmente disseminada de exercício cotidiano de um poder estatal que investe na multiplicação da vida por meio da aniquilação da própria vida, a partir do advento recente da política transnacional globalizada e liquefeita, segundo a terminologia de Bauman (DUARTE, A. M. . Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault.

análise sobre o poder, e que no contexto atual dificilmente podem ser ignoradas pela filosofia política e outros campos do saber.

Mas onde se encontraria a tamanha força desse conceito? Inicialmente cabe lembrar que a biopolítica deve ser entendida na esteira das reflexões anteriores de Foucault, como sugere Duarte:

os conceitos de *biopolítica e biopoder* surgem na reflexão foucaultiana como ponto terminal de sua genealogia dos micropoderes disciplinares, iniciada nos anos 70. Ao mesmo tempo em que são depositários de todo um conjunto de análises e conceituações previamente estabelecidos, também inauguram pequenos deslocamentos, nem por isto irrelevantes, em relação àquilo que o autor havia pensado anteriormente em obras como *A Verdade e as Formas Jurídicas e Vigiar e Punir*. Assim, a compreensão do sentido do conceito de biopoder depende, em um primeiro momento, do entendimento de algumas das teses centrais da microfísica foucaultiana de poder (2006, p. 47).

Em nosso caso, como anteriormente, não será necessário voltar detalhadamente aos temas do saber e, principalmente, do poder, uma vez que o fizemos no primeiro e segundo capítulos. Dessa forma, na seqüência faremos referência a essas suas reflexões anteriores somente de forma assistemática e nos temas e questões considerados importantes para compreender o biopoder.

Em *Vigiar e punir*, o esforço empreendido por Foucault foi analisar o processo de transformação e instauração de um novo exercício de poder nos séculos XVII e XVIII a partir do mecanismo disciplinar. Com ele, em síntese, instaurou-se um controle dos indivíduos a partir da ação sobre seus corpos. Era o corpo do indivíduo, tornado dócil e útil, o alvo a partir do qual passavam e se estabeleciam as novas relações de poder. À essa sociedade Foucault denominava “sociedade disciplinar”.

Ocorreu, porém, na passagem do século XVIII para o XIX, um fenômeno novo que gradativamente transformou, ou complementou, a sociedade disciplinar. É o período em que entra em cena um novo eixo até então inexistente ou desconsiderado pelo poder. Trata-se da entrada da vida nos cálculos do poder e do saber.

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo do controle do saber e de intervenção do poder (FOUCAULT, 2003a, p. 134).

Significa que o homem vê-se participante⁴⁹ de um poder que se preocupa com o aspecto da vida do ser humano no sentido orgânico do termo. Comer, vestir, dormir, trabalhar, ter saúde e moradia, etc, passam a ocupar um espaço central na agenda do poder. O que Foucault quer mostrar não é que antes do século XIX não houvesse uma preocupação do ser humano em relação à satisfação das necessidades orgânicas; o que pretende mostrar é que essas necessidades nunca foram objeto do poder tal qual aconteceu na modernidade.

Se voltarmos aos clássicos gregos, já é possível perceber uma referência à vida orgânica do ser humano. Entretanto, a vida fazia parte da esfera privada e lá deveria ser resolvida. A política era exercida por aqueles que, tendo resolvidas suas necessidades biológicas na esfera privada – o que exigia a disponibilidade de força alheia como os escravos- gozavam de tempo livre para discutir e decidir sobre os rumos da cidade.⁵⁰ Portanto, a participação na polis era precedida pela possibilidade de dispor de tempo livre para dedicar-se ao máximo possível a ela. A possibilidade do tempo livre significava não se preocupar com as condições de sobrevivência do dia-a-dia. Como consequência, esse tempo livre não dispendido com as questões de sobrevivência possibilitou que apenas um restrito grupo de homens livres participasse da democracia grega.

Agamben, que amplia o debate a respeito da biopolítica iniciado por Foucault, sustenta a tese de que a vida não era parte do âmbito público, a partir da distinção dos termos *zoe* e *bios*. Para ele, o primeiro “exprimiu o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, [...] indicava a forma ou maneira de viver própria de um

⁴⁹ Utilizamos aqui o termo “participante” não no sentido de uma cidadania ativa, em que o homem participa consciente, autônoma e deliberada do espaço público. O uso, aqui, toma em conta a mecânica de funcionamento do poder e que faz com que ele passe por todos os indivíduos, não existindo os “fora do poder”. Dessa forma, todos são integrados às relações de poder, embora nem todos participem de todas as relações de poder que se estabelecem numa sociedade específica.

⁵⁰ Segundo Aristóteles, o tempo livre também foi a condição de possibilidade da origem da filosofia. Na sua grande obra *Metafísica*, argumenta que as ciências que não têm como objeto nem o prazer, nem a utilidade surgiram primeiro “naqueles lugares em que os homens começaram a desfrutar de lazeres. Eis aí porque as artes matemáticas foram criadas no Egito, onde o lazer era permitido à casta sacerdotal” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969, p. 38).

indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2004, p. 9). Esta distinção permite ao autor afirmar, a partir de Aristóteles, que, embora a vida natural fosse considerada importante para os gregos, ela “é, porém, excluída, no mundo clássico, da *polis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*” (2004, p. 10).

Fazer esse olhar retrospectivo a partir da experiência política moderna e contemporânea, na qual a vida é parte estrutural da agenda do Estado, impõe uma dificuldade para entender que a *zoe* estava ausente da *polis*. Pode sugerir ainda, como já afirmamos, que a cultura grega desconsiderasse completamente a importância do cuidado com a vida orgânica. No entanto, essa conclusão é equivocada se prestarmos atenção em algumas áreas específicas do saber da Grécia antiga.

Tomando-se como exemplo específico da medicina, que é a arte por excelência do cuidado da vida enquanto *zoe*, reconheceram-se mais tarde os passos decisivos dados por pensadores como Hipócrates, ao ponto de aduzir-se às suas descobertas o nascimento da medicina. Seu avançado estudo sobre os sintomas das doenças, no qual levanta a importância da influência do meio na saúde da população, revela a grande capacidade e preocupação com a dimensão da *zoe*. Entretanto, o que se enfatiza aqui é que,

Para os clássicos, a *zoe*, era responsabilidade e objeto do cuidado particular de cada indivíduo e da família (*oikos*); ela não era considerada de caráter público e não era objeto da política. Não percebiam na *zoe* uma potência que afetasse o poder da *polis*; era mera vida natural que pouco ou nada interferia no poder das estruturas sociais. A *zoe* era politicamente insignificante e socialmente irrelevante. As sociedades antigas não entenderam que o cuidado da *zoe humana* pudesse trazer algum tipo de rendimento político à cidade nem às instituições que a regulam. A *polis grega* não percebeu nenhuma relação entre a vida natural dos indivíduos e o poder de suas instituições. Por não perceber a conexão entre o poder da *polis* e a vida natural dos seus indivíduos, não se elaboraram estratégias políticas de intervenção sobre a *zoe*, nem se criaram instituições ou métodos de ação política para conduzir de algum modo a vida natural das pessoas. A vida natural ficou estrategicamente ausente da política (RUIZ, 2007, p. 269).

Havia uma separação muito bem definida entre *zoe* e *bios* no espaço da *polis*. Embora a *zoe* fosse condição de possibilidade da *bios*, enquanto dimensão específica do homem e através da qual transcende a própria *zoe*, não cabia ao homem político discutir e decidir sobre ela no exercício desta sua dimensão por excelência.

Desse modo, a preocupação com a vida na modernidade significou uma transformação, visto que ela entrou nos cálculos do poder, e passou a ocupar a agenda política por constituir-se em condição de possibilidade de um novo exercício das relações de poder. A

zoe, que até então estava confinada ao privado, ocupa a arena pública e gradativamente se transforma em fonte de legitimação da existência do Estado.

Como foi possível esta nova configuração social em que a vida toma a arena pública? O que representou o momento de passagem? Foucault buscará no velho direito romano da *pátria potestas* a origem de um modelo de sociedade que vigorou por muito tempo no Ocidente e que teria se transformado somente na modernidade. A *pátria potestas* consistia no direito do pai sobre o filho, que se configurava no “direito de “dispor” da vida de seus filhos e de seus escravos; podia retirar-lhes a vida, já que a tinha “dado” (FOUCAULT, 2003a, p. 127). Ao pai cabia a responsabilidade de prover o sustento da família, exigindo-se deste habilidades semelhantes a de um pequeno Estado. Cabia-lhe, afinal, o papel de preservar a vida e o fazia a partir da condição de possuir o poder absoluto sobre sua prole (inclusive tirando a vida quando fosse necessário). Essa prerrogativa vigorava como que fora da jurisdição do Estado.

O pai de família gozava de autoridade própria, independente, que não era conferida por lei, nem adstrita pelo Estado, e se assemelhava à autoridade pública, a pequena monarquia, com as seguintes características: não possuir território e constituir simples associação de pessoas (MIRANDA, 2001, p. 40).

O pai tinha autoridade absoluta sobre os membros da família e os escravos. Ao Estado não cabia fiscalizar ou julgar o pai no exercício de sua função. Essa autoridade, que se assemelhava à pequena monarquia, distanciava-se da alçada pública. Era ao pai que cabia a tarefa de administrar a vida no sentido das necessidades orgânicas. Nessa tarefa de garantir a vida gozava da prerrogativa de tirá-la quando fosse necessário.

É a *pátria potestas* que oferece o modelo de organização para os Estados até o século XVII. A teoria da soberania que vigorava nessas sociedades estava alicerçada no direito de vida e morte do soberano sobre seus súditos. Quando sua vida estivesse ameaçada por inimigos externos, era-lhe lícito reclamar a proteção dos seus súditos. Justificava-se, dessa forma, a guerra, o que demandava soldados “dispostos” a morrer em nome do soberano. Quando a ameaça ao soberano partia dos próprios súditos - ameaça interna -, o castigo era a morte do súdito, que morria em nome da garantia de vida do soberano e das leis gerais do Estado (FOUCAULT, 2003a, p. 127).

A questão central estava no fato de a vida do soberano precisar ser defendida. Quando ela estava ameaçada, podia ele requerer a proteção dos súditos (expondo-os à morte) ou mesmo matando-os quando neles estivesse a ameaça. Inspirado na *pátria potestas*, que

garantia o direito de vida do pai sobre a prole, o soberano também detinha o direito de vida sobre os súditos, embora esse último somente podia fazê-lo quando sua vida estivesse em jogo. No entanto, preservada essa diferenciação, ao soberano é assegurado o direito de matar ou deixar viver. “O direito que é formulado como “de vida e morte” é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver” (FOUCAULT, 2003a, p. 128). Esse direito de matar ou deixar viver foi o meio pelo qual se fez funcionar, num período historicamente dado, toda uma máquina do poder.

No século XIX, porém, esse velho direito de soberania, será definitivamente transformado. Se antes o poder fazia morrer ou deixava viver, visto que a vida do soberano estava a ser preservada acima de qualquer objetivo, agora o poder deve ““fazer” viver e “deixar” morrer” (FOUCAULT, 2002b, p. 287), em virtude da vida do súdito demandar proteção. Ou seja, a vida dos cidadãos, na relação com o soberano, não aparece mais como simples meio, senão como fim. E é isso que leva Foucault a afirmar que “essa morte, que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai parecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la” (FOUCAULT, 2003a, p. 128).

Foucault observa, porém, que essa transformação do velho direito de soberania não aconteceu de forma repentina. Se o século XIX representou o momento definitivo da entrada da vida nos cálculos do poder, foi no século XVII e, principalmente, no século XVIII que esse processo de constituiu. A base para essa afirmação, segundo Foucault, está tanto no nível da filosofia política quanto no nível dos mecanismos, técnicas e tecnologias do poder.

Sobre a filosofia política, o autor é extremamente sucinto. Argumenta que não é a teoria do direito ou o discurso dos juristas seu ponto de interesse, muito embora esse discurso demonstre a entrada da vida no campo da política.

Quando os juristas dizem: quando se contrata, no plano do contrato social, ou seja, quando os indivíduos se reúnem para constituir um soberano, para delegar a um soberano um poder absoluto sobre eles, por que o fazem? Eles o fazem porque estão premidos pelo perigo ou pela necessidade. Eles o fazem, por conseguinte, para proteger a vida. É para poder viver que constituem um soberano. E, nesta medida, a vida pode efetivamente entrar nos direitos do soberano? Não é a vida que é fundadora do direito do soberano? E não pode o soberano reclamar efetivamente de seus súditos o direito de exercer sobre eles o poder de vida e de morte, ou seja, pura e simplesmente, o poder de matá-los? Não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato? (FOUCAULT, 2002, p. 287-288).

Se Foucault poupa palavras quando trata do nível da filosofia política, nem por isso se torna menos importante. Isso porque a citação anterior é esclarecedora no sentido de mostrar como a vida estava presente nos grandes debates modernos enquanto condição fundante do contrato social. Hbbes, um dos grandes precursores do contratualismo moderno, numa de suas obras clássicas *Leviatã*, afirmava que a vida é um bem supremo. Para o autor os homens só efetivam o pacto em razão da sua necessidade de preservação da vida. Quando o Estado não mais garantir a vida, é lícito que cada um faça uso dos mais diferentes meios do “estado de natureza” para protegê-la. Resguardadas as diferenças entre Hobbes, Locke e Rousseau, e não cabe detalhar aqui, todos enveredam pelo mesmo caminho ao fundamentarem sua teoria política. Ou seja, é a vida dos homens e sua preservação que justificam a criação do Estado. Quando perde de vista esta perspectiva, o Estado deixa de cumprir com o objetivo que lhe deu origem, tornando-se legítima, neste caso, a desobediência civil.

Em relação ao segundo nível, que efetivamente interessa a Foucault, dos mecanismos, técnicas e tecnologias do saber, o autor distingue-o em dois pólos, e que se interligam entre si: o pólo da anátomo-política e da biopolítica da população.

A anátomo-política desenvolveu-se a partir do século XVII e

centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas* [...] (FOUCAULT, 2003a, p. 131).

Trata-se dos inovadores procedimentos desenvolvidos no período clássico e que buscavam individualizar ao máximo o exercício do poder. Era preciso fazer com que chegasse às partículas mais ínfimas na sociedade e que cobrisse todo o corpo social. É o período da passagem da lei à norma, quando o indivíduo é minuciosamente produzido para ser melhor controlado.

O tema das disciplinas, amplamente desenvolvido em *Vigiar e punir*, é retomado por Foucault na *História da sexualidade: a vontade de saber* como demonstração da tomada da vida pelo poder. O autor nos mostra que o processo de controle centrado no indivíduo significou uma estratégia de politizar a vida. Isto é, as novas relações de poder que se constituíram no período clássico tomaram as condições biológicas individuais como ponto de apoio. A vida individual, elevada pelos juristas como condição fundante do contrato social,

precisou ser cuidadosamente tratada pelas técnicas individualizantes, aplicadas diretamente sobre o corpo, para transformá-la em utilidade.

Por sua vez, a biopolítica da população,

centrou-se no corpo espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores* [...] (FOUCAULT, 2003a, p. 131).

O corpo, compreendido enquanto espécie humana, vai representar o grande ponto de apoio da sociedade regida pela biopolítica. A característica principal dessa sociedade é que os fenômenos vitais coletivos, que caracterizam a espécie humana enquanto tal, serão pela primeira vez incorporados às preocupações do poder. Há uma grande preocupação com os nascimentos e óbitos, com as doenças (enquanto endemias), com a qualidade de vida em geral. Para Foucault, nunca antes do final do século XVIII essas questões ligadas às multiplicidades humanas eram objeto da política. Se as disciplinas tinham uma preocupação com a vida, não o era sob este aspecto.

A disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc (FOUCAULT, 2002b, p. 289).

Portanto, é a esse fenômeno novo, que se apóia sobre o coletivo, que Foucault chamará de “biopolítica”. Ela, porém, não significa a extinção da tecnologia disciplinar. Pelo contrário, ela continua com um papel importante e atua lado a lado ou integrada à nova tecnologia que surge. Foucault é claro nesse sentido:

Uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia (FOUCAULT, 2002b, p. 288-289).

Seria possível dizer que ambas, enquanto pólos distintos, representam notas diferentes, mas que se complementam na “sinfonia social” do século XVIII em diante. Muito mais que uma extinção, a nova técnica significou uma qualificação do mecanismo disciplinar.

Contudo, quais seriam as motivações/condições históricas para o surgimento dessa politização da vida? E aqui surge o olhar atento do filósofo genealogista.

Para Foucault, o aparecimento da biopolítica tem “local” e “data” definidos. Trata-se da consequência de um período histórico que vai do século XVII, passando pelos séculos XVIII e XIX e que se implementa nos países do capitalismo industrial. Surge, portanto, num contexto histórico que vai precisar reconfigurar o exercício do poder incorporando o fenômeno novo que são as massas urbanas. Trata-se, nesse sentido, de reconstruir o exercício do poder no marco do surgimento dos grandes aglomerados de pessoas, da população.

Aqui é importante uma observação rápida, todavia fundamental na compreensão do tema que estamos tratando. Foucault, enquanto genealogista, não entende que a biopolítica tenha surgido repentinamente na modernidade. A origem genealógica da biopolítica, e que passa por longas transformações ao longo da história, pode ser encontrada no poder pastoral, referido já no segundo capítulo. O poder pastoral lida com o coletivo do rebanho e a individualidade de cada ovelha e remete à Bíblia e em parte à cultura oriental. Ele não existia na Grécia. Já no século XVI, durante a Contra-Reforma, o poder pastoral ressurgiu no cristianismo na forma da cura de almas. E é esse poder pastoral, enquanto técnica de governo do individual e do coletivo, que migra para o Estado moderno e dá origem à biopolítica, em que o grande desafio é governar e controlar as populações, as massas.

Lidar com o fenômeno emergente das grandes massas urbanas, sobretudo a partir do século XVIII, significava um grande desafio político, e por que não dizer, uma enorme dificuldade diante das tensões sociais que se avolumavam rapidamente.

O desenvolvimento das cidades, o aparecimento de uma população operária pobre que vai tornar-se, no século XIX, o proletariado, aumentará as tensões políticas no interior da cidade. As relações entre diferentes pequenos grupos – corporações, ofícios, etc. -, que se opunham uns com aos outros, mas se equilibravam e se neutralizavam, começam a se simplificar em uma espécie de afrontamento entre rico e pobre, plebe e burguês, que se manifesta através de agitações e sublevações urbanas cada vez mais numerosas e frequentes (FOUCAULT, 2004a, p. 86).

Do ponto de vista do exercício do poder, o tema da população se pôs na ordem do dia. Nenhuma experiência histórica anterior podia se configurar em instrumento teórico capaz de oferecer indicativos seguros a esse contexto. A explosão das grandes cidades produziu novos

conflitos e fez do urbano o lugar do perigo social, demandando um novo poder político.

Segundo Foucault,

As revoltas do século XVII foram as revoltas camponesas. As revoltas urbanas nelas se incluíam. No final do século XVIII, ao contrário, as revoltas camponesas entram em regressão, acalmam-se em consequência da elevação do nível de vida dos camponeses e a revolta urbana torna-se cada vez mais freqüente com a formação de uma plebe em vias de se proletarizar. Daí a necessidade de um poder político capaz de esquadrihar esta população urbana (2004a, p. 86).

Era preciso reinventar as bases do exercício do poder afim de encontrar estratégias de lidar com a massa. Era preciso desenvolver saberes e técnicas eficientes que dessem condições de agir sobre grupos específicos de pessoas e a população em seu todo. Nesse sentido, no século XVIII criaram-se as condições de possibilidade para a construção de novos saberes e novas verdades. Conforme vimos nos capítulos anteriores, o poder exige um saber a partir do qual se exerce. A biopolítica só se desenvolveria sob a égide de um novo saber.

O desenvolvimento do saber estatístico se apresenta como o grande aliado e impulsionador da biopolítica. Para avaliar as condições de vida da população (natalidade, morbidade, longevidade, habitação, migração, mortalidade, reprodução, etc), estratégico para os governos, era fundamental que essa realidade se apresentasse quantificada e sistematizada em números. A estatística

[...] vai revelar pouco a pouco que a população tem uma regularidade própria: número de mortos, de doentes, regularidade de acidentes, etc.; a estatística revela também que a população tem características próprias e que seus fenômenos são irredutíveis aos da família: as grandes epidemias, a mortalidade endêmica, a espiral do trabalho e da riqueza, etc.; revela finalmente que através de seus deslocamentos, de sua atividade, a população produz efeitos econômicos específicos. Permitindo quantificar os fenômenos próprios à população, revela uma especificidade irredutível ao pequeno quadro familiar (FOUCAULT, 2004a, p. 288).

Os números estatísticos eram indispensáveis nesse período histórico, sobretudo para que os governos tomassem suas decisões. Os governos deviam conhecer a força do seu Estado. Para tal, conhecer as características geográficas, econômicas e as condições vitais da sua população lhes dava maior segurança sobre as decisões a tomar.

Nesse contexto, com vistas na tomada de decisões, fortemente centralizadas, demandaram-se muitas e variadas informações, dentre as quais, naturalmente, as informações quantitativas, movidas pelo sucesso dos números no avanço das ciências. Os Estados quiseram estatísticas e cuidaram de produzi-las, de imediato fazendo-as *segredos de estado*, pois, tanto mostravam suas forças, o que era bom pois poderia inibir a ação de seus inimigos, quanto mostravam suas fraquezas, o que era ruim pois poderia ativar a ação de seus inimigos (SENRA, 2005, p. 58-59, grifo do autor).

O exercício do poder implicava conhecimento, entre outras, das condições biológicas da população. Quando, por exemplo, Adam Smith, ao lançar as bases da economia política, defende que é o trabalho a origem maior da riqueza de uma nação, a consequência imediata para os governos foi conhecer as características da sua força de trabalho para saber qual era o tamanho da sua riqueza. É o que ainda acontece nos dias atuais, embora com um conjunto de inovações. Governos e outras instituições (principalmente empresas privadas) avaliam o potencial de “desenvolvimento” de uma população a partir das suas condições de trabalho. Embora exista um conjunto de outros indicativos, o fator “recursos humanos”, que no fundo indica capacidade laboral, é preponderante. Curioso, inclusive, pois pessoas transformam-se em “recursos”. No entanto, essa análise vai para além do nosso objetivo neste estudo.

No tocante ao tema da economia política, trata-se também de um saber que se formou, conforme Foucault, exatamente no contexto do surgimento do objeto da população.

A economia política pôde se constituir a partir do momento em que, entre os diversos elementos da riqueza, apareceu um novo objeto, a população. Aprendendo a rede de relações contínuas e múltiplas entre população, o território, a riqueza, etc., se constituirá uma ciência, que se chamará economia política [...] (FOUCAULT, 2004a, p. 290).

Poderíamos ainda falar da medicina, que, embora não tivesse surgido nesse período, nele se transformou num instrumento de saber estratégico para o biopoder. A medicina se especifica em diversos campos de saber e cumpre funções precisas.

Acerca da sociedade, de sua saúde e suas doenças, de sua condição de vida, de sua habitação e de seus hábitos, começa a se formar um saber médico-administrativo que serviu de núcleo originário à “economia-social” e à sociologia do século XIX. E constitui-se, igualmente, uma ascendência política-médica sobre uma população que se enquadra na série de prescrições que dizem respeito não só à doença mas às formas gerais da existência e do comportamento (a alimentação e a bebida, a sexualidade e a fecundidade, a maneira de se vestir, a disposição ideal do *habitat*) (FOUCAULT, 2004a, p. 202).

A função que cabe ao saber médico muito mais do que cuidar da saúde, ou melhor, junto com e através desta, é operar as novas estratégias de um novo poder que está se delineando.⁵¹ Por isso, Foucault acredita que a medicina tenha se tornado cada vez mais importante.

A medicina como técnica geral de saúde, mais do que como serviço das doenças e arte das curas, assume um lugar cada vez mais importante nas estruturas administrativas e nesta maquinaria de poder que, durante o século XVIII, não cessa de se estender e de se afirmar. O médico penetra em diferentes instâncias do poder (FOUCAULT, 2004a, p. 2002).

Nesse sentido, no século XVIII construíram-se as condições para que o saber médico pudesse se transformar numa estratégia precisa e eficiente de responder às demandas biopolíticas. Não por acaso desenvolve-se na Europa nesse período a medicina social, que terá entre as preocupações centrais os fenômenos ligados à população. O médico terá de conhecer as condições de sobrevivência das pessoas e a organização das cidades como um todo. Com isso, é ele que com seu saber sugere e opera ações que incidirão diretamente nas diferentes relações sociais. Dessa forma, para Foucault, “a medicina é uma estratégia bio-política” (2004a, p. 80). No contexto da biopolítica, se estabelece uma aliança estratégica entre medicina e poder, em razão de que, se por um lado ela (medicina) lidava com o corpo individual, de outro, vai lidar com o fenômeno novo da população.

O poder exercido tanto no contexto da teoria do direito quanto das disciplinas não lidava com o mesmo personagem que aparece no contexto biopolítico. “A teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo” (FOUCAULT, 2002b, p. 292). O grande foco das tecnologias de poder precedentes à biopolítica era o indivíduo. Mesmo que existisse a noção importante de sociedade na teoria do direito, ela se forma a partir do contrato de indivíduos. No caso das disciplinas, em que o foco era o corpo, tratava-se sempre do corpo individual.

A biopolítica irá lidar com um novo personagem.

⁵¹ No Curso de 17 de Março de 1976, Foucault escreve: “E vocês compreendem então, nessas condições, por que e como um saber técnico como a medicina e higiene, vai ser no século XIX um elemento, não o mais importante, mas aquele cuja importância será considerável dado o vínculo que estabelece entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e sobre o corpo) e, ao mesmo tempo, na medida em que a medicina vai ser uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprios (FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2002b, p. 301-302).

É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de população. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder [...] (FOUCAULT, 2002b, p. 293).

A população passa a ser vista como um objeto que produz certas regularidades e que é passível de incidência em diferentes perspectivas. Nesse sentido, a noção de população se diferencia da noção de sociedade construída até então, tendo em vista que esta última figurava muito mais como uma categoria lógica das diferentes teorias políticas do que uma realidade empírico-concreta sobre a qual se poderia atuar. A noção de população reúne o conjunto dos fenômenos que somente são compreensíveis no coletivo, porém que permitem uma ação precisa enquanto conjunto de indivíduos concretos.

Dessa forma, é possível entender por que Foucault aduz o fato do desenvolvimento do capitalismo ao nascimento do biopoder. A nova organização econômica exigia um novo formato para lidar, organizar e controlar o conjunto da sociedade, principalmente a força de trabalho que deveria ser minuciosamente administrada, uma vez que se distribuía em enormes massas humanas. É esse contexto que vai possibilitar a entrada em cena do biopoder.

Esse biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos (FOUCAULT, 2003a, p. 132).⁵²

⁵² Uma leitura apressada poderia sugerir uma similitude entre as teorias de Foucault e Marx neste ponto específico, no sentido de entender o biopoder como um sistema pensado em sua totalidade pela burguesia como qualificação do seu processo histórico de dominação de classe. No entanto, nos parece que Foucault, embora não se empenhe em negar essa dominação, mesmo vendo neste conceito uma incompletude, vai noutra direção. Para ele, a burguesia não construiu “intencionalmente” todo um arcabouço de mecanismos, que se engrenam perfeitamente no controle total da vida humana. “Portanto, não seria a burguesia “capitalista” do século XIX que teria inventado e imposto as relações de dominação; ela as teria herdado dos mecanismos disciplinares dos séculos XVII e XVIII, e só teria necessitado utilizá-las, mudar-lhes a direção, intensificando algumas ou atenuando outras” (FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b, p. 335). Não que a burguesia não tenha tido ação propositiva no processo de dominação, senão que acionou de forma muito ágil mecanismos presentes na rede social ao seu favor. Ou seja, “não há, pois, um foco único de onde sairiam como que por emanção todas essas relações de poder, mas um emaranhamento de relações de poder que, em suma, torna possível a dominação de uma classe sobre a outra, de um grupo sobre o outro” (FOUCAULT apud FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002b, p. 335).

O modelo de produção e consumo exigia muita mão-de-obra a custos baixos e um funcionamento do mercado sem interferências ao modo das sociedades precedentes. Esse processo de produção e consumo não mais acontecia com pouca força de trabalho e reduzidos consumidores. A indústria ampliava sua produção em larga escala e demandava muitos produtores e consumidores. Constituiu-se, como consequência, uma economia de massas, que dialoga com grande número de pessoas. Isso não significou que todas as pessoas se beneficiavam desse modelo econômico; apenas que um número extremamente grande de pessoas foi necessário para alimentá-lo.

Nessa economia em larga escala, na qual os meios de produção não eram manuseados por quem os detinha, mas por aqueles que os operam para dinamizar o capitalismo industrial, foi preciso encontrar uma maneira para que estivessem protegidos. Num texto chamado “Sobre a prisão”, de 1975, Foucault traduz exatamente esta preocupação da burguesia industrial:

A partir do momento em que a capitalização pôs nas mãos da classe popular uma riqueza investida em matérias-primas, máquinas e instrumentos, foi absolutamente necessário proteger esta riqueza. Já que a sociedade industrial exige que a riqueza esteja diretamente nas mãos não daqueles que a possuem mas daqueles que a permitem a extração do lucro fazendo-a trabalhar, como proteger esta riqueza? (2004a, p. 132-133).

Era o desafio de encontrar meios possíveis e eficazes para evitar a sabotagem numa fábrica onde trabalhavam centenas de pessoas; de coibir o furto de grande ou pequena monta, em locais de grande aglomerado de operários que fabricavam o produto, mas que não lhes pertencia.

Em razão disso, ampliou-se o interesse pelos fenômenos coletivos da população. Como qualquer sistema econômico, o liberalismo exigiu uma certa estabilidade social, ou, nas palavras de Foucault, de uma regularidade. Trata-se de “agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, regularidade” (FOUCAULT, 2002b, p. 294). Esta regularidade certamente não seria fruto do acaso ou de uma suposta mão-invisível da qual falava Adam Smith. Demandava ações precisas e calculadas para que a população produzisse respostas estáveis e permanentes, de acordo com as exigências construídas no capitalismo industrial. Além disso, essas respostas deveriam apresentar o mínimo possível de resistência das diversas linhas de força existentes na sociedade.

É por isso que, conforme referíamos anteriormente, a biopolítica dá continuidade ao processo de regulação da população iniciado pelas disciplinas. Cumpre com esse papel porque

a disciplina, por si só, é ineficiente, ou talvez, insuficiente para administrar os indivíduos em sua totalidade. Para Hard/Negri,

Na sociedade disciplinar os efeitos das tecnologias biopolíticas ainda eram parciais, no sentido de que o ato de disciplinar se desenvolvia de acordo com lógicas relativamente fechadas, geométricas e quantitativas. A disciplinariedade fixou indivíduos dentro de instituições mas não teve êxito em consumi-los completamente no ritmo das práticas produtivas e da socialização produtiva; não chegou a permear inteiramente a consciência e o corpo dos indivíduos, ao ponto de tratá-los e organizá-los na totalidade de suas atividades. [...] Em contraste com isso, quando o poder se torna inteiramente biopolítico, todo o corpo social é abarcado pela máquina do poder [...] (2001, p. 43).

Se a sociedade disciplinar qualifica o exercício do poder para que dele nada escape ou escape o mínimo possível, a biopolítica completa esse movimento regulando as pessoas a partir dos seus processos vitais. A biopolítica é a administração do indivíduo a partir das suas características gerais enquanto espécie. Portanto, a biopolítica regula na medida em que se estende a totalidade do corpo social. Se seu objeto é o corpo, o é somente enquanto corpo coletivo, enquanto população. E é assim que completa as disciplinas, pois seu interesse vai além de produzir um corpo individual dócil, mas gerir a população enquanto um todo.

O elemento central que permitirá a gestão da população a partir dos seus aspectos vitais é a norma.⁵³ Recuperando a análise desenvolvida em *Vigiar e punir*, conforme vimos no segundo capítulo, Foucault afirma que “um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos” (2003a, p. 135). Sua ação deve ser ininterrupta. Deve operar-se não a partir do elemento da força, da repressão ou da interdição. Se a lei opera no campo da repressão e conta como último recurso a ameaça de morte, a norma opera à margem da lei⁵⁴ e sua função principal será a prevenção pela distribuição e qualificação das pessoas.

⁵³ Seria possível dizer que a norma é condição de possibilidade (mesmo que não a única) do nascimento do biopoder. Revel, em *Foucault: conceitos essenciais*, vai nessa direção ao afirmar que “a norma corresponde à aparição de um bio-poder, isto é, de um poder sobre a vida e das formas de governamentalidade que a ela estão ligadas [...]” (REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 65).

⁵⁴ Para Foucault não teríamos chegado ao fim da vigência ou da importância da lei. A gradativa substituição da lei pela norma significa que a lei é importantíssima. No entanto, ela se comportará cada vez mais como norma. “Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc) cujas funções são sobretudo reguladoras” (FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 15. ed. Tradução Maria de Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 2003a, p. 135).

Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero [...] (FOUCAULT, 2003a, p. 135).

O que Foucault pretende mostrar é que o poder, que tem como objeto a própria vida, irá regulá-la evitando ao máximo recorrer à morte. Mesmo quando a morte se torna inevitável para o exercício do poder, como mostraremos mais adiante, ela se fará em nome da própria vida. Tendo como referência a vida, o poder passa a se exercer a partir da classificação dos seres vivos. Essa classificação das multiplicidades se fará dentro do binômio “normal” e “anormal”. Constroem-se discursos, ancorados no modelo médico, de que é “normal” agir desta ou daquela maneira, ou, “anormal (patológico)” ter este ou aquele comportamento.⁵⁵ A dinâmica do biopoder é induzir⁵⁶ os indivíduos e as populações a seguirem ao máximo possível os padrões “normais” instituídos pela sociedade. Dessa forma, teremos chegado ao que o autor denominará de “sociedade normalizadora”, que nada mais é do que “o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 2003a, p. 135). E é isto que faz a norma tornar-se estranha ao modelo jurídico construído sobre a lei.

O efeito social prático do processo de normalização é a inclusão/exclusão de indivíduos e populações. Seria possível falar de uma exclusão social de grupos e indivíduos pela inclusão em padrões específicos. É por meio da norma (normal/anormal) que se define o limite daquilo que pertence à esfera do socialmente aceito e do que não pertence.

Ao tratar do tema da normalização da população, no qual a norma ocupa lugar fundamental, o autor volta novamente seu interesse pela instituição do Estado. Para Machado, é a partir de *A vontade de saber*, no qual o autor desenvolve o tema do biopoder, que “a questão do Estado, até então não tematizada diretamente, adquire grande importância para a genealogia” (MACHADO, 1982, p. 200). A mesma posição é defendida por Duarte. Ao tratar da passagem do disciplinamento ao biopoder, que chamará de “mutação”, argumenta que a partir desse momento “as figuras do Estado e do poder soberano voltam a ser importantes, pois ambos constituem a instância focal de gestão das políticas públicas” (DUARTE, 2006, p.

⁵⁵ Ao descrever o conceito de norma, Revel faz referência a este processo de forma esclarecedora: “[...] o modelo jurídico da sociedade, elaborado entre os séculos XVII e XVIII, sucumbe a um modelo médico, em sentido amplo, e assiste-se ao nascimento de uma verdadeira “medicina social”, que se ocupa de campos de intervenção que vão bem além do doente e da doença. O estabelecimento de um aparelho de medicalização coletiva que gere as “populações” por meio da instituição de mecanismos de administração médica, de controle da saúde, da demografia, da higiene ou da alimentação, permite aplicar à sociedade toda uma distinção permanente entre o normal e o patológico e impor um sistema de normalização dos comportamentos e das existências, dos trabalhos e dos afetos [...]” (REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani, São Carlos: Claraluz, 2005, p. 65).

⁵⁶ Entendemos que o termo mais apropriado é induzir ao invés de obrigar.

49). Ou seja, Foucault percebe que no contexto do biopoder o Estado assume papel estrutural na gestão da população, e por isso seu interesse pelo tema. Às instituições do Estado cabe um papel estratégico de produzir intervenções sobre a população e efetuar um controle a partir dos seus fenômenos coletivos.

3.2 O BIOPODER E O ESTADO

Conforme assinalamos no capítulo anterior, o Estado, ao mesmo tempo em que sempre esteve presente nas análises de Foucault, nunca foi o “lugar” ou a instituição mais importante nos seus estudos sobre o poder-saber. No entanto, quando trata do biopoder, é possível perceber um olhar especial do filósofo de Poitiers sobre o mesmo. A pergunta que salta aos olhos é: por que Foucault se interessaria tanto pelo tema do Estado nesse momento das suas pesquisas? Seria um retorno ao tradicional formato de análise do poder (somente a partir do Estado) que tanto havia criticado? Não!

As razões desse interesse de Foucault pelo Estado estão, ao nosso ver, no fato de que o autor buscava insistentemente pensar o que somos no presente. Fazê-lo significava, entre outras coisas, pensar o ser humano mergulhado no seio das relações de poder, da política. Numa espécie de referência à filosofia grega, afirma: “daí a filosofia hoje ser inteiramente política e inteiramente indispensável à política” (FOUCAULT, 2004a, p. 239). Não porque acreditava como Aristóteles que o homem é naturalmente um ser político e por isso o interesse da filosofia por ele; mas, porque creditava que as relações de poder, nas quais o ser humano está amplamente mergulhado, são indispensáveis de serem analisadas para entender o ser humano no momento presente.

Nessa busca pelo que somos no presente, considerava fundamental analisar as grandes experiências totalitárias do século XX. Para o autor, entender o que aconteceu no nazismo, fascismo e stalinismo podia contribuir substancialmente com a reflexão do presente, pois essas experiências seriam apenas a explicitação mais cruel dos princípios da biopolítica e que vige até os dias atuais. “Se a miséria operária – esta sub-existência - fez com que o pensamento político do século XIX girasse em torno da economia, o fascismo e o stalinismo – estes sobre-poderes – estão na origem da inquietude política de nossas sociedades atuais” (FOUCAULT, 2004a, p. 238). Tinha, portanto, uma preocupação muito grande com as tragédias totalitárias que assolaram o século XX, e, para ele, era a partir delas que devíamos compreender a política contemporânea.

Compreendemos que aqui se localiza a importância do nosso trabalho. Embora atualmente exista uma pesquisa muito grande sobre o tema, há ainda muito por fazer no sentido de buscar entender nosso presente biopolítico a partir das pistas deixadas por Foucault. Se concordamos com ele de que a característica da política contemporânea é efetivar-se enquanto biopolítica, teremos de escavar mais a fundo esse conceito para entender quais foram as condições teóricas e práticas que possibilitaram o aparecimento e o desenvolvimento dessa modalidade de política.

Qual era a marca central dos Estados totalitários? Para Foucault, o que os caracteriza é que todos se inseriam no quadro do biopoder, isto é, todos se incumbiram de cuidar das condições vitais das pessoas. Já dissemos anteriormente que nessa nova configuração do exercício do poder a máxima não mais é “fazer morrer e deixar viver”, senão que “fazer viver e deixar morrer”. O soberano, o Estado, deveria maximizar a vida do cidadão e evitar sua morte. Somente isso dava legitimidade a um determinado soberano, ao Estado.

Pensar num Estado que se preocupa essencialmente com as condições vitais dos cidadãos, ampliando ao máximo sua vida e evitando a morte, sugere termos tornado realidade um sonho milenar. Afinal, a preocupação com a vida, e de um Estado que se dedicasse à sua preservação, é objeto dos mais variados discursos ao longo da história. É ilustrativo a esse respeito o discurso cristão: “eu vim para que todos tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10, 10). Esse preceito cristão tem no fundo uma crítica muito forte ao Estado que não se preocupava com a vida de todos.

Teríamos, então, chegado no período moderno a um Estado centralmente preocupado com a vida e a felicidade de todos? Como explicar, então, as guerras, holocaustos, mortes em massa que aconteceram nos últimos séculos? Como um Estado, que deveria fazer viver e deixar morrer, fez morrer em proporções nunca antes visto? Seria a hipótese foucaultiana do biopoder sem fundamento histórico? Como explicar esse paradoxo?

Foucault irá tratar desse paradoxo no Curso de 17 de Março de 1976, utilizando dois exemplos. O primeiro deles é o poder atômico e o segundo, a possibilidade técnica e política do homem em fabricar vírus incontroláveis e universalmente destruidores. Sobre o poder atômico, enquanto paradoxo do biopoder, Foucault ressalta:

Mas o que faz que o poder atômico seja, para o funcionamento do poder político atual, uma espécie de paradoxo difícil de contornar, se não totalmente incontornável, é que, no poder de fabricar e de utilizar a bomba atômica, temos a entrada em cena de um poder que é o de matar a própria vida (FOUCAULT, 2002b, p. 303).

Quando a bomba atômica foi lançada pelo Estado sobre Hiroshima e Nagasaki, seu poder de morte se mostrou em toda sua intensidade. No Japão milhares de vidas foram mortas num piscar de olhos, sem que fossem tolhidas por qualquer desastre natural. Diante dessa experiência histórica do terror, do qual Hiroshima e Nagasaki são apenas mais um exemplo, Foucault põe o que é para ele o grande dilema do poder desde que se tornou biopoder:

Então, nessa tecnologia de poder que tem como objeto e como objetivo a vida (e que me parece um dos traços fundamentais da tecnologia do poder desde o século XIX), como vai se exercer o direito de matar e a função do assassinio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar e regulamentador? Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar a ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmo seus próprios cidadãos? Como esse poder que tem essencialmente o objetivo de fazer viver pode deixar morrer? Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (2002b, p. 303-304).

Era preciso reinventar a justificção do fazer morrer, uma vez que não mais era a vida do soberano que estava em questão, mas do próprio súdito (cidadão). O Estado tinha pela frente um difícil dilema, de governar sem o pressuposto tradicional da guerra, em sentido amplo do termo, que fora a aliada histórica dos governos. Devia fazê-lo agora noutros termos, com uma nova justificativa.

A novidade surgida no século XIX, e que veio responder a este paradoxo, segundo Foucault, foi o racismo de Estado. Novamente o olhar atento do genealogista vai além da reflexão histórica produzida sobre o racismo e encontra nele a chave a partir da qual os Estados modernos especialmente os contemporâneos, legitimaram as mortes em massa. Embora reconheça que o racismo não tenha surgido no século XIX, é nesse período que vai se transformar e funcionar de uma maneira completamente nova. Ou seja,

O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo (FOUCAULT, 2002b, p. 304).

Essa figura do racismo, por muito tempo conhecida na história, ganha contorno estatal⁵⁷ e passa a exercer uma função precisa nas sociedades modernas. É de quem vai garantir que os Estados exerçam o antigo poder de morte num contexto em que deve fazer viver. O racismo de Estado tornou-se, para Foucault, o trunfo político do poder que estava diante de um paradoxo difícil de resolver.

Mas qual foi o efeito prático do racismo ao ponto de ter sido assumido pelo Estado? Para Foucault são dois.

É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros (FOUCAULT, 2002b, p. 304).

O racismo operou a divisão da população em grupos específicos chamados de “raças”, entre as quais, com o auxílio dos diferentes saberes, foi construída uma hierarquia que permitiu dizer que determinados grupos de seres humanos, por suas diferentes características, aproximavam-se mais ou menos da espécie humana. O discurso das raças permitiu introduzir uma diferenciação valorativa entre os homens. Portanto, a subdivisão da espécie foi fundamental para o biopoder.

A segunda função cumprida pelo racismo, e a que Foucault faz referência, é, ao nosso ver, a mais sutil e ao mesmo tempo a que mais incidiu para que populações inteiras fossem dizimadas no século XX. Tratava-se de reintroduzir a velha relação guerreira em que para viver seria necessário massacrar o inimigo. Viver significava necessariamente matar. No entanto, a função cumprida pelo racismo foi retomar a velha relação guerreira de uma forma nova, enquadrando-a na lógica geral do biopoder, ou seja, em que a vida que está em jogo será a da espécie inteira.

⁵⁷ Não significa que nesse período o racismo se reduziu ao racismo de Estado.

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 as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar”. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2002b, p. 305).

Dessa forma, o racismo garante que o direito de morte seja garantido ao Estado, porém não em nome do velho direito de soberania; agora ele se efetiva exatamente em nome da própria vida. Garantir a sobrevivência não no sentido individual, mas da espécie como um todo, demandava enfrentar prioritariamente os perigos que vinham não do exército adversário, mas internos da própria espécie. Não que as lutas entre exércitos tivessem acabado. O que Foucault quer mostrar é que elas se efetivavam, agora, em nome de um objetivo de preservação e fortalecimento da espécie. Se a máxima era fazer viver, o único motivo que justificava matar era a própria vida.⁵⁸ Numa ligeira comparação, poder-se-ia afirmar que esse processo equipara-se à guerra santa.

A questão que se coloca a esta altura é: quem deveria morrer? Quem o Estado deveria fazer morrer? A resposta: são aqueles grupos de pessoas ou raças que oferecem maior perigo à espécie. Por isso a importância da primeira função do racismo, que destacamos anteriormente. Ele cumpre com um papel de fragmentar e dividir as populações em raças, possibilitando, então, dizer quem (quais raças) deveria morrer e quais deveriam viver.

É curioso notar como o discurso das raças esteve presente na modernidade. A divisão da população em diversas raças se constituiu numa verdade (científica) indiscutível nesse período. Investigações profundas foram realizadas no sentido de confirmar as diferenças entre as pessoas. Hoje pesquisas mais recentes mostram que as diferenças biológicas são minúsculas, falseando o discurso das raças construído sobre o assunto no período.⁵⁹

De todo modo, para Foucault, o racismo foi a única maneira de o Estado poder matar dentro do contexto da normalização, do biopoder.

⁵⁸ Assim, no bombardeio de Hiroshima e Nagasaki, a justificação esgrimida pela presidente Truman para estes primeiros ataques nucleares era a necessidade de salvar vidas americanas... e japonesas. O massacre de uma população cúmplice de criminosos convertia-se assim em um dano colateral necessário para avançar pelo caminho da paz e da proteção da vida (BROWN, John. Teoría del bombardeo humanitário: Ensayo sobre algunos aspectos de la dominación neoliberal. *Revista Internacional de Filosofía Política, RIFP* (Madrid), n. 21, julio 2003, p. 96) (tradução nossa).

⁵⁹ Isso não significa que atualmente estamos diante de um saber (científico) mais preocupado com a “verdade”. O saber é sempre saber, e nele sempre estão implicadas relações de poder.

A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. *A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo de biopoder, pelo racismo* (FOUCAULT, 2002b, p. 306, grifo nosso).

Nunca é demais lembrar a referência que o próprio Foucault faz ao nazismo. Foi exatamente com esse discurso das raças que Hitler efetivou seu projeto. A limpeza étnica e o fortalecimento da raça ariana significavam o extremo de uma articulação entre o direito antigo de fazer morrer e o biopoder moderno. Com isso Hitler chegou ao ponto de mandar matar inclusive os próprios cidadãos alemães. “[...] o Estado nazista tornou absolutamente co-extensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios” (FOUCAULT, 2002b, p. 311).

No entanto, esse processo de articulação entre o direito de matar e biopoder não se restringe ao Estado capitalista. E aqui Foucault surpreende mais uma vez. Para ele, os Estados socialistas de igual modo foram muito racistas. Afirma Foucault: “Eu creio que justamente – mas essa seria uma outra demonstração – o Estado socialista, o socialismo, é tão marcado de racismo quanto o funcionamento do Estado moderno, do Estado capitalista (Foucault, 2002b, p. 312). Embora não desenvolva extensamente o tema, o que lhe interessa mostrar é que o socialismo utilizou-se da mesma prerrogativa para fazer funcionar seu governo. A uma certa altura, quando tratou da luta contra o inimigo, precisou do racismo para justificá-la.

Se, portanto, também o socialismo foi racista, é possível dizer que havia algo de comum entre grande parte dos Estados modernos. A característica que os identificava era sua natureza biopolítica. Embora somente o nazismo tivesse levado ao “paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos de biopoder [...] tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados” (FOUCAULT, 2002b, p. 312). De um certo modo, o Estado moderno precisou operar essa transformação na forma de governar devido ao novo contexto do biopoder. O fazer viver exigiu um novo formato de governo para lidar com o fenômeno da população. Era o ajuste necessário para responder ao biopoder.

Mas como se deu a legitimação ou a justificativa dessa nova “gestão” estatal? Já tratamos anteriormente de como se formou um novo saber no contexto do fazer viver e deixar morrer, indispensável ao Estado. No entanto, nos parece, ainda, fundamental investigar nas pegadas deixadas por Foucault em que termos se traduziram, e ainda hoje se traduzem, a

legitimação do biopoder e a conseqüente ação estatal. Trata-se, ao nosso ver, do *discurso dos direitos humanos*, tema pouco tratado, aos menos explicitamente por Foucault, mas de fundamental importância para compreendermos o funcionamento do biopoder moderno e contemporâneo.

3.3 O BIOPODER E O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS

Retomamos anteriormente o tema do paradoxo do Estado moderno (como fazer morrer num contexto em que deve fazer viver) e chegamos à conclusão, a partir de Foucault, de que o Estado mata em nome da própria vida. Ele o faz desta forma em função de se localizar no contexto biopolítico. Objetivamos, na seqüência deste trabalho, buscar o discurso através do qual a biopolítica se legitimou, e que estava na base da construção do Estado moderno.

No primeiro capítulo, quando tratamos do saber no período genealógico de Foucault, afirmávamos que o poder não funciona desarticulado de um discurso verdadeiro. Referíamos ainda que é por essa razão que as sociedades se esforçam tanto em controlar os discursos e as verdades que neles circulam, de modo que o Ocidente se move em torno da vontade de saber. Qual o discurso em torno do qual se instaurou a biopolítica moderna?

No último capítulo da *História da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault faz referência ao que, segundo ele, tornou o objeto central das lutas a partir do século XIX: “Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito” (2003a, p. 136). O que está implícito nessa passagem é que a luta em torno dos direitos representava o que estava na raiz das grandes lutas modernas do século XIX, ou seja, a luta pela vida. É possível dizer que a luta pela vida, no sentido biológico ou natural, se faz a partir da linguagem dos direitos humanos. Ou, ainda, que a defesa dos direitos humanos é a defesa da própria vida.

Se isso é verdade, a conseqüência é que os direitos humanos serão o discurso que legitimará o Estado moderno e sua conseqüente ação biopolítica. Isso porque para os modernos os Estados e sua política só terão justificativa se preservarem os direitos humanos. Reza a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão (França, 26 de agosto de 1789): “Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem” [...]. Em sendo assim, se os direitos humanos representam a luta pela vida, os Estados somente responderão àquilo que lhes é próprio se atuarem biopoliticamente. Estava pronto o caminho para uma gestão estatal normalizadora.

É nesta perspectiva que Foucault fará uma releitura das constituições modernas, que à época inseriram progressivamente os direitos humanos.

As Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-nos: são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador (2003a, p. 137).

O discurso dos direitos humanos, base das Constituições democráticas modernas, é agora posto numa perspectiva de estatizar cada vez mais as condições vitais da população. A vida nua (numa referência a Agamben) que para as sociedades precedentes estava no âmbito do privado torna-se cada vez mais instância pública a partir do qual se exerce o poder. Nessa perspectiva, seria possível afirmar que as condições de possibilidade do surgimento do discurso dos direitos humanos é a biopolítica moderna. No entanto, no mesmo momento em que o discurso dos direitos humanos vai intensificando o exercício da biopolítica, é condição de possibilidade da biopolítica. Giorgio Agamben é enfático nessa perspectiva:

Mas é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquele que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania (2004, p. 134, grifo do autor).

O filósofo italiano, na seqüência do texto citado, explicita os elementos que sustentam sua tese argumentando que as declarações cumprem com o papel de politizar a vida no exato momento em que atribuem ao simples fato do nascimento a fonte dos direitos. Nesse sentido, opera uma crítica muito forte às declarações de direitos por ver nelas a conseqüência da ampla politização da vida e se ajustar, como contrapartida, – o discurso dos direitos – com precisão ao processo de legitimação da biopolítica moderna.

O discurso dos direitos humanos não seria o lado de fora da biopolítica, pelo contrário, faria parte do mesmo contexto histórico do seu surgimento.

Com base nesses elementos, permito-me articular a seguinte sugestão: se é verdade que as declarações de direitos e garantias fundamentais do constitucionalismo moderno surgem simultaneamente com o grande empreendimento de normatização, regulamentação e disciplina da sociedade ocidental; se esse movimento é caracterizado por um enredamento da vida natural, da vida nua, no domínio próprio da política, ou seja, pela tomada em consideração da vida individual e coletiva nos cálculos de poder soberano; se o que Foucault denominou de biopolítica pode ser compreendido também por um tipo de governo que torna a seu cargo a vida dos indivíduos e das populações, no sentido de uma gestão planificada e de uma intensificação de suas forças; *então também o discurso libertário das declarações de direitos humanos compõe esse mesmo universo histórico, integra a mesma constelação e toma parte no mesmo processo caracterizado como o surgimento da biopolítica [...]* (GIACOLA JUNIOR, 2006, p. 196-197, grifo nosso).

Daí é possível entender por que o discurso dos direitos humanos se instituiu e se espalhou de forma tão rápida. O poder (agora biopoder) demandava-o de forma exaustiva, mesmo que se voltasse contra ele, como mostraremos mais adiante. Dito de outro modo,

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam libertar-se (AGAMBEN, 2004, p. 127).

Para que a biopolítica se implantasse e a vida nua se estatizasse, tornou-se fundamental o discurso dos direitos o qual surge nesse período.

Qual o mecanismo através do qual o discurso dos direitos humanos justificou a biopolítica? Para responder a esta questão, é importante retornarmos à polis grega. Referíamos no início deste capítulo que a vida no sentido biológico não dizia respeito aos assuntos da polis; fazia parte da vida privada.

A compreensão da política na tradição ocidental foi herdeira, ao longo dos séculos, da separação ontológica entre *zoe* e *bios*. Nela, o cuidado com a vida natural de cada indivíduo estava além e aquém dos objetivos de ação política; a *zoe* era considerada sem qualquer valor político ou potencialidade para incrementar o poder. Por isso, a *zoe* era insignificante para o soberano (RUIZ, 2007, p. 270).

Nas sociedades gregas, que separavam a vida biológica da polis, não haveria espaço para o surgimento de uma biopolítica, muito menos para o surgimento dos direitos humanos

como a modernidade os construiu⁶⁰. O discurso dos direitos humanos e biopolítica são correlatos.

Dizíamos, também, que na modernidade as questões concernentes à vida terão implicância direta sobre o Estado. Isto é, o poder terá como função central cuidar e preservar a vida. A construção do discurso dos direitos humanos na modernidade vem coroar a ação biopolítica do Estado porque eles – os direitos – em tendo como objeto central a vida –, e nisso concordamos com Foucault, – exigirão que alguém, algum ente, tenha a responsabilidade primeira de garanti-los. Mais uma vez a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (França, 26 de agosto de 1789) não poderia ser mais clara: “A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita de uma força pública. Esta força é, pois, instituída para fruição por todos, e não para utilidade particular daqueles a quem é confiada”. Portanto, se a vida, a liberdade, a propriedade a saúde e a alimentação transformam-se em direito fundamental, cabe ao Estado (democrático) a tarefa primeira de efetivá-los. Será efetivando direitos, através de políticas públicas, que o Estado cuidará da vida.

É esta inscrição da vida nos cálculos do Estado, corroborada pelo discurso dos direitos humanos - inscritos nas declarações de direitos e constituições modernas - que vai contribuir na preparação dos Estados totalitários e suas conseqüentes guerras no século XX, conforme já afirmado anteriormente. John Brown, em seu importante artigo “Teoría del bombardeo humanitário”, trata deste fato como a ironia do século XX.

Uma das ironias mais cruéis do século XX, que o século XXI de momento está confirmando plenamente, é que uma ideología fundamentalmente pacifista e vinculada a defesa dos direitos humanos e da vida tenha podido coexistir com as maiores chacinas de todos os tempos. Vimos qual é o terreno de violência e privação de direitos que viu nascer os direitos humanos, resta por ver como a guerra em uma de suas versões mais impiedosas se impõe ao homem em nome de seus direitos (BROWN, 2003, p. 92) (tradução nossa).

A releitura dos direitos humanos, que fizemos a partir de Foucault e outros autores contemporâneos, poderia a esta altura nos levar à conclusão de que não passaram de um discurso “verdadeiro” ou ideológico construído na modernidade (e que perdura até hoje), com a única finalidade de pôr em jogo relações biopolíticas de poder. Entendidos desta forma, os direitos humanos se reduziriam, ao fim e ao cabo, a um discurso que preparou o terreno para as grandes guerras do século XX, as quais dizimaram milhões de pessoas.

⁶⁰ Não se nega aqui o papel importante que as sociedades gregas cumpriram no desenvolvimento dos direitos humanos por estabelecerem as bases da democracia, e esta, como dissemos acima, tem relação intrínseca com os direitos humanos.

Talvez, esta seria ser uma conclusão plausível. No entanto, ao que nos parece, fazer a leitura dos direitos humanos enquanto discurso que faz parte da legitimação da biopolítica não significa sacrificá-los ou voltarmos ao contexto pré-moderno. Significa, sim, entendê-los enquanto um discurso (verdadeiro) localizado num contexto histórico e que é permeado por relações de saber e poder. Somente nesta perspectiva será possível, a esta altura da pesquisa, resgatar neles um discurso de resistência diante da biopolítica.

3.3.1 O discurso dos direitos humanos como resistência ao biopoder

Temos como objetivo, na seqüência, buscar no discurso dos direitos humanos uma perspectiva crítica e de resistência à biopolítica. Ou seja, resgatá-los enquanto discurso que impulse a ação social e política de resistência ao processo de subsunção da vida pelo poder. O projeto de certa forma é ousado, porque amplia o debate sobre os direitos humanos, feito por autores, como Agamben, e que parecem não ver nos mesmos uma perspectiva de construção de liberdades e insubmissões, não passando, portanto, deste ponto de vista, de análises aos moldes do velho discurso marxista.⁶¹ Se entendermos, como nos lembra Zizek, que “os direitos humanos universais na prática” só “privilegiam os indivíduos nos países altamente desenvolvidos do Primeiro Mundo” – numa referência à reapresentação do velho discurso marxista –, incorreremos num grande problema, qual seja: “O problema dessa reapresentação é que ela deixa que se perca a chance singular de transformar os próprios direitos humanos em terreno da luta por hegemonia, em lugar de entregá-los de bandeja ao inimigo” (ZIZEK, *Folha de São Paulo-Caderno Mais*, 01/07/2001). Isto é, perder-se-ia a oportunidade de acionar um discurso com um poder simbólico muito grande e capaz de mobilizar grande número de pessoas.

Ao nosso ver, é o próprio Foucault que nos indica pistas no sentido de compreender os direitos humanos enquanto resistência ao biopoder. Senão vejamos:

⁶¹ Para Marx, “nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, ou seja, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade” (MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, s/d, p. 44).

contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. Desde o século passado, as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma Idade do ouro. Já não se espera mais o imperador dos pobres, nem o reino dos últimos dias, nem mesmo o restabelecimento apenas das justiças que se crêem ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la (FOUCAULT, 2003a, p. 136).

A luta e a defesa dos direitos humanos, que representará a defesa da vida, conforme entende o próprio Foucault, serão também uma estratégia discursiva que permite pôr em prática ações de resistência ao biopoder. A vida que se procurou normalizar por completo encontrou fendas nessa modalidade de exercício de poder e lhe escapou. A luta de resistência ao novo poder que se instalou foi operada a partir do discurso da defesa e promoção dos direitos humanos.⁶²

Esta força de resistência é comentada por outro grande pensador do séc. XX, Norberto Bobbio (1909-2004), também defensor dos direitos humanos

Do ponto de vista teórico, sempre defendi – e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos – que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas (1992, p. 5).

Os direitos humanos são para Bobbio fruto de contextos históricos que os fazem - ou permitem, numa linguagem foucaultiana –, nascer, e se traduziriam em força de luta em vista de novas liberdades em oposição aos velhos poderes. Teriam, portanto, caráter de resistência.

A pergunta a ser feita é como os direitos humanos, enquanto discurso verdadeiro na perspectiva foucaultiana, puderam se apresentar como conteúdo de resistência frente ao novo poder moderno, uma vez que serviram de legitimação a esse poder? Como é possível que os direitos humanos tenham adquirido essa perspectiva diante do poder que os demandava para se efetivar?

⁶² Para Žižek, é fundamental que “recordemos o que aconteceu com a referência feita a direitos humanos no fim do século 18: é claro que, em seus primórdios, os direitos humanos eram, na prática, os direitos dos homens brancos e donos de propriedades, excluindo silenciosamente as classes mais baixas, as mulheres, as pessoas de outras raças, etc. Mas sua própria forma universal pôs em movimento o processo irrefreável da expansão. Primeiro foram as mulheres que disseram ‘por que não nós também?’, depois foram os negros (no Haiti) que disseram o mesmo, a seguir os trabalhadores e assim por diante”. Ao que declara: “E vale a pena seguir a mesma estratégia hoje” (ŽIZEK, *Folha de São Paulo-Caderno Mais*, 01/07/2001).

Uma possível resposta está, ao nosso ver, em compreender os direitos humanos enquanto um discurso e, como tal, fruto de um contexto histórico que o produziu na incessante busca da verdade, e é perpassado por saberes e poderes múltiplos. É possível dizer que o discurso dos direitos humanos foi o mecanismo discursivo moderno em torno do qual se desenrolaram diferentes lutas sociais. Esse discurso foi construído coletivamente e acionado para as mais diferentes perspectivas. Como vimos anteriormente, legitimou a biopolítica, que está na raiz dos Estados totalitários genocidas contemporâneos, mas, ao mesmo tempo, serviu de mecanismo de resistência a ela, estando na base das críticas mais severas a estes desastres.

Isso acontece porque os discursos, segundo Foucault, funcionam exatamente com esta característica.

Mais precisamente, não se deve imaginar um mundo do discurso dividido entre o discurso admitido e o discurso excluído, ou entre o discurso dominante e o dominado; mas ao contrário, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes [...]. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo (2003a, p. 95-96).

O mesmo discurso pode ser acionado para estratégias diferentes ou opostas. Diferentes discursos podem se articular em estratégias iguais. Os discursos podem ser de “multiuso” no sentido de se enquadrarem numa infinidade de estratégias de poder.

Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmo contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias diferentes (FOUCAULT, 2003a, p. 97).

Por isso, foi possível às diferentes lutas sociais na modernidade admitirem, intensificarem e incorporarem o discurso dos direitos humanos. Os discursos se formam e funcionam em mobilidade; circulam por entre indivíduos e instituições. Se os discursos têm uma materialidade ao ponto de serem minuciosamente controlados a partir do critério “verdade”, esse controle não é permanente ou fixo. Nenhum sujeito – indivíduo ou instituição - consegue ter o domínio completo sobre o discurso, por mais que todos os esforços sejam empreendidos nesta perspectiva. Se o discurso dos direitos humanos circula e ninguém o detém em sua totalidade, é possível que se preste a legitimar a biopolítica e, ao mesmo tempo,

produzir a mais forte crítica a ela. Foucault faz referência explícita ao potencial crítico dos direitos humanos na modernidade ao propor o que seria para ele uma atitude crítica.⁶³ Refere o autor:

E eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não ser de tal forma governado. Vocês me dirão que esta definição é ao mesmo tempo bem geral, bem vaga, bem fluida. Seguramente! Mas eu creio mesmo assim que ela permitiria marcar alguns pontos de ancoragem precisos do que eu tentei apelidar atitude crítica. Pontos de ancoragem históricos, é claro, e que se poderia fixar assim: 1º.[...]. 2º. Não querer ser governado, está aí o segundo ponto de ancoragem, não querer ser governado assim, não é não mais querer aceitar essas leis porque elas são injustas, porque, sob sua antigüidade ou sob o seu brilho mais ou menos ameaçador que lhes dá a soberania de hoje, elas escondem uma ilegitimidade essencial. A crítica é então, desse ponto de vista, em face do governo e à obediência que ele exige, opor direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo, qual seja ele, que se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter. Em suma, se vocês querem, reencontra-se aí o problema do direito natural. O direito natural não é certamente uma invenção da Renascença, mas ele tomou, a partir do século XVI, uma função crítica que ele conservara sempre [...]. (FOUCAULT, 1990. disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>).

Diferentes grupos sociais com objetivos diversos podem acionar o mesmo discurso. O importante é saber acioná-lo num contexto específico a partir de uma estratégia definida. Não existe relação de poder sem discurso, da mesma forma que não existe discurso sem poder. Por isso, como muito bem ensinou Foucault, é importante apoderar-se do poder do discurso. Afinal, ele “não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2005b, p. 10).

Se o discurso dos direitos humanos cumpriu com um papel de resistência crítica na modernidade, conforme demonstramos anteriormente, o mesmo aconteceu no século XX após o fim da Segunda Guerra-Mundial. A defesa dos direitos humanos foi o discurso que unificou a luta mundial anti-guerra. A construção da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que impôs aos Estados dos países signatários um conjunto de obrigações, representou o ponto alto de um processo de resistência à biopolítica no século XX. Portanto, a vida que buscou ser politizada em sua plenitude, legitimada pelo discurso dos direitos humanos, buscou escapar às estratégias desse poder ancorado exatamente no discurso dos mesmos.

Daí que as grandes lutas políticas e sociais contemporâneas, inclusive no novo milênio, se dão em torno dos direitos humanos. Nesse sentido, expressa-se Ruiz, “A temática

⁶³ Foucault, dialogando com Kant, estava se referindo ao contexto moderno em que se constituiu um conjunto de artes de governar indivíduos e populações.

dos direitos humanos, por ser de grande atualidade, é analisada desde muitas perspectivas. É um dos discursos dominantes de nossa época e por isso é utilizada em muitos sentidos e com diversos objetivos, nem sempre coincidentes” (2007, p. 519). Ou seja, se por um lado, reforça a estratégia da sociedade biopolítica contemporânea, por outro, é também em torno deles que se articulam os mais diferentes grupos sociais que resistem. Aos poucos, inclusive em países como o Brasil, onde historicamente se aliou o conceito à defesa do “criminoso”, parece que todas as forças sociais aliam-se em torno da defesa dos direitos humanos. Essa presença do discurso dos direitos humanos no centro das lutas contemporâneas não se dá somente no nível macro; ela é perceptível também em instituições como a escola, a polícia, empresas, etc. Progressivamente, constata-se a inclusão do discurso dos direitos humanos e justifica-se todo e qualquer tipo de ação em nome deles.

Acreditamos que um dos grandes desafios da atualidade está em compreender, a partir da lógica bipolar dos discursos, como acionar o discurso dos direitos humanos contra a prática instrumentalizadora e totalitária da biopolítica contemporânea. Se a biopolítica se utiliza do discurso dos direitos humanos para legitimar suas práticas de controle e perpetuar a supremacia do econômico sobre o humano, é possível e urgente que a partir dele sejam construídas práticas emancipadoras. Se como diz Graziano Sobrinho, hoje está

ganhando espaço (principalmente pela mídia) o conceito de “guerra justa”, no sentido de legitimar ações militares (internacionais ou nacionais, na guerra contra o terrorismo ou contra as drogas, contra o “crime organizado”, etc.) a fim de proporcionar um interesse universal de determinadas ações (interesse humanitário) e, no mais das vezes, em nome da proteção dos Direitos Humanos” (2007, p. 186).

é exatamente em nome dos direitos humanos que essas ações podem ser questionadas e condenadas. Afinal, como não conceber essas ações como violadoras dos próprios direitos humanos? Num momento em que, como lembra Zizek, “o ‘terror’ é gradualmente elevado o equivalente universal oculto de todos os males sociais” (2003, p. 132), e seu enfrentamento dá-se em nome da proteção dos direitos humanos e da democracia, parece restar um enorme desafio de desmascarar a contradição aí inerente em nome dos direitos humanos. Ao se invocar o mesmo discurso do poder biopolítico instrumentalizador, muito mais do que estar lutando a luta do inimigo por ele (Zizek, 2003, p. 72) é recolocá-lo numa outra estratégia que provoque exatamente sua ruptura. Isto porque, como lembra Giuseppe Tosi,

De fato, o processo de universalização dos direitos humanos não caminha no mesmo sentido da globalização da economia e das finanças mundiais, que estão vinculadas à lógica do lucro, da acumulação e da concentração de riqueza e

desvinculadas de qualquer compromisso com a realização do bem-estar social e dos direitos do homem (2004, p. 159).

É deveras importante que o discurso dos direitos humanos, hoje tão presente nas diferentes instituições e espaços sociais, seja canalizado para um processo de construção de redes de saber-poder que vão em direção contrária à sociedade de controle contemporânea. Seu potencial crítico e de resistência pode produzir efeitos de poder articulados e que põem em questão o *status quo* atual. Se a queda do muro de Berlim significou a morte da antítese ao liberalismo, conforme Fukuyama⁶⁴, não significa que chegamos ao fim da história, no sentido de que não haveria mais processos de resistência a democracia liberal capitalista em nível mundial. Podemos ter chegado, ao nosso ver, ao esgotamento de um formato específico de resistência, que funcionava a partir de certos saberes e poderes.⁶⁵ E é neste sentido que ousamos afirmar no término deste trabalho que o discurso dos direitos humanos pode ser uma nova fonte articuladora de saberes e poderes que resistem à biopolítica contemporânea. Para além de acreditar que se transformem numa nova religião, conforme Antonio Cassese⁶⁶, acreditamos, juntamente com Tosi, que

a proclamação dos direitos humanos pode oferecer um terreno comum de consenso e de entendimento sobre as condições necessárias para a realização plena do ser humano, hoje. Os direitos humanos constituem, se não propriamente um novo *ethos*

⁶⁴ Ver mais em: FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

⁶⁵ Para Negri, “com a passagem do *fordismo* ao *pós-fordismo*, com a privatização e terceirização, com a fragmentação dos sindicatos, desapareceu a concentração organizadora das classes operárias” (NEGRI apud BORDIN, 2004, p. 56). Ao que Bordin acrescenta: “o trabalho foi separado de sua potência política derivada dos trabalhadores reunidos no interior das fábricas, organizados em estruturas sindicais e políticas fortes. A destruição dessas estruturas deixou atrás de si uma massa informe: um enxame de empregados, desempregados, biscateiros, camelôs... O trabalho menos qualificado é hoje jogado aos confins do Império, naqueles lugares onde a classe trabalhadora é mais desorganizada e sem chance de reivindicação (BORDIN, Luigi. Império e multidões no pensamento filosófico-político de Antonio Negri. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 43-60, jul/dez. 2004, p. 56).

⁶⁶ Bordin traz e comenta uma importante passagem de Antonio Cassese, na qual o autor chama atenção para o perigo dos direitos humanos se transformarem numa nova religião. Diz Bordin: “O jurista italiano Antonio Cassese nos alerta para o perigo de transformar os direitos humanos numa nova religião da humanidade: ‘Com o gradual declínio das grandes religiões históricas, aflora em muitos a esperança – talvez inconsciente e certamente ingênua – de colocar no trono uma nova religião, não metafísica, não ultramundana: uma religião, em certa medida, laica, sem liturgias, feitas para os homens e as mulheres que operam na cidade terrena’. Para evitar esta visão ingênua, que comporta todos os perigos e os inconvenientes de uma mitificação dos direitos humanos, Cassese propõe entender o código dos direitos humanos (que ele, porém, define como um ‘decálogo’ para a humanidade) como ‘um *novo ethos*, como um importantíssimo conjunto de preceitos humanitários e laicos, desprovidos de mitos, embora inspirado nas grandes idéias das religiões tradicionais (do Ocidente e do Oriente) e fortalecido pelas vigorosas contribuições do pensamento filosófico ocidental’” (BORDIN, Luigi. Império e multidões no pensamento filosófico-político de Antonio Negri. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 43-60, jul/dez. 2004, p. 169).

mundial, certamente um grande progresso da ‘autoconsciência da humanidade’ e podem se tornar o ponto de interseção e de consenso (um verdadeiro *consensus gentium*) entre diferentes doutrinas filosóficas, crenças religiosas e costumes culturais (TOSI, 2004, p. 171, grifo do autor).

No entanto, essa deverá ser uma tarefa futura. Por fim, gostaríamos de indicar que, ao nosso ver, estamos num momento histórico em que gradativamente passamos de uma biopolítica para uma bioecopolítica. Ou seja, ao mesmo tempo em que se aprofunda o poder sobre a vida, esse se faz a partir de um terceiro pólo: a vida do eco-sistema. Nem o corpo como máquina nem o corpo-espécie, mas o corpo do planeta. Entretanto, não temos condições aqui de detalhar o tema, devendo ficar para uma tarefa futura.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa teve como motivador inicial uma profunda preocupação em relação ao momento político contemporâneo. Vivemos num momento em que se afirma o exercício do poder marcado pelo controle máximo da vida dos indivíduos e populações, ou seja, do biopoder. Somos controlados a todo tempo e em todo lugar. Nesse sentido, a sociedade atual pode ser caracterizada, de acordo com Deleuze, como “sociedade de controle”⁶⁷.

Qual a principal característica das sociedades biopolíticas, cujo imperativo é o controle máximo da vida? Que esse controle se apóia exatamente nos indivíduos controlados. Isto é, o indivíduo controlado o é a partir da sua própria colaboração, tendo papel ativo no processo que culmina no seu próprio assujeitamento.

Entender esse fenômeno exigiu de nossa parte a busca de fontes teóricas que pudessem contribuir com a complexidade do problema levantado. Isso exigiu ir além das análises clássicas do liberalismo e do marxismo. Não porque teriam se esvaído por completo as características sociais e políticas que marcaram aquelas análises. Entendemos, por exemplo, que a leitura de Marx e dos marxistas sobre o modo de produção capitalista e a dominação posta em jogo por ele é deveras atual. No entanto, todas essas reflexões pecam por uma insuficiência no sentido de não darem a devida atenção à própria dinâmica e funcionalidade da sociedade ao não compreenderem que uma das principais características do poder moderno e contemporâneo é que este se exerceu e se exerce a partir da sua positividade.

Foram essas considerações que nos levaram a estudar de forma mais centrada o filósofo Michel Foucault e, a partir das suas análises, discutir o tema do biopoder e os direitos humanos. Para além de ver no autor uma fonte de respostas a todos os problemas filosóficos –

⁶⁷ Ver DELEUZE, Gilles. Controle e Devir. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

como algumas leituras apaixonadas podem sugerir – entendemos que sua contribuição foi de fundamental importância para uma nova leitura da sociedade moderna e contemporânea. Partindo da crítica à tradicional compreensão do poder, Foucault propõe que ele – o poder – seja visto em sua positividade, sendo que os indivíduos têm um papel ativo de cooperação para com ele e não sendo o lado de fora do poder sobre o qual ele se exerceria.

Partindo da premissa de que o poder tem efeitos positivos e que não funciona somente como uma força repressiva, fizemos o esforço, seguindo o itinerário analítico foucaultiano, de mostrar sua estreita relação com o saber e a verdade. Ou seja, só é possível entender a dinâmica de funcionamento do poder se atentarmos para sua estreita relação com “vontade de saber” da cultura ocidental e a conseqüente produção de discursos verdadeiros daí decorrentes e que garantirão o seu exercício.

Esta análise inicial abriu caminho para refletirmos sobre as sociedades biopolíticas modernas e contemporâneas. O que nos interessou de modo particular não foi buscar elementos que mostrassem nos mínimos detalhes a vigência ou não de uma biopolítica nos dias atuais, ou até que ponto estas preservam as características da modernidade ou não. Embora exista uma boa literatura a respeito, esta poderia ser uma tarefa futura. Nossa preocupação foi desenvolver, com base em Foucault, uma linha de análise que refletisse melhor a íntima relação entre saber, poder e verdade. Daí decorre a importância do resultado a que nos levou esta pesquisa, a dizer, a compreensão dos direitos humanos enquanto um discurso verdadeiro que tanto pode legitimar quanto resistir à biopolítica.

Esta conclusão permite, ao nosso ver, entender melhor o momento presente, uma vez que se afirma de um lado a existência da “sociedade de controle”, ao mesmo tempo em que se assiste a uma certa explosão do tema dos direitos humanos por toda parte. Parece-nos que nunca antes na história se escreveu e se falou tanto em direitos humanos no mundo e no Brasil como agora. Fala-se de direitos humanos na política, em instituições como a política, na escola, na universidade, na igreja, no movimento social, etc. Ou seja, assiste-se ao que há quinze ou vinte anos era quase impossível, sobretudo em contextos como o brasileiro. Qual seria uma leitura possível desse contexto a partir do que nos propomos nesta pesquisa?

Em primeiro lugar, que é perfeitamente possível que o discurso dos direitos humanos se adapte às sociedades biopolíticas, entendidas enquanto sociedades, nas quais o poder se exerce a partir do controle ao máximo possível da vida dos indivíduos e populações. Isso quer dizer que os direitos humanos não são, por si só, um discurso que exerce tão-somente a característica de resistir ao biopoder. Pelo contrário, pode-se realizar uma guerra em nome dos direitos humanos. Ou, ainda, em tempos de afirmação das biotecnologias, pode-se realizar a

decodificação do código genético humano em nome dos direitos humanos. É possível adotar, por exemplo, políticas públicas diversas, que têm a função de preservar e cuidar da vida, mas que exercem forte controle de indivíduos e populações, em nome dos direitos humanos. Portanto, é perfeitamente possível e até necessário, conforme vimos na terceira parte desta pesquisa, que o biopoder acione o discurso dos direitos humanos como verdade que lhe permite seu exercício.

No entanto, é possível que esse mesmo discurso funcione como resistência ao controle estabelecido pela sociedade de controle. É possível questionar a existência de uma guerra, ou de qualquer guerra, inclusive a guerra preventiva propagandeada e executada atualmente pelos EUA em nome dos direitos humanos. A própria biotecnologia pode ser posta à crítica a partir dos direitos humanos. Da mesma forma, é possível pôr em questão uma política pública, que tenha, por exemplo, um caráter completamente assistencialista no sentido de assegurar o controle de indivíduos e populações a partir dos direitos humanos. O mesmo discurso pode se prestar a uma função de pôr em xeque o próprio exercício do poder vigente. O discurso cumpre com essa ou aquela função a depender de qual prática ou estratégia é posta para funcionar.

E essa nos parece ser a grande possibilidade dos tempos atuais. O discurso dos direitos humanos pode cumprir com uma função importante de provocar rupturas no poder que se exerce a partir do controle máximo da vida. Quer dizer, a vida que busca ser controlada por um poder que se exerce a partir do discurso dos direitos humanos pode resistir a esse controle a partir de efeitos de poder provocados pelo discurso dos direitos humanos. E aqui podemos encontrar a importância do amplo debate que temos hoje em torno dos direitos humanos. Quanto mais se dissemina esse discurso, quanto mais se fala e se escreve sobre o tema, mais os direitos humanos se afirmam enquanto verdade histórica até os pontos mais ínfimos da sociedade. E é essa verdade, que se potencializa cada vez mais, que pode produzir efeitos específicos de resistência ao próprio biopoder. Não se trata aqui de nenhuma necessidade histórica; apenas de uma possibilidade que pode ser construída no contexto histórico atual.

Essa possibilidade, a dizer, de fazer dos direitos humanos um discurso legitimador de práticas de poder que resistem ao biopoder pode ser posta em funcionamento com mais ou menos força, se atentarmos para aquilo que nos parece ter sido uma das grandes contribuições de Foucault: a relação saber e poder. Ambos não podem ser vistos de forma dicotômica. O poder se exerce a partir do saber - que produz verdades -, e este é produzido a partir do poder. Se isto for levado às suas últimas consequências, o discurso dos direitos humanos pode cumprir com uma função estratégica fundamental no contexto contemporâneo. Afinal, o poder

em si não é nem bom nem mau. Faz parte da prática humana que, no dizer de Ruiz, tem a “potencialidade de instituir formas de poder dominador, mas também é esse mesmo poder criador que outorga à prática a possibilidade de criar formas de poder emancipador” (2004, p. 11).

Disto resulta também que o próprio biopoder deveria ser visto com um olhar mais amplo do que apenas compreendê-lo como um poder autoritário (mesmo que exercido sem o princípio central da força, que demonstramos nesta pesquisa) e que se chocaria com todas as formas de liberdade. Embora esta pesquisa tenha centrado a atenção na dimensão “autoritária” do biopoder, e por isso a importância do discurso dos direitos humanos como resistência, o esforço a ser empreendido no futuro é aprofundar o debate em torno de uma leitura mais ampla sobre o mesmo, explorando outras possibilidades além do seu “autoritarismo”.

BIBLIOGRAFIA

LIVROS

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2004. Belo Horizonte, Editora da UFMG.

ALBANO, Sérgio. *Michel Foucault: glossário epistemológico*. Buenos Aires: Quadrata, 2004.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. 3. ed. Lisboa : Martins Fontes, 1980.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

BARBER, B. R. *O império do medo: guerra, terrorismo e democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 11. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

EIZIRIK, Marisa Faermann. *Michel Foucault: um pensador do presente*. Ijuí: Unijuí, 2002.

ESPINOSA, B. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Tradução Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves, São Paulo: Ensaio, 1988.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie, v. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>. Acesso: 22/11/2008.

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

_____. *As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*, (trad. de Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: NAU, 2002c.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 15. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 2003a.

_____. *Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004a.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004b.

_____. *A arqueologia do saber*. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

_____. *A ordem do discurso*. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2005b.

GRAZIANO SOBRINHO, Sérgio F. C. *Globalização e sociedade de controle: a cultura do medo e o mercado da violência*. 2007. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Império*. 3. ed. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Tradução de Javier Maria Fernandez Retenaga. Barcelona, 1995.

LANCEROS, Patxi. *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Editora Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Moraes, s/d.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MIRANDA, Pontes de. *Tratado de direito de família*. 1.ed. Campinas: Bookseller, 2001. v. 1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1974.

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

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani, São Carlos: Claraluz, 2005.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os labirintos do poder: o poder (do) simbólico e os modos de subjetivação*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

SENRA, N. C. *O saber e o poder das estatísticas*. Rio de Janeiro: IBGE, 2005. v. 1. 332 p.

SCHNEIDER, Delmar Ewaldo. *Metafísica e historicidade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).

ZIZEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo, 2003.

ARTIGOS

BORDIN, Luigi. Império e multidões no pensamento filosófico-político de Antonio Negri. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 43-60, jul/dez. 2004.

BOTH, Valdevir. Michel Foucault: direitos humanos e crítica ao humanismo moderno. In: CARBONARI, Paulo C. (Org). *Sentido filosófico dos direitos humanos: leituras do pensamento contemporâneo*. Passo Fundo: IFIBE, 2006, v. 1.

BOURDIEU, Pierre. La filosofía, La ciencia, el compromiso. In: DIDIER, Eribon (Coord.) *El infrecuente Michel Foucault: renovación del pensamiento crítico* (Actas Del Coloquio / Centro George-Pampidou, 21-22 junio 2000). Buenos Aires: Letra Viva & Edelp, 2004.

BOUVERESSE, Jacques. La objetividad, el conocimiento y el poder. In: DIDIER, Eribon (Org.) *El infrecuente Michel Foucault: renovación del pensamiento crítico* (Actas Del Coloquio / Centro George-Pampidou, 21-22 junio 2000). Buenos Aires: Letra Viva & Edelp, 2004.

BROWN, John. Teoria del bonbardeo humanitário: Ensayo sobre algunos aspectos de la dominación neoliberal. *Revista Internacional de Filosofía Política*, RIFP (Madrid, nº 21, julio 2003).

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. França, 1789.

DELEUZE, Giles. Controle e Devir. In: DELEUZE, Giles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DUARTE, A. M. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b, pp. 329/351.

GIACÓIA, Oswaldo. Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MARTINS, André. Novos paradigmas e saúde. *PHISIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 9(1): 83-112, 1999.

MARTINS, André. Filosofia e saúde: métodos genealógico e filosófico-conceitual. *Cadernos de Saúde Pública*, 2004, v.20, n. 4.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Paradoxos do biopoder: a redução da vida humana a mera vida natural. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, v. 8, n. 3, p. 263-275, set./dez. 2007.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Biopoder, alteridad y derechos humanos*: La condición paradójica del derecho ante la vida humana. In: GUTIERREZ QUEVEDO, Marcela. *Derechos humanos y violencia: gobierno y gobernanza*. Bogotá: Externado, 2007, p.517-552.

TERNES, José. A morte do sujeito. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; PORTOCARRERO, Vera (Orgs). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 56).

TOSI, Giuseppe. Republicanismo e direitos humanos. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 145-175, jul/dez. 2004.

VEIGA-NETO, Alfredo. Dominação, poder e educação escolar em tempos de Império. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

VEYNE, Paul. Um arqueólogo escéptico. In: DIDIER, Eribon (Coord.) *El infrecuente Michel Foucault: renovación del pensamiento crítico* (Actas Del Coloquio / Centro George-Pampidou, 21-22 junio 2000). Buenos Aires: Letra Viva & Edelp, 2004.

ZIZEK, Slavoj. Direitos humanos e ética perversa. *Folha de São Paulo-Caderno Mais*, 01/07/2001).