

JONAS RANGEL DE ALMEIDA

**POLÍTICA, RESISTÊNCIA E VIDA NA FUNÇÃO-EDUCADOR:
CONTRIBUIÇÕES DE FOUCAULT.**

Marília /2016

JONAS RANGEL DE ALMEIDA

**POLÍTICA, RESISTÊNCIA E VIDA NA FUNÇÃO-EDUCADOR:
CONTRIBUIÇÕES DE FOUCAULT.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para o exame geral de qualificação com vistas à obtenção parcial do Mestrado em Educação.

Linha: História e Filosofia da Educação.

Área de Concentração: Filosofia da educação; Filosofia Política; Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni

Marília /2016

Almeida, Jonas Rangel de.
A447p Política, resistência e vida na função-educador: contribuições
de Foucault / Jonas Rangel de Almeida. – Marília, 2016.
158 f. ; 30 cm.

Orientador: Pedro Ângelo Pagni.
Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual
Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2016.
Bibliografia: f. 10-156

1. Educação - Filosofia. 2. Professores. 3. Foucault, Michel -
1926-1984. 4. Ciência política - Filosofia. 5. Poder (Filosofia). 6.
Educação e Estado. I. Título.

CDD 370.1

JONAS RANGEL DE ALMEIDA

**POLÍTICA, RESISTÊNCIA E VIDA NA FUNÇÃO-EDUCADOR:
CONTRIBUIÇÕES DE FOUCAULT.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do Mestrado em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____
Prof. Dr. Pedro Ângelo Pagni
(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília)

2º Examinador: _____
Dr. Rodrigo Pelloso Gelamo
(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília)

3º Examinador: _____
Dr. Alexandre Filordi de Carvalho
(Universidade Federal de São Paulo – Campus de Guarulhos).

MEMBRO SUPLENTE

4º Examinador: _____
Dr. Divino José da Silva
(Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Presidente Prudente)

Marília, de _____ de 2016.

AGRADECIMENTOS

Devo esta dissertação e suas possíveis qualidades às discussões realizadas no grupo de pesquisa em Educação e Filosofia (GEPEF). As orientações individuais do Profº. Drº. Pedro Pagni, as reuniões no subgrupo de pesquisas “Filosofia da diferença e Educação”, coordenado pelo professor citado, bem como, aos debates e deliberações com os colegas do grupo.

Ressalto também, que as participações nas disciplinas oferecidas pelo Programa de Pós-Graduação em Educação foram fundamentais para que eu me integrasse às investigações filosóficas, ao âmbito da pesquisa acadêmica, no campo da Filosofia da Educação, ao ensino e a vida profissional.

Ao Profº. Drº. Pedro Pagni, pois, além de ter sido meu orientador, tornou-se o grande interlocutor do meu trabalho. Um verdadeiro mestre para mim. Nas singelas palavras de Deleuze os “[...] mestres são aqueles que nos tocam com uma novidade radical, aqueles que sabem inventar uma técnica artística ou literária e encontrar as maneiras de pensar que correspondem à nossa *modernidade*” (2006 p.107). A leitura dos seus recentes trabalhos *O pensar filosófico, os modos de subjetivação e a escola no Brasil* (2011), e, *Experiência estética, formação humana e arte de viver* (2014) constituíram a inspiração necessária para o desenvolvimento desta dissertação.

Devo também, agradecer ao Profº. Divino José da Silva devido às discussões no GEPEF, além do apoio moral e também, aos muitos *insights* que tive ao ler seus textos e por se prontificar, sempre que possível, a ouvir às minhas dúvidas. O diagnóstico benjaminiano do empobrecimento da experiência foi algo que eu procurei apresentar um esboço em meu Trabalho de Conclusão de Curso e seus efeitos podem ser claramente, observados nesta dissertação como o pano de fundo.

Agradeço ao Profº. Alonso Bezerra de Carvalho. Sou grato por sua amizade, ao trato sempre gentil e honesto. Foram excelentes às discussões realizadas na disciplina “Ética e Educação”, certamente me impressionei ao ler *As delicias do Jardim*, de José Américo Motta Pessanha e ver o modo como ele oferece outro tratamento ao texto e a ética de Epicuro. Fico pensando de que modo esta dissertação não se colocou também como uma forma de tentar expressar uma atitude que, em última instância, procura ser uma prática de liberdade e resistência

diante dos acontecimentos mais imprevisíveis da existência. Enfim, uma busca pela atualização da estética da existência.

Agradeço igualmente, ao Prof^o Sinésio Ferraz Bueno, devido às suas contribuições inegáveis nos debates, nas aulas e pela própria convivência. Devo-lhe as leituras atentas da escola de Frankfurt, em particular pelas discussões proveitosas dos aforismos de *Minima Moralia*, de Adorno. A problematização da crítica da razão política em Foucault e o esforço que procuro situar o papel do intelectual, sentem o efeito do diagnóstico frankfurtiano de crise de racionalidade do Esclarecimento. Nesta dissertação, procuro mostrar de que modo Foucault faz a crítica da razão passar pelo prisma refletivo das artes de governo.

Ao Prof^o. Rodrigo Peloso Gelamo. Sou grato igualmente pelas inúmeras discussões no grupo e nas aulas. Ao estímulo constante em exercitar o olhar. Em ver Foucault como um companheiro de viagem. Agradeço pelos conselhos! Aos nossos constantes embates e à sua dedicação e esforço para me fazer pensar. Obrigado pelas vezes que me arrancou do emsimesmamento.

Agradeço a prontidão do Prof^o. Alexandre Filordi de Carvalho e, também, por sua participação no Exame de Qualificação e na Defesa. Seus escritos têm contribuído muito, seja como fonte de inspiração, seja como ferramenta analítica para minhas pesquisas.

Quero agradecer também, à companhia de todos os demais colegas do GEPEF que sempre se mostraram muito solidários e atentos às discussões e nunca desanimaram: Leonardo, Cíntia, Larissa, Rodrigo Barbosa, Cláudio, Anderson, Patrick, Manuela, Maria Angélica, William, Rafael, Tiago Bentram e José Sanabria.

À minha companheira, amante, amiga e noiva, Karina Reis, pelo incentivo e por nunca me deixar perder a direção. Às suas palavras sempre sinceras, seu carinho e ao amor constante que dedica a mim. Sinto-me eternamente cativado por você.

Aos meus professores do curso de Ciências Sociais, especialmente, ao professor: Luís Antônio Francisco de Sousa.

Dedico esta dissertação para minha mãe, Maria José dos Santos, meu pai, Antônio Carlos de Almeida e meus irmãos: Marcos, Fernando, Anderson, Juliana e Alessandra. Ao meu amigo, Paulo Henrique Costa Nascimento, companheiro de viagem que me acompanhou desde meus primeiros textos, até hoje. Aos meus amigos da capital Rodolfo Rodrigues Gomes e Paulo Ito. Ao pessoal da moradia um salve geral.

Vida longa ao movimento de trabalhadores e estudantes, “*se nada somos, sejamos tudo*”.

Aos funcionários, em geral, da Universidade Estadual de “Júlio Mesquita Filho”-UNESP-FFC, campus de Marília.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa.

ALMEIDA, Jonas Rangel de. *Política, resistência e vida na função-educador: contribuições de Foucault*. 158f. Dissertação de Mestrado em Educação – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências Marília, 2016.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é discutir a partir das últimas investigações, ético-políticas, de Michel Foucault, a problemática da política – o governo de si e dos outros –, da resistência e da vida como elementos constitutivos à formação ética do educador, na condição de um intelectual específico. Procede-se a localização, reunião, seleção e interpretação das evidências fornecidas por Foucault, desde os primeiros textos, conferências, cursos e entrevistas da década de 1970, até os anos de 1980. O desafio consiste em saber, se é possível, ao professor agir como um intelectual que resiste as formas de sujeição existentes e que cria novos modos de vida à vista da imanência das relações entre saber, poder e verdade. Pode o professor ter uma atitude ética na instituição escolar que não se confunda com um discurso moral, mas, que concorra à construção de outros modos de existência? No primeiro momento desta dissertação, tornou-se necessário relacionar a interrogação do presente com o diagnóstico de emergência de múltiplas racionalidades de governo da conduta dos homens. No segundo momento, tratou-se de discutir em que medida essa questão das artes de governo tiveram impacto sobre a problematização do papel do intelectual, correlacionando à atribuição do papel do intelectual com a reconstrução das três economias de poder, pode-se dizer que: primeiramente, o aparecimento de um intelectual defensor do saber da ordem clássica, aquele que se ocupava do problema da razão de Estado; segundo, surge o intelectual universal, figura alinhada a ideia de direito e justiça que defende os princípios universais da razão e acredita ser possível conduzir os homens, graças, as racionalidades governamentais assentadas na matriz filosófica do *Homem*; e, por fim, o intelectual específico, figura que adentra a reflexão a partir do momento que os cientistas passam a perceber os efeitos de poder da racionalidade científica, da relação entre *épistémè* e *technè*. Para Foucault o intelectual específico provém do cientista perito que se atentou às suas próprias condições de vida e trabalho e aprendeu a atuar de forma local, observando os efeitos políticos de seus saberes. No terceiro momento, o objetivo é situar o lugar de exercício do educador na instituição escolar considerando as dimensões pedagógicas do processo de governamentalização e das múltiplas formas de arte de governar. Procura-se correlacionar a reconstrução das economias de poder preponderantes no Ocidente com as tecnologias de si. Ressalta-se que, além da herança pastoral – os atos de verdade e a confissão – e disciplinar – bloco capacidade-comunicação-poder –, as tecnologias diversas que circunscrevem o papel do professor atualmente caminham no sentido de torná-lo um empresário de si mesmo. Considera-se que a figura do educador no espaço de poder/verdade está vinculada à reinscrição das técnicas de governo que agem em prol de um *empresariamento da vida*. A tarefa do educador será a de opor seu corpo, seu discurso e sua vontade decisória de não ser governado, situando-se no horizonte da desestabilização do jogo político de verdade instituído; de uma atitude ética de desprendimento das engrenagens históricas e sociais; será uma contraconduta diante produção social da sujeição.

Palavras-chave: Foucault. Governo político. Intelectual. Educador. Filosofia da Educação.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to discuss, from the latest ethical-political investigations of Michel Foucault, the problematic of politics – the government of self and others -, of resistance and of life as constitutive elements to the educator's ethical formation, under the condition of a specific intellectual. It proceeds with locating, gathering, selecting and interpreting evidence provided by Foucault, from the initial texts, conferences, courses and interviews from 1970 to 1980. The challenge consists in knowing if it is possible for a teacher to act as an intellectual who resists the existing manners of subjection and who creates new ways of life due to the immanence of the relations between knowledge, power and truth. Inside the educational institution, can a teacher have an ethical attitude that concurs to the construction of other ways of existence and is not mistaken by a moral discourse? In the initial part of this dissertation, it was necessary to relate the interrogation of the present time with the emergency diagnosis of multiple rationalities that govern the conduct of men. In the second part was discussed the manner in which the arts of government had an impact on the questioning of the intellectual's role, correlating the attribution of the intellectual's role with the reconstruction of the three power economies. It can be said that: first, the appearance of an intellectual who defends knowledge, the one who occupies himself with the State's reason problem; second, the universal intellectual emerges, someone aligned with the idea of righteousness and justice, who defends universal principles of reason and who believes that it is possible to lead men thanks to the governmental rationalities laid in the philosophical matrix of *Man*; and, finally, the specific intellectual, someone who reflects from the time where scientists begin to realize the power effects of scientific rationality, of the relation between *épistémè* and *technè*. According to Foucault, the specific intellectual comes from the expert scientist who paid special attention to his own conditions of life and work and learned to act locally, observing the political effects of his knowledge. In the third part of this dissertation, the objective is to situate the placement of an educator's exercise inside the educational institution, considering the pedagogical dimensions of the governmentalization process and the multiple forms of government's art. We seek to correlate the reconstruction of the power economies preponderant in the West with the technologies themselves. It is important to point out that beyond the pastoral heritage – the acts of truth and confession – and disciplinary heritage – capacity-communication-power block -, the diverse technologies that circumscribes the teacher's role nowadays are leading him to become a businessperson. The educator within the power/truth space is considered to be attached to the insertion of government techniques that act in favor of an *entrepreneurship of life*. The task of the educator will be to oppose his body, discourse and deciding will in order to not be governed, situating himself on destabilizing the instituted political game of truth; to have an ethical attitude of freeing himself from the historical and social gears, and to be a contrary conduct facing the social production of subjection.

Keywords: Foucault. Political government. Intellectual. Educator. Education Philosophy.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO.	23
CAPÍTULO 1. O FLORESCIMENTO DAS ARTES DE GOVERNAR NO PENSAMENTO DE FOUCAULT: POR UMA HISTÓRIA CRÍTICA DO PENSAMENTO	30
1.1. CRÍTICA E A ONTOLOGIA DO PRESENTE.	35
1.2. DO PODER SOBRE O TERRITÓRIO À GESTÃO DA POPULAÇÃO.	46
1.3. A GOVERNAMENTALIZAÇÃO DO ESTADO.	57
1.4. PODER PASTORAL E AS CONTRACONDUTAS.	65
1.5. GOVERNO POLÍTICO E A ASSUNÇÃO DA RAZÃO DE ESTADO.	75
CAPÍTULO 2. INTELECTUAIS E EDUCADORES: DO UNIVERSAL AO ESPECÍFICO.	85
2.1. INTELECTUAIS E EDUCADORES NO CAMPO DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA.	104
2.2. DILEMAS AO PAPEL ÉTICO-POLÍTICO DO EDUCADOR NA CONDIÇÃO DE UM INTELECTUAL ESPECÍFICO.	110
CAPÍTULO 3. EDUCAÇÃO E GOVERNO: DESAFIOS AO PAPEL ÉTICO-POLÍTICO DO EDUCADOR.	124
3.1. DA GOVERNAMENTALIDADE À PROBLEMATIZAÇÃO DOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO.	127
3.2. GOVERNO E SUBJETIVAÇÃO DA VERDADE NAS INSTITUIÇÕES ESCOLARES	134
3.3. AS INSTITUIÇÕES ESCOLARES CIRCUNSCRITAS AS TECNOLOGIAS GOVERNAMENTAIS.	138
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	143
REFERÊNCIAS.	151

APRESENTAÇÃO

“[...] as vítimas da pequena delinquência cotidiana ainda são os mais pobres. E o resultado desta operação é mesmo, afinal de contas, um gigantesco lucro econômico e político. Um lucro econômico: as fabulosas somas que a prostituição, o tráfico de drogas, etc, proporcionam. Um lucro político: quanto mais delinquentes há, mais a população aceita os controles policiais; sem contar o benefício de uma mão de obra assegurada para tarefas políticas inferiores: colocadores de cartazes, agentes eleitorais, furadores de greve...” (“Gerir os ilegalismos”, FOUCAULT, 2006f, p. 49).

Ao iniciar este texto, sinto-me fortemente tomado pelo desejo de tornar minha escrita um exercício de franqueza, de falar com liberdade de pensamento. A seguir pretendo reconstituir minha trajetória educacional e, em certo sentido também, íntima, perpassando, desde a minha infância, a adolescência, a graduação até o mestrado em Educação. Considero essa exposição necessária para elucidar o problema filosófico-educativo que tenho procurado investigar, a saber, no que consiste o papel do educador enquanto um intelectual. Contudo, não quero com isso psicologizar a escrita, tampouco, dizer que eu sempre pensei assim, mas, que o percurso me fez e que eu o fiz na condição singular de um sujeito dessa experiência formativa que o constitui – e creio que isso basta.

Nasci em Marília, interior de São Paulo no ano de 1988. Sou filho de Maria José dos Santos (mãe amorosa, avó dedicada e doméstica toda vida) e de Antônio Carlos de Almeida (pai, avô, pedreiro, visionário, homem resistente e dedicado a querer viver). Passei minha infância e a adolescência na zona oeste. Estudei o ensino primário, fundamental e médio na Escola Estadual Vereador Sebastião Mônaco. Na adolescência trabalhei na condição de aprendiz como legionário mirim, ajudante de pedreiro, auxiliar de açougue, office-boy e garçom. Em 2009 comecei a cursar

Ciências Sociais pela UNESP de Marília e alcancei nesta instituição os diplomas de bacharel e, licenciado em Ciências Sociais. Após concluir a graduação, concorri a uma vaga no mestrado em Educação pelo Programa de Pós-Graduação nessa mesma instituição sob a orientação do professor Pedro Ângelo Pagni.

Conheci o prof. Pedro Pagni em 2008. Eu ainda estava desnordeado no espaço universitário. Cursei um ano de Pedagogia. Foram as lições de *Filosofia da Educação* daquele ano que me impulsionaram à leitura dos filósofos, em especial, a indicação para leitura do livro *O pensamento de Kant* de Georges Pascal, além do prefácio e introdução da *Crítica da razão pura*. Também me lembro de que foi nessa época que eu conheci o GEPEF e as figuras emblemáticas que compõe o grupo; os professores Alonso, Divino e o Sinésio, assim como os demais membros do grupo Rodrigo Gelamo, Rodrigo Barbosa, Cláudio, Anderson, Leonardo, Marlom, Genivaldo e a Denise. E me perdoe se eu não me lembrar de alguém.

Se em 2008 conheci o grupo, em 2009 passei a participar assiduamente das reuniões. Gradualmente aprendi o que era um espaço público de discussão. A solidariedade dos membros me ajudou a aprimorar meu gosto pela leitura e pelo debate. O campo de Filosofia da Educação fez coincidir perfeitamente a disposição em querer aprender, com a produção do interesse pela área. Despertou-me a questão: seria realmente possível existir uma filosofia que desde o seu limiar já fosse um pensamento educacional, ou, uma ideia de formação.

Em 2009 comecei a cursar Ciências Sociais e fui contemplado com uma bolsa BAAE-1, me senti aliviado, pois, poderia a partir de então me dedicar ao estudo. Com o resultado conversei com o professor Pedro pedindo para que ele me orientasse em um projeto de iniciação científica, ele aceitou. O primeiro fichamento que ele me encarregou de fazer foi do livro *Vigiar e punir* (1997) de Michel Foucault. A leitura foi instigante, porém a interpretação muito problemática. Para um aluno oriundo da escola pública, com pouca bagagem social, estudar um pensador relativamente livre de pressupostos universais, com elegância demasiadamente erudita, e, com um perfil pessoal atormentador, forçou-me a ir além de tudo o que acreditava. Em uma frase: colocou-me no limite, em crise, isto é, em uma situação crítica. Coloquei-me à crítica. No limite da minha consciência, do discurso que eu estava aprendendo nas Ciências Sociais, mas, acima de tudo no limite da minha própria identidade pessoal.

A princípio a questão que mais adquiriu visibilidade foi a do limite da identidade pessoal. As sombras de figurações como a do crime, da loucura e da morte, que sempre estiveram

presentes durante minha infância me fizeram pensar no modo como essas experiências-limite não somente alteram completamente a vida de alguém, bem como, nos insere na dinâmica de determinadas instituições de encerramento e em relações de poder marcadas pela contínua vigilância, risco, vulnerabilidade e perigo. No dizer de Foucault, as experiências-limite¹ nos colocam entre a contestação, a alienação e a transgressão. E para um jovem, como eu, crescer em uma família – e, em um bairro periférico – onde a grande maioria das pessoas da antiga geração constitui uma imensa massa de semianalfabetos e subempregados, onde não raro possuem algum tipo transtorno mental, dependência de drogas, envolvimento com o crime, o horizonte que se anunciava é o da marginalidade. Um tipo de marginalidade cultural, política, social que relega os indivíduos à condição de *lumpen*, pária social, subempregado, criminoso, louco, moralmente depravado, etc. Apesar de todo esse estigma, desse fundo de práticas de sujeição, as pessoas resistem. E minha família sempre me estimulou ao estudo, a frequência escolar, me educou no conselho que de eu realmente poderia ser uma pessoa diferente.

Em geral as famílias de trabalhadores brasileiros possuem essa crença no poder da educação. E a minha não era diferente. Na época eu não tinha condições de perceber esse efeito mitificador da Educação, “estude para ser alguém na vida”, “obedeça a seus professores”. Hoje o desafio está em me desprender dessa concepção, dessa “origem solene” e mostrar que sua “auto-evidência” é produto de uma fabricação. Como entende Foucault é necessária descer ao nível das práticas para mostrar que o se encontra lá não é “[...] 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.” (FOUCAULT, 2008d, p. 18). Se Nietzsche² ensinou uma lição preciosa à filosofia é que as origens são baixas. Ao traçar a genealogia do bom e mau o filósofo alemão mostrou que frequentemente invertemos os acontecimentos, estabelecemos causalidades e não entendemos os efeitos das práticas. Não seria, portanto, esse *dispositivo de efeitos globais*, chamado Educação a oficina onde nós hoje fabricamos nossos ideais?

Nesse sentido, a igreja evangélica teve um papel na minha formação. Foi nessa instituição que mais se evidenciou um encontro corpo-a-corpo com os mecanismos de poder. Por

¹ Em uma entrevista realizada em 1981, Foucault esclarece o que as “[...] experiências-limite, aquelas formas de experiência que, em vez de serem consideradas centrais, valorizadas positivamente numa sociedade, são consideradas como experiências fronteiriças, a partir das quais coloca-se em xeque aquilo que vulgarmente se considera como aceitável.”(2010).

²[...] Esta oficina onde se fabricam ideais - minha impressão é de que está fedendo de tanta mentira! Não! Um momento! [...] vou abrir mais uma vez os ouvidos (ah! e fechar o nariz). (F. Nietzsche).

ela e contra ela que tomei gosto pelas leituras, inicialmente pela tradição protestante ortodoxa que entrei em contato, graças a lições de teologia reformada, e, dos sermões de Santo Agostinho, João Calvino e Martinho Lutero, depois, no interesse pela tradição de Karl Barth, Paul Tillich, John Stott, Robinson Cavalcanti chegando à teologia da missão integral. Eu era movido por uma espécie de curiosidade sórdida que tinha pouca relação, ou nenhuma, com a verdade da fé cristã, mas, com a perspectiva de escapar do modelo de renúncia mundana proposto em favor de uma outra vida. Eu perspectivava uma vida que fosse “aqui e agora”, um lugar onde pudesse usar minha liberdade e ser igual às outras pessoas. Acreditava que o conhecimento iria me libertar intelectualmente, materialmente e sexualmente. Esse desejo se debateu com a exigência integral de obediência às tradições e figuras de autoridade.

Arrisco a dizer que o pensamento conservador das igrejas, a exigência de ascese pessoal diante das adversidades tem mudado a vida de muitos jovens, especialmente nas periferias das cidades brasileiras. No entanto, as instituições eclesiais, conjuntamente a dimensão pastoral de condução da vida individual carregam um peso de anacronismo diante do dinamismo de uma sociedade moderna na era secular.

Ao adentrar na universidade a primeira relação que eu notei foi a de preconceito dos jovens evangélicos – e posso mencionar católicos também – para com as Ciências Humanas e a Filosofia. O medo de abalar as verdades marteladas do teísmo. Segundo, havia uma dificuldade em lidar com as diferenças, com os diversos pontos de vista, modos de vida, enfim, as relações plurais que a universidade traz em seus espaços – sua biodiversidade. Era uma questão de alteridade, de perceber as diferenças, tanto no interior do espaço acadêmico das diferentes perspectivas epistemológicas, sociais e políticas, quanto da vivência na universidade, com a amplitude da diversidade das facções políticas, sindicatos, movimento de greves, dos movimentos estudantis, das identidades de gênero.

Posso dizer também que minha participação no movimento estudantil foi muito valiosa. Do ano em que entrei na universidade em 2008 até minha graduação em Ciências Sociais percorri um caminho pelo cenário estudantil. Tenho respirado o ar de antigas polarizações. As discussões sobre as formas de organizações estudantis, sobre as lutas de classe, o feminismo e o racismo formaram minha preocupação política. É nesse contexto que floresceu minha preocupação com o papel do intelectual, e, particularmente com a atuação do educador (professor da educação básica,

de escola pública, ou da universidade) e sua relação com os movimentos sociais, nas revoltas de conduta e nas sublevações contra o poder político instituído.

No plano pessoal a convivência com os outros, as trocas que ocorreram com as pessoas que vieram da capital para estudar no interior foram eficazes para dissipar certo provincianismo que existe no interior. Somado a isso, senti a impossibilidade de continuar no mesmo espaço que minha família – dois cômodos para oito pessoas se tornou insuportável –, além de o lugar ser inóspito para o estudo. Devido a essas circunstâncias em 2009 decidi morar em alguma república. Consegui por algum tempo, porém as condições financeiras não ajudaram, por isso, fui acolhido na moradia estudantil, onde morei por mais de dois anos entre as casas 5 e 8. Mais uma lição de convivência, de aprender a construir o espaço público, de sofrer e de lutar com os estudantes por melhores condições de vida, por permanência estudantil. Creio que essa vivência me tornou parte de uma geração atenta aos acontecimentos, dispositivos de controle e estratégias insidiosas de dominação que estão submetidos os indivíduos na atualidade.

Essa noção de pertencimento a uma nova geração é poderosa e capaz de nos fazer pensar os desencontros da nossa atualidade. Pois, embora existam tantos condicionantes históricos e sociais, sempre haverá possibilidades de criação de espaços e práticas de liberdade, de resistência, de dissidência e de desobediência civil. As condições políticas, econômicas e culturais dessa nova geração devem ser constantemente explicitadas, relatadas e inseridas na análise da formação educacional – a propósito nesta dissertação – como um problema filosófico, porque os jovens provenientes das classes populares, de baixa renda, – como eu – que estão adentrando a universidade, que estão se formando e se tornando intelectuais, professores universitários, educadores, administradores encontram-se e confrontam-se no espaço acadêmico com um dispositivo que já não deve mais ser o nosso, que não define mais nossa atualidade. Esse dispositivo recorrente é o de uma universidade voltada à formação das elites, constantemente, refletida pelos intelectuais da política e da educação.

Neste âmbito uma figura sempre me suscitou espanto. Esta, normalmente se situa no próprio espaço da fala, daquele que reserva para si o direito à fala e exerce autoridade por meio do discurso e da escrita. Era a figura do intelectual, personalizada na imagem do professor. Da pessoa que faz uso dos seus saberes na luta cotidiana, política e social. Daqueles indivíduos que penosamente queimam as pestanas nos livros, artigos, documentários, etc. Do leitor, do escritor, do político, do professor, do administrador, e, por que não do pastor, do líder comunitário e do

artista, que utiliza o discurso franco, ou, a retórica, o poder do convencimento nos espaços públicos e de convivência dos comuns para dirigir a conduta dos indivíduos. Esse fenômeno sempre me interessou pessoalmente pelo poder de persuasão, e, depois, academicamente, como um agente político que tem um lugar nos processos de metamorfose social.

Intimamente eu observava desconfiado que, na igreja, o pastor, ou, o padre expunha as doutrinas fundamentais da religião para exortar, disciplinar e dirigir seus fiéis a agirem dentro do comportamento aceitável moralmente. Observava distante o líder comunitário que, em parceria com algum vereador, ou, secretário municipal, promovia festas, quermesses, reuniões, ou, campanhas de conscientização pública a fim de modificar as formas de agir, de levar as pessoas daquele bairro a participarem de algum protesto, a se comportar de determinado modo, a se prevenir de algum malefício que poderia ocorrer. Assistia também o rapper que tomava o microfone e falava sobre o que está acontecendo com os jovens na periferia, sobre as drogas, o poder dos traficantes, a truculência da polícia, ele não apenas cantava. Ele induzia, incitava, conduzia o público a certo modo de vida, contra a manipulação dos jornais e da mídia que pinta o jovem negro com um candidato a barbárie, ao crime. Enfim, o artista denunciava a falta de oportunidades de emprego, de estruturas educacionais, de políticas de saúde e cultura que existe no país. O pastor, o líder comunitário e o rapper diante do público situam-se no espaço da fala, de discurso autorizado como uma política de verdade, legitimados por práticas religiosas, políticas, ou culturais que tem por finalidade governar no sentido mais preciso da palavra.

De certa forma todos os indivíduos governam. É aquilo que Foucault (2008f) chama de processo de governamentalização. Mas, o caso específico que pretendo analisar, como se refere mais uma vez Foucault é que o Ocidente desenvolveu uma tendência peculiar de submeter os indivíduos a poucos pastores, ou, condutores. O intelectual, apesar de ser uma figura relativamente recente em sua forma moderna, datado aproximadamente no fim do século XIX, assumiu uma função precisa na difusão e construção das verdades. Regime de veridicção que atravessa microfisicamente as instituições e relações sociais que governam as ações que os indivíduos exercem sobre a ação dos outros. Portanto, a função do intelectual possui vigência nesses campos, a saber, da palavra da verdade, do governo dos indivíduos e um papel desempenhado nas transformações daquilo que modernamente chamamos de vida.

Em 2010, elaborei um projeto de iniciação científica para orientação do professor Pedro Pagni. Não estava habituado ao formato de projeto, por isso, o que eu entreguei em suas mãos foi

um pequeno texto sobre *O papel do intelectual e os movimentos sociais em Foucault*. A leitura do diálogo *Os intelectuais e o poder* (2008e) de Foucault e Deleuze inspiraram-me a escrevê-lo, além dos inúmeros textos e inquéritos elaborados pelo *Grupo de Informação Sobre as Prisões* que mostrava a militância política de Foucault. O que me prendia a atenção era o modo como à concepção de intelectual portava uma radicalidade, uma abertura para a transversalidade das lutas e a recusa completa em falar em nome dos outros. No curso de Ciências Sociais, em especial, nas aulas sobre o método materialista, ou, a teoria política do socialismo era preponderante uma visão universalista do intelectual. Em particular, a visão política de Lênin (1902) sobre o militante revolucionário dizia que esse tinha o papel de ser teórico, agitador, propagandista e organizador falava às massas a partir de uma teoria científica que elaborada por economistas, filósofos e intelectuais. A teoria socialista vinha de fora e esse não era o maior problema, o que incomodava era a posição de autoridade do intelectual no espaço da fala. Sem prescindir de uma contextualização histórica, percebi como essa concepção de intelectual mantém, até os dias de hoje, ligações com as organizações estudantis e com os sindicatos.

Aprendi também no curso de Ciências Sociais outras concepções como a de Antônio Gramsci (1982) e a de Karl Mannheim (1968) e, posteriormente a de Edward Said (2005). Contudo, a noção de intelectual que mais me interessou foi a de Foucault, pois, era local, submetia à representação a crítica radical e não pressupunha a existência de uma vanguarda política como protagonista nos processos de transformação. Seu móvel eram as relações imanentes das lutas cotidianas, que embora não tivessem pretensão de se colocar como grande alternativa ao capitalismo, ou, ao socialismo, significavam batalhas travadas dentro e no interior da própria trama de poder. Conforme avançava as leituras da obra de Foucault, pouco me interessava pela figura política do intelectual orgânico, universal, detentor do saber da totalidade integrada, porta-voz legítimo dos oprimidos e mais eu pensava nas possibilidades de um intelectual específico, cuja tarefa é de dar visibilidade às lutas transversais e embates cotidianos, com disposição para assumir uma atitude corajosa no espaço público com franqueza e abertura para o acontecimento. Nesse registro, Foucault nunca tipificou esse intelectual em todos os sentidos, não é a busca de um ideal – ou, um intelectual idealizado – que me movia, mas, de uma ferramenta, de um pensamento potente que me possibilitasse ter um outro olhar sobre esse ator político. Um olhar que me permitisse voltar para o meu papel político, como elemento e ator, neste presente, que está em meio a uma geração que chegou aos bancos escolares e, depois, à

Universidade, tendo o incentivo de pais que não tiveram essa mesma sorte, provindo da periferia da cidade, no meu caso do interior.

Nessa perspectiva procurei em meu Trabalho de Conclusão de Curso em Sociologia intitulado *A função política do intelectual em Michel Foucault: contribuições para o papel do educador* (2013), pensar de que modo essa noção de intelectual de Foucault poderia contribuir para pensar o papel do educador. A hipótese evidenciada foi a de considerar a atitude crítica – nos termos concebidos por FOUCAULT (2000b) – do professor como uma forma de resistência diante da constituição dos estados de dominação. A atitude crítica do professor seria a de denunciar a instauração de regimes de dominação que congelassem as relações de poder, em vistas a favorecer relações mais flexíveis que permitissem o jogo entre sujeição e práticas refletidas de liberdade.

Entretanto, apesar do material recolhido para análise e do conjunto de hipóteses serem muito ricos, as articulações ainda eram muito incipientes. Essa crítica endereçada pela banca ao meu trabalho se transformou em uma grande fratura: de um lado, me colocou perante meus déficits na escrita filosófica; e, de outro lado, me desafiou para continuar a pesquisa no tema. A grande provocação que amiúde persiste consiste em saber se é possível pensar uma filosofia da educação que seja um pensamento sobre a ação e a formação humana desde o seu limiar até sua atualização.

É preciso elucidar que a relação com o tema do intelectual transversal desde a *Filosofia da Educação* não tem por objetivo exclusivo ser uma crítica ao modelo de intelectual de esquerda, orgânico, ou, de governamentalidade de partido político. Seria extremamente inóspito e fora de propósito insinuar uma crítica unilateral, ou, bilateral no jogo entre esquerda e direita. A essência dessa crítica é autoreflexiva, diz respeito ao modo como nós temos construído os regimes políticos de verdade. E, nesse terreno, uma filosofia política da educação que assume como objeto as relações entre o educador e o intelectual e dirige seu olhar, tanto à vertente liberal que se estende dos pioneiros escolanovistas à pedagogia das competências quanto a dos críticos do paradigma escolar, os propugnadores da chamada educação popular. A ferramenta genealógica permite realizar a crítica tendo como referência a exterioridade dos mecanismos de poder e de produção de efeitos de verdade na imanência das lutas transversais. Tal política de verdade sugere algo ainda mais danoso que um tipo de política representacional que preponderou

nas análises sobre as ideologias, que são o lugar e ao discurso de verdade que as políticas identitárias estão nos empurrando.

Por isso, constituiu meu objetivo, nesta dissertação, retratar Foucault, ou, mesmo sua filosofia em cores róseas, vermelhas ou azuis. Como Foucault mesmo dizia a respeito da genealogia, ela é cinza, logo, o próprio perfil de Foucault não deve se solidificar e assumir uma forma que no fundo não é mais que um produto de consumo que provém da cabeça de determinados intelectuais de esquerda, de direita, ou, neoliberais. Pintar Foucault com verniz libertário, neoliberal, ou, pós-moderno é extremamente redutor.

Por fim, a presente dissertação está endividada no sentido *stricto* da palavra. Encaro a convivência acadêmica como parte integrante da minha vida. Simultaneamente como um ofício e uma paixão. Como espaço de restrição e liberdade. E, na minha visão, a filosofia da educação não se reduz a certo número de problemas analíticos, de questões metafísicas e antropológicas, nem mesmo à interpretação no horizonte de determinadas tradições. A filosofia quando aspira ultrapassar os limites que lhe são postos como disciplina acadêmica pode fornecer a chave para a definição de novos estilos de existência, de uma nova atitude diante da vida.

Escrever uma dissertação é desafio. Coloca-nos numa tensão entre o que a psicologia entende como o físico e o mental e a genealogia da ética problematiza como uma relação de governo corpo a corpo com os dispositivos biopolíticos. Para escrever eu me coloquei à prova, pois sabia muito bem que escrever é um exercício, exige meditação, silêncio e escuta. E, como uma prática de pensar, a prática do filosofar pode ser mais que uma meditação, pode torna-se um modo de vida. Sem dualismo, nem sob o signo do negativo, da lei, mas, em nome de uma ética de vida e de um modo de viver de forma não fascista. Ter disposição de uma atitude filosófica. Mais do que um sujeito-empresa, o indivíduo pode aspirar por uma atitude. É necessária atenção aos acontecimentos e aos agenciamentos. Trata-se de colocar-se na fronteira e manter uma atitude filosófica dos quais todos somos capazes, mas poucos têm disposição de adentrar no terreno arenoso numa ética que envolve um desprendimento histórico-político no registro do governo de si mesmo e dos outros na esfera da singularização dos processos de subjetivação. A subjetividade que se desdobra como espaço geral de saber e poder. E a solidão, a leitura, o diálogo, a escuta e a escrita assimetricamente constituem no espaço de poder um conjunto estratégico de dispositivos de governo da subjetividade.

Como diria Foucault é preciso coragem para se desprender da situação e se colocar ao mesmo tempo um pouco abaixo da história e vigiar um pouco atrás da política para auscultar os excessos de poder das racionalidades de governo (FOUCAULT, 2006a). Neste registro, o propósito deste trabalho é discutir e verificar se o pensamento de Foucault, principalmente sua problematização da política como arte de governo e da subjetividade como um processo tecnológico, é capaz, além de contribuir para clarificar a identidade cultural do educador nos dias de hoje torna-la criticável e atacável com vistas à criação de outros e novos processos de subjetivação do professor como um intelectual específico.

Deleuze (2006) falava sobre uma espécie de “solidão povoada” que acomete um “pensador privado”, por ventura, não seria esse escritor – pesquisador, professor, intelectual – a pessoa governada pelos mortos, pelas regras, tradições e perspectivas que já vêm interpelando nosso pensamento antes mesmo de nascermos? Não se trata de uma “ideologia” como pensa Althusser (1985), mas, de “regras anônimas” (FOUCAULT, 1987), de posições subjetivas atribuídas pelo discurso de verdade que procura “conduzir” (FOUCAULT, 2008c) nossa conduta que Foucault (1997) analisa desde o momento que assumiu a cadeira no *Collège de France* até o fim de sua vida. O ato de dizer-verdadeiro deve ser constantemente exercitado com coragem, apesar dos riscos inerentes. Nesse sentido, a própria atividade intelectual deve ser vista como um modo de tratar as notícias históricas, os acontecimentos, pois, envolve-se em uma atitude-limite de fazer com que não sejamos prisioneiros de nossa própria história.

Não escondo meu ponto de vista. E, se eu interpretei corretamente a problematização “do trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (1998, p. 13) como atitude limite de ultrapassagem dos limites da moderna experiência de si, seria uma grande perda de tempo não tentar analisar meu próprio processo formativo. É preciso decompô-lo, mostrar como realmente se opera a prática-filosófica educacional desde o seu limiar, na escrita, na escuta, no diálogo, na meditação, na reelaboração constante dos métodos e objetivos. O que eu proponho como análise educacional não consiste em uma narrativa da minha prática pedagógica, ou seja, em termos de progressão da consciência de educador, tampouco uma dialética minuciosa do funcionamento do bloco educacional, mas, um exercício de pensamento que procura situar os “saberes e práticas educacionais” (PAGNI, 2010) experimentados em seu discurso de verdade como uma relação de governo na Universidade, nas reuniões de pesquisa, nos congressos e encontros científicos, nas salas de aula, no espaço escolar, na atribuição de aula, nos concursos

para o magistério. Em suma, não me coloco desde o ponto de vista do modelo legal do Estado, da Tradição e da Autoridade, mas da *experiência* que de fala Jorge Larrosa (2002), que percorre lateralmente os poderes instituídos, que não permite totalização, nem mesmo capacita o sujeito para exercer o senhorio sobre os demais, mas, que simplesmente nos acomete como um acontecimento que deixa marcas e produz determinados efeitos sobre o presente, neste caso, nos mostra algo sobre o papel que o educador tem cumprido, ou, deveria nas instituições de ensino. Assim, é fundamental enfatizar, que ao tratarmos desse território chamado de Educação, não ficarmos restritos a noção escolar, como se a escola fosse um microcosmo e um lugar fechado aos processos sociais, culturais, políticos e econômicos.

Na verdade, o que se propõe a partir da leitura de Foucault é que diagnóstico dos saberes e poderes como um conjunto de dispositivos tecnológicos de formas de governo que estão em jogo na instituição escolar a atravessa completamente permeando todo o tecido social. Por conseguinte, a noção deve se destacar nesta análise são as relações de governo. Governo tanto dos outros, como, de si mesmo. Dispositivos que produzem ao mesmo tempo uma objetivação do educador e uma política de subjetivação.

Até aqui, me esforcei em apresentar os impulsos pessoais que apesar de imbuídos da vontade de gerar objetivos acadêmicos deve ser distinguido desse último pela simples razão que é preciso garantir um espaço de liberdade entre o leitor e o autor. Quando leio Foucault, minha preocupação se dirige em me separar de suas ideias e resguardar um espaço, ainda que heterotópico, onde o leitor se distanciar do autor, um lugar onde posso ir além da letra na direção de uma subjetivação. Portanto, encarei a pesquisa em *Filosofia da Educação* como uma possibilidade de realizar um exercício de pensamento, com o objetivo de tensionar o próprio processo de formação, entendido nesse caso, como um dos elementos do processo de subjetivação.

Ao iniciar esta pesquisa de mestrado me deparei com uma série de questões que ignorei durante toda minha graduação, questões que apesar de inteiramente visíveis não consegui perceber. Essas indagações dizem respeito, tanto, ao próprio processo educativo, isto é, os limites da formação, por vezes, restrito ao empresariamento de si mesmo; quanto do próprio alcance de uma pesquisa de mestrado. Nesse sentido, passei a conferir uma atenção a coisas como ler, escrever, escutar, falar, conduzir-se, meditar, assombrar-se, perturbar-se, tranquilizar-se, aquietar-

se, pois, constituíram os dispositivos para expressar a *visibilidade* e a *enuncicabilidade* do meu processo de formação.

Com efeito, para produzir este trabalho científico tornou-se necessário ser conduzido pelos métodos de análise, com pressupostos metodológicos, pela reunião de evidências, relatos, informações, interpretações e hipóteses. E para conceber a dimensão ético-política da investigação filosófica procurei me colocar no horizonte do acontecimento. Isso significa dispor de certa atitude para a reflexão e a crítica, como entende Foucault fazendo aparecer um si que não se encontra jamais (DELEUZE, 1999); um desprender-se das estruturas histórico-sociais que procuram assujeitar nossa vida (FOUCAULT, 1998); uma desindividualização da vida subjugada pela individualização e totalização do Estado (CHIGNOLA, 2010); a possibilidade de encontrar na imanência dos modos de vida, possibilidade gerar novos estilos de existência.

Para Deleuze (1999), Foucault, a guisa de pensadores como Espinosa e Nietzsche, apostou que os modos de existência deviam ser avaliados de acordo com critérios imanentes, segundo seu teor de possibilidades, de liberdade, de criatividade sem apelar a valores transcendentos. A estética da existência com sua alusão a critérios estéticos e éticos, compreendidos como critérios de vida, substituiriam, portanto, as pretensões de um julgamento transcendente – o Estado, a lei, o universal – por uma avaliação imanente. Foucault teria, segundo Rajchmann (1987), formulado uma nova ética para o intelectual. Esta não seria a tentativa de descobrir uma autenticidade da auto-experiência para fixarmos as nossas escolhas, projetos ou trabalhos artísticos, mas a tentativa de questionamento constante da verdade dos nossos pensamentos e de nós mesmos. Foucault “inventa” uma filosofia não de fundação, mas de risco, cuja tarefa interminável é a questão da liberdade. O que requer a invenção de novos modos de vida, de pensamento e de ação. Uma ética do *deprendé de soi-même* (desprender-se de si mesmo), o questionamento e a transformação constante de nos mesmos e de nosso próprio pensamento.

INTRODUÇÃO.

“Não creio que se possa falar em de racionalização em si [...] é preciso limitar essa palavra a um sentido instrumental e relativo. [...] Digamos que não se trata de aferir práticas com a medida de uma racionalidade que as faria apreciar como formas mais ou menos perfeitas de racionalidade; mas, antes, de ver como essas formas de racionalizações se inscrevem em práticas, ou sistemas de práticas, e que papel elas desempenham ali. Pois é verdade que não há práticas sem um certo regime de racionalidade. [...] Para dizer as coisas claramente: meu problema é saber como os homens se governam (eles e os outros) através da produção da verdade (eu repito, ainda, por produção de verdade: não entendo a produção de enunciados verdadeiros, mas a disposição de domínios em que a prática do verdadeiro e do falso pode ser, ao mesmo tempo, regulamentada e pertinente). [...] Eu gostaria, em suma, de recolocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica política.” (“Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978”, FOUCAULT, 2005c, p. 343).

No *Dicionário de política* (1998), organizado por Norberto Bobbio, define-se “Governo” de duas maneiras: na primeira acepção do termo, compreende o conjunto de pessoas que exercem o poder político e que determinam a orientação política de uma determinada sociedade; na segunda, aproxima-se mais da própria realidade do Estado moderno entendendo o Governo como o complexo dos órgãos que institucionalmente têm o exercício do poder (BOBBIO, 1998, p. 563). Nesse âmbito, compreende-se, que a expressão ‘governantes’ se refere

ao conjunto de indivíduos que governam o Estado e por ‘governados’, o grupo de pessoas que estão sujeitas ao poder de Governo na esfera estatal (BOBBIO, 1998, p. 563). Portanto, o governo estabelece historicamente a relação entre governantes e governados. Governar é regulamentar o exercício do poder. No setor da Educação essa definição tem sido longamente utilizada para implantação das chamadas políticas educacionais no sentido amplo do termo. Para constatar isso, basta olharmos para as atuais plataformas políticas de definições do PNE – Plano Nacional de Educação (2014-2024). Mas, de que ordens provêm e como esse fenômeno emergiu entre nós. Por que nos deixamos ser governados? Seria esse fenômeno natural e evidente o fato de nos conduzirmos, sermos conduzidos e conduzir os outros?

Partindo da trajetória exposta na *Apresentação* e das questões suscitadas no percurso, a presente dissertação pretende situar-se entre o domínio do governo e da educação. Não do *Governo* nesse sentido de “exercício do poder” na “esfera estatal”, mas, na interrogação do “por que se governa”, ou, “por que do governo” em nossa sociedade. Quais são as razões que estariam em jogo nesse processo, e, através das quais se desenvolveu entre nós a necessidade crescente de governar a si mesmo, ser governado e governar os outros. Com efeito, na raiz etimológica das palavras *educere* e *educare*, pode-se observar o papel fundamental que exerce o outro na condução do processo educativo. Não é possível educar, tampouco, educar-se em nossa sociedade sem ao mesmo tempo, governar e governar-se.

Portanto, o desafio é se colocar na fronteira do governar e do educar e explorar a tensão problemática que existe ‘entre’ um e outro. É de fundamental importância mostrar que o governo não diz respeito tão somente ao âmbito estatal, mas, que é uma noção fronteiriça que não se restringe a oposição entre governantes e governados, porém, envolve uma arte de governo, isto é, uma dimensão crítica e de (auto) conduta, de saberes táticos utilizados em um campo de lutas possíveis. Nesse jogo a figura do professor tem sua função definida no dispositivo educacional. Todavia, qual seria o papel do professor nesse governo das condutas? Será possível ao professor agir como um intelectual que resiste as formas de sujeição existentes e que cria novos modos de vida a partir da imanência das relações de poder? É possível o professor ter uma atitude na instituição escolar que não se confunda com um discurso moral e prescritivo, mas, que concorra para a construção de outros modos de existência, mais livres?

Para responder tal indagação, elegi neste texto, como principal interlocutor o filósofo francês, Michel Foucault (1926-1984). Este diálogo se instaurará principalmente na recomposição da noção de *governo dos homens* e em sua relação com os *gestos filosóficos* de Foucault enquanto professor, intelectual e militante. O objetivo é verificar as possibilidades da constituição de um *ethos* reflexivo que interrogue o que estamos fazendo na atualidade. A estratégia metodológica adotada foi proposta pelo próprio pensador francês, a saber, uma *história crítica do pensamento* como *problematização dos jogos de verdade*; do mesmo modo, a tática de construção textual será a reconstituição, por meio, da localização dos momentos de *proveniência* e de *emergência*, da entrada do problema do governo – dos outros e de si mesmo – no pensamento político moderno. Intento, com isso, mostrar quais as dimensões dessa problematização ao papel que o professor cumpre no exercício de sua tarefa.

Oportunamente para melhor elucidar essa exposição, além da *Apresentação* e desta *Introdução*, o núcleo deste texto está organizado em três capítulos.

No primeiro capítulo, *O florescimento das artes de governar no pensamento de Foucault*, o objetivo é pensar a possibilidade de uma ontologia de nós mesmos nas relações de poder que nos constituem sujeitos atuando sobre as ações dos outros. No entanto, antes de recompor o diagnóstico de Foucault, fiz uma breve retrospectiva intelectual de sua trajetória, onde, foi possível, graças à análise dos próprios escritos desse autor, somando as contribuições de seus interpretes, entender o seu projeto filosófico como uma *História crítica do pensamento*, cujo propósito consistiu em analisar a formação simultânea do sujeito e do objeto como incidências nos *jogos de verdade*.

Para o fim de reconstituir seu diagnóstico do presente, busco reunir evidências nas conferências, cursos e entrevistas de Foucault, interrogando o que tornou possível essa problematização. Por conseguinte, as noções de proveniência e emergência – presentes no ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história* (2008d) – permitiu demarcar a entrada no pensamento dos homens de racionalidades múltiplas, que visavam formas específicas de governar as condutas, tanto dos indivíduos, quanto das populações. Esse espraiamento de formas de condução, entendido como processo de governamentalização do Estado, compeliu-me a mostrar os modos através dos quais esse fenômeno liga a um só tempo, o sujeito e a verdade em estratégias diversas de governo na ordem do saber e dos dispositivos de poder.

Todavia, para que essa vinculação adquirisse certa unidade em meio à diversidade de relações, procuro mostrar que essas técnicas, racionalizações e modos de agir com vista a “conduzir as condutas” exigiu por parte do pensamento genealógico uma reelaboração da própria noção de pensamento. O governo passou a ser perspectivado como um “prisma reflexivo”, cuja genealogia pode ser encontrada nas lutas religiosas e políticas do fim da Idade Média. Esse “prisma reflexivo” significou um ajuste crítico na proposta genealógica, já que, permitiu conceber o pensamento como “maneira de se distanciar”, de “recusar” e de mudar o curso de determinada estratégia de enfrentamento.

Nesse ponto de vista, o exame da palestra *O que é a Crítica? Crítica e Aufklärung* (2000b) mostra o esboço genealógico do desenvolver da atitude crítica no ocidente como forma de limitar as artes de governo. Constituição reflexiva onde se assenta a ideia de um sujeito governável, mas, também estabelece uma espécie de governo de si mesmo. Desse modo, o filósofo francês entende que desde Kant a filosofia assumiu para si o papel de vigiar e denunciar a falsa ideia que o conhecimento faz de si mesmo, como uma crítica necessária aos limites daquilo que deve ser compreendido enquanto *a priori* de toda experiência possível. Porém no texto *O que é o Iluminismo* (1984), Foucault mostra que, ao mesmo tempo, que o pensador alemão inaugura essa analítica da verdade, também, gesticula outro modo de olhar, outra forma de interrogação, que se dirige ao instante do presente. Desse modo, em *O que são as luzes?*(2005b), Foucault aspira encontrar uma atitude de modernidade; uma maneira de pensar e de sentir; uma maneira, também, de agir e de se conduzir que interpele o sujeito a ultrapassar os limites possíveis em uma crítica permanente de nosso ser histórico, a fim de não se tornar “um prisioneiro de sua própria história”.

Quando essa atitude crítica floresce em relação às artes de condução pastoral, uma crise, ao mesmo tempo, *interior e exterior*, ao governo eclesiástico das almas se instala na antiga economia de poder. De um lado, ocorrem inúmeras revoltas de conduta por parte das comunidades cristãs que reivindicam determinadas contracondutas a fim de limitar o poder institucional da Igreja; e, por outro lado provoca a secularização do tema da conduta. Isso não significou a dissolução das formas pastorais, mas, uma considerável ampliação de suas técnicas a outros domínios. As racionalidades de governo amparadas pela técnica pastoral de direção adentram na esfera material da vida.

Para Foucault existe uma pluralidade de artes de governo diversas e racionalizações. Acompanhando a leitura dos cursos de 1978 e 1979, percebi que, uma grande fissura ocorreu nesse momento, tanto, no nível individual de condução dos homens, crianças, mulheres, loucos e delinquentes, quanto, nos níveis, do Estado: sua racionalidade inerente, das populações, seus processos e da economia-política, passaram a formar as principais razões de governo. Sendo mais específico, nessa altura do texto exploro, fundamentalmente, no curso *Segurança, Território e População* (2008f), as noções de governamentalidade; o problema da soberania; o aparecimento da população como um ente natural, objeto de intervenção governamental; a formulação da economia nos termos de uma ciência lateral as artes de governar; da organização da razão de Estado; e dos dispositivos de polícia que juntos formam a razão interna e externa da nova economia de poder.

Por intermédio da reconstituição dessa pluralidade de racionalidades de governo foi possível localizar o aparecimento de três tipos específicos de economia de poder. Primeiramente, uma economia de poder que marca a entrada do Estado na reflexão e na prática dos homens que culmina na constituição da *razão de Estado* e dos *Estados de polícia*. Segundo, uma sociedade conduzida pelas artes de governo liberal orientada pela *economia política*, com vistas a uma política de gestão populacional. E, por último, a sociedade contemporânea cuja principal renovação tecnológica provém do neoliberalismo que teria por função minimizar as áreas de intervenção do Estado nas esferas política e econômica com o objetivo de favorecer o sujeito-empresa e o empresário de si mesmo.

No segundo capítulo intitulado, *Intelectuais e educadores: de consciência universal à função específica*, o principal objetivo é discutir em que medida essa questão das artes de governo tiveram impacto sobre a problematização do papel do intelectual. Contudo, antes de realizar tal tarefa retomo alguns pontos, em particular, do aparecimento da função de intelectual específico no pensamento de Foucault no início da década de 1970. Por meio do diálogo com Deleuze, intitulado, *Os intelectuais e o poder* (2008e), bem como, da entrevista *Verdade e poder* (2008g), procuro mostrar que Foucault partiu de uma visão instrumental e local de intelectual para uma noção geral e estratégica.

No começo da década de 1970 o poder Foucault sustentava uma noção muito instrumental e jurídica de poder, porém, ele mesmo reconheceu poucos anos depois que, as proibições, as interdições, longe de serem formas essenciais das relações de poder, são no limite,

formas frustradas e excessivas de poder. Por conseguinte, com a publicação de *Vigiar e punir* no ano de 1975 e dos cursos de 1978 e 1979 percebe-se que filósofo francês passa do registro das relações de dominação que assujeitam os indivíduos na direção da instância refletida *na* prática de governo e *sobre* a prática de governo no sentido da própria consciência de si do governo. Desse modo, a hipótese que procurei sustentar é que a função do intelectual possuía fortes conotações políticas, posteriormente, alarga-se, compreende um *ethos* reflexivo, pois, estende-se ao papel no domínio ético. A função política do intelectual está atrelada a ideia de uma analítica das relações microfísicas poder. Contudo, com a reelaboração decorrente da exigência de interrogação do presente Foucault não utilizará mais essa terminologia da função. O intelectual passou a ter um papel que diz respeito a sua determinação na atualidade, na construção do discurso de verdade, simultaneamente, na condição de elemento e ator no presente.

A herança crítica das artes de governo torna possível entender como o intelectual passou a cumprir um papel decisivo no quadro biopolítico atual permite. Seguindo o esquema de reconstrução das três grandes economias de poder se pode dizer que temos: primeiro, um intelectual defensor de um saber da ordem clássica, aquele que se ocupava do problema da razão de Estado, ou, da *mathesis*; segundo, intelectual universal como aquele que defende os princípios universais da razão e acredita que é possível conduzir seguramente os homens, por intermédio, de uma *racionalidade governamental* assentada na matriz filosófica do *Homem*, isto é, o intelectual alinhado a ideia de direito e justiça; e, por fim, o intelectual específico. Essa figura adentra a reflexão a partir do momento que os cientistas passam a perceber os efeitos de poder da racionalidade científica, da relação entre *épistèmè* e *technè*. Neste sentido, para Foucault o intelectual específico provém do cientista perito que se atentou às suas próprias condições de vida e trabalho e aprendeu a atuar de forma local, observando os efeitos políticos de seus saberes. Ainda que Foucault entenda que a função do intelectual específico deva ser reelaborada em nossa sociedade, no tocante a sua relação com o dispositivo de produção da verdade, essa figura marca uma nova relação entre teoria e prática, assim como, mostra novas configurações das relações de poder na contemporaneidade.

Ainda neste capítulo busco reconduzir esse diagnóstico na forma de um exercício com o objetivo de compreender como ocorreu o nascimento e a imbricação entre o educador e o intelectual no Brasil, em particular no campo da filosofia da educação. Parece-me que o intelectual da educação tem sua formação, ao mesmo em tempo, que ocorre a constituição de uma

economia de poder biopolítica orientada à condução dos indivíduos e das populações. De modo que, temos no século XIX um intelectual que está atrelado à razão de Estado. Posteriormente, no momento da ilustração brasileira, com o *Manifesto dos Pioneiros* e a criação do *Estado novo* aparece o intelectual universal. Por fim, entra em cena, como herdeiro do debate político-pedagógico das décadas de 1960 a 1980, entre educadores críticos e tecnocratas, o intelectual específico. Todavia, entendo que essa figura do educador específico não possui uma identidade acabada, tampouco, constitui um modelo para o educador. Ao contrário disso, ela coloca em jogo novos campos de relações estratégicas de poder e governo. A indagação, nesse caso, dirige-se à necessidade de uma atitude ética, de um *ethos* reflexivo que se desprenda dos mecanismos que faz aparecer ‘o lado correto’ da luta. Assim, nos últimos anos de sua vida Foucault buscou formas de escapar da sujeição sustentando uma ‘atitude de modernidade’ como gesto de ultrapassagem da moderna experiência de si e um novo modo de trabalho sobre si mesmo.

No terceiro capítulo *Educação e governo: desafios ao papel ético-político do educador*, o objetivo é situar o lugar de exercício do educador na instituição escolar considerando as dimensões pedagógicas do processo de governamentalização e das múltiplas formas de arte de governar. Apoiando-me nos filósofos da educação e no interpretes de Foucault pretendo mostrar como a função-educador (CARVALHO, 2010), está subsumida a constituição de um governo de si e dos outros que oferece acesso à verdade ao sujeito pelo procedimento cristão de direção da consciência. O dispositivo de obediência moderno implica em um jogo de poder no qual ‘os atos de verdade’ liga o indivíduo a uma identidade no interior dos mecanismos de normalização. O papel do educador repousa na direção do corpo e dos gestos do aluno com vistas à reinscrição dos saberes – ‘expertises’ – e poderes para o favorecimento das tecnologias políticas do liberalismo e do neoliberalismo.

CAPÍTULO 1. O FLORESCIMENTO DAS ARTES DE GOVERNAR NO PENSAMENTO DE FOUCAULT: POR UMA HISTÓRIA CRÍTICA DO PENSAMENTO

Considero que minha tarefa é dar o máximo de oportunidades à multiplicidade, ao encontro, ao impossível, ao imprevisível... Esta maneira de interrogar a História a partir destes jogos de possibilidade e impossibilidade é, ao meu ver, a mais fecunda quando se quer fazer uma história política e uma política histórica. No limite, pode-se pensar que é mais o impossível, finalmente, que se tornou o necessário. É preciso dar o máximo de oportunidades ao impossível e dizer-se: como esta coisa impossível efetivamente aconteceu. (“Eu sou um pirotécnico”, FOUCAULT, 2006d, p. 99).

A literatura que demarca os contornos específicos do pensamento de Michel Foucault³ normalmente admitem existir três momentos marcantes: (1) a primeira, chamado arqueológico, que se situa entre suas primeiras obras, passando desde a *História da loucura* (1962) culminando na *Arqueologia do saber* (1969); (2) o segundo denominado de genealógico, que se inicia com o pronunciamento inaugural de sua cadeira no *Collège de France* chamado *A Ordem do Discurso* (1970), passa por *Vigiar e punir* (1975), e, termina com a publicação do primeiro volume da *Historia da sexualidade: A Vontade de Saber* (1976); (3) Por fim, uma fase ética, onde supostamente haveria um ‘retorno do sujeito’. As principais obras dessa fase seriam *O uso dos prazeres* e *O cuidado de Si*, ambos de 1984, e os cursos *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982),

³ Consultar o esquema teórico elaborado por DREYFUS; RABINOW, (1995). DELEUZE (1992) parece discordar dessa leitura periodista do pensamento do filósofo francês, mostrando que as *crises* de Foucault se revelavam mais fundadoras de novas problematizações do que uma negação de suas obras anteriores. Para este autor, Foucault precede por crises seu pensamento. Deleuze a obra foucaultiana em três grandes eixos: *Que sei eu? Que posso eu? Quem sou eu?* (DELEUZE, 1988. p. 122-123; 1992). Nesta última interpretação parece se apoiar VEIGA-NETO (2004), que separa as diferentes problematizações por domínios: Ser-saber, ser-poder e ser-consigo.

O governo de si e dos outros (1982-1983) e *O governo de si e dos outros II: A coragem de verdade* (1983-1984).

Tal divisão, segundo Morey (1990), ainda que seja sutil, traz o risco de acabar sustentando a ideia de que, os três procedimentos de Foucault, são independentes entre si. Na verdade, como esclarece Foucault (2006f, p. 234-239), em um texto marginal, suas pesquisas podem ser chamadas de *História crítica do pensamento*, pois, trata-se de analisar às condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível. Portanto, essa análise concentra, simultaneamente, em determinar o modo de objetivação e subjetivação. Continua Foucault (2010a) dizendo que, essa objetivação e essa subjetivação não são independente uma da outra. O seu desenvolvimento e ligação recíproca têm origem no que se pode chamar de *jogos de verdade*, isto é, segundo aquelas regras que interpõem a um sujeito a questão do verdadeiro e do falso, capazes por seu aparecimento, de ligar certos tipos de objetos à certas modalidades de sujeito, àquilo que constitui *a priori* histórico de uma experiência possível. A *História crítica do pensamento* é a história da emergência dos *jogos de verdade*.

De acordo com Foucault (2010a), deve-se distinguir o trabalho que procura fazer de uma *História das representações*, ou, uma *História das mentalidades*, seus estudos visaram definir certa *História crítica do pensamento*. E o elemento capaz de descrever essa maneira de pensar histórica são as *problematizações*. Portanto, o filósofo francês parece confirmar a interpretação sugerida.

A noção de *pensamento* para Foucault (1999b) não diz respeito a um conjunto de representações que fundamentam certo comportamento, bem como, não diz respeito ao domínio de atitudes que podem determinar esse comportamento, isto é, as chamadas mentalidades. Pensar é aquilo que “[...] permite a uma pessoa distanciar-se de certa maneira de agir e de reagir, adotá-la como objeto de pensamento e questioná-la quanto ao seu significado, suas condições e seus objetivos” (1999b, p. 23). O pensamento mantém vínculo com a liberdade em relação ao que se faz, o movimento pelo qual se distancia desse fazer, constituindo-o como objeto e refletindo sobre ele como problema.

Do ponto de vista de Foucault para que um campo de ação - comportamentos, representações, modos de ação refletida “[...] entre efetivamente no âmbito do pensamento é preciso que certo número de fatores o haja se tornado incerto, que tenha perdido sua

familiaridade e provoque um certo número de dificuldades em torno de si” (1999b, p. 24). Desse modo, o pensamento nunca intervém de forma única como a expressão necessária dessas dificuldades, ao contrário, é uma reação original, ou, específica, frequentemente multifacetada, e até contraditória, sendo definido em relação à situação, funcionando como uma questão possível. Portanto, a tarefa da história crítica do pensamento é “[...] redescobrir, na raiz destas soluções distintas, a forma geral de problematização que as tornou possíveis, mesmo na própria oposição que mantêm entre si...” (1999b, p. 24). É mostrar “[...] o que possibilitou a transformação das dificuldades e obstáculos de uma prática em um problema geral para o qual são propostas diversas soluções práticas.” (1999b, p. 25). Relaciona-se a um campo de reflexão filosófica e histórica que compreende a problematização como um trabalho do pensamento.

Tomando essa lição para a investigação no campo da *Filosofia da Educação* é necessário dissipar a familiaridade ao redor desse conjunto tecnológico chamado Educação, arrancando-o de sua pretensa: auto-evidência de unidade imediata do discurso que interliga as práticas discursivas na tática do saber; e, naturalidade que permite tomar o corpo como um objeto a ser ortopedicamente corrigido, disciplinado e conduzido. O ato de ‘educar’, ‘*educere*’, ‘*educare*’ que significa, ao mesmo tempo, ‘conduzir para fora’ e ‘trazer para fora’, cuidar e sustentar não serão mais compreendida como domesticar a natureza bestial, ou, formar e despontar a segunda natureza, mas, como modalidade de *jogo de verdade* capaz de ligar certas relações de sujeito com o objeto, constitutivas de saberes possíveis. Trata-se de inserir nesta análise a noção de problematização como eixo fundamental onde as práticas educativas são questionadas graças à incerteza e a perda de familiaridade em torno de si. Significa, ao mesmo tempo, situar o modo que a educação entrou no âmbito do pensamento como um problema, e, depois, mostrar em meio as mais diversas soluções propostas à forma geral de problematização que tornou tudo isso possível.

Dizer apenas que os jogos de verdade modificam e criam as relações de objetivação e subjetivação não é suficiente para examinar o problema. Portanto, quais seriam as formas através das quais poderíamos pensar a incidência dos jogos de verdade na educação escolar e de que modo aspirar uma história crítica do pensamento se tornou indispensável?

Em *O governo de si e dos outros*, Foucault (2010a), procurou mostrar a incidência dessa história crítica do pensamento através da análise de certos *focos de experiência*. Nesse registro, tal história crítica operaria através de três matrizes:

1) *Os saberes possíveis*, quer dizer, as práticas discursivas e as regras de veridicção que permitem construir o que é verdadeiro ou falso num dado momento histórico e cultural;

2) *As normas de comportamento* onde se concentrarão nas técnicas e procedimentos que visam conduzir a conduta do outro.

3) *Os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis* onde a noção central é a de uma prática de si; um exercício de si sobre si mesmo através do qual o sujeito procura se elaborar, transformar-se e atingir um certo modo de ser.

A análise dessas relações se preocupa em estudar os procedimentos e as técnicas utilizadas em diferentes contextos institucionais ou não, para atuar sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente, o que Foucault chama de *anátomo-política do corpo humano*, ou em grupo, chamado de *biopolítica das populações*, que visam a formar, dirigir, modificando sua maneira de se conduzir, para impor finalidades à sua inação ou inscrevê-la nas estratégias de controle, múltiplas em sua forma e local de atuação. Estratégias que caracterizam a maneira como os homens são governados uns pelos outros. Basta pensar de que modo de governo dos loucos, dos doentes e dos criminosos supõe certa objetivação das figuras como a do o sujeito louco, sujeito doente ou delinquente.

Nos dois primeiros *focos de experiência* trata-se de saber como o sujeito entra nos *jogos de verdade*, tenham estes a forma de uma ciência, ou, fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas disciplinadoras. Já no último *foco de experiência*, o deslocamento permite que se distancie das formas de objetivação para analisar as formas através das quais os sujeitos se tornam e se reconhecem como tais em uma cultura, logo, permite determinar a sua *forma de subjetivação*, oriundas das *técnicas de si*, ou, das *tecnologias de relação consigo mesmo*, na constituição de uma *pragmática de si*.

À vista disso a história crítica do pensamento permite-nos aportar o exame filosófico da questão aos focos de experiência que formam, ao mesmo tempo, os saberes, as normas de comportamento e estabelecem os modos virtuais de existência para os sujeitos possíveis nos jogos de verdade que compõe os dispositivos e as estratégias educacionais. A pergunta que nos cabe fazer nesse caso consiste em saber quais as dimensões da experiência humana estariam em jogo na atual pragmática educacional. De que maneira é possível mover-se nesse território sem criar uma teoria educacional que harmonize os problemas evidenciados em uma síntese totalizadora.

Para Foucault (2006f, p. 234-239) seguir a problematização desses *jogos de verdade* nos impõe certas escolhas de método. Primeiro, a suspensão de todos os universais antropológicos. Isso não significa simplesmente a rejeição, como se recusar o universal da loucura, da delinquência ou da sexualidade seja o mesmo que pensar que estes se configurem apenas fantasias inventadas por causa duvidosa. Ao contrário, implica dizer que tudo o que nos é proposto em nosso saber tendo pretensamente validade universal quanto à natureza humana ou às categorias que podem se aplicar ao sujeito exige experimentação e análise. Mais do que a constatação que o conteúdo varia com o tempo e as circunstâncias, trata-se de se perguntar sobre as condições que legitimam conforme as regras do dizer verdadeiro ou falso, reconhecer um sujeito como doente mental, criminoso ou fazer com que ele reconheça a parte mais essencial dele próprio na modalidade do desejo sexual.

Em segundo lugar, deve-se abandonar o sujeito constituinte como terreno originário das práticas ou como a consciência de todo devir, sendo necessário descer ao nível das práticas concretas que se constituem, simultaneamente, em um jogo muito particular de verdade com o sujeito e o objeto, na imanência de um campo de conhecimento. Significa também abrir um campo de experiência em que o sujeito e o objeto são ambos constituídos apenas em certas condições respectivas e que não param de se modificar um em relação ao outro.

Deriva desse procedimento um terceiro princípio de método: abordar o estudo pelo viés das práticas, ou, o que ‘se fazia’. Para Foucault (2006f, p. 238), estuda-se um conjunto de maneiras de fazer mais ou menos regradas, mais ou menos pensadas, mais ou menos acabadas, enquanto prática reflexiva que adota uma maneira de agir como objeto de pensamento, por intermédio, das quais se delinea simultaneamente o que constituía o real para aqueles que procuram pensá-lo e dominá-lo. Práticas que se traduzem nas maneiras de agir e de pensar que permitem pensar correlativamente a constituição do sujeito e do objeto.

Desse modo, essa modalidade de interrogação nos proporciona outro modo de habitar o campo da Educação que não seja a universalidade, tampouco o do sujeito originário, mas uma problematização das práticas. Essa modalidade diz respeito à suspensão da universalidade auto-evidente do dispositivo educacional, sua necessidade antropológica- como demonstrou recentemente Lopes (2011) de definir o fazer da educação eminentemente ligado a uma figura do homem -, pois, ao contrário dessa premissa é preciso mostrar quais as racionalidades – modos de agir e calcular – que entraram no domínio do pensamento que culminou na fabricação da figura

do *homo educandus* e *educabilis* como resposta possível a problematização dos focos de experiência.

Essas estratégias metodológicas, enunciadas por Foucault, são inscritas como marcas no conjunto do seu pensamento. É mediante essas marcas que se pode falar na constituição de um *ethos* no qual a *atitude* de pensar corresponde a um ato empírico do sujeito da experiência (VILELA, 2010). Foucault (1998, p.13) dizia que a experiência de pensamento é algo do qual saímos transformados. À vista disso o ensaio da escrita deve ser entendido como ascese, exercício de si do pensamento com objetivo de realizar uma experiência modificadora no jogo da verdade. Portanto, elas não correspondem apenas uma necessidade teórica, ou, a algum pragmatismo vulgar. Elas se ligam a uma disposição no qual os *jogos de verdade* constituem a dimensão agônica de embate do sujeito entre liberdade e assujeitamento. Entendida deste modo, como uma atitude-limite (2005b) como a exigência de ultrapassagem dos limites, inclusive de ultrapassagem da própria interpretação, de pensar diferente daquilo que já se sabe. Portanto, o desafio é situar para além dos acontecimentos discursivos nos empurrando à pergunta da ontologia do presente: o que estamos fazendo de nós mesmos?

1.1. CRÍTICA E A ONTOLOGIA DO PRESENTE.

Pretendo a seguir discutir a partir da perspectiva da ontologia de nós mesmos nas relações de poder que nos constituem sujeitos atuando sobre as ações dos outros (MOREY, 1990), elementos que permitam elaborar um diagnóstico do presente acerca do florescimento de múltiplas racionalidades de governo. Espera-se deste modo: investigar como e porque ocorre a passagem da problemática da microfísica do poder à de governo dos homens; e, verificar no que consiste a novidade da crítica das racionalidades governamentais em relação aos *mecanismos disciplinares* e aos *dispositivos biopolíticos*.

Para realizar esse exame a análise se concentrará principalmente na leitura atenta de determinadas aulas nos seguintes cursos oferecidos por Foucault no *Collège de France*: *Segurança, Território e população* ministrada em 1978 e *O nascimento da biopolítica* no ano de 1979. Quando preciso faremos breves digressões aos outros cursos e aos livros *Vigiar e punir* (1997) e *A história da sexualidade: a vontade de saber* (1999a). Além disso, é imprescindível também, fazer referência a algumas entrevistas que Foucault concedeu e outras conferências proferidas pelo filósofo. A hipótese é que esses cursos instauram um novo marco no trabalho de

problematização do pensamento de Foucault nos permitindo, de um lado, entendermos, por meio, da noção de governo, como ocorre à modificação tardia que levará ao domínio das tecnologias de si mesmo; e, de outro lado, o modo como seu diagnóstico do presente estabelece conexões indissolúveis entre as racionalidades governamentais, o regime político de verdade e a história da atitude crítica enquanto modo de não ser de tal forma governado no Ocidente, define regimes de governo pela verdade.

A exigência de uma ontologia crítica da atualidade aparece nos textos de Foucault nos finais dos anos de 1970. Na interpretação de Senellart (1995), esta modalidade de interrogação introduz uma novidade em relação ao próprio trabalho do pensamento que adquire contornos críticos, reflexivos e éticos num movimento de ultrapassagem possível dos limites concebidos pela experiência moderna de si. Para que essa interrogação se constituísse enquanto ferramenta analítica foi preciso que Foucault realizasse inúmeras pesquisas nas quais buscou articular a arqueologia do pensamento a genealogia das relações de poder. Por conseguinte, a ontologia crítica consiste no resultado da obstinação no trabalho de problematização do pensamento feita pelo filósofo francês. Segundo Collier (2011, p. 271) tal modificação se deve ao fato de que Foucault inicialmente entendia por pensamento “uma coisa discursiva, anônima”⁴ e, posteriormente, passa analisá-lo como uma prática situada de reflexão crítica em um processo dinâmico e heterogêneo que estabelece certa distância das formas existentes de agir e compreender, e que funciona também para remediar e recombinar essas formas de saber/poder. Pode-se dizer que desde o momento que Foucault assumiu a cadeira de história dos sistemas de pensamento no *Collège de France* deu-se início em suas pesquisas, até então marcadas pela arqueologia do pensamento⁵, um conjunto de análises que ele próprio intitulava de genealógicas.

⁴ Um exemplo dessa utilização “anônima” seria a figura do pensamento do fora. No texto *O pensamento do exterior* (1966), Foucault dizia que o sujeito da linguagem não seria da ordem do “Eu penso”, mas de um “Eu falo”, que se extingiria assim também no exato instante em que se cala. O “Eu falo” dispersaria e apagaria sua existência na experiência nua da linguagem. A experiência do fora, dizia Foucault, “se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência” (FOUCAULT, 2006g, p. 222). Sua possibilidade existe a partir do limite, entre o ser e a morte. Conforme Foucault existe sempre uma dificuldade em dar a esse pensamento uma linguagem que lhe seja fiel, pois, “[...] a reflexão tende, irresistivelmente a reconciliá-la com a consciência e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o “exterior” seria esboçado como uma experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro”. (FOUCAULT, 2006g, p. 224).

⁵ A arqueologia seria uma modalidade de análise histórica do discurso que faria emergir do discurso seu caráter de acontecimento. A arqueologia tem por domínio os saberes, ela opera através da análise dos enunciados e das visibilidades. Seu princípio estabelece a exclusão do discurso, ou, a irrupção do acontecimento discursivo. Sendo a noção de discurso atrelada a de prática discursiva. No dizer de Foucault a arqueologia é uma modalidade de descrição do discurso enquanto enunciado, ela procura analisar “[...] os discursos, tais como podemos ouvi-los, tais

Uma das regras internas que regia a atividade intelectual no *Collège de France* era que o pesquisador, todos os anos, deveria apresentar resultados inéditos das pesquisas que vinha realizando. É possível que essa exigência instigasse Foucault a constantemente reelaborar seus métodos de análise, introduzir modificações necessárias e ajustes em conformidade com os problemas que procurava analisar.

Da aula inaugural – *A ordem do discurso* (1996) – atravessando as aulas sobre a *vontade de saber* e os cursos sobre a *sociedade punitiva* e o *poder psiquiátrico*, Foucault procurou estudar as formas coercitivas de poder que enformavam a sujeição dos indivíduos dentro do sistema penal, ou, da norma médica e psiquiátrica do século XIX. A partir da publicação de *Vigiar e punir* (1997) e de *A vontade de saber* (1999a) e do proferimento do curso *Em defesa da sociedade* (2005a)⁶, Foucault se confronta contra a ideia de poder como instância de dominação, enquanto concepção jurídica de coerção e signo da lei, a noção de produtividade das relações de poder: de diferenciações dos domínios das estratégias das forças. As principais noções que se desenvolvem nesse momento são, de um lado, a de *anátomo-política do corpo humano*⁷ presente nas observações sobre o desbloqueio tecnológico das disciplinas e da

como podemos lê-los sob a forma de texto...” para mostrar que esses “[...] não são, como se poderia esperar um puro e simples entrecruzamento de coisas e de palavras; trama obscura das coisas, cadeia manifesta, visível e colorida das palavras; gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência (...) analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. (...) não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever. (Foucault, 1987, p.56).

⁶ Neste curso percebe-se que Foucault trabalha com a noção de sujeição pelas máquinas de poder procurando extrair, histórica e empiricamente, em vez desse elemento da soberania, as relações e os operadores de dominação que produzem o assujeitamento. Em vez de partir do sujeito, desse elemento que seria preliminar a relação, deve-se “partir da própria relação de poder, da relação de dominação no que ela tem de factual, de efetivo, e de ver como e essa própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide”. Por consequência, não interpelar “[...] os sujeitos como, por que, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos” (2005a, p. 51). Trata-se de fazer relações de dominação e de deixá-las valer em sua multiplicidade, em sua diferença, em sua especificidade ou em sua reversibilidade para tentarmos ver como atuam, como se apoiam e como esse aparelho define certo número de estratégias globais, a partir de uma multiplicidade de sujeições (a da criança ao adulto, da prole aos pais, do ignorante ao erudito, do aprendiz ao mestre, da família à administração pública, etc.). Para Foucault são esses mecanismos e “aparelhos de dominação que constituem o pedestal efetivo do aparelho global constituído pelo aparelho escolar” (2005a, p.52).

⁷ Para Foucault (2000) ocorre durante a época clássica uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Esse momento histórico das disciplinas marca o nascimento de uma arte do corpo humano, que visa não apenas o aumento de suas habilidades, tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente, para fins de formar uma docilidade que une ao corpo analisável o corpo manipulável. Neste sentido o “grande livro do Homem-máquina foi escrito simultaneamente em dois registros: no anátomo-metafísico, cujas primeiras páginas haviam sido escritas por Descartes e que os médicos,

proliferação das instituições de encerramento dos indivíduos por todo o tecido social no século XVIII e, de outro lado, a instauração, no século XIX, do que Foucault denomina como a assunção da vida pelo poder, isto é, uma estatização do biológico, posse, controle e regulação da vida corpo-espécie. A entrada do corpo e da vida biológica nos cálculos e exercícios do poder chamada de *biopolítica das populações*⁸.

Essa nova atenção que Foucault dedica à noção de pensamento é muito importante para compreendermos a crítica política das racionalidades governamentais que ele desenvolveu em *Segurança, Território e População* (2008f) e no *Nascimento da Biopolítica* (2008c). A “entrada” é outra noção importante, pois, mostra ao mesmo tempo em que demarca o aparecimento de uma multiplicidade, de uma dispersão, da irrupção de um acontecimento que instaura certa unidade que compõe as estratégias, os saberes táticos e as relações que colocam a vida em jogo. Nesse

os filósofos continuaram; o outro, técnico-político, constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo” (FOUCAULT, 1997, p. 117). Forma-se uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. Em meio a proliferação de mecanismos perspicazes “corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe”. Mecanismos insidiosos que instauram uma verdadeira “anatomia política, que é também igualmente uma mecânica do poder”. A nascente disciplina define, a um só tempo, como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros para que façam o que se quer, e, como se determina que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. Desse modo, Foucault afirma que a “disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos dóceis. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma aptidão, uma capacidade que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada”. (FOUCAULT, 1997, p. 119).

⁸ Existem dois textos que tratam sobre a hipótese do biopoder como a entrada do corpo e da vida biológica nos cálculos e exercícios do poder: o primeiro é a aula 17 de Março 1976, conferência intitulada *Do poder de soberania ao poder sobre a vida*; e, o segundo, o último capítulo de *A vontade de saber*, chamado de *Direito de morte e poder sobre a vida*. Segundo Foucault (1999a; 2005a), um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder, isto é, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma estatização do biológico. Isso ocorre na medida em que há uma passagem do poder marcado pela soberania, para um poder que teria por função gerir a vida. Para Foucault (1999; 2005), o poder soberano, seria aquele que tem direito de vida e de morte, podendo assim, *fazer morrer e deixar viver*. Esse poder se manifestava, conforme escreve Foucault, *Vigiar e punir* (1997) nos suplícios, rituais punitivos que tinham a função de garantir a inviolabilidade do poder do soberano, ou nos dois corpos do rei como expressa (KANTOROWICZ, 1998). É no direito de matar que se detém efetivamente em si próprio a essência desse direito de vida e morte do soberano. A situação parece mudar no final do século XVIII graças a uma nova forma de Direito que se instala: *o direito de fazer viver e de deixar morrer*. Uma das razões que tornaria esse conceito pretensamente polêmico é que no pensamento do próprio Foucault sobre ele receberia um tratamento limitado segundo apontam pensadores como Roberto Espósito (1996), e Paolo Virno (2003). Ao contrário, neste trabalho, a hipótese que pretendo verificar consiste em mostrar que na verdade não há um abandono da problemática da biopolítica em favor da governamentalidade, ao contrário, a análise da inserção da população às formas de governamentalidade são as condições inteligibilidade da plataforma biopolítica, o governo amplia ainda mais a noção mostrando como os dispositivos biopolíticos se inscrevem nas estratégias de governo da população e da vida.

registro, a palestra *O que é a Crítica? Crítica e Aufklärung* (2000b) realizada na *Société Française de Philosophie* em 1978 nos mostra através do esboço de uma história da atitude crítica no ocidente as inúmeras pistas para entendermos, de um lado, a análise que estava empreendendo nas conferências de 1978-1979 através da relação entre crítica e estratégia e, de outro lado, o desenvolvimento de uma história crítica da governamentalidade por meio das relações entre pensamento e acontecimento. Pode-se perceber nesse movimento como a crítica se articula intimamente à ontologia do presente. Neste caso, trata-se de uma ontologia nas relações que nos constituem como sujeitos atuando sobre os outros. Ela envolve a um só tempo em seu domínio: a verdade, o poder e o sujeito nas estratégias de governo entre sujeição e crítica.

Segundo Michel Sennelart (1995, p. 6) na conferência de 1978, Foucault expõe a “[...] articulação entre a questão crítica, tal como ele a reformula, e a problemática do governo...” reelaborando a sua análise do poder a partir do conceito de governamentalização. Ao final da exposição Foucault diz ter intitulado a palestra provisoriamente como *Qu’est-ce que la critique?*, por não ousar chamá-la de *Qu’est-ce que l’Aufklärung?*. Posteriormente, quando Foucault volta a esse mesmo tema seus textos assumirão precisamente esse título. Para Sennelart (1995) este é o primeiro esboço mais preciso de Foucault de uma ontologia crítica do presente⁹. Essa relação pode ser evidenciada naquilo que ele entende como uma defasagem introduzida por Kant entre a *Aufklärung* e a *crítica* que culminou sendo reconduzida em termos de conhecimento, ou, de legitimidade dos modos históricos de conhecer.

Segundo Foucault (2000b, p. 182), esse problema pode ser visto de um modo diferente, ao invés da pergunta sobre qual a falsa ideia que o conhecimento faz de si mesmo e a que uso excessivo ele esteve exposto, a pergunta deve ser elaborada em termos de efeitos de poder. Portanto, deve-se procurar saber por meio da análise dos mecanismos de coerção diversos, dos conjuntos legislativos, dos regulamentos, dos dispositivos materiais, fenômenos de autoridade quais são os laços e elementos de conhecimento considerados igualmente em sua diversidade e em sua heterogeneidade, os jogos de referência e de apoio em que eles se desenvolvem uns aos outros que fazem com que eles adquiram efeitos de poder. Trata-se, do ponto de vista de Foucault (2000), de avaliar de que modo esse procedimento de legitimação do conhecimento produz

⁹ Não devemos radicalizar essa afirmação, a necessidade de uma ontologia crítica já se colocava para Foucault desde o fim da década de 1960, como demonstrou Sardinha (2010), contudo, a partir do momento em que a noção de governo dos homens adquire mais evidência nas análises genealógicas depreende-se um novo domínio de problematização o “do pensamento sobre o próprio pensamento” (FOUCAULT, 1998).

efeitos de coerção e adquira formas e justificação próprias de um elemento racional, calculado e tecnicamente eficaz. Em outros termos, a relação entre *crítica* e *Aufklärung* configura o que posteriormente Foucault chamará de uma cisão entre duas tradições inauguradas por Kant no diagnóstico filosófico da modernidade: de um lado, uma analítica da verdade, que coloca o problema dos limites em termos de conhecimento e, de outro, uma ontologia da atualidade, que procura perceber no desenvolvimento dessa racionalidade os possíveis efeitos de poder que possam ter se produzido no presente.

A exposição de Foucault (2000b) sobre a genealogia histórica da atitude crítica no Ocidente permite fazer algumas articulações relevantes para compreensão das conferências de 1978 e 1979. Nela aparecem algumas noções que ocupam lugares estratégicos dentro do quadro de crítica das racionalidades governamentais. A primeira delas é a própria atitude crítica, uma vez que estabelece condições de entender de que forma o liberalismo se colocará como um modo singular de arte de governo e uma forma de limitar o poder de soberania perante a razão de Estado; a segunda, a noção de estratégia¹⁰ que aparece como um esforço de Foucault em ultrapassar certos limites da arqueologia e da genealogia – entendida em termos de relações saber/poder – em direção a uma multiplicidade de formas de funcionamento das tecnologias de governo dos homens, distinção que repousa segundo Collier (2011) na diferença entre uma *história das técnicas e uma história das tecnologias*; a terceira se refere à relação entre pensamento e acontecimento que começa a assumir uma dimensão mais ativa no processo de constituição ético do sujeito, no seu *ethos* reflexivo.

Existe algo na atitude crítica que a faz aparentar muito com uma virtude geral. Segundo Foucault (2000), de maneira geral, a crítica, seja no horizonte da filosofia, como “[...] um projeto que não cessa de se elaborar, de se prolongar e de renascer nos seus confins da filosofia, próximo a ela” (FOUCAULT, 2000b, p. 169), contra, ou, a favor do seu discurso de verdade; ou, a crítica

¹⁰ No *Em defesa da sociedade* (2005), cujo propósito era analisar o discurso da guerra de raças, ou, o racismo de Estado, Foucault diz que a noção de estratégia é essencial quando se quer fazer a análise do saber e de suas relações com o poder. Contudo se mostra um tanto oscilante no tocante da noção implicar-se necessariamente através de um saber em questão que faz a *guerra*. Nas palavras de Foucault a “[...] estratégia não permite analisar as relações de poder como técnica de *dominação*? Ou devemos dizer que a dominação não passa de uma forma continuada da guerra?(...) A relação de força na ordem da política é uma relação de guerra? Pessoalmente, por ora não me sinto pronto para responder de um modo definitivo com sim ou com não. (FOUCAULT, 2005, p. 340). Anos depois, em 1982, “as relações de poder”, dizia ele, “no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários, ou do compromisso de um com o outro, do que da ordem do governo”. Nessa ordem das coisas, “toda estratégia de enfrentamento sonha tornar-se estratégia de poder; e toda relação de poder tende, tanto se segue sua própria linha de desenvolvimento quanto se se choca com resistências frontais, a tornar-se estratégia ganhadora” (FOUCAULT, 2005, p. 341).

profissional entendida como certa relação diante da sociedade, da cultura, da ciência, da moral e dos demais campos de reflexão pode ser designada como uma *atitude crítica*¹¹. Nesta função ela estará subordinada ao que constitui, positivamente, à filosofia, à ciência, à política, a moral, o direito e a literatura. Ela só existe na medida em que é um instrumento para um devir, ou, uma verdade que não se saberá e não será. Ela consiste em uma forma de olhar para um domínio que se quer policiar e na qual ela não se pode fazer a lei. Por isso, por mais que se tente atribuir-lhe unidade, a crítica é por função, dispersão, dependência, heteronímia, isto é, a crítica só pode se fazer em relação a algo ((FOUCAULT, 2000b, p. 170)).

Tecnologicamente emergente com as revoltas internas de conduta no cristianismo as origens desta atitude de se colocar em relação ao governo são muito antigas. Segundo Foucault (2000b) um dos caminhos possíveis para traçar uma parte de sua história é através da pastoral cristã. Desde os tempos primitivos a igreja cristã que ainda mantinha suas atividades, muito restritas, aos monastérios e comunidades espirituais desenvolveu uma ideia ao mesmo tempo singular e estranha à cultura antiga.

Essa ideia dizia que cada indivíduo, sem diferença de idade, de estatuto, de uma extremidade a outra na vida, nos detalhes das suas ações, de seus pensamentos, devia ser governado e deveria se deixar governar. Cada pessoa em particular deveria se deixar conduzir por outrem à salvação. Esse direcionamento possuía tripla relação com a verdade: na medida em que essa verdade se apresentava com um dogma; como um conhecimento particular e individualizante de cada um; e como um conjunto de técnicas, métodos de exame, confissão e entrevistas. Esse procedimento “[...] se chamou na igreja grega *technè technôn* e na igreja romana latina *ars artium*, precisamente a direção de consciência” (2000b, p. 171).

No entanto, pouco antes da Reforma, principalmente, a partir do século XV e XVI houve uma explosão da arte de governar os homens, em duas direções. Primeiro, uma laicização e expansão dessa arte de governar ao nível da sociedade civil; e, segundo, tal deslocamento em relação a seu foco religioso para outros objetos, irá instaurar a multiplicação da arte de governo nos mais variados domínios da sociedade. Os problemas que os métodos de governo que se colocarão desse momento em diante serão os de: “[...] como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos,

¹¹ ALMEIDA, J. R. O intelectual e a atitude crítica: elementos para repensar o papel do educador. Marília : Kinésis [online], 2013.

como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito.” (FOUCAULT, 2000b, p. 171). Foucault (2000b) chama esse fenômeno de *governamentalização da sociedade*. Ao mesmo tempo, esse implica à constituição de determinadas artes de governar – a arte pedagógica, arte econômica, arte política –, além de possuir outra característica indissociável, a saber, a dimensão de como não ser governado, a atitude crítica.

Na interpretação de Senellart (1995), se de um lado existe desconfiança, reticência, resistência ao governo, de outro, há também um desejo, disposição, susceptibilidade de se deixar governar de outro modo. Inicialmente, os pontos de ancoragem dessa atitude para limitar os antigos poderes de governo foram: a reivindicação a verdade da Escritura; a evidência da verdade dos direitos naturais; a verdade do raciocínio científico para contrapor o argumento da autoridade. É dessa maneira que Foucault situa a emergência da *atitude crítica* no Ocidente. Portanto, a crítica aparece como uma forma de se colocar face às formas de governo, “[...] como parceira e adversaria das artes de governar, como maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de lhes encontrar uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar a estas artes de governar...” (FOUCAULT, 2000b, p. 171), mas também como atitude moral e política, uma maneira de pensar, como uma espécie de forma cultural geral, caracterizada como, “[...] a arte de não ser de tal forma governado”. (FOUCAULT, 2000b, p. 172). O autor, em sua palestra diz:

[s]e a governamentalização for realmente o movimento pelo qual se trata, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos do poder que invocam para si uma verdade, então, diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; a crítica será a arte da não servidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o dessasujeitamento no jogo que poderia ser denominado, em uma palavra, de política da verdade. (FOUCAULT, 2000b, 173).

Portanto, a bíblia, o direito e a ciência, mas também, todo o conjunto de artes de governo que colocam em jogo a relação do sujeito com o governo dos outros e de si mesmo foram um fenômeno capital à história da cultura ocidental. Tal problema tem fundamental importância para a recombinação e rearranjo que o liberalismo irá operar com as técnicas de governo para limitar o poder dos Estados de polícia. Certamente o objetivo dessas críticas é opor um sistema de dominação particular a inviolabilidade do universal e seu foco é “[...] essencialmente o grupo de

relações que amarram um ao outro, ou uns aos outros, o poder, a verdade e o sujeito.” (FOUCAULT, 2000b, p. 173).

Para Foucault (2000) se a proveniência dessa atitude crítica remete às lutas em torno da liberdade religiosa é a partir de Kant que ela adquire um sentido mais específico, emergente, particularmente, no texto resposta à pergunta: *Was ist Aufklärung?* (1784). O que Kant (1999) descrevia como a relação entre *Crítica* e *Auklärung* era precisamente o contorno específico que adquiriu a atitude de ser governado nesse processo de governamentalização da sociedade. Igualmente, a relação entre Kant e a ontologia do presente também pode ser mais detalhada na medida em que ultrapassa o domínio do governo de si e dos outros com vistas a analisar os efeitos possíveis de determinados saberes no jogo político de verdade em direção ao eixo de problematização das práticas de si, do acontecimento e dos processos de subjetivação.

No decorrer da palestra Foucault (2000b) demarca uma série de relações entre as heranças introduzidas pela crítica kantiana e sua defasagem passando pela filosofia alemã – Hegel, Marx, Nietzsche e Weber que consistiam em denunciar os efeitos de poder da racionalidade científica, relação entre *épistemè* e *technè* – chegando às configurações que o problema assume nas pesquisas da Escola de Frankfurt e na filosofia francesa – em especial a fenomenologia de Husserl¹² e Sartre¹³ – do século XX. Situando-se a partir dessa tradição¹⁴ Foucault entende que o empreendimento crítico será engajar-se na prática histórico-filosófica verificando entre as táticas de saber, no conjunto de técnicas os efeitos de poder que induz uma política de verdade. Trata-se, para Foucault (2000b, p. 179-180), de se fazer nessa prática a sua própria história, de fabricar quase que por ficção uma história atravessada pelas estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição que a elas estão ligados. É preciso, simultaneamente, dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico e liberar o conteúdo histórico por meio da interrogação dos seus efeitos de poder no lugar que esta verdade os afeta.

¹² HUSSERL, E. A crise da humanidade européia e a filosofia. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

¹³ SARTRE, J. P. A Náusea - 12ª ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

¹⁴ Em *Arqueologia do saber* Foucault dizia que invocar a tradição era um procedimento que visava interligar os discursos dos homens garantindo que os laços sejam sempre reconhecidos nos jogos de semelhança e espelho (FOUCAULT, 1987, p.23-25). A tradição era uma forma de continuidade e ligação do discurso ao sujeito de verdade, portanto à arqueologia do pensamento era um problema a ser evitado. No fim dos anos setenta Foucault já não verá problema em dizer que está inserido na tradição da ontologia do presente. A questão não será posta em termos de legitimidade das formas conhecimento, de regras anônimas do pensamento, mas, em no jogo entre sujeição e crítica, de flexibilidade do pensamento, de atitude crítica-filosófica diante do presente.

A tarefa da crítica histórico-filosófica será, ao mesmo tempo, de questionar a legitimidade histórica dos modos de conhecer, e, averiguar quais são os efeitos de poder produzidos por essa racionalidade governamental. Por isso Foucault demarca seu ponto de vista elucidando quais os níveis que suas pesquisas se ocupam. A novidade oriunda da crítica no jogo da governamentalização será a exigência de realizar as chamadas análises *estratégicas* (FOUCAULT, 2000b, p. 187), isto significa lhe dar um caráter mais flexivo, reflexivo e heterogêneo. Estas análises supõem uma ligeira modificação na genealogia das relações de poder que o próprio Foucault vinha pesquisando desde o início dos anos de 1970, pois, o pensamento será concebido do ponto de vista de um processo dinâmico direcionado para a resolução de determinados problemas, ou, a inversão de certas estratégias de enfrentamento que se tornaram incertas ou suspeitas em algum momento.

Esse deslocamento pode ser evidenciado nos seguintes termos: primeiro, sobre o nexo *saber/poder* é preciso retomar algumas observações feitas pelo filósofo francês. Para Foucault a utilização da palavra *saber* refere-se a todos os efeitos de conhecimentos aceitáveis como verdadeiros em um dado momento e em um domínio definido. Já o termo *poder* recobre toda uma série de mecanismos particulares, definíveis, suscetíveis de induzir determinado comportamento e formas de discurso. *Saber e poder* não são senão um quadro de análise, uma descrição que permite captar o que constitui a aceitabilidade de um sistema em um dado momento em sua positividade. Tem-se, portanto, um tipo de procedimento que atravessa lateralmente a preocupação com a legitimação do conhecimento, com o ponto de vista da lei, percorrendo um ciclo de positividade, indo da aceitação a um sistema de aceitabilidade. Esse nível constitui para Foucault a *arqueologia*. Consequentemente se pode falar em duas operações correlativas que consistem, de um lado, por em evidência a condições de aceitabilidade de um sistema e, de outro, seguir as linhas de ruptura que marcam a sua emergência. A consequência dessa operação é que não existe nenhum recurso fundador, ou, um sujeito universal, experiência originária e consciência histórica que legitimem o acesso a uma verdade transcendente. A arqueologia se coloca no plano das *singularidades puras*¹⁵. Neste sentido, no nível da *genealogia* se deve “[...]”

¹⁵ No ensaio *1985 - Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos*, Felix Guatarri (2007), procurou avaliar as contribuições de Foucault para dissipar os pseudo-universais. No dizer de Guatarri: “O ângulo sob o qual Michel Foucault posiciona a questão das singularidades existenciais constitui igualmente uma demarcação, potencial mas decisiva (...) A singularidade se faz ou se desfaz ao sabor da tomada de consistência subjetiva da discursividade coletiva e/ ou individual. Digamos, para retomar as coisas no quadro de nossas próprias categorias, que ela releva de um *processo de singularização* na medida em que se faz existir como agenciamento coletivo de enunciação. Para

reconstituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, dos quais ela aparece não como produto, mas, como efeito.” (FOUCAULT, 2000b, p. 186). Ela procura estabelecer uma rede que explica a singularidade como efeito articulando uma multiplicidade de relações, de diferenciação entre diversos tipos de relações e formas de encadeamentos, levando em conta o crescimento de processos heterogêneos. Não se trata de um princípio de fechamento, ao contrário, a *genealogia* possui em sua lógica própria um jogo de interação com margens sempre variáveis.

Essa rede de relações não deve constituir um plano único. Na verdade, essas relações sempre se distanciam, permanentemente, uma das outras, pois comporta também, outro nível, um eixo de *estratégias*, isso significa, nos termos de Foucault que a “[...] lógica das interações, em um nível dado, joga entre indivíduos, podendo, simultaneamente, guardar suas regras e sua especificidade, seus efeitos singulares...” de modo que nenhuma dessas interações aparece como primária ou totalizante, ao contrário, ela se caracteriza por sua “[...] mobilidade perpétua, fragilidade essencial ou, melhor, intricação entre o que reconduz o mesmo processo e o que o transforma. Em resumo, trataria aqui de liberar toda uma forma de análises que se poderia dizer estratégicas.” (FOUCAULT, 2000b, p. 187). A crítica histórico-filosófica se move nestas três dimensões necessariamente simultâneas, buscando colocar em evidência os efeitos de singularização de uma multiplicidade.

Para Foucault esses três eixos devem ser postos em funcionamento para garantir que as análises caminhem em direção a uma crítica que não se estabeleça em termos conhecimento, tampouco, de legitimação, mas, aborde a questão pelo aspecto dos efeitos de *poder* e de *acontecimentalização* (*événementialisation*). Neste registro, a própria noção de pensamento adquire contornos mais reflexivos no jogo entre governamentalização e crítica. O pensamento se move por processos de crescimento heterogêneos. Isso não significa um retorno àquelas formulações sobre o sujeito cartesiano, da experiência originária, mas, que Foucault está deslocando sua ênfase da análise das “regras discursivas e anônimas” para o horizonte dos deslocamentos, das recusas, das estratégias, reversões, inversões, dos processos de reconduz no jogo político da verdade. De um lado, vê-se que o poder não é o conceito chave para compreender as análises de Foucault, já que, ele é sempre atacável, sujeito a crítica, a

esse fim, ela poderá também se encarnar através de um discurso coletivo tanto quanto se perder numa individuação serializada” (2007, p. 39-40)

instabilidade, a reversão; de outro lado, o acontecimento como aparecimento de uma singularidade aguda estabelece condições para o próprio pensamento se converta num catalizador das multiplicidades, em uma ferramenta crítica dentro de um campo estratégico que tenta o induzir a partir da decisão de ser não governado de tal forma. O que move a atitude crítica é uma vontade decisória, ao mesmo tempo, individual e coletiva, de não ser de tal forma governado.

A atitude crítica, enquanto, forma reflexiva, tornou-se um importante componente estratégico de resistência no governo político da verdade. A genealogia que demarca sua emergência permitiu a Foucault (2000b) arrancar o governo de sua conaturalidade e auto-evidência reconstituindo o momento histórico que o problema da “condução” adentrou a complexa trama da sociedade política para fins aperfeiçoar as estratégias de governo dos outros e de si mesmo. Recuperar a atitude crítica significa introduzir o problema da resistência nas relações de poder/saber na ordem de uma atitude que deseja outra forma de governo e para isto questiona o regime de verdade instituído. Diante disso, é preciso investigar em que medida essa genealogia da crítica nos permite entender a entrada dessa atitude de recusa, de limitação e de reivindicação de outra maneira de governar os homens na modernidade? Como ela passou a ser adotada como uma ferramenta de pensamento? Em que medida ela adquiriu certa unidade em meios aos modos diversos de condução? De que modo esse prisma reflexivo está presente nas estruturas racionalizadas do poder político? Por quais meios essa crítica, entendida como dispersão e distanciamento, auxilia a compreender o desenvolvimento do Estado e seu “governo pela individualização” para a constituição possível de resistências? Pode a crítica aspirar outro movimento “para além dessas relações de saber/poder” e “estratégias de enfrentamento” nesse processo?

1.2. DO PODER SOBRE O TERRITÓRIO À GESTÃO DA POPULAÇÃO.

Devido ao caráter crítico reflexivo que adquire a análise do problema do governo dos homens, Foucault passou a reconstituir os lugares das racionalidades governamentais no pensamento ocidental, principalmente nos cursos *Segurança, Território e População* (2008f) e no *Nascimento da Biopolítica* (2008c). Pretendo daqui em diante clarificar esse esforço de diagnóstico do presente. Essa interrogação que, de acordo com o próprio Foucault (2008a, p. 239), foi inaugurada por Kant quando colocou o problema da defasagem entre *Crítica* e *Aufklärung*. Atitude que colaborou para que desde o século XIX a filosofia viesse se

aproximando da interpelação sobre “o que acontece atualmente?”, ou, “o que somos nós, nós que talvez nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente?”. Essa pergunta é fundamental à pesquisa na medida em que dela se desprende o objetivo deste exame: qual a novidade da crítica das racionalidades de governo em relação aos mecanismos disciplinares e aos dispositivos biopolíticos? De que modo essa crítica estabelece elementos de uma ontologia da atualidade que nos constituem sujeitos atuando sobre os outros e nos ajuda a pensar a questão sobre quem somos nós?

Até meados da década de 1970, os instrumentos que Foucault (1995) utiliza para analisar as relações entre o poder soberano, a economia-política e a sociedade eram da teoria dos dispositivos de *saber/poder*. Este modelo de relações microfísicas de poder exercia uma função crítica, tanto, contra a tríade marxista Estado-ideologia-classe social, quanto, se opunha à noção liberal jurídico-político de contrato social. Para Foucault o objetivo não era negar a pertinência dessas noções para a filosofia política, mas, mostrar sua insuficiência teórica para analisar as relações de poder, no tocante a sua relativa independência em relação às relações de produção e de trocas linguísticas, e, em particular para uma história crítica da subjetividade. Segundo Foucault (1995) o impasse existia porque, de um lado, a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para as relações de produção e, de outro, a linguística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação, no entanto, para estudar como o sujeito humano era colocado nas relações de poder não existiam instrumentos de trabalho, exceto a via institucional baseados nos modelos legais do Estado. Nas conferências de 1978-1979, Foucault retoma, de modo mais explícito, as relações entre direito, economia e política, no entanto, a partir desse um novo operador estratégico: o *governo dos homens*. Segundo Maurizio Lazzarato (2006, p. 66) a novidade que Foucault introduz em seu trabalho é que as relações entre economia e a política se resolvem mediante ao desbloqueio de técnicas e dispositivos que não provém, nem da economia, tampouco, da política, mas, de um conjunto de procedimentos estratégicos – ao mesmo tempo exteriores e interiores – que Foucault chamava precisamente de tecnologias de governo.

Nesse caso, governar não deve ser entendido do ponto de vista das instâncias supremas de decisões executivas e administrativas, mas, no sentido difuso, estratégico e genealógico do termo, como o processo de espraiamento de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir sua conduta, ou melhor, de conduzir a conduta dos homens. Desse modo,

para ser mais específico, esta análise se situará no registro do governo para compreender a interrogação que Foucault propõe nos últimos cursos de 1970.

Para cumprir essa tarefa é preciso examinar certas noções que perpassam os cursos. Nas conferências de *Segurança, Território e População* o recorte que Foucault (2008f) elabora direciona para duas formas de governar as condutas: primeiro, o surgimento do *poder pastoral*; e, segundo, a questão da *razão de Estado* e dos *Estados de polícia*.

No curso de 1978, Foucault (2008f) dedicou algumas aulas para tratar dos mecanismos de segurança, do poder pastoral, da noção de conduta e da assunção da razão de Estado. Foucault (2008f, p. 3) inicia o curso de 1978 com o objetivo de estudar o que havia chamado no curso precedente da hipótese do biopoder, isto é, do conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar em uma estratégia política, de poder – natalidades, saúde, mortalidades. Trata-se de mostrar como as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, começaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana.

Para realizar essa análise, Foucault (2008f) faz algumas observações de estudos sobre o fenômeno do poder. Dito de modo mais preciso o poder não é uma substância em si mesma, mas, um conjunto de procedimentos estratégicos que podem ser revertidos, reconvertidos no interior do jogo político da verdade. Portanto, as relações de poder envolvem uma dimensão agônica entre luta e verdade. Essas indicações não devem ser entendidas na forma de uma prescrição, mas, como um marcador tático diante de um campo de lutas reais que um sujeito falante pode mobilizar desde a palavra. Diferente do exame empreendido nos cursos precedentes a noção de luta aqui não é analisado como um catalizador da guerra, pois, como explicita Foucault (1995, p. 232) alguns anos depois: o modo de relação próprio das relações de poder não será buscado, nem do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e do vínculo voluntário, esses no máximo podem ser seus instrumentos, mas do lado desse modo de ação singular que não é nem guerreiro nem jurídico que é o governo.

Segundo Foucault (2008f) o objeto do curso de 78 é focar a gênese de um saber político que teria por finalidade o aparecimento da população, ao mesmo tempo, em sua positividade, como um problema de governo e um novo domínio de intervenção dos mecanismos de segurança capazes de assegurar sua regulação. Partindo desse intento, a análise incidiu sobre efeitos de poder e governo no interior de grandes modificações políticas e econômicas que

culminaram na passagem de um Estado territorial para um Estado de população. Por conseguinte, durante as aulas, Foucault, sem abandonar os problemas específicos da vida e da população, desloca sua análise sobre a questão dos mecanismos de segurança direcionados sobre a população mostrando como esses processos foram postos no interior das tecnologias de governo cuja origem remonta o Oriente pré-cristão.

Sobre este assunto Senellart (2008, p. 496) escreve que de fato, tudo acontece como se a hipótese do biopoder, para se tornar verdadeiramente operacional devesse ser situada num marco mais amplo de análise. O pronunciamento inicial sobre estudo dos mecanismos biopolíticos apresentado como o esboço de uma história das tecnologias de segurança, na quarta aula do curso, cede lugar ao projeto de uma história da governamentalidade desde os primeiros séculos da era cristã. E no curso de 1979, as condições de formação da biopolítica só se tornarão inteligíveis a partir de uma história da governamentalidade liberal. De acordo com Senellart:

[...] trata-se de lançar luz sobre as formas de experiência e de racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, o poder sobre a vida. Mas essa pesquisa tem por efeito, ao mesmo tempo, deslocar o centro de gravidade dos cursos, da questão do biopoder, para a do governo a tal ponto que esta, finalmente, eclipsa quase inteiramente aquela. É tentador, portanto, a luz dos trabalhos posteriores de Foucault, ver nesses cursos o momento de uma virada radical, em que tomaria corpo a passagem à problemática do governo de si e dos outros. Rompendo com o discurso da batalha utilizado desde o início dos anos 70 o conceito de governo assinalaria o primeiro deslizamento acentuado a partir de 1980, da analítica do poder a ética do sujeito. (SENELLART, 2008, p. 497).

Inicialmente, Foucault (2008f, p. 39-105) nos diz que houve no século XVII por parte dos Estados administrativos europeus a necessidade da criação de determinados mecanismos de segurança que teriam por função ir ao socorro da *população* em caso de acontecimentos como a escassez de cereais, as pestes, as epidemias, os infortúnios, as catástrofes naturais e as eventuais desgraças que poderiam acometer o conjunto de súditos. A escassez de alimentos era um acontecimento desse tipo, suas consequências mais imediatas e sensíveis eram sentidas, primeiro sobre as populações urbanas e, posteriormente, sobre os meios rurais. Seja como for, as experiências durante os séculos XVII e XVIII de revoltas populares, mostrou o quanto esses acontecimentos inesperados, naturais, catastróficos, ou, econômicos eram coisas que o poder político deveria encontrar meios e medidas para se evitar. O flagelo sobre o povo frequentemente se traduzia em termos de crise para os Estados.

Esses mecanismos de segurança, diferentemente da normação¹⁶ disciplinar, estabeleceram outro tipo de normalização. Sequencialmente era preciso descobrir, qual o caso, sobre quem paira as sombras dos riscos, que meios de conter os perigos e de que modo poder-se-ia evitar as crises, assegurando, desse modo, o desenvolvimento da cidade que passa subsequentemente a aglomerar as populações se colocando no centro da vida econômica e política do Estado. Segundo o filósofo francês:

[...] a cidade, a escassez alimentar, a epidemia, ou, se preferirem, a rua, o cereal, o contágio. Esses três fenômenos, vemos imediatamente que têm entre si um vínculo bem visível, muito manifesto: todos eles estão ligados ao fenômeno da cidade. Todos eles se encaixam portanto no primeiro dos problemas que procurei esboçar, porque afinal de contas o problema da escassez alimentar e do cereal é o problema da cidade-mercado, o problema do contágio e das doenças epidêmicas, é o problema da cidade como foco de doenças. A cidade como mercado também é a cidade como lugar de revolta; a cidade, foco de doenças, é a cidade como lugar de miasmas e de morte. De qualquer modo, o problema da cidade é que está, acredito, no amago desses diferentes exemplos de mecanismos de segurança. E, se é verdade que o esboço da complexa tecnologia das seguranças aparece por volta do meado do século XVIII, creio que é na medida em que a cidade colocava problemas econômicos e políticos, problemas de técnica de governo que eram, ao mesmo tempo, novos e específicos. (FOUCAULT, 2008f, p. 83-84):

¹⁶ Segundo Foucault (2008f p. 74-75), sem dúvida Hans Kelsen "percebeu que todo o sistema legal se relaciona a um sistema de normas", porém, essa "normatividade intrínseca a lei", não deve ser confundida com o que a genealogia procura identificar como procedimentos, processos e técnicas de normalização. A normalização que Foucault analisa é a partir e abaixo, às margens e até na contramão de um sistema de lei. Desse modo, é uma normalização que ocorre de forma insidiosa, lateral, por onde atravessa e se desenvolvem suas técnicas. Sobre essa questão, Castro (2009) interpreta que a noção norma está intimamente vinculada à análise das formas de exercício de poder, já que, essa primeira não deve ser relacionada imediatamente aos conceitos tradicionais de "soberania", "repressão" e "lei", mas, ao conjunto de dispositivos estratégicos que produzem, ao mesmo tempo, um governo pela totalização e pela individualização. Se no curso sobre *Os anormais* (2001), Foucault trata do problema norma médica-psiquiátrica em sua relação de poder sobre o corpo, a partir de 1975, principalmente no curso *Em defesa da sociedade* (2005a) as tecnologias de poder que tinham por finalidade operar certa normalização incidiram, não somente, sobre o corpo do indivíduo, bem como, no conjunto da população. No caso do curso de 1978, o objetivo de Foucault é analisar como essas formas de normalização visam formar, dirigir, modificar a sua maneira de se conduzir, para impor finalidades à sua inação, ou, inscrevê-la nas estratégias de governo, de racionalidades múltiplas, em formas de assujeitamento em prol de uma governamentalidade. Nesse registro, a normalização disciplinar difere dos mecanismos de segurança. No dizer do filósofo francês, a disciplina "analisa, decompõe os indivíduos, os lugares, os tempos os gestos, os atos, as operações" (2008f, p.74). As disciplinas classificam os "elementos identificados em função de objetivos determinados". Suas técnicas "estabelece as sequências ou as coordenações ótimas: como encadear de gestos uns aos outros, como dividir soldados por manobra, como distribuir crianças escolarizadas em hierarquia..." (2008f, p.75). Seus mecanismos estabelecem "procedimentos de adestramento progressivo e de controle permanente". Por fim, a normalização disciplina coloca um modelo meticulosamente construído em função de certo resultado, sua operação é conformar as pessoas, os gestos e atos no modelo estabelecido, pois, "o que é fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, é a norma." (2008f, p.75). Assim, nas considerações de Veiga-Neto (2007) e de Carvalho (2012) as disciplinas constituem verdadeiras formas de normação, criação de saberes táticos e políticos para fins de informação segundo a norma.

O processo de integração da cidade e da população no centro da vida econômica do Estado exigiu tanto uma reformulação da questão da soberania, quanto, o desbloqueio tecnológico dos mecanismos de segurança que teriam por finalidade a contenção dos perigos inerentes a vida urbana, ou seja, novos mecanismos de normalização. Para Foucault (2008f, p. 84) “[...] a cidade representava (historicamente) sempre um espaço de autonomia em relação às grandes organizações e aos grandes mecanismos territoriais que caracterizaram um poder desenvolvido a partir da feudalidade.” (2008f, p. 84). A passagem de um sistema de poder que era essencialmente territorial para um Estado de população decorre justamente do problema colocado pela emergência da cidade com seus nascentes aglomerados humanos dentro do campo de intervenção das tecnologias de segurança. A consequência desse processo ocorre entre os séculos XVII e XIX com a integração da cidade aos mecanismos de segurança, até então centrais no poder territorial. Surgem os Estados de população com estruturas jurídico-políticas bem definidas, equipados, com exercito, aparelho policial, sistema de saúde e de educação.

Deve-se ressaltar que, para essas criar novas tecnologias, especificamente direcionadas para o governo da cidade, foi necessário reconciliar o fato da cidade com a questão da soberania. Indaga-se Foucault (2008f, p. 85), afinal, como exercer a soberania sobre a cidade? O problema da soberania e do poder político, tradicionalmente estava ligado à conquista e conservação do território. Ou se tratava de garantir a segurança do território, ou, a do soberano de que reina no território.

Essa era a questão de *O príncipe* escrito por Maquiavel, conservação, ou, conquista. O objetivo de Maquiavel era assegurar o poder do príncipe. No ponto de vista de Foucault, Maquiavel não abriu o caminho da modernidade, ao contrário, ele encerrou o fim de uma era. O problema não será mais o de demarcar o território e sim permitir e regular a circulação de trocas, de deslocamentos e contatos na cidade, fazendo com que os perigos inerentes a essa circulação sejam anulados. O problema da soberania se converte simultaneamente na segurança da população e, dos que a governam.

A primeira característica dos mecanismos de segurança é que diferentemente do que ocorre com a normalização das disciplinas do corpo, a nova tecnologia pressupõe uma situação de normalidade como uma curva média, não se tenta erradicar completamente os fenômenos, mas, coloca-los em níveis aceitáveis. Enquanto que nas disciplinas, partia-se de uma norma e era relação a esse adestramento efetuado pela norma que era possível distinguir depois o normal do

anormal; nos mecanismos de segurança das populações opera-se uma identificação das diferentes curvas de normalidade, fazendo com que essas diferentes distribuições de curvas médias funcionarem em relação às outras de modo que as mais desfavoráveis sejam trazidas ao nível das favoráveis. Basicamente foi isso que ocorreu no caso da varíola, depois de estabelecer o caso, descobriu-se que o risco maior repousava sobre crianças de até três anos, a partir disso, foi preciso fazer com que diminuísse a morbidade e a mortalidade infantil desfavorável colocando-a em níveis diferenciais mais favoráveis para o crescimento populacional, logo, a normalização decorreu de uma curva média e aceitável. (FOUCAULT, 2008f, p.82-83)

A segunda característica em relação às disciplinas é que esses mecanismos não tendem como os da lei, ou seja, não procuram repercutir de maneira mais homogênea, contínua e exaustiva possível à vontade de um sobre os outros. Ao contrário, se trata de fazer surgir somente em um nível à ação dos que governam de forma necessária e suficiente. Esse nível de intervenção não é da ordem de uma totalidade de todos os súditos, mas sobre a população com seus fenômenos intrínsecos e processos particulares. Diferentemente da ideia do panóptico de *Vigiar e punir* (1997), do escrutínio de um olho e de um olhar de vigilância sobre cada indivíduo em particular, nos mecanismos de seguridade trata-se de fazer funcionar a relação coletivo/indivíduo e na totalidade do corpo social/fragmentação na direção da população. Desse modo, a diferença que está em jogo nos diferentes modos de funcionamento das tecnologias de segurança em relação aos mecanismos disciplinares, tanto na primeira, quanto, na segunda característica enunciadas, Foucault é uma nova e diferente economia de poder. Portanto, se pode dizer que esse é o papel que a emergência da cidade como problema urbano coloca ao Estado territorial e ao poder Soberano. A cidade coloca em evidência essa nova figura: a população e seus processos. A saga educacional ocidental começa a se delinear nesse momento, pois, a população passa ser percebida e refletida como o ente que institui a soberania do Estado, sob essa figura se constituirá uma série de razões para se governar, isso incluiu meios para que seus participantes pudessem adquirir alguma participação política.

Segundo Foucault (2008f, p.88-89) a população como esse novo personagem faz sua entrada nos mecanismos políticos no século XVII, até então – apesar do uso muito antigo da palavra população – era vinculada a uma modalidade essencialmente negativa em relação ao poder político. Falava-se em população após algum grande desastre sobre certo território, uma guerra, ou, uma peste no qual os homens morriam rapidamente e que devia ser repovoado.

Portanto, era “[...] em relação ao deserto ou à desertificação devida às grandes catástrofes humana que se colocava o problema da população” (FOUCAULT, 2008f, p.88).

Tal caracterização negativa da população pode ser verificada a partir da elaboração das tabelas de mortalidade que só eram feitas em casos de grandes epidemias. Ausente de um estatuto positivo a população também era figurada nos textos dos cronistas e historiadores como um dos elementos do poderio soberano. Para o que um soberano fosse poderoso, primeiro, era necessário que reinasse sobre um território extenso; segundo, que avaliasse a quantidade de seu tesouro; e, terceiro que tivesse uma população numerosa capaz de ostentar o seu brasão real. Como importante componente na economia do soberano “[...] essa população se manifestava pelo fato de que ele dispunha de tropas numerosas, pelo fato de que as cidades eram populosas, pelo fato enfim de que os mercados eram muito frequentados” (FOUCAULT, 2008f, p. 89). Essa descrição pertence à maneira tradicional de se conceber a população. A população era tida em consideração enquanto a soma de súditos obedientes, na medida em que, possuía o gosto pelo trabalho e pela atividade que garantisse o poder do soberano.

Essa situação começou a se modificar no século XVII. É na época do cameralismo e do mercantilismo que foram, ao mesmo tempo, doutrinas econômicas e formas de governo que a população emerge no pensamento e na prática dos homens como princípio fundamental para o desenvolvimento do Estado. Primeiramente, na reflexão econômica, para os mercantilistas a população não era apenas algo a figurar no emblema real, mas, o princípio dinâmico da geração de riquezas. Para esses economistas era a população que fornecia os braços para a agricultura, garantindo a quantidade de cultivo da terra, de colheitas. Dela são os braços que trabalham nas manufaturas, permitindo, dispensar na medida do possível às importações que seria necessário pagar em moeda. Portanto, fundamental na dinâmica do poder dos Estados, pois, garante em seu interior a concorrência entre a mão-de-obra, assegurando salários baixos, baixos preços das mercadorias produzidas e a exportação.

Todavia, a reflexão econômica não era suficiente para que esse processo se consolidasse efetivamente. Tornou-se necessário que se realizasse todo um enquadramento regulamentar da população colocando-a na base, tanto da riqueza, quanto, do poderio do Estado. Esse enquadramento ocorre através da integração da população a um aparato que tem a tarefa de definir quais as “[...] produções uteis e exportáveis, que vai estabelecer também os objetos a serem produzidos, os meios de produzi-los, os salários também, que vai proibir o ócio e a

vagabundagem” (FOUCAULT, 2008f, p. 90). Um aparato que deverá garantir que a população trabalhe como, onde e quando convier. É a população como força produtiva. Ressalta Foucault:

[o]s que consideraram a população essencialmente força produtiva foram os mercantilistas ou os cameralistas contanto, é claro, que essa população fosse efetivamente adestrada, repartida, distribuída, fixada de acordo com mecanismos disciplinares. População, princípio de riqueza, força produtiva, enquadramento disciplinar: tudo isso se articula no menor do pensamento, do projeto e da prática política dos mercantilistas. (2008f, p. 91).

Além dessa assunção, pretendida pelos mercantilistas e fisiocratas, na base do poderio dos Estados, era preciso, e, as evidências apontavam para isso, dotar a população de um novo conceito. Para isso, foi indispensável, um só tempo, percebê-la como um ente natural, movida pelo desejo e interesses egoístas dos indivíduos, em cujas bordas seria preciso, calcular, analisar e observar os acontecimentos que lhes pudesse advir a fim de relata-los e quando possível preveni-los, mostrando suas regularidades.

No século XVIII, marco de referência histórica, ocorre a grande reviravolta no governo dos homens. Nesse momento, de modo inédito, os fisiocratas colocarão outra maneira de tratar do problema da população, ela passará a ser *pensada como um ente natural*. Para os mercantilistas o eixo no qual o problema se apresentava era da relação entre o soberano e os seus súditos. A população era tida como a coleção de súditos de um soberano, o fundamento da riqueza do Estado, desde que enquadrada em um sistema regulamentar de obediência ao soberano pelo intermédio de regulamentos, leis e decretos. Já, com os fisiocratas a população não será mais tratada como coleção de súditos de direitos. Os fisiocratas entenderam que a população deveria ser “[...] considerada um conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural e a partir do que têm de natural” (FOUCAULT, 2008f, p. 92). Essa naturalidade como uma característica inerente a população faz com que seja percebida não mais como um conceito jurídico-política de sujeito, mas, como uma espécie de objeto técnico-político de um governo. A população não será considerada tão somente a soma dos indivíduos que habitam o território, nem mesmo, um dado primeiro, mas, um fenômeno que depende de uma série de variáveis. Fenômeno que variaria com o clima, com o comércio, com as leis, segundo os hábitos das pessoas, com os valores morais, com a religião e principalmente com os meios de subsistência. E justamente por estar em dependência em relação a todas essas variáveis, já não era mais transparente ao governo do soberano. A relação entre o soberano e a população não pode ser coloca desse modo em

termos de obediência e revolta, pois, as próprias variáveis que faz com que a população escape da ação voluntarista do soberano. Segundo Foucault:

A população aparece, portanto, nessa espécie de espessura em relação ao voluntarismo legalista do soberano, como um fenômeno de natureza. Um fenômeno de natureza que não se pode mudar como que por decreto, o que não quer dizer, entretanto que a população seja uma natureza inacessível e que não seja penetrável, muito pelo contrário. (2008f, p. 93).

Na reflexão dos fisiocratas e dos economistas essa naturalidade permite fazer da população um agente acessível a técnicas de transformação, ao mesmo tempo, esclarecedoras, refletidas, calculadoras e analíticas, graças sua espessura penetrável. Esse pressuposto foi fundamental para resolver um dos problemas capitais no século XVIII, a saber, a regulamentação das importações, uma vez, que é pelo jogo de todos os fatores e variáveis de dependência que será possível agir sobre a população. Não se trata mais de obter a obediência dos súditos em favor do soberano, mas, de atuar sobre coisas que pelo jogo aparentemente distante dos fatores possam incidir efetivamente sobre a população. Essa entrada da população como ente natural acarretou uma enorme reviravolta na plataforma de governo político, porque, exigiu a formação de mecanismos e canais capazes de dar expressão ao conjunto de indivíduos diferentes entre si. Quais as formas encontradas para garantir essa expressão e vincular os indivíduos em uma comunidade? Se a população escapa da ação voluntarista do soberano de que modo foi possível garantir que as trocas econômicas ocorressem e cooperassem para o funcionamento e aumento da riqueza e poderio do Estado? Qual a unidade possível que poderia garantir essa cooperação entre indivíduos diversos?

Na reflexão econômica, apesar de difusa, essa população feita de indivíduos diferentes uns dos outros, com comportamentos diversos deveria ter ao menos uma característica invariante que possa ser tomada como um motor da ação. Segundo Foucault (2008f, p. 95) os teóricos da população descobriram esse motor no desejo. O aparecimento do desejo no interior das técnicas de governo será aquilo por que todos os indivíduos vão agir. O desejo será importante na medida em que o deixando agir dentro de certos limites produzirá o interesse da população. A aposta fisiocrática é de um jogo, ao mesmo tempo, espontâneo e regado do desejo, que permitirá de fato a produção de um interesse geral na população. Consequentemente o que irá marcar a fronteira entre a naturalidade e a artificialidade dos meios possíveis de gerir a população vai ser a produção do interesse coletivo no jogo do desejo.

Esse problema do desejo pode ser evidenciado nas diferenças existentes entre as concepções clássicas de soberania como em Hobbes, Bodin, ou, Rousseau, para com os utilitaristas como Bentham, Stuart Mill. Na acepção clássica o soberano era aquele capaz de dizer não ao desejo de qualquer indivíduo, a partir da noção fisiocrática e utilitarista a questão não será mais de saber como dizer não, ao contrario, será como dizer sim ao desejo, ao interesse que passa a ser visto como um elemento benéfico para desenvolvimento da população. Nesse registro, a filosofia utilitarista – como já havia sido analisada *Vigiar e punir* (1997) na condição de uma teoria das representações e do interesse – foi um instrumento teórico muito importante para embasar a novidade do governo de populações.

Ente natural e benefício universal do desejo para a formação do interesse coletivo e a dependência de em relação a uma série de variáveis espaço-temporais. Para Foucault (2008f), a população guarda essa terceira característica. Ela aparecerá na constância dos fenômenos que se poderia esperar como sendo acidentais, aleatórios, fonte de condutas individuais e de causas estritamente conjunturais. Esses fenômenos irregulares são colocados e observados no cálculo das tabelas de mortalidade, suicídio, doenças. A população é um conjunto de elementos, no interior da qual se pode notar constantes e regularidades até nos seus acidentes.

Portanto, tem-se uma população cuja natureza é a própria fonte da qual o soberano deverá formular procedimentos refletidos de governo. O fenômeno que se produzirá nessa imersão ao problema da população será, de um lado, a introdução da noção de “espécie humana”¹⁷, no lugar de “gênero humano” no vocabulário naturalista de Jonh Ray em 1686. Esse deslocamento do gênero humano para a espécie em relação à determinação de outras espécies vivas permitiu o homem aparecer em sua inserção biológica primeira; e, de outro lado, permitiu a criação da noção de público. Muito importante no século XVIII, o público é a população

¹⁷ Segundo Foucault (2008f) a transformação do gênero em espécie e esse incitamento no jogo do desejo, do interesse e do público no nível dos saberes correspondem à passagem da *episteme* clássica à *episteme* moderna. O que está em jogo seria o próprio surgimento da forma-Homem como ser que vive, fala e trabalha. Nesse registro, a noção de governo dos homens só se torna inteligível se for compreendida na condição de dispositivos que se articulam com a biopolítica. Em *A história da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault expressa esse problema com as seguintes palavras: “A razão por que a questão do homem foi colocada – em sua especificidade de ser vivo e em relação aos outros seres vivos – deve ser buscada no novo modo de relação entre história e vida: nesta dupla posição da vida, que situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e poder”. (1999a, p. 135). A transformação do gênero humano em espécie humana marca, portanto, essa condição de corpo-espécie objeto político das técnicas de saber e poder, bem como, uma articulação entre biopoder e a entrada de múltiplas formas de racionalidades governamentais com a finalidade de constituir em um determinado momento histórico o Estado como maneira de governar os indivíduos e as populações.

considerada em suas opiniões, comportamentos, hábitos, temores, preconceitos e exigências, aquilo que se deve agir, por meio, da educação, das campanhas e dos convencimentos. Tem-se nessa tríade “mecanismo de segurança-população-governo” um novo âmbito e um novo campo de realidade no interior do qual se pode intervir.

Quanto mais Foucault mostra a fabricação dessa nova realidade de governo que é a população mais o problema da soberania vai sendo deslocado em direção a sua condição de naturalidade, processos de desejo, a deriva de variáveis espaço-temporais, colocando em jogo a noção de governo dos homens como operador das relações de força e racionalizador dos métodos de poder. Essas noções são fundamentais para reconstituir o quadro de crítica das racionalidades governamentais. Desse modo, apesar de Foucault não se fixar mais na tríade “mecanismo de segurança-população-governo” as noções de população, público e de interesse perpassaram todo o curso de 78 e o de 79. Não mais sob o ponto de vista dos mecanismos de segurança, mas, no interior do campo específico das tecnologias de governo do liberalismo e do neoliberalismo. Todavia, uma questão oportuna a ser clarificada é: que relações guardam esse desbloqueio da população com as técnicas de governo? Qual a função das racionalidades de governo em relação a esse Estado de população?

1.3. A GOVERNAMENTALIZAÇÃO DO ESTADO.

Na aula 1º de fevereiro de 1978, Foucault (2008f, p. 117) sustenta a ideia de que a economia de poder do “Estado moderno” está assentada sob a tríade soberania-disciplina-governamentalidade. No ponto de vista do filósofo francês é durante o decorrer do século XVI que o Ocidente entra na “era das condutas”, na “era das direções”, “na era dos governos”. Nesse momento abundam indagações – na forma de tratados, cartas, sentenças – sobre as seguintes problemáticas: Como governar a si mesmo? Como governar as crianças? Como governar a família? Como governar o Estado? Como se governar, como ser governado e como fazer para ser o melhor governante possível. Foram essas perguntas que conduziram a crescentes propagações das técnicas de conduta e das artes de governar como tecnologias de intervenção no espaço de saber e poder.

No ponto de vista de Foucault esse processo pode ser observado no debate político dos séculos XVI e XVII, a própria filosofia política busca a especificidade do governo em relação ao exercício da soberania política, por intermédio, do problema em torno da coisa pública, presente

no debate dos contratualistas. Para exemplificar esta questão, Foucault (2008f) toma as lições de *O príncipe* de Maquiavel. Nele o príncipe é caracterizado por sua singularidade, exterioridade e transcendência em relação ao seu domínio: ele recebia seu principado, por herança, ou, conquista a força das mãos de outrem. Esse fato acabava por analisá-lo sempre em uma relação de risco de perda de seu domínio e isso, por consequência, marcava uma relação de descontinuidade entre o governo do Estado e as outras formas de governar.

Relata-nos o autor, que não demorou a se desenvolver, como reação ao *Príncipe*, toda uma literatura antimaquiavelista. Ao contrário da filosofia política de Maquiavel, por sua vez, essa formulação dizia que as formas de governo deveriam estar em continuidade *ascendente e descendente*, isto quer dizer duas coisas: em primeiro lugar significa, aquele que quer governar o Estado deve primeiro saber governar a si mesmo, sua casa, seus bens, consistindo em uma verdadeira pedagogia do príncipe; em segundo lugar, significava que governando bem o Estado as outras formas também serão bem governadas e os indivíduos saberão se governar, a isto, Foucault chama de gênese da formação da ideia de polícia. As artes de governo segundo Foucault tinham por objetivo introduzir a economia – termo que este recupera de Rousseau, que originalmente significa governo da casa para o bem da família – na gestão do Estado.

Nesse sentido, Foucault recupera dentre outros autores, principalmente a definição de La Perrière que diz “governo é uma correta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente”. Essa observação tem importantes implicações políticas. Enquanto a figura do príncipe tal como aparece em Maquiavel era por definição, único em seu principado, pensado em uma posição de exterioridade e de transcendência em relação ao seu domínio, as novas formas de governo colocam-se em posição de continuidade *ascendente e descendente* fazendo proliferar a condução da conduta para um maior número de figuras. Vê-se, portanto, que as práticas do governo, são múltiplas, já que muita gente governa: o pai de família governa; o superior de um convento; o pedagogo em relação à criança; ou, do mestre ao discípulo governam. Há muitos governos em relação ao qual o príncipe que governa seu Estado não é mais que uma das modalidades. Além disso, todos esses governos são interiores a própria sociedade ou ao Estado. É no interior do Estado que o pai de família vai governar sua família, que o professor vai conduzir a criança. Existe, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência dessa atividade, que a opõem radicalmente a singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel. De acordo com

Foucault (2008f), há uma separação entre soberania e artes de governo. A primeira tem como objeto um território, já, a última tem um complexo constituído pelas coisas e os homens. Segundo Foucault:

[...] com a nova definição de La Perrière, com essa busca de definição do governo, creio que vemos aparecer outro tipo de finalidade. O governo é definido como uma maneira correta de dispor as coisas para conduzi-las não ao bem comum, como diziam os textos dos juristas, mas a um objetivo adequado a cada uma das coisas a governar. O que implica, em primeiro lugar, uma pluralidade de fins específicos, como por exemplo fazer com que se produza a maior riqueza possível, que se forneça às pessoas meios de subsistência suficientes, e mesmo na maior quantidade possível, que a população possa se multiplicar. Logo, toda uma série de finalidades específicas, que vão se tornar o próprio objetivo do governo. E, para alcançar essas diversas finalidades, vai se dispor das coisas. Essa palavra “dispor” é importante, porque, na soberania, o que possibilitava alcançar a finalidade da soberania, isto é, a obediência às leis, era a própria lei. Lei e soberania coincidiam pois absolutamente uma com outra. Ao contrário, aqui não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor das coisas. Isto é, de utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada. (2008f, p. 131-132)

Para Foucault (2008f), isso assinala rupturas importantes no pensamento e na prática do governo dos homens. Primeiro, porque consolida a finalidade da soberania em torno dela mesma e seus instrumentos na forma de lei. Segundo, estabelece que as artes de governar tenham finalidade na pluralidade de fins para o qual ela se dirige visando a sua intensificação, sobre a qual é destinada, bem como, os instrumentos do governo que, em vez de serem constituídos por leis, são formados por táticas diversas. Foucault (2008f) reconhece que esse esboço parcial da teoria das artes de governo, apesar da sua novidade. No entanto, ela não deixa de produzir alguns efeitos possíveis de serem correlacionados no real. De um lado, a teoria da arte de governar esteve ligada, desde o século XVI ao desenvolvimento do aparelho administrativo das monarquias territoriais; e, de outro, a todo um conjunto de análises e saberes ligados ao conhecimento do Estado em suas diferentes dimensões, precisamente, no que se chamou de “estatística”, ou, a ciência do Estado.

Segundo Foucault (2008f) as artes de governo só se consolidaram e adquiriam amplitude no século XVIII. E, esse processo não ocorreu sem seus obstáculos e embates que variaram, desde razões históricas, como as guerras camponesas chegando as grandes crises financeiras das monarquias. Isso ocorreu porque as artes de governo “[...] só podia se realizar, se refletir, adquirir e multiplicar suas dimensões em período de expansão” (FOUCAULT, 2008f, p.135), o que

difícilmente ocorreria em tempos de urgências militares, econômicas e políticas que assolaram os séculos XVI e XVII.

Além disso, as técnicas de governo enfrentavam outras barreiras. De um lado, o quadro vasto, abstrato e rígido do exercício da soberania, como problema e como instituição e, de outro lado, um modelo econômico bastante estreito débil e inconsistente: *a família*. Pode-se dizer que a família é que melhor corresponde ao modelo das artes de governo justamente pela imanência que o pai está em relação aos membros da família, diferente do exercício da soberania que se colocava do lugar exterior, cujo domínio era sobre um território. Ou, a arte de governar procurava coincidir com a forma geral da soberania, ou, se detinha no modelo econômico que se referia unicamente à gestão de um pequeno conjunto constituído pela família e gente da casa. Segundo Foucault “[...] gente da casa e o pai de família, de um lado, o Estado e o soberano, do outro: a arte de governar não podia encontrar sua dimensão própria” (2008f, p. 137) essas eram as principais barreiras que bloqueavam as artes de governo.

Segundo Foucault (2008f) no século XVIII essa situação se modificou. O marco geral do desbloqueio da economia das artes de governo está ligado à emergência da população. Isto significou um recentramento do modelo econômico de governo da família à questão da população e seus processos. Graças ao desenvolvimento dessa ciência do governo a economia pode se descolocar de um nível de realidade e recortar o problema específico da população e transformar-se em economia-política. Em razão dessa percepção dos problemas específicos da população e ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia-política que o problema do governo pode enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania. A estatística que existia estritamente para o benefício do aparelho administrativo da monarquia vai se tornar um dos fatores técnicos principais desse desbloqueio. A estatística mostra que a população comporta efeitos próprios da sua agregação e que esses fenômenos são irreduzíveis aos da família: as grandes epidemias, as expansões epidêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza. Ela mostra efeitos próprios ao fenômeno da população. No entanto, apesar, desse deslocamento da tecnologia de governo em direção aos fenômenos irreduzíveis da população a família cumprirá uma função moral importante no interior da tecnologia de governo da população. Ela será considerada um segmento pelo qual se podem obter informações sobre o comportamento sexual dos indivíduos, sobre demografia, número de filhos e consumo. Em suma, ela adentra a

instrumentalidade como exigência de um bom governo por parte da tecnologia de governo populacional.

Não se trata, portanto, de governar tão somente, mas, de melhorar a sorte das populações, de aumentar suas riquezas, sua duração de vida e sua saúde no aspecto biopolítico. A população será encarada, muito mais que o poder soberano, converte-se no instrumento e o fim do governo. Ela será vista como um sujeito de necessidades, aspirações, desejos, interesses e objeto de intervenção governamental. Aspira e necessita conscientemente, e é conduzida inconscientemente a despeito daquilo que se quer que faça com ela. Enfim a população vai ser o ponto em torno do qual se organiza a “paciência do soberano” (2008f, p. 140), ela será o objeto do qual ele deve observar em seu saber para analisa-la de maneira racional e refletida.

De um lado, tal processo não significará o abandono da questão do poder soberano. Segundo Foucault (2008f, p. 143), “nunca o problema da soberania se colocou com tanta acuidade” na reflexão jurídica que procurava caracterizar a soberania do Estado. Nesse registro, Foucault recupera o pensamento de Rousseau, particularmente a questão do “contrato social” que procurou colocar, por intermédio, de noções como “natureza”, “contrato”, “vontade geral”, princípios gerais de governo que eram ao mesmo tempo princípios jurídicos da soberania que caracterizava uma arte de governo. Do mesmo modo, “nunca a disciplina foi tão importante, tão valorizada quanto a partir do momento em que se procurou gerir a população” (2008f, p. 143), pois, administrar a população não significa apenas gerir a massa coletiva dos fenômenos, quer dizer também administrá-la com sutileza, no nível do detalhe. Não se trata, portanto, de uma substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade da disciplina, nem da última, por uma sociedade da segurança, de fato o que há é um triângulo soberania, disciplina e gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança.

Segundo Foucault (2008f) se pudesse dar outro título para suas conferências, esse não seria “Segurança, território e população”, mas, “História da governamentalidade”, pois se trata efetivamente de traçar uma genealogia das artes de governo que são ao mesmo tempo as técnicas de governo pela individualização e gestão da população por parte das racionalidades diversas que constituíram o Estado.

Pelo neologismo *governamentalidade* Foucault (2008f) entende a constituição, no Ocidente, de três processos simultâneos, mais ou menos, regrados e refletidos que instauraram o

domínio das tecnologias de poder e governo sobre os homens. Primeiro, o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, cálculos e táticas governamentais que exercem o poder de forma específica, cujo alvo principal é a população, cujo saber é a economia-política e instrumentos técnicos os mecanismos de segurança. Segundo, a linha de força do Ocidente que não parou de conduzir à preeminência desse tipo de poder que se chama governo sobre os outros – disciplina, soberania – e, que trouxe consigo, ao mesmo tempo, uma série de aparatos e saberes governamentais. Terceiro, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, tornou-se administrativo e, depois, governamentalizado. Por conseguinte, em todas essas definições se pode perceber a preponderância da ideia de governamentalidade como processo de governamentalização crescente do Estado e da vida. O objetivo de Foucault com essa definição é evitar, de um lado, a supervalorização do Estado com o monstro frio e, de outro, a redução do Estado a uma função reprodutora das relações de produção. Desse modo, fala-se em governamentalização para evidenciar o fenômeno que permitiu o Estado sobreviver. Nas palavras de Foucault:

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

Segundo Foucault (2008f) o processo governamentalização permite reconstituir o diagrama das três grandes economias de poder no Ocidente. Primeiro, o Estado de justiça nascido de uma territorialidade do tipo feudal, uma sociedade da lei. Segundo, os Estados administrativos constituídos por uma territorialidade fronteiriça nos séculos XV-XVI, uma sociedade da regulamentação e da disciplina. E por último, a um Estado de governo, que não é definido por sua territorialidade, mas, pela densidade da massa populacional controlada por intermédio dos dispositivos de segurança.

No entanto, não podemos compreender a proeminência das técnicas de governo sem verificar seus pontos de apoio, a partir do qual, se pode produzir como fenômeno capital na história ocidental. Primeiro, o devemos compreender o nascimento da governamentalidade em sua forma arcaica chamada de *poder pastoral*; e, segundo, técnica diplomático-militar de *razão de Estado* e dos *Estados de polícia* que mais tarde darão forma ao Estado de bem-estar social.

Segundo Foucault (2008f, p. 157-159) governar não é o mesmo que “reinar”, “comandar” e “fazer a lei”. Não é a mesma coisa que ser um soberano, um juiz, ou um professor. É preciso saber qual a especificidade dessa noção do governo. Indaga-se Foucault, porque, e, com que objetivo estudar esse domínio tão inconsistente, nebuloso e artificial como a governamentalidade? Se a finalidade almejada são as relações que se mantêm entre o Estado e a população, porque, atacar o conceito jurídico, forte e denso de Estado com uma noção tão difusa e lacunar?

Para Foucault, essa questão envolve algumas razões específicas ligadas ao seu de método de trabalho. Tal procedimento metodológico se tornou visível a partir de uma análise de suas obras anteriores. À medida que se procurou evidenciar o funcionamento dos mecanismos disciplinares nos exércitos, prisões, fábricas, hospitais e escolas operando um triplo descolamento em direção à exterioridade, a função e ao objeto. Para Foucault (2008f, p.156-160) esses procedimentos consistem em: primeiro, mostrar como as instituições são atravessada lateralmente por técnicas, mecanismos e dispositivos a fim de “passar por fora da instituição para substituí-lo pelo o ponto de vista global das tecnologias de poder” (2008f, p. 157). Segundo, “substituir o ponto de vista” de preenchimento “interno da função” pela exterioridade das “estratégias” e “táticas” ressitando-as em uma “economia geral de poder”. Em terceiro lugar, trata-se de recusar a noção de um objeto pronto, mas, de reconstitui-lo “no movimento pelo qual se constitui através dessas tecnologias moveidças um campo de verdade com objetos de saber”. O propósito disso, nas palavras do próprio autor, significa:

[...] o ponto de vista adotado em todos esses estudos constituía procurar destacar as relações de poder da instituição, a fim de analisa-las [sob o prisma] das tecnologias, analisa-las também da função, para retomá-las numa análise estratégica e analisa-las do privilégio do objeto, a fim de procurar ressitua-las do ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos de saber. Esse triplo movimento de passagem ao exterior foi tentado a propósito das disciplinas, e é mais ou menos isso, no fundo, é essa possibilidade que eu gostaria de explorar em relação ao Estado. (FOUCAULT, 2008f, p. 159)

A inquietação de Foucault diz respeito à possibilidade dessas tecnologias de poder estar em dependência de uma instituição global como o Estado. Pode-se suspeitar de que “saindo dessas instituições locais, regionais, pontuais que são os hospitais, as prisões, as famílias”, estaríamos remetidos à outra instituição. Passaríamos de um tipo de análise institucional “[...] para sermos intimados a entrar num outro tipo de análise institucional ou num outro registro, ou

num outro nível de análise institucional, precisamente aquele em que estaria em pauta o Estado...” (FOUCAULT, 2008f, p.159). Pode ser, diz Foucault, que a generalidade extra-institucional e não funcional, assim como a genealogia não objetiva nos coloque “em presença da instituição totalizadora do Estado” (FOUCAULT, 2008f, p.160). Portanto, a dificuldade está em passar ao exterior do Estado moderno e analisá-lo desde o ponto de vista de uma tecnologia de poder, mostrar suas mutações, seu desenvolvimento e funcionamento. Enfim, refere-se quanto a possibilidade de algo como a constituição da governamentalidade, a elucidação das tecnologias de governo simultaneamente interiores e exteriores ao Estado.

Em uma nota que remete ao manuscrito do curso, Foucault (2008f, p. 162) assevera que não se trata de dizer que o Estado de uma arte de governar, nem mesmo que essas artes de governo tenham surgido nos séculos XVI e XVII. Ao contrário disso, tanto o Estado, quanto, as artes de governo têm uma proveniência milenar. Acontece que as tecnologias de governo que preponderaram no Ocidente dão a forma do que nós conhecemos hoje como Estado.

Reconduzindo esse ponto de vista à reflexão deste texto, esses procedimentos metodológicos enunciados por Foucault tornam-se imprescindíveis para pensar uma genealogia dos dispositivos educacionais, na condição de elementos racionalizadores, que compõe peça por peça, as práticas educativas. Para analisar formação moderna dos homens sob o ponto de vista global das tecnologias de poder é necessário passar do modelo legal de universidade-escola-oficina verificando a entrada desses mecanismos dispensacionais que atravessam microfisicamente os saberes e as práticas escolares e instauram regimes de governo e produzem efeitos de verdade. Neste sentido, é necessário retomar o intento de uma *História crítica do pensamento* para analisar o regime de veridicção que articula, sobre o domínio das coisas suscetíveis de serem chamadas verdadeiras, ou, falsas, ao mesmo tempo, as condições de sua emergência, o preço que se paga por reconhecer essa verdade e seus efeitos sobre o real. Esse real do Estado como uma constelação de racionalidades de governo biopolítico dos homens é o que interessa. O que significa mostrar que, ao contrário, do ideal pedagógico propugnado pela instituição, quer dizer, aquela *vontade de saber* neutra que cinde o discurso do seu caráter de poder, o que está em jogo nessas relações são os saberes táticos e as estratégias de poder que cumprem funções bem definidas de normalização para a definição de um bom governo, para a constituição de um sujeito governável e ensinável.

1.4. PODER PASTORAL E AS CONTRACONDUTAS.

Para Foucault apesar de muito antiga a raiz da palavra governar e da polissemia de seus significados é somente com a governamentalização que a noção adquire os contornos modernos de “condução das condutas dos homens” que conhecemos. Para Foucault (2008f, p. 162-164), se partirmos das significações de ordem moral, “governar” pode referir-se à “condução de alguém”, seja no sentido espiritual de “governo das almas” ou no sentido de “imposição de um regime para um doente”. Segundo Foucault (2008f) os campos de ação do governo revelam que não se governa um Estado ou um território, não se governa uma estrutura política. O governo se exerce sobre os indivíduos e as coletividades. Governar é estruturar o campo de ação eventual dos outros, isto é, governar se constitui como ações produtivas, designando a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos e dos grupos.

É necessário lembrar que para Foucault (2008f, p. 144-145) o mais importante para nossa modernidade não é a estatização da sociedade, mas, o fenômeno que o filósofo chama de *governamentalização do Estado*. Portanto, não se deve passar despercebido o fato de que o Estado moderno no Ocidente utilizou para criação de suas bases políticas, uma antiga tecnologia de poder, originadas nas instituições cristãs. Essa tecnologia é chamada de poder pastoral.

Em *Segurança, território e população* (2008f), Foucault faz uma reflexão do poder pastoral no contexto do desenvolvimento dos Estados e de seus mecanismos de segurança. Destacaremos apenas alguns pontos que permitiram o desbloqueio tecnológico para o exercício de governo da população. De modo muito semelhante na conferência *Omnes et singulatim: por uma crítica da razão política* (1990a) realizada na universidade de Stanford no ano de 1979 Foucault nos oferece alguns vestígios para pensar a genealogia do tipo específico de racionalidade governamental que preponderou no Ocidente cristão.

Segundo Foucault (1990a, p. 78) há décadas “os historiadores vem estudando a organização do Estado, com sua administração e burocracia”, ao contrário, sua análise será orientada a estudar o “desenvolvimento de técnicas de poder orientadas para os indivíduos, destinadas a dirigi-los de forma contínua e permanente”¹⁸. O objetivo de Foucault é mostrar que

¹⁸ Segundo Foucault (1990) o objetivo do Iluminismo era multiplicar os poderes políticos da razão, todavia, é conhecido o fato que desde o século XIX o pensamento ocidental jamais deixou de criticar o papel da razão procurando zelar para que ela não se tornasse excessivamente poderosa em nossas sociedades. Se desde Kant considera-se que o papel da filosofia é o de prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; ao mesmo tempo – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da

a “[...] racionalidade política cresceu e se impôs ao longo de toda a história das sociedades ocidentais. De início ela se instalou na ideia do poder pastoral, depois na de razão de Estado. Seus efeitos inevitáveis são a individualização e a totalização.” (FOUCAULT, 1990a, p. 99).

Como já mencionado Foucault (2000b) descreve as origens de uma atitude crítica em relação às artes de governo, oriundas de tecnologias cristãs de direção da consciência. No entanto, na conferência de 1979, o autor nos mostra com mais precisão os elementos em jogo nessa tecnologia de governo cristão inspirado no poder do pastor. Para Foucault (1990a) a genealogia da tecnologia política dos indivíduos possui uma proveniência longínqua que remete as civilizações orientais antigas: Egito, Assíria, Judéia. O faraó era um pastor egípcio. Para os hebreus, Javé também era um pastor conduzindo os homens. Moisés e Davi eram pastores do povo de deus, eleitos pela vontade divina. Essa noção de divindade, ou o rei, ou o líder, no papel de pastor seguido por um rebanho de ovelhas não era familiar aos gregos e romanos – com raras exceções.

Foucault (2008f) afirma que para retratar essa tecnologia de poder está seguindo as intuições do historiador Paul Veyne. Para esse último só é possível encontrar essa ideia de um soberano-pastor, de um rei ou magistrado-pastor do rebanho humano nos textos gregos arcaicos, ou, em alguns autores da época imperial. Contudo, a metáfora do pastor que zela pelas suas ovelhas é aceita quando se trata de caracterizar a atividade do pedagogo, do médico e do professor de ginástica.

Foucault cria certa oposição entre gregos e cristãos para depois mostrar como a partir cada um deles se conceberá tecnologias distintas, o que Alfredo Veiga-Neto (1999) chama de “o jogo da cidade – totalizador, jogado na população – e o jogo do pastor - individualizador,

sociedade –, a tarefa da filosofia também é considerada de vigiar os excessivos poderes da racionalidade política. Neste registro, Foucault suspeita que o uso indiscriminado da palavra racionalização comporte o perigo de considerá-la como uma entidade oposta a não-razão, nunca tornando realmente visível o tipo específico de racionalidade operante. Seguindo a tradição kantiana os autores da escola de Frankfurt, seguiram no papel de crítica da razão pela via da falsa ideia que o conhecimento fazia de si mesmo, o problema da ordem de legitimidade do método de experimento científico e de estruturas de dominação que culminam por forjar uma razão instrumental. No entanto, no ponto de vista de Foucault existem outras formas de investigar os vínculos entre racionalização e poder. Foucault procurou fazê-lo de em outros momentos, por exemplo, analisando esse processo em diferentes campos, cada um, individualmente, assentado numa experiência-limite: loucura, doença, morte, crime, sexualidade etc. E apesar do Iluminismo ser um movimento extremamente importante para o desenvolvimento do pensamento e das tecnologias políticas do Ocidente, é preciso se situar a partir de processos muito remotos para compreender os laços entre a racionalização e a instância de poder individualizadora. Cabe lembrar aqui que Adorno e Horkheimer na *Dialética do Iluminismo* (1985) retomam, ainda que quase como uma figura psicanalítica, a personagem de Ulisses – na famosa cena do canto da sereia – como uma analogia para explicar o processo de regressão das massas no contexto da indústria cultural.

jogado no indivíduo” (1999 s/p). Alguns anos depois, Foucault (1995, p.237-238), entende que o Estado é a articulação entre a disciplinarização dos corpos e o governo das almas. Seus componentes racionalizadores se movem através processos de individualização e totalização tornando claro uma dupla articulação que se tece entre as exigências de um modo de produção capitalista do tipo industrial em desenvolvimento e as formas de apropriação do corpo, das populações, da vontade, da verdade, necessárias para compor essa ordem econômica e social.

O poder pastoral é uma tecnologia essencialmente individualizadora que provém do poder de pastor. Segundo Foucault (1990a, p. 80-81) se pode falar em pelo menos quatro características típicas do poder pastor que o distingue e em certo sentido o aproxima do governo da cidade grega – seja do desígnio dos deuses ou dos homens. Primeira característica, o pastor exerce o poder sobre um rebanho, não sobre uma terra, já os deuses gregos possuíam a terra, e essa posse original determinava a relação entre homens e deuses. Segunda, o pastor reúne, guia e conduz continuamente seu rebanho de modo que sem sua presença e ação direta ocasiona a dispersão do rebanho. Para os gregos havia a noção de que competia ao líder político apaziguar quaisquer hostilidades no interior da cidade, contudo, uma vez solucionados os conflitos pelo bom legislador grego, como Sólon, o que ele deixa atrás de si é uma cidade forte dotada de leis que lhe permitem resistir em sua ausência. O rebanho, portanto, está totalmente dependente do guiamento pastoral. Terceira, o papel do pastor é garantir a salvação do rebanho através de uma benignidade constante, individualizada e final, ele garante alimento para suas ovelhas e jamais as deixa desamparadas, por exemplo, o maná que desce dos céus em *Êxodo* e alimenta os israelitas no deserto. Já para os gregos, ainda que os deuses pudessem salvar a cidade, eles jamais deixavam de declarar que o líder era um timoneiro que mantinha os navios longe dos recifes. Os deuses gregos abençoavam a terra com fecundidade e com abundantes colheitas. Quarta, ao passo que o líder grego toma as decisões, essa é sempre em nome do interesse de todos e, ainda que sacrifique sua vida pela cidade sua glória era ser coroado com a imortalidade; já, o poder do pastor se apresenta com uma forma devotamento. O trabalho pastor deve estar totalmente voltado para o seu rebanho, velando por eles enquanto dormem e perscrutando a cada uma. Por conseguinte, o cristianismo, tanto, na Idade Média, como em tempos modernos, irá atribuir importância considerável a esse poder pastor. Assim como nos séculos subsequentes assiste-se nas sociedades europeias a emergência de uma estranha tecnologia do poder tratando a imensa maioria dos homens como um rebanho com uns poucos pastores.

Apesar de o pastorado não se originar exatamente com a institucionalização do cristianismo é a partir desse processo que a Igreja se tornará seu principal promotor, uma vez que, “[...] o governo das almas se constitui na Igreja cristã como uma atividade central e doutra, indispensável à salvação de todos” (SENNELART, 2008, p. 490). Para Foucault (2008f) com a institucionalização do cristianismo o dispositivo de obediência pastoral penetra de maneira efetiva no governo dos homens. A tecnologia de poder pastoral arregimenta o uso de diversas práticas que vão desde o exame detalhado da consciência até a confissão das faltas e pecados ocultos nos recônditos lugares da alma. Como técnica de obediência essa relação deve se realizar de si para consigo mesmo numa reflexão que se estrutura em torno de uma busca da verdade de sobre si mesmo. A secularização do pastorado teve início a partir do momento que se passa a tomar sob seu encargo questões relacionadas à vida material e temporal dos indivíduos, problemas ligados a seus bens e propriedades e à educação de suas crianças, ou seja, no processo de governamentalização da sociedade.

Emerge dessa dupla captura – para utilizar uma expressão de Agamben (2005) – a expressão, “*omnes et singulatin*”, isto é, vigilância sobre o rebanho e um olho sobre cada uma em particular, sobre todos e cada um em particular. Segundo Foucault (2008f) esse dispositivo durante quinze séculos, do século II/III d.C. até o século XVIII, não cessou de se desenvolver. No decorrer do tempo, o poder pastoral foi deslocado, transformado, integrado a outros dispositivos e instrumentos de poder, mas nunca totalmente abolido, pois, é uma tecnologia de poder orientada para assegurar a salvação individual no mundo por oposição ao poder político (FOUCAULT, 2008f). É oblativa em contraposição ao princípio da soberania, o poder pastoral não é só um poder de comando, mas, também está sempre pronto para se sacrificar pela vida e pelo rebanho; é individualizante ao contrário do poder jurídico; é co-extensiva à vida e constitui seu prolongamento; está ligado à produção da verdade – a verdade do próprio indivíduo. É uma tecnologia de poder que implica em um saber sobre a consciência e a capacidade de dirigi-la (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Foucault oferece muitos subsídios para pensar essa relação, principalmente, ao analisar a noção de conduta. Segundo o filósofo francês o poder pastoral, constituindo um conjunto de técnicas e procedimentos de direção da consciência sofre uma crise entre os séculos XVI e XVIII que vai lhe permitir ampliar e intensificar seu campo de relações. Essa crise vai envolver todo um campo que é o das revoltas de conduta. Nesse contexto a noção de conduta consiste na maneira

como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução. Essa noção de conduta com o campo que ela abarca é um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão na sociedade ocidental. Foucault está interessado ao explorar essa noção de conduta em compreender como o pastorado pode de certo modo explodir, dispersar-se e adquirir a dimensão da governamentalidade, como o problema do governo, ou como, a governamentalidade pode se colocar a partir do pastorado.

Segundo Foucault (2008f, p. 254) circunscrever o processo de governamentalização não significa fazer uma história do pastorado estabelecendo uma continuidade tranquila, serena e harmoniosa, ao contrário, trata-se de analisar os momentos de resistência. Para Foucault (2008f) o pastorado é um tipo de poder bem específico que se dá por objeto à conduta dos homens. Correlativamente a isso, apareceram movimentos tão específicos quanto essas técnicas de poder, que são resistências e insubmissões. Esses novos embates levam a revoltas específicas de conduta. Movimentos que tem como objetivo outra conduta, ser conduzido de outro modo, por outros pastores e para outros objetivos. Tais revoltas podem ser encontradas ao longo de toda a história. E a maior das revoltas de conduta que o Ocidente cristão conheceu foi a de Lutero que mesmo não possuindo caráter nem econômico nem político, acabou implicando numa série de problemas econômicos e políticos. Essas revoltas de conduta não permaneceram separadas ou isoladas umas das outras, mas, se ligaram a outros conflitos e a outros problemas. Podem-se encontrar essas resistências de conduta ligadas, por exemplo, em toda a Idade Média, as lutas entre a burguesia e o feudalismo sejam nas cidades flamengas, por exemplo, ou em Lyon, na época dos valdenses.

Para Foucault (2008f) essas lutam dizem respeito a outros problemas totalmente diferentes, mas, capitais, a saber, o estatuto das mulheres, o seu lugar na sociedade, na sociedade civil ou na sociedade religiosa. Do mesmo modo, essas revoltas não ficaram localizadas apenas no campo religioso, mas, impregnaram o campo político em direção à contemporaneidade (FOUCAULT, 1995, p.236). Segundo Foucault (2008f, p. 260) a Revolução Inglesa do século XVII, com toda a complexidade dos seus conflitos institucionais, dos seus choques de classes, dos seus problemas econômicos, não deixa de ter uma dimensão muito específica que a da resistência de conduta, dos conflitos em torno do problema da conduta.

Os geradores desses conflitos envolveram questões polêmicas ligadas à autoridade eclesiástica, a identidade étnica de um povo, ou, a legitimidade do próprio poder político. Por quem nós aceitamos sermos conduzidos? E como queremos ser conduzidos? Quando essas revoltas de condutas começam a se estender do campo religioso para o campo político e econômico, muitas funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade, na medida em que as novas racionalidades governamentais estabeleceram como finalidade se encarregar da conduta dos homens.

Na perspectiva de Foucault (2008f, p. 265) é preciso um termo adequado para exprimir essas resistências, revoltas, insubmissões, recusas e dissidências. Um termo que possa se referir ao sentido ativo da conduta, que expresse uma resistência. A palavra *contraconduta* comporta esse sentido ativo, pois, diz respeito à luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros¹⁹. Mas, afinal, como essas *contracondutas* conseguiram erodir o *pastorado* desembocando o processo *governamentalização*?

Para Foucault (2008f) essas *contracondutas* percorrem a Idade Média erodindo o *pastorado* cristão em seu interior. Isso se deve a um determinado número de fatos. Desde os primeiros séculos do cristianismo existe todo um desenvolvimento e complicação das técnicas, dos procedimentos pastorais, a uma institucionalização muito rigorosa do *pastorado*. Tal institucionalização vem acompanhada da formação de um dimorfismo, quer dizer, de uma estrutura binária no interior mesmo do campo pastoral, que opõe os clérigos de um lado, aos leigos, do outro. O cristianismo medieval, e o catolicismo a partir do século XVI, vão ser caracterizados pela existência de duas categorias de indivíduos bem distintos, que não possuem as mesmas obrigações, nem os mesmos privilégios. Esse dimorfismo vai ser um dos grandes problemas um dos pontos de sustentação da *contraconduta* pastoral. Além disso, outro problema no interior dessa institucionalização do *pastorado* é a definição de uma teoria e de uma prática do poder sacramental dos padres. Por fim, não se deve esquecer o entrelaçamento entre o *pastorado* com governo civil e o poder político.

¹⁹ Esse termo permite evitar substantificação que palavras como, *inconduta*, ou, *dissidência* o faz, uma vez que, comete *dissidência* quem é *dissidente*. Tal substantificação torna difícil ser aplicada no caso de delinquentes, loucos. Em compensação, a palavra *contraconduta*, permite analisá-los sem ter de sacralizar como *dissidente* fulano ou beltrano, mostrando os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política e das relações de poder. Portanto, para Foucault (2008f) essa noção permite identificar o componente de *contraconduta*, a dimensão de *contraconduta* que podemos encontrar perfeitamente nos delinquentes, nos loucos, nos doentes.

Segundo Foucault (2008f, p. 268), ainda que a começar de tempos remotos a igreja possuísse poderes judiciais, a partir dos séculos XI e XII observa-se um processo crescente a judicialização do poder da igreja. A obrigatoriedade da prática da confissão, a crença na pena modulada (purgatório) que marcam a instituição nesse período constituíram os pilares que se assentam os movimentos de contracondutas. Essas lutas antipastorais em prol de outra conduta atravessam toda a história do pastorado e dependendo da época e do lugar elas possuem formas muito diferentes. Foucault reporra as lutas que ocorreram num nível propriamente doutrinal no seio da Igreja, por meio, da eclesiologia de John Wyclif, ou, na figura de Jan Hus. Portanto, essas lutas antipastorais ocorreram sob as formas de comportamentos individuais, de pessoas, mas, também agitações coletivas, de grupos e comunidades inteiras. Segundo Foucault (2008c, p. 269) se pode encontrar nessas lutas antipastorais toda uma nova atitude, um novo comportamento religioso, uma nova maneira de fazer e de ser e toda uma nova maneira de se relacionar com Deus, com as obrigações, com a moral, com a vida civil. Essa é a proveniência do fenômeno difuso chamado *devotio moderna*.

Ao retrazar uma genealogia das lutas Foucault (2008f, p. 283), enumera cinco formas principais de contraconduta que se desenvolveram desde a Idade Média. Ambas tendem, a redistribuir, a inverter, a anular e desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral no domínio da sua intervenção. O objetivo dessas contracondutas é alcançar outra economia da salvação, outra economia da obediência e outra economia da verdade. Segundo Foucault (2008f, p. 283) são eles o tema da escatologia, o tema da escritura, o tema da mística, da comunidade e do ascetismo.

Em primeiro lugar: o ascetismo. Segundo Foucault (2008f, p. 270-271) por mais paradoxal que parece o ascetismo se desenvolve como uma contraconduta no cristianismo, ainda que normalmente o ascetismo seja associado à essência do cristianismo. Para Foucault o ascetismo tem uma dimensão que foge ao controle do poder pastoral que envolve a questão da obediência. Antes de qualquer coisa, a prática ascética é um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo mesmo em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro não é imprescindível. Ele envolve um caminho de dificuldade crescente a ponto do praticante da ascese chegar um ponto de limite no qual ele o único guia possível é si mesmo. O ascetismo é uma forma de desafio externo e interno, portanto tende a levar o asceta a um estado de equanimidade da alma (*apátheia*). Portanto, o asceta chega a um estágio tal que

possui um domínio sobre si (*enkráteia*) sobre seu corpo, sua alma e os sofrimentos que lhe possam afligir de modo que não lhe traga nenhum distúrbio, desordem interior, nenhuma paixão, ou, sensação forte. Trata-se no fim das contas de se vencer, vencer o mundo, a carne e o diabo. Não se trata de não de ser isento de tentações, mas, de manter o domínio de si sobre elas. Por fim, o ascetismo remete a certo acosmismo no qual a recusa do corpo, da matéria exige uma identificação com o objeto da prática, por exemplo, o uso do açoite, do ferro, de tornar o próprio corpo como o corpo de cristo. Segundo Foucault (2008f) esses elementos são incompatíveis com o imperativo de obediência de renúncia permanente do pastorado cristão. Dessa forma, o ascetismo torna-se um elemento ativo de contraconduta na história do cristianismo.

O segundo elemento é a formação das comunidades. Segundo Foucault (2008f, p. 274-275) se o ascetismo possui um cunho mais individualizante, as comunidades emergem sob o fundo teórico de uma recusa à autoridade do pastor e das justificações teológicas e eclesiológicas propostas por ela. Para Foucault esse elemento de recusa, muitas vezes, colocavam tais comunidades em franca ruptura com a Igreja Romana, vista nesse caso, como a Babilônia e o Império do Anticristo. Segundo Foucault a formação das comunidades se apoiou em problemas doutrinários importantes. O primeiro deles era sobre o caráter ilibado do pastor que não poderia ser aceito como autoridade se estivesse em pecado. Essa convicção está presente em Wycliffe e Jan Hus, cujo principio era de não aceitar não aceitar nenhum bispo, ou, nenhuma autoridade que estivesse em pecado mortal. Outros problemas permeavam a formação dessas comunidades históricas, como, o poder sacramental do padre, o batismo por aspensão (não voluntário), a doutrina transubstanciação do corpo de Cristo (a eucaristia passa a ser visto por essas comunidades como algo simbólico e não sacramental), a recusa da confissão a autoridade religiosa. Além disso, o dimorfismo que dividia a estrutura da igreja e garantia privilégios aos clérigos foi questionada em algumas comunidades que passaram a preferir eleger seus próprios pastores e bispos. Essas comunidades atravessaram toda a história do cristianismo, anabatistas, catáros, valdenses, montanistas, etc.

A terceira forma de contraconduta foi a mística, uma espécie prática que escapa ao poder pastoral. Segundo Foucault (2008f, p. 280-281) o poder pastoral desenvolveu uma economia da verdade baseada no ensino e no exame do indivíduo, na mística ocorre uma economia completamente diferente, já que, o jogo de visibilidade é diferente do dispositivo pastoral, pois, a alma não se mostra ao olhar do outro como em um exame, ou, em uma confissão, nessa

experiência a alma vê a si mesma, vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesmo. Na mística a ignorância é um saber, e o saber tem a própria forma da ignorância. Por fim, justamente por escandir esse jogo de visibilidade do exame, de rejeitar o conhecimento de si como forma de experiência com Deus, na mística é descartável a mediação do pastor.

A quarta contraconduta se assenta sobre o tema das Escrituras. Segundo Foucault (2008f, p. 281) nos movimentos de contraconduta que se desenvolveram durante toda Idade Média algo que foi utilizado para insubmeter o pastorado era o retorno às Escrituras. Nesse âmbito, a contraconduta baseava-se na crença que qualquer um que pudesse ler o texto sagrado poderia manter uma relação com Deus. O ato de leitura seria um ato espiritual na qual Deus se revelava ao homem. Cabe lembrar aqui que, segundo Foucault (2000b), a crítica enquanto uma virtude geral possui raízes essencialmente bíblicas, a questão de *não ser governado* dessa forma se fundamenta nesse direito de criticar a autoridade da Igreja quando ela entra em franca contradição com as Escrituras.

Por fim, o quinto elemento enumerado por Foucault (2008f, p. 282) ocorreu em torno da escatologia. A crença na doutrina da consumação dos tempos; da *Parousia*; do reino milenar; do juízo final onde irá julgar os vivos e os mortos. Esse tema funcionou como modo de recusar o pastorado, pois, quem seria o *sumo pastor* senão Jesus Cristo, o primeiro e o último. Nesse sentido, diz Foucault (2008f), dissipar a conaturalidade existente, pois, o cristianismo não é: nem uma religião ascética; nem mística; nem das escrituras; nem comunitária; nem escatológica. Esses elementos foram ativados na história como saberes para servir como às formas de lutas contra o poder do pastorado, como modos de pensar e outras formas de se conduzir e ser conduzido.

Isso não significa que mesmo essas contracondutas não serão rearranjadas no interior do pastorado. Nas palavras de Foucault:

[...] nos séculos XV-XVI, quando a Igreja, ameaçada por todos esses movimentos de contraconduta, tentará fazê-los seus e aclimatá-los, até se dar a grande separação, a grande clivagem entre as Igrejas protestantes, que, no fundo, escolheram um certo modo de reimplantação dessas contracondutas, e a Igreja católica, que, de seu lado, tentará pela Contra-Reforma reutilizá-las e reinseri-las em seu sistema próprio. (FOUCAULT, 2008f, p. 283)

Por isso, não é correto dizer que o pastorado foi aniquilado pelas crises internas e externas. Ao contrário, aqui se faz notar um fenômeno ainda mais complexo, ou seja, a

intensificação do pastorado religioso, em sua forma espiritual, extensão e eficiência temporal. Diz o Filósofo:

[t]anto a Reforma quanto a Contra-Reforma deram ao pastorado religioso um controle, uma influência sobre a vida espiritual dos indivíduos muito maior que no passado: aumento das condutas de devoção, aumento dos controles espirituais, intensificação da relação entre os indivíduos e seus guias. (FOUCAULT, 2008f, p. 308).

Ao insistir nas formas de contraconduta Foucault procurou retratar uma efetiva das lutas históricas. Para Foucault o homem ocidental é individualizado pelo pastorado à medida que este fixa sobre ele uma identidade por toda eternidade, à medida que perscruta sua interioridade lhe extraindo a verdade e lhe permitindo acesso à verdade por meio desse processo. Essa é uma parte constitutiva do modo de subjetivação dos homens ocidentais. Individualidade, interioridade e identidade pela sujeição aos dispositivos de poder pastorais. A crise do pastorado na verdade serviu para reforçar seus efeitos de poder, de sujeição da individualidade. É dessa configuração que provém toda necessidade da conduta.

Esses pontos de resistência, essas recusas e contracondutas que Foucault enfatizou para traçar o campo de lutas em torno pastorado não têm outro objetivo senão encontrar o pano de fundo do processo de espraiamento de múltiplas racionalidades que se desenvolveram a partir do século XVI. Portanto, as contracondutas constituem elementos constitutivos à emergência dos problemas políticos e econômicos que surgiram na Idade Média. Diz respeito aquilo que podemos chamar de formação dos processos de subjetivação modernos. As insubmissões das condutas estão ligadas: aos movimentos de revolta urbana; aos movimentos de revolta camponesa; aos conflitos entre feudalismo e burguesia mercantil; ao estatuto das mulheres.

Segundo Foucault (2008f, p. 305) a passagem do governo pastoral das almas ao governo político dos homens deve ser situada nesse determinado contexto das grandes revoltas pastorais, ou, das chamadas insurreições de conduta. Os séculos XV-XVI são marcados por enormes processos políticos e sociais que tiveram como dimensão principal à insurreição de conduta.

Portanto, a relevância em reconstituir o problema do pastorado repousa no entendimento da própria realidade do Estado. Ao ponderar historicamente sobre suas crises provocadas por elementos exteriores e interiores uns aos outros – as crises econômicas, de um lado, e os temas religiosos, do outro – é possível retomar as coisas, principalmente, a formação do Estado como uma maneira de governar os homens. Analisando-o, desse modo, não como reflexo e ideologia,

mas, como um conjunto de estratégias e táticas, por meio, desses dispositivos e das lutas que se engajaram em torno deste.

1.5. GOVERNO POLÍTICO E A ASSUNÇÃO DA RAZÃO DE ESTADO.

Na *aula 8 de março de 1978* Foucault (2008f, p. 306) procura situar a passagem da pastoral das almas para o governo político dos homens reconstituindo genealogicamente o contexto histórico específico do aparecimento de tecnologias governamentais que teriam por objetivo a gestão do Estado. Nesse sentido, o autor salienta que os grandes processos de insurreição religiosa nos séculos XVI e XVII estavam inteiramente permeados pela dimensão das contracondutas, além disso, historicamente se pode dizer que os próprios assensos revolucionários²⁰ que tiveram objetivos e móveis bem diferentes do pastorado não podem ser dissociados dessa dimensão das revoltas de conduta. Segundo Foucault (2008f, p. 307) a desagregação, tanto, do poder imperial – resquício do império romano que ainda se perpetuava ao longo dos séculos – quanto, da Igreja – entenda-se o movimento de Reforma protestante e Contra-Reforma católica, contribuíram para a intensificação das formas de condutas, ao mesmo tempo, que dissolveu a antiga unidade feudal eclesiástica –, constituíram o cenário onde começou a passar à prática e pensamento dos homens um governo especificamente político.

De um lado, esse processo não significou o fim do poder pastoral, ao contrário, corroborou para o aumento do controle e influência do seu poder de conduzir as almas, intensificação do poder espiritual. Para Foucault (2008f, p. 308) isso significou o crescimento da “influência sobre a vida material, sobre a vida cotidiana, sobre a vida temporal dos indivíduos: é a assunção, pelo pastorado, de toda uma série de questões, de problemas referentes à vida material, a higiene, a educação das crianças.” (FOUCAULT, 2008f, p. 308). De outro lado, assiste-se nesse momento o desenvolvimento da condução dos homens fora da autoridade eclesiástica partindo das formas propriamente privadas do desenvolvimento do problema da condução. Também é desse modo que a questão entre as questões relativas aos âmbitos do público e do privado começa a se constituir, principalmente com o problema da condução das

²⁰ Foucault menciona nesse contexto a Revolução Gloriosa (1688); a Revolução Francesa (1789); e, a Revolução Russa (1917), como marcos históricos que trazem em seu interior a dimensão da revolta de conduta.

crianças. Segundo Foucault no século XVI “[...] entramos na era das condutas, na era das direções, na era do governo.” (2008f, p. 309).

É nesse momento que as técnicas de conduta adentram no domínio material, da vida comum, emerge outro quadro governamental, de prática refletida de conduta preocupada com quê “[...] racionalidade, que cálculo, que tipo de pensamento será possível governar os homens no âmbito da soberania...” (FOUCAULT, 2008f, p. 311). A grande indagação era descobrir, efetivamente, qual deveria ser o objeto desse governo dos homens, que não coincidiria com o do pastorado religioso, que não é de ordem privada, mas que é da incumbência e alçada do próprio soberano.

Para definir o momento de passagem de um pastorado cristão para o problema do governo político do soberano em um primeiro momento Foucault (2008f, p. 315) recupera a acepção de *continuum* teológico-cosmológico de São Tomás de Aquino. A respeito do governo São Tomás dizia que o rei devia governar segundo o modelo da divina providência de Deus para com a natureza. Deveria governar segundo as leis de um organismo, dispondo as ações de cada indivíduo fazendo-as cooperar para o bem de toda cidade. A função de um rei não deveria ser, portanto, diferente de um pastor, ou, de um pai de família. Havia uma assimetria que ligava cada figura segundo o modelo de governo do *sumo pastor*. Segundo Foucault, esta analogia de São Tomás expõe o que significa governar o mundo pastoralmente. A natureza era compreendida como um ente misterioso e insondável cujo conhecimento nos é oferecido a partir da revelação das escrituras, dos dogmas e da direção espiritual daqueles que intentavam transmitir os desígnios do altíssimo para os homens. O mundo governado pastoralmente estava submetido a uma economia da salvação e da obediência em um mundo “[...] finalista, um mundo antropocentrado, um mundo de prodígios, de maravilhas e de sinais, enfim, um mundo de analogias e cifras...” (FOUCAULT 2008f, p. 316).

Segundo Foucault (2008f, p. 314) o caracteriza os séculos XVI e o início XVII é justamente a busca de uma definição da especificidade do governo em relação à soberania. E o que irá desaparecer será justamente essa ideia de natureza insondável e misteriosa dando lugar a uma natureza inteligível, cognoscível permeável e penetrável pelas racionalidades governamentais, pelas técnicas disciplinares, mecanismos de segurança e normalização. Para Foucault (2008f, p. 316) isso ocorre exatamente entre os anos de 1580 e 1650 no momento de formação da episteme clássica, análise que o filósofo francês desenvolveu em *As palavras e as*

coisas (2000a). A natureza não será mais compreendida por sinais e cifras, mas, segundo as formas de inteligibilidade matemática e classificatória, *mathésis*²¹. Ao mesmo tempo, um tema bem diferente se desenvolve em relação à especificidade da soberania, ao papel do soberano. A questão que se colocou na ordem do dia era determinar qual a tarefa exclusiva do soberano que não deve ser a mesma de Deus em relação à natureza, ou, da alma em relação ao corpo, buscava-se precisamente a especificidade da forma de governo política dos homens. Nas palavras de Foucault:

[p]ede-se ao soberano que faça mais do que exercer a soberania, pede-se a ele, ao fazer mais do que exercer sua pura e simples soberania, que faça algo diferente do que faz Deus em relação à natureza, do que faz o pastor em relação às suas ovelhas do que faz o pai de família em relação aos seus filhos. Em suma, pede-se a ele um suplemento em relação à soberania, pede-se a ele uma diferença, uma alteridade em relação ao pastorado. E o governo é isso. É mais do que a soberania, é um suplemento em relação à soberania, é algo diferente do pastorado, e esse algo que não tem modelo, que deve buscar seu modelo, é a arte de governar. Quando se houver encontrado a arte de governar, saber-se-á de acordo com que tipo de racionalidade se poderá fazer essa operação que não é nem a soberania nem o pastorado. Donde o que está em jogo, donde a questão fundamental desse fim de século XVI: o que é a arte de governar? (2008f, 317).

Na interpretação de Foucault, temos, de um lado, uma natureza que não tolera mais nenhum governo, exceto da razão, *Principia naturae*; e, de outro, uma busca da razão de ser da própria soberania no nível da prática de governo, a *ratio status*. Para o pensador italiano Botero o Estado constituía “uma firme dominação sobre os povos” e sua razão de ser consistia propriamente dito na racionalidade que permitia esse se conservar desde o momento de sua fundação até o seu funcionamento cotidiano. Para Foucault (2008f) a separação entre o *princípio da natureza* e a *razão de Estado* é capital para se entender os referenciais dos saberes e das

²¹Além da reconstrução da *episteme clássica* tratada em relação à analítica da finitude em *As palavras e as coisas* (2000a), Foucault, oferece alguns indícios para pensar essa linguagem da *mathésis* ao reconstituir o impacto causado pelos mestres da suspeita às técnicas de interpretação modernas. Na conferência de 1964, intitulada *Nietzsche, Marx e Freud* (2000c), Foucault contrapõe as técnicas de interpretação que se encontram no século XIX com as formas de decifração do séc. XVI, mostrando como os signos nesta última se distribuíam em um espaço homogêneo “os símbolos da terra refletiam o céu, mas também projetavam o mundo subterrâneo, remetiam o homem ao animal, do animal a planta, e reciprocamente” (FOUCAULT, 2000c, p. 43). Nessa “época o que dava lugar à interpretação, o que constituía simultaneamente seu sítio geral e a unidade mínima que a interpretação tinha a tratar era a *semelhança*” (FOUCAULT, 2000c). O papel da linguagem era de representar o mundo. Um *corpus de semelhança* que possuía ao seu tempo perfeita coerência e organização, chegando a compor algumas noções bem definidas como as de *convenientia*, *symphtateia*, *emulatio*, *signatura* e *analogia*. O símbolo repousava sobre uma definição perfeita de tipos possíveis de semelhança fundamentando duas formas de conhecimento inteiramente distintas, a *cognitio* quer dizer, um passo lateral de uma semelhança à outra, e a *divinatio*, ou o conhecimento em profundidade. As semelhanças manifestavam assim, conforme Foucault, um *consensus* do mundo se opondo ao *simulacrum*, ou seja, a falsa semelhança.

técnicas do homem ocidental moderno. É a partir dessa dualidade Natureza-Estado, de ‘governamentalidade da natureza’ e ‘governamentalidade do Estado’ e da multiplicidade das práticas de governo dos homens que as lutas contra o pastorado, a dimensão das contracondutas se tornarão inteligíveis.

A descoberta da razão de Estado foi recebida como uma invenção e uma inovação teve a mesma característica abrupta do que cinquenta anos antes teve a do heliocentrismo de Kepler, da descoberta da lei de queda dos corpos da mecânica newtoniana. Neste contexto, Foucault retoma, uma vez mais, Botero que argumentava contra os opositores da razão de Estado que esta sempre havia existido se entendêssemos por essa o mecanismo pelo qual os Estados podem funcionar. Todavia, como salienta outro pensador dessa época, o holandês Chemnitz, foi necessário um instrumento intelectual absolutamente novo para detectá-la e analisa-la. Para Chemnitz esses instrumentos podem ser colocados analogamente com as recentes inovações que os matemáticos e astrônomos utilizando suas lunetas descobriram novas estrelas no firmamento e as manchas no sol. Desse modo os novos políticos também tiveram as suas lunetas, por meio, das quais descobriram o que os antigos não conheciam, ou, que nos haviam ocultado com cuidado.

Segundo Foucault (FOUCAULT, 2008f) a principal característica dessa nova racionalidade governamental chamada – razão de Estado no século XVI, é que nela o Estado foi definido e recortado como uma realidade ao mesmo tempo específica e relativamente autônoma. Não obstante, o tema da razão de Estado provocou muitas controvérsias na época já que muitos pensadores cristãos abominavam a ideia de pensar a política fora dos modelos do governo providencial. No centro das discussões estava figura de Maquiavel, identificado pelos opositoristas da razão de Estado como seu grande inventor, ao mesmo, tempo rejeitado pelos defensores da ideia que queriam desvincular-se de sua imagem. Para Foucault na época dessas controvérsias a política possuía um caráter negativo, não dizia respeito a um domínio específico de objetos, mas, a determinados número de pessoas: *os políticos*, ou seja, aqueles passaram a pensar e programar a própria especificidade do governo, fora dos marcos jurídico-teológicos que fundamentavam a soberania. É desse modo que o Estado adentra ao domínio do pensamento e na prática refletida dos homens como um fenômeno histórico real, específico e irreduzível. A emergência da racionalidade estatal permite questionar o momento e em que condições o Estado começou a ser projetado, programado, mais que isso, invocado, desejado, cobiçado, temido, amado e odiado pelos homens. É preciso situar-se, portanto, no momento da entrada do Estado no

interior do campo da prática e pensamento consciente dos homens. Desse modo, Foucault, ao retratar os detalhes do funcionamento da razão de Estado mostra: de um lado, como essa racionalidade reativa o problema do pastorado, por meio, da secularização das questões de governo; e, de outro lado, analisa de que modo à população passa a constituir o alvo estratégico dessa razão de Estado.

Para reconstituir a noção de razão de Estado Foucault se apoia em certo número de textos de autores como Palazzo, Bacon e Chemnitz que datam entre os séculos XV e XVI. Neste caso, deve-se destacar o tratado *Discurso do governo e da verdadeira razão de Estado* escrito por Palazzo no fim do século XV, cujo objetivo era discorrer sobre a natureza da república. Para Palazzo é preciso entender por razão a essência inteira de uma coisa “[...] o que constitui a união, a reunião de todas as partes...” (FOUCAULT, 2008f, p. 342), bem como, uma regra justa das próprias coisas e uma medida das nossas operações. E, pelo termo Estado devem-se compreender quatro sentidos, ao mesmo tempo: um domínio; uma jurisdição; uma condição de vida; e, a qualidade de uma coisa que se opõe ao movimento. A república seria nesses quatro sentidos, de domínio de um território, de vigência sob o rigor de determinadas leis, instituições e costumes aquilo que faz com que ela existe e se conserve como tal.

Portanto, para Palazzo chama-se razão de Estado, justamente, as medidas necessárias e suficientes para que a república nos quatros sentidos da palavra estado conserve sua integralidade. É uma regra, ou, arte que nos dá a conhecer os meios e os fins para obter a integralidade, a paz e a felicidade da república.

Na interpretação de Foucault, tanto, Palazzo, quanto, Chemnitz sustentam essa ideia. A razão de Estado se refere somente ao próprio Estado, não há referência à ordem natural, as leis da natureza, ou, a ordem divina. Tal racionalidade está articulada em torno da relação essência-saber consistindo na essência do Estado e no conhecimento que possibilita acompanhar as tramas desse razão de Estado e obedecer a ela.

A razão de Estado é conservadora por excelência, já que, para se conservar o Estado, ou, restabelecê-lo é necessário adotar todas as medidas convenientes e suficientes para garantir existência do Estado. Por conseguinte, medidas que podem variar desde ‘golpes violentos’ até as formas de controlar as ‘sedições’, mas, normalmente consiste na “ação de governo” que deve ocorrer o tempo todo como um gesto de “criação contínua da república”.

Nesse processo a própria relação com a noção de tempo histórico e político se modifica radicalmente com a assunção dessa racionalidade estatal. Ao contrário da relação que existia na Idade Média onde o tempo histórico era definido através da ideia de fim da história, vinda de Cristo, ressurreição, consumação, ou, do tempo unificado pelo Império Universal; o governo comandado pela razão de Estado se encontra em uma perspectiva que o tempo da história é indefinido. Como profere o Foucault “[...] uma governamentalidade para o qual não se prevê termo ou fim. Estamos na historicidade aberta, por causa do caráter indefinido da arte política.” (FOUCAULT, 2008f, p. 347). A ideia de paz – Paz perpétua nos termos de Kant – irá substituir a de Império terminal. Novamente, nas palavras de Foucault:

[...] a paz universal não será a consequência de uma unificação num império temporal ou espiritual, mas a maneira como diferentes Estados, se efetivamente as coisas funcionarem, poderão coexistir uns com os outros de acordo com um equilíbrio que impedirá justamente a dominação de um sobre os outros. A paz universal e a estabilidade adquirida na e pela pluralidade, por uma pluralidade equilibrada, totalmente diferente portanto da ideia do Império terminal. Mais tarde essa ideia de uma governamentalidade indefinida será corrigida pela ideia de progresso, a ideia de progresso na felicidade dos homens. (2008f, p. 348).

Apesar da pretensão da razão de Estado se constituir fora do modelo pastoral, na condição de uma governamentalidade indefinida, o tema da salvação do Estado pode frequentemente encontrado na sua maneira de governar. No século XVII, tratados inteiros foram dedicados à teoria dos golpes de Estado. Os golpes eram aquilo que uma interrupção das leis e da legalidade. No entanto, os golpes de Estado não eram exceções para com a racionalidade estatal, pois, ela mesma não era homogênea a um sistema de legalidade e legitimidade. Por isso, ocorrem momentos em que pela força dos acontecimentos a razão de Estado já não pode se servir das leis e se vê obrigada a se libertar delas. A necessidade, a urgência e a necessidade de salvação do Estado excluem o jogo das leis naturais e colocam o Estado em relação direta consigo mesmo.

No ponto de vista de Foucault o golpe “é a automanifestação do próprio Estado”, ele afirma que esse deve ser salvo de qualquer maneira. O golpe se impõe primeiro por sua *necessidade*, um acontecimento, uma configuração de risco que se apresenta. Isso justifica sua *violência*, o golpe abrupto é obrigado a sacrificar, a amputar, a ser injusto e mortífero. O que leva a sua última característica, a *teatralidade*. Ou seja, a forma dramática e trágica que acompanha o golpe possui um caráter teatral, ritualístico, cerimonial. A historicidade aberta posta com o nascimento dessa nova governamentalidade política, mostra que os Estados que não terão fim,

ou, de devir histórico-político indefinido estarão desde sempre sujeitos em nome de sua salvação continuamente ameaçada, à violência como a forma mais pura e brutal da razão de Estado. Por isso, a chamada ‘paz universal’ entre as nações europeias têm por objetivo manter o equilíbrio nesses Estados governados pela racionalidade estatal.

Para elucidar esse tema é preciso recordar o que dizia Foucault (2008f, p. 90) a respeito do mercantilismo enquanto componente básico da economia de poder dos Estados administrativos. A doutrina mercantilista defendia a necessidade de expansão das riquezas do Estado, proibia a vagabundagem e o ócio. A política de autoridade funcionava a partir de um soberano sábio em relação a um conjunto de súditos obedientes. Isso torna mais inteligível essa questão da necessidade do golpe de Estado e da criação da ‘paz universal’ como equilíbrio concorrencial entre as nações. Portanto, a razão de Estado como uma prática refletida de exercício político e legitimação do poder soberano está inteiramente perpassada pelo problema da obediência e, por sua vez, da própria economia.

Por esse motivo a questão das revoltas, ou, das sedições foi um dos maiores problemas políticos até o fim do século XVII. Neste sentido, para Foucault (2008f, p. 356-358), o *Ensaio sobre as sedições e distúrbios*²² escrito pelo chanceler Bacon revela-se um notável tratado para se

²² *Ensaio sobre as sedições e distúrbios* escrito pelo chanceler Bacon revela-se um notável tratado para se compreender o problema das sedições no século XVII. Nesse texto Bacon faz uma análise, “toda uma física – da sedição e das precauções a serem tomadas”, mostrando os cuidados que um governo para não sucumbir aos rumores, aos sinais e as crises que possa advir na *res pública*. Para Bacon, a sedição é um fenômeno natural à república. Primeiro, de baixo circulam os *rumores* e discursos contra o Estado e contra os que governam. Depois, ocorre uma inversão dos valores, ainda, que o governo faça algo louvável suas ações são recebidas pelas pessoas com descontentamento. Até mesmo as ordens circulam mal, os que transmitem as ordens falam com timidez e aqueles que deveriam recebê-las falam com ousadia. Segundo Foucault “[...] aquele que recebe uma ordem, em vez de recebê-la e executá-la, começa a interpretá-la e a inseri-la de certo modo em seu próprio discurso, entre a injunção que ele recebe e a obediência que deveria normalmente segui-la...” (2008f, p. 357). Segundo, há sinais que vem de cima. Os poderosos também estão descontentes e não atendem mais as ordens do soberano. As causas das sedições podem ser tanto, da barriga, da indignação extrema, quanto, da cabeça, do descontentamento dos súditos e servos. Portanto, para Foucault: “Fome e opinião, barriga e cabeça, eis duas matérias das sedições”. Além disso, existem outras causas ocasionais que podem variar desde mudanças na religião, nos costumes, nos tributos até o aumento excessivo da riqueza de estrangeiros e aumento do preço dos grãos. Causas ocasionais levam ao descontentamento consciente. O remédio, para o chanceler Bacon é atuar sobre a matéria das sedições, consiste em atenuar a fome dos famintos e a pobreza do povo, em aplacar as opiniões reprimindo o luxo, impedir a preguiça e a vagabundagem. É preciso favorecer o comércio exterior – alias, para os mercantilistas a riqueza e o poderio do Estado provinham justamente dessas trocas – “é melhor muita gente gastando pouco do que pouca gente gastando muito”. É garantir um equilíbrio entre os recursos disponíveis e a população, entre a parcela produtiva e a não-produtiva, ou seja, os grãos-senhores. Pode-se notar, por intermédio, dessa física da sedição que para Bacon existem apenas duas categorias de indivíduos no interior do estado, aqueles que fazem parte do povo e os grãos senhores. E o povo sempre será mais temido pelo soberano que os nobres. Segundo Foucault (2008f), apesar de Bacon se referir elogiosamente a Maquiavel se diferencia qualitativa desse por uma série de razões sendo a mais importante é que para o primeiro o povo ingênuo, sempre um instrumento na mão do príncipe ou dos grãos senhores – podemos dizer que a noção de povo era negativa – nunca havendo uma consonância de interesses entre as duas categorias.

compreender o problema das sedições no século XVII. Em Bacon o problema é justamente o povo. Por conseguinte, governar segundo a razão de Estado será pensar continuamente o problema do povo e o perigo da revolta.

A partir do século XVII a arte de governar sofreu modificações severas na sua forma de produzir a verdade. É o aparecimento da política como *máthesis* de uma razão de Estado que possui suas próprias formas de pensar, de raciocinar e de calcular. O papel do soberano passou a ser de conhecer os elementos que tinham por função garantir a manutenção do Estado em sua força e desenvolvimento necessário para que não seja dominado por outra nação. É o nascimento da estatística – *Statistik*, etimologicamente, o conhecimento dos componentes do Estado e de seus recursos. Não existirá mais um *corpus* de leis, ou, habilidades imprescindíveis – o que outrora era a prudência e a sabedoria – para aplicar no momento oportuno, mas, um conjunto de conhecimentos técnicos – estatísticos – que caracterizam a realidade do próprio Estado. O saber específico que nasce permanentemente do exercício da racionalidade governamental definirá as possibilidades ilimitadas de governo. Se de um lado, o Estado tem a necessidade de manter determinados segredos para que não caiam nas mãos dos seus rivais e inimigos; de outro, sua ordem prática de verdade deve intervir na opinião das pessoas, fazendo com que seja modificada e assim, sucessivamente, seus comportamentos, desejos e interesses. A razão de Estado precisa produzir um público. A noção de população está presente, mas, ainda não de modo refletido, um dos traços fundamentais da política mercantilista era que não eram os homens que deveriam ser ricos, mas o próprio Estado. Independentemente da finalidade do Estado a si próprio, sua prosperidade e felicidade, se governa para a obediência, logo, o elemento fundamental dessa obediência é o povo que pode entrar em sedição; ou, quando se fala do público cuja opinião é necessário agir, de maneira a modificar seus comportamentos, já se está bem perto da população. Esse é basicamente o prisma reflexivo que Foucault (2008f) situou o conjunto dos processos pelos qual o Estado, num momento dado, entrou efetivamente na prática refletida das pessoas.

Essa entrada no prisma reflexivo – isto é, como arte de governar com toda conotação que ela traz consigo de jogo de governamentalização entre sujeição e crítica – permite a organização das estratégias. Estratégias de política aberta e das dinâmicas econômicas no interior e entre Estados. Dos fins do século XVI e início do XVIII, desde a emergência da prática mercantilista, passando pelos fisiocratas até a assunção liberalismo como racionalidade de

governo econômica os Estados da Europa vão constituir a concorrência como elemento básico de equilíbrio e poderio das nações. A antiga rivalidade entre principados, ou, reinados, transforma-se hodiernamente em uma concorrência econômica e política aberta entre as nações europeias. Foucault (2008f, p. 395-409) menciona particularmente os casos da Espanha, Alemanha, Inglaterra e França entre a Guerra de Sucessão e a Guerra dos trinta anos. A concorrência se mede em termos de Força. Alias, segundo o próprio Foucault (2008f) quando se descobriu essa noção de força que provém dos Estados o terreno da política externa passou a ter como objeto principal a utilização e o cálculo das forças. Contemporaneamente a essa formulação, por processos totalmente diferentes as ciências naturais, especialmente a física elaboraram a noção de força – é o caso das leis estabelecidas pela mecânica newtoniana e das monôdas de Leibniz. O aparecimento da racionalidade política significou “[...] um pouco para a arte de governar o que a *mathesis* era, na mesma época, para a ciência da natureza.” (FOUCAULT, 2008f, p. 384). Portanto, a razão de Estado não se restringirá somente a conservação do Estado em uma ordem geral, mas, a conservação das relações de força a fim de alcançar, ou manter, certo equilíbrio. Para garantir essa conservação, ou, melhor o equilíbrio as sociedades ocidentais criaram dois grandes conjuntos tecnológicos, de um lado, um dispositivo diplomático-militar e, de outro, o dispositivo da polícia. O aumento dessas forças internas e a manutenção das forças externas correspondem precisamente ao que mais tarde serão chamados de mecanismos de seguridade. Na interpretação de Foucault o que está em jogo com esse surgimento do aparato diplomático-militar e no desenvolvimento dos dispositivos de polícia²³ é o próprio aparecimento da Europa como região geográfica e economia de poder específica.

²³ Foucault dedica boa parte do curso de 1978 para tratar dessa noção. Deve-se destacar que, inicialmente, Foucault compreende a polícia como um conjunto de compilações essencialmente regulamentares – cuja entrada coincide com o aparecimento da *mathesis* – que tinham por finalidade aumentar as forças estatais. Contudo, com o desenvolvimento da crítica, particularmente dos processos naturais da população e da economia-política, a polícia adquire o significado estritamente repressivo que possui hoje. Nos séculos XVII e XVIII a palavra polícia tinha um sentido completamente diferente do que conhecemos atualmente. Até então, chamava-se de polícia simplesmente uma forma de comunidade, ou, de associação que seria regida por uma autoridade pública, uma espécie de sociedade humana, na medida em que algo, como um poder político, como uma autoridade pública exercia domínio sobre ela. (FOUCAULT, 2008f, p. 420). Nos séculos XV e XVI a polícia era sinônimo de regimento, uma maneira de reger, de governar. Em suma, o resultado positivo e valorizado de um bom governo. Todavia no século XVII essa noção adquiriu outro significado, passou-se a chamar de polícia o conjunto de meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado. Polícia tornou-se ao mesmo tempo: cálculo e a técnica. O papel da polícia era assegurar o esplendor do Estado. Uma espécie de beleza visível, de ordem, de brilho de uma força que se manifesta e irradia. Polícia era de fato a arte de esplendor do Estado. Foucault recupera de von Justi que definia polícia como “[...] o conjunto de leis e regulamentos que dizem respeito ao interior de um Estado e procuram consolidar e aumentar o poderio desse Estado, que procuram fazer um bom uso de suas forças.” (FOUCAULT, 2008f, p.423.) Uma maneira de fazer crescer ao máximo as forças do Estado e de manter sua boa

Diante do exposto, parece-me que o desafio colocado pelo diagnóstico de Foucault para este texto é: primeiro, pensar em que medida a análise dos cursos de 1978 e 1979 tiveram impacto sobre a problematização do papel do intelectual; segundo, discutir, a partir desse conjunto de noções, quais seriam as dimensões pedagógicas, particularmente, àquelas que determinam o lugar de exercício do professor nas instituições educacionais. Isso significa que é preciso mostrar como a emergência de múltiplas formas de racionalidades governamentais se articulam com a interrogação do presente. A noção de governo dos homens e seus correlatos como, razão de Estado e dispositivo de polícia, mostram-se fecundas para analisar o seu desdobramento na atual governamentalidade liberal e neoliberal.

ordem. Portanto, o significado que assumiu a polícia foi o de auxiliar diretamente no crescimento das forças, isto é, o equilíbrio europeu. Desse modo, boa polícia zelava para que mesmo nos outros Estados houvesse crescimento, equilíbrio e polícia. Nessa relação a polícia serviu como instrumento para que cada Estado pudesse conhecer suas próprias forças, para depois estabelecer uma comparação que possibilitava justamente, acompanhar e manter o equilíbrio.

Para Foucault, desde o fim do século XVII até o fim do século XVIII, o desenvolvimento da ciência da polícia (*Polizeiwinssenschaft*), sua entrada no prisma reflexivo, teve uma especialidade prioritariamente alemã. Graças à reflexão dos teóricos alemães o pensamento de um *Polizeistaat*, um Estado de polícia se difundiu pela Europa. Nas palavras de Foucault: “[...] na Alemanha as universidades tornaram-se ao mesmo tempo lugares de formação desses administradores que deviam assegurar o desenvolvimento das forças do Estado e de reflexão sobre as técnicas a empregar para fazer crescer as forças do Estado.” (2008c, p. 427). À vista dessa influência alemã, Foucault (2008f, p. 431), recupera o pensamento Turquet de Maynerne em *A monarquia aristodemocrática* (1611). Para Turquet de Maynerne a polícia, ao mesmo tempo em que, identifica-se com o governo inteiro: justiça, exército e finanças; possuía uma função moral, ela devia se ocupar da riqueza e da vida doméstica.

Pensado na condição de *Polizeistaat*, o dispositivo de polícia valorizava, para fins de garantir a perfeição do Estado, que os homens estivessem divididos por ocupações específicas. O que contava era a atividade do homem na medida em que tivesse uma relação com o Estado. Se na concepção tradicional o que interessava ao soberano eram as virtudes dos súditos, na nova concepção do Estado de polícia o que vai interessar será o que os homens fazem, quais são suas atividades e ocupações. Por conseguinte, a polícia era vista como o instrumento necessário e suficiente para que essa atividade do homem se integre efetivamente às forças do Estado. Uma espécie de aspiração à utilidade estatal a partir da atividade dos homens. Para isso a polícia se encarregava de determinadas utilidades como: a contagem dos homens; perscrutação de suas necessidades imediatas; a saúde; a ocupação, a ociosidade é proibida; e, por último, regulamentar a circulação de mercadorias. Havia um movimento circular “partindo do Estado como poder de intervenção racional e calculado sobre os indivíduos, vai retornar ao Estado como conjunto de forças crescentes.” (FOUCAULT, 2008f, p. 439). A finalidade última, consistia em fazer da felicidade dos homens a utilidade do Estado, fazer da felicidade dos homens a própria força do Estado.

CAPÍTULO 2. INTELLECTUAIS E EDUCADORES: DO UNIVERSAL AO ESPECÍFICO.

O sábio grego, o profeta judeu e o legislador romano são sempre modelos que obcecamos os que, hoje, tem como ocupação falar e escrever. Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena e qual (quero dizer qual a revolução e qual pena). Que fique claro que os únicos que podem responder são os que aceitam arriscar a vida para fazê-la. (“Não ao sexo Rei”, FOUCAULT, 2008a, p. 242- grifos meus).

No capítulo anterior procurei discutir a respeito do florescimento das artes de governar os homens no pensamento de Foucault. O objetivo almejado consistiu em reconstituir o diagnóstico de espraiamento de múltiplas formas de racionalidades governamentais que culminaram no processo de governamentalização do Estado e no desenvolvimento dos dispositivos de governo da população. Nesse âmbito, foi possível observar que a noção de governo para Foucault significou a utilização de um novo recurso metodológico. Um prisma reflexivo que visou analisar o modo como o Estado havia entrado no pensamento e na prática dos homens. Com efeito, a construção dessa noção exigiu por parte do filósofo francês a reelaboração da analítica das relações de poder, à de governo, como prática reflexiva, ao mesmo tempo, interior e exterior as tecnologias de poder. Esse deslocamento em direção a problematização do poder, enquanto relações complexas entre indivíduos trouxe, por consequência, uma relação tal

que se pode conduzir ou determinar a conduta de outro. Esse movimento traz inúmeras implicações éticas e políticas ao papel do intelectual militante. Nas palavras de Castelo-Branco:

[d]e 1977 até 1984, o filósofo francês deixa de lado seu projeto anterior de realizar uma leitura descritiva dos jogos de poder e passa a ponderar sobre a possibilidade de se criarem atitudes transformadoras tanto da submissão e assujeitamento das subjetividades quanto das relações de poder hegemônicas nas sociedades contemporâneas. Enfim, Foucault passa de uma posição mais analítica para uma posição analítica e também militante. (2008, p. 202).

O objetivo deste capítulo é pensar de que modo essa investigação crítica das racionalidades governamentais auxilia na compreensão do papel que o intelectual cumpre no quadro biopolítico atual. Pretendo, a seguir, retomar alguns pontos, em particular, do aparecimento da função de intelectual específico no pensamento de Foucault no início da década de 1970. Essa retomada servirá para complementar as análises desenvolvidas até o presente, para prosseguir com a investigação deste tópico, a saber, o problema do liberalismo em relação à crítica as arte de governo e do neoliberalismo como novo regime político de produção da verdade na ordem do governo e do sujeito. Desse modo, a hipótese sustentada neste trabalho é que o lugar que o intelectual ocupa diante deste quadro governamental deve ser entendido: primeiro, em termos de atuação específica em um campo de relações estratégicas de saber-poder; e, segundo, de disposição para crítica no regime de verdade com vistas à constituição de um governo de si e dos outros.

Na entrevista *O intelectual e os poderes*, realizada em maio de 1981 e publicada pouco antes de sua morte em 1984, Foucault oferece algumas pistas para pensar, a partir de sua própria trajetória pessoal e intelectual, qual a função do intelectual, sua importância política e o seu papel ético. Segundo Foucault, desde a sua juventude, procurou escapar de certa atmosfera marxista e dos pressupostos filosóficos da fenomenologia. Para Foucault, era necessário buscar uma forma de colocar corretamente a relação teoria e prática de modo que produzissem certo efeito político no real. Nas palavras do autor: “[...] sempre sustentei que meus livros fossem em certo sentido fragmentos de autobiografia. Meus livros sempre foram meus problemas pessoais como a loucura, a prisão e a sexualidade”. (FOUCAULT, 2010b, p. 372). Na opinião do biógrafo David Macey (1995, p.23), ao dizer isso, Foucault parece sustentar que sua biografia é como a história de um pensamento, uma obra em curso em constante auto(transformação).

A partir dessa declaração temos uma importante chave de interpretação para compreender a valorização, ou, a desvalorização da figura do intelectual em seu pensamento. No

ponto de vista de Foucault, o intelectual deve renunciar qualquer função profética, ainda que suas contribuições teóricas e/ou políticas sejam de fundamental relevância para formação de saberes que possam ser utilizados nas lutas das massas, dos movimentos sociais, nos embates das minorias e dos próprios partidos políticos. Há de se manter uma distância entre o intelectual e as outras instâncias sociais para escapar a presunção de falar pelos outros, de lhe ditar as formas as quais devem pensar e os modos pelos quais devem viver. Essa renúncia da função profética, por parte do intelectual, no pensamento ético de Foucault, mantém relações íntimas com o próprio dizer-verdadeiro que o filósofo analisa em seus últimos cursos: *A hermenêutica do sujeito* (2006b) e *A coragem de verdade* (2011). A *verdade* que o intelectual deve exercitar no espaço da franqueza da palavra não diz respeito à profecia, nem sobre o modo de verdade da sabedoria, tampouco, sobre uma espécie de saber técnico, ela envolve uma atitude ética de coragem, de assumir o risco diante da configuração atual do regime de verdade e de desprendimento de si mesmo com o objetivo de criar novos estilos de existência.

Esse princípio político de renúncia a qualquer função profética, ou melhor, essa recusa à representação mostra quão Foucault sustenta uma noção de intelectual completamente diferente do marxismo ou da fenomenologia. A figura mais emblemática de intelectual engajado que fez essa articulação entre a fenomenologia e o marxismo foi Jean Paul Sartre. Esse último apesar de estar ao lado de Foucault em muitos momentos nas lutas foi a típica figura contra quem lhe opõe o intelectual específico. Para de desvencilhar da filosofia da consciência, Foucault buscou inspiração em autores como Canguilhem, Bataille e nas ciências da vida, porque, questionavam a unidade sintética do sujeito proposta pela fenomenologia. Nesse sentido, apesar das obras de Foucault não serem consideradas como espelho de sua personalidade, seu objetivo, enquanto intelectual, era que elas no mínimo incidissem certos efeitos políticos no real.

D’*A história da loucura: na idade clássica* (1962) passando pelo livro *As palavras e as coisas* (2000a), chegando até *A arqueologia do saber* (1987) vemos Foucault assumir, de um lado, uma postura intelectual de completa recusa a um pensamento enraizado na ideia de sujeito; e, por outro lado, sustenta a sujeição do discurso à linguagem²⁴. Não falar pelos loucos, mas,

²⁴ Na década de 1960, Foucault ocupou-se em pensar uma ontologia da literatura a partir de autores como Sade, Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski e Blanchot. Segundo Vilela (2010), Foucault procurou no modernismo literário uma alternativa para a cultura obcecada com o princípio da razão sistemática e com a ideia de humanismo fundamental chegando ao limiar de uma experiência do pensamento que ameaçava despedaçar o sujeito. Para Vilela (2010) a literatura exercia uma espécie de fascínio em Foucault enquanto regime de discurso independente do verdadeiro e do falso, como uma abordagem singular dos limites – a loucura, a doença, o crime e a

reconstituir certas condições de possibilidades, de compreensão da loucura como uma doença mental. Não assumir o destino final na finitude humana desde a emergência do homem como a figura do pensável, mas analisar as condições de possibilidades do constructo homem como ser vivo, falante e trabalhador.

Essa submissão da representação à crítica radical da interioridade da experiência da consciência e a dispersão do sujeito na linguagem culminou em 1969 na conferência “*O que é um autor*” (2006h, p. 264-298) na noção de uma *ausência de obra* e da *desaparição do autor*. Nesse pronunciamento, Foucault se esforça em definir o que seria um autor – seus critérios históricos e discursivos de individualização – em nossas sociedades, chegando ao delineamento de uma

sexualidade – na medida em que ela exige uma ultrapassagem dos limites representacionais dos códigos discursivos e culturais.

Em o “*Prefácio à transgressão*” (2006i) Foucault nos mostra como essa passagem para fora mantém uma vinculação íntima com a transgressão do regime discursivo da sexualidade e com a morte de Deus. Uma experiência-limite que não seria nem a violência de um mundo dividido (mundo ético), tampouco um triunfo sobre os limites que apaga (mundo dialético), mas vai se afigurar como uma forma de contestação no jogo do limite. Segundo Foucault o caracteriza a sexualidade moderna não foi ter encontrado de Sade à Freud, a linguagem de sua razão, mas, ter sido, e pela violência dos seus discursos, desnaturalizada, lançada em um espaço vazio onde ela só encontra a forma tênue do limite. Onde ela não possui nem além, nem prolongamento, a não ser no frenesi que a rompe. Definitivamente, não liberamos a sexualidade, mas a levamos exatamente ao limite: limite da nossa consciência, da nossa lei e da nossa linguagem. Portanto, a sexualidade moderna seria aquela que sustentando sobre si mesma e superficialmente o discurso de uma animalidade natural e sólida, se dirige obscuramente à ausência. Ausência de Deus. Da natureza. Do fundamento. Da essência. Portanto, a importância da sexualidade em nossa cultura consiste justamente no vínculo que liga à morte de Deus.

Para Foucault a morte de Deus não foi somente o acontecimento que suscitou sob a forma de conhecemos a experiência contemporânea: ela delinea perpetuamente sua grande nervura esquelética. Como espaço constante de nossa experiência a morte de Deus nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas desencadeia a possibilidade da experiência do limite, se faz e desfaz no excesso que transgredir. É sem dúvida o excesso que recobre que podemos ligar em um só tempo a sexualidade a morte de Deus. Para Foucault, na raiz da sexualidade, do seu movimento de transgressão e desse discurso sobre Deus que o ocidente ostentou durante tanto tempo, nesse mundo ausente de fundamento uma experiência singular se configura: a *transgressão*. Diz Foucault: “A transgressão é um gesto relativo ao limite; é aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem, mas, talvez também na sua trajetória na totalidade, na sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço. O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples: a transgressão transpõe e não cessa de recomeçar a transpor a linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte intransponível.” (FOUCAULT, 2006i, p. 32).

Segundo Foucault a experiência-limite inaugura a possibilidade de uma afirmação não positiva, ou seja, sem fundamento ético (positivo), ou, ontológico (dialético). Uma linguagem que é por natureza circular, que remete a si própria e se fecha sobre os questionamentos do limite passa a sofrer uma angústia do significante que a levará a configurar a experiência do excesso e da transgressão. Uma sexualidade não possui fundamento ontológico, natural, metafísico ou qualquer outro além de uma frágil linguagem que se faz e refaz nos excessos e no limite. A experiência-limite surge como um modo de libertação de uma linguagem que, ao definir o mundo sob o modo disjuntivo, constrange a possibilidade de pensar outro modo. Nesses termos, a experiência da transgressão significa o reconhecimento de um limite ilimitado irrompendo o espaço da linguagem, abrindo-o pela primeira vez à experiência. Essa experiência está mais próxima da loucura, da doença e do crime. A transgressão perturba as linhas instituídas do discurso e de uma linguagem que propõe dizer a essência do ser. Transgredir é ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o seu ser.

analítica da função-autor. Parece-me que na década de setenta, o problema do intelectual se delineia também a partir dessa analítica da função como uma forma de assumir em um campo discursivo uma série de práticas que irão conformar a identidade de um autor como uma função específica na prática discursiva. Portanto, será a problematização da política do autor que nos mostrará de que modo um indivíduo consegue ao mesmo tempo assumir no interior das práticas discursivas múltiplas funções de sujeitos²⁵. O intelectual será nesse sentido uma função, do mesmo modo que um professor, já que ambos necessariamente não estão fixados na interioridade da consciência de certo indivíduo, porém, existem na exterioridade de uma prática discursiva orientada no interior de um campo de saber e poder.

Carlos Ernesto Nogueira Ramírez (2009) procurando examinar a maneira de ser, o *ethos* pedagógico do Foucault-professor interpreta que a categoria que se relaciona de forma mais contundente as atitudes do filósofo francês como professor no *Collège é o gesto filosófico*. Utilizando as intuições do filósofo colombiano Edgar Garavito Pardo, Ramírez (2009) diz que o gesto é a “colocação em cena de uma forma de ser do pensamento” (p. 140). O gesto implica em uma maneira de proceder no discurso, em uma atitude e, conseqüentemente, um modo de estar no mundo.

O filósofo italiano Giorgio Agamben no ensaio intitulado *O autor como um gesto* (2007) clarificou a relação entre a função-autor e o gesto. Para Agamben (2007, p. 29), se de um lado, Foucault formulou, com a citação de Beckett a indiferença a respeito do autor como mote ou princípio fundamental da ética da escritura contemporânea, de outro, nos mostra que a marca do autor está unicamente na singularidade da sua ausência. Isso porque, mesmo continuando anônimo e sem rosto, um alguém qualquer proferiu o enunciado, sem o qual não poderia ter sido formulado: “O que importa quem fala, alguém disse, o que importa quem fala.” Desse modo, “O mesmo gesto que nega qualquer relevância à identidade do autor afirma, no entanto, a sua

²⁵ Essa ideia pode ser observada claramente no pronunciamento inaugural *Collège de France* chamado *A Ordem do Discurso* (1996). Nessa aula percebe-se como se entrecruzam no interior de uma prática discursiva, ao mesmo tempo, a função de professor e a de intelectual. Na interpretação Rosa Maria Bueno Fischer: “Foucault multiplica o sujeito. A pergunta “quem fala”? desdobra-se em muitas outras: qual o status do enunciatador? Qual a sua competência? Em que campo de saber se insere? Qual seu lugar institucional? Como seu papel se constitui juridicamente? Como se relaciona hierarquicamente com outros poderes além do seu? Como é realizada sua relação com outros indivíduos no espaço ocupado por ele. Também cabe indagar sobre o “lugar de onde fala”, o lugar específico no interior de uma dada instituição, a fonte do discurso daquele falante, e sobre a sua efetiva “posição de sujeito” - suas ações concretas, basicamente como sujeito incitador e produtor de saberes. É assim que se destrói a ideia de discurso como “expressão” de algo, tradução de alguma coisa que estaria em outro lugar, talvez em um sujeito, algo que preexiste à própria palavra.” (FISCHER, 2001, p. 208).

irredutível necessidade” (2007, p. 49). Nessa perspectiva, a função-autor aparece com o processo de subjetivação mediante o qual um indivíduo é identificado e constituído como autor de um certo corpus de texto (AGAMBEN, 2007, p. 51).

Um fato interessante que se pode mencionar é que Ramírez (2009, p. 139) traz uma resposta que Foucault concedeu em Vermont 1982 para reafirmar o papel do professor, no entanto, se lemos até o fim o que disse o filósofo observa-se que ele se refere à função do intelectual. Nas palavras de Foucault:

[m]i papel —y ésta es una palabra demasiado enfática— consiste en enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido contruidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida. Cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual. (FOUCAULT, 1990c, p. 143)

Pouco antes dessa declaração Foucault explica a razão dele ter ido a Vermont. Em suas palavras:

[v]ine para intentar explicar con mayor precisión, a algunas personas, qué tipo de trabajo estoy haciendo, descubrir qué tipo de trabajo están ellas haciendo y establecer relaciones permanentes. No soy un escritor, ni un filósofo, ni tampoco una gran figura de la vida intelectual: soy un profesor. Existe un fenómeno social que me perturba mucho. Desde 1960, algunos profesores se están convirtiendo en hombres públicos, con las mismas obligaciones. No quiero ser un profeta y decir: «Por favor, siéntense, lo que tengo que decir es muy importante». He venido para discutir un trabajo común.(FOUCAULT, 1990c, p. 142).

Nem grande filósofo, nem profeta, tampouco um escritor, “sou um professor”, Foucault, define com esse gesto, o campo de intervenção do seu trabalho de historiador crítico do pensamento. Partilhando dessa conceituação de Ramírez (2009), e de Agamben (2007), entendo o *gesto filosófico* como a noção que se relaciona de forma mais acertada com o pensamento de Foucault. O *gesto* é um modo de relacionar o dizível e o visível, as palavras e as coisas, permitindo-nos compreender as articulações entre os cursos, as conferências e as entrevistas concedidas pelo filósofo, auxiliando-nos na tarefa de clarificar, tanto, o lugar ético-político ocupado pelo intelectual, quanto pelo educador. O gesto implica em uma atitude de criticar e destruir as evidências geradas historicamente como verdades. Permite entender a nova relação entre teoria e prática que modificou completamente a imagem do intelectual nas sociedades contemporâneas.

No alvorecer da década de 1970, ainda sob os efeitos políticos e culturais introduzidos na revolta de 1968, Foucault ao lado de Deluze, entre outros intelectuais, intensifica sua militância política. Doravante, Foucault ministrou uma série de aulas, cursos e conferência como consta no *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. À vista disso, as *aulas sobre a vontade de saber*; o curso sobre *a sociedade punitiva*; sobre *as teorias das instituições penais*; acerca do *poder psiquiátrico* chegando até o curso com o tema *É preciso defender a sociedade*. O ápice desse período é a publicação de *Vigiar e punir* (1977) e *d'A história da sexualidade I: a vontade de saber* (1978). Fase profícua à elaboração de uma análise das relações estratégicas de poder e a hipótese do *biopoder*. De outro lado, integrou ativamente o Grupo de Informações Sobre as Prisões (GIP)²⁶, muitas vezes entrevistando a família dos detentos, juristas, médicos, advogados, diretores de prisões, além dos próprios presos, afim de, formular uma série de inquéritos que teriam por objetivo fazer circular informações sobre as condições vividas no interior da instituição penitenciária. Além disso, Foucault também procurou se aproximar dos movimentos de operários, particularmente, com os grevistas da Renault.

Em todos esses casos Foucault sempre insistiu que o saber do intelectual era sempre parcial em relação ao operário, ao preso e ao doente. Ser um professor universitário ou intelectual engajado coloca-se do lado do espaço da palavra e da estratégia de luta.

²⁶ Segundo o biógrafo Eribon (1990), o contexto político de maio de 68 contribuiu significativamente para agudizar as lutas marginais e para a tomada de atitude do intelectual. Pois, nesse momento de convulsão social o aparelho judiciário foi 'superutilizado' para reprimir os operários, estudantes, imigrantes. Em 1971, Michel Foucault foi convidado por Daniel Defert para criar uma comissão de inquérito. O propósito era auxiliar nos processos criminais relacionados aos militantes presos, do movimento *Esquerda Proletária*, grupo de inspiração maoísta, que num regime de greve de fome reivindicavam para si direitos de presos políticos. Foucault aceita esse trabalho, mas, no entanto, ao invés de uma comissão de inquérito, ele transforma a ideia em um grupo de troca de informações. Assim nasce o *Groupe d'informations sur les prisons*. O G.I.P insistia ao mesmo tempo em ser uma experiência coletiva de pensamento e uma tomada da palavra pelos detentos. Tratava-se de mobilizar em rede um conjunto de intelectuais – magistrados, médicos, assistentes sociais, jornalistas, psicólogos – para que as informações sobre a prisão pudessem circular na sociedade, não pela palavra dos especialistas, mas, por intermédio dos depoimentos dos próprios detentos. O grupo argumentava que ninguém poderia ter certeza que nunca iria passar pela prisão em algum momento da vida, principalmente numa época em que a repressão policial se intensificava sobre os jovens, sobre os marginalizados e estrangeiros. Em *A prisão em toda parte* (2006) Foucault escreve que: “Há três meses o Grupo de informação sobre as Prisões conduz sua inquirição. Ele interroga os detentos, os ex-detentos, suas famílias, todos os usuários da prisão. Afinal, somos todos suscetíveis de ir para prisão; com que direito nos impedem de saber o que ela é realmente? Ela é um dos instrumentos do poder, e um dos mais desmedidos. Com que direito o poder faz segredo sobre ela?” (FOUCAULT, 2006, p. 26). As *inquirições-intolerância*, como eram chamadas, não destinavam a abrandar, ou, melhorar as condições sob a opressão. Serviam como um ato político no lugar onde a opressão se exercia sob os nomes de justiça, técnica, saber e objetividade. Por isso, as inquirições possuíam alvos precisos, instituições localizadas, administradores, responsáveis e dirigentes. A inquirição deveria servir para reagrupar as diversas camadas mantidas separadas pelas classes dirigentes através do jogo das hierarquias sociais e dos interesses econômicos divergentes. As inquirições articuladas pelo G.I.P não eram elaboradas do exterior por um grupo de técnicos, mas, pelos próprios inquiridos, cabia a cada um tomar a palavra, fazer cair a compartimentagem, formular o que é intolerável, encarregar-se da luta que impedirá a opressão de se exercer.

Um momento importante que ilustra esse gesto de articulação entre o intelectual e o professor aparece no debate ocorrido em 1971 na Universidade de Amsterdam, intitulado, *Natureza humana: justiça versus poder* (2006c, p. 87-131) ao discutir com Chomsky, Foucault nos mostra que, mesmo renunciando a determinados pressupostos antropológicos universais, suas pesquisas arqueológicas e genealógicas não o levam ao imobilismo intelectual. Ao contrário, Foucault insistentemente menciona a necessidade de se criticar a aparente neutralidade das instituições como, a universidade, a justiça e a ciência. Segundo Foucault, essa universalidade nos campos do saber revela-se muitas vezes um obstáculo para o descobrimento ou a invenção de determinados conceitos. Por exemplo: apesar da biologia se constituir como uma ciência da vida foi através da investigação dos organismos, das células que ela chegou a determinados avanços no campo científico e, não questionando esse pressuposto chamado vida; também, Freud não descobriu o inconsciente procurando por uma instância inconspícua, mas, foi a partir dos exames das mulheres histéricas que passou a desenvolver a etiologia das neuroses, por conseguinte, a hipótese do inconsciente. Esses dois exemplos, mostra-nos quão, na verdade, são os pressupostos universais que nos levam ao imobilismo da análise, ou, como mencionou Foucault nos envolve em uma espécie de “sono antropológico”.

Essa suspeita dos universais antropológicos está intimamente relacionada com as próprias condições de enunciação que o intelectual dispõe na prática discursiva (DELEUZE, 2005, p. 98). Parece que para Foucault, as exigências de criação do novo, de um pensamento novo e atual e, particularmente, por intermédio dessa função de intelectual se impõe a partir dessa suspeita e da valorização das singularidades, dos acontecimentos, das rupturas e das discontinuidades do próprio saber.

Segundo Koerner (2000), Foucault partiu no início de uma visão instrumental e específica, de aplicação regional e eficácia local, para uma visão crítica antiestratégica e geral de intelectual²⁷. Inicialmente a função do intelectual possui fortes conotações políticas, posteriormente, alarga-se, compreende um *ethos* reflexivo, pois, estende-se ao papel no domínio ético. A função política do intelectual está atrelada a ideia de uma analítica das relações microfísicas poder. Contudo, com a reelaboração decorrente da exigência de interrogação do presente Foucault não utilizará mais essa terminologia da função. O intelectual passou a ter um

²⁷ Procurei tratar brevemente dessa questão em “*O intelectual e a atitude crítica em Foucault: contribuições ao papel do educador*” (ALMEIDA, 2014).

papel que diz respeito a sua determinação na atualidade, na construção do discurso de verdade, simultaneamente, na condição de elemento e ator no presente.

Em *Os intelectuais e o poder* (1972), Gilles Deleuze e Michel Foucault esboçam suas primeiras contribuições acerca da função do intelectual, traçando uma concepção instrumental e local. A primeira constatação é de uma nova relação entre teoria e prática. Segundo Deleuze (2008e) a teoria foi concebida tradicionalmente para ser aplicada à realidade, por intermédio, de uma representação sobre a realidade, o que se traduzia, ora como uma reflexão sobre a teoria, ora uma reflexão sobre a prática. Para Deleuze, ao contrário do que ocorria nessa concepção tradicional, a teoria deveria ser parcial e fragmentária. A teoria não deve ser totalizante, ela traduz um sistema regional dessas lutas. Ou melhor, a teoria se traduz exatamente como uma luta contra a totalização. E, do mesmo modo que a realidade já não é transparente à teoria, a prática precisa de intelecção, existindo em ambas uma circularidade, logo inseparáveis. Nas palavras de Deleuze, “[...] só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relação de revezamento ou em rede” (FOUCAULT, 2008e, p. 70). Por outra parte Foucault afirma que a teoria não se aplica em uma prática, pois, ela já é uma prática, ainda que local e regional. Para Deleuze a teoria multiplica; o poder é que opera totalizações. Contudo, seria inútil ridicularizar a representação sem retirar uma consequência política desta conversão teórica. É necessário que aqueles ao qual se refiram à luta falem por si mesmos, ou seja, quem fala e quem atua é sempre uma multiplicidade que o poder intenta totalizar. Na acepção Deleuze, Foucault ensinou algo fundamental, a indignidade de falar pelos outros.

Essa nova relação entre teoria e prática produz modificações importantes no estatuto do intelectual, ele não é mais considerado um sujeito universal, uma consciência representante ou representativa. E a luta das massas não se coloca como um problema de representação dentro dos partidos ou dos sindicatos que tomariam a voz por elas, mas, pela transversalidade que caracteriza a luta.

Para Foucault (2008e), a politização do intelectual ocorria de duas formas. Primeiro por sua posição marginal no sistema de produção capitalista (a exploração, a humilhação, miséria e rejeição), no discurso de verdade que ele produz. Segundo, a partir do seu próprio discurso enquanto revelava certa verdade, descobria relações políticas em que normalmente elas não eram percebidas. Embora estas duas formas de politização não sejam estranhas entre si elas não coincidem necessariamente. Segundo Foucault, “[...] havia o tipo do intelectual maldito e o tipo

do intelectual socialista. O intelectual dizia a verdade para àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência” (FOUCAULT, 2008e, p. 70). Esse papel mudou. Os intelectuais descobriram que as massas não precisavam deles para saber, eles o sabem, mas existe um sistema de poder que interdita os discursos das pessoas.

Para Foucault este poder não existia apenas nos superiores tribunais da censura, mas penetrava profundamente em toda a trama da sociedade. Nesta trama o próprio intelectual estava intrincado sendo um agente da consciência, ao mesmo tempo em que, era constituído como objeto e instrumento do sistema de poder, na ordem do saber, da verdade, da consciência, do discurso. Portanto, a tarefa seria lutar contra todas as formas de poder em todos os seus pontos de aplicação, denunciando o intolerável, os excessos; fazendo emergir os contra-discursos daqueles que sentem e sofrem à opressão diretamente. Contra-discursos, seja o dos presos, seja o dos jovens na instituição escolar, seja o dos operários nas fábricas, seja o dos estudantes, seja o das mulheres, seja o dos homossexuais. A realidade mesma não é o que acontece na política institucionalizada, mas nas fábricas, nas escolas, nos presídios. Enfim, as lutas devem ser tomadas em sua localidade. Segundo Deleuze (2008e) “[...] toda defesa ou ataque revolucionários parciais, se unem deste modo à luta operária”, ou melhor, contra a dominação do sistema capitalista. Segundo Foucault:

[...] se designar os focos, denunciá-los, falar deles publicamente é uma luta, não é porque ninguém ainda tivera consciência disto, mas porque falar a esse respeito – forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez o que fez designar o alvo – é uma primeira inversão de poder, é um primeiro passo para outras lutas contra o poder. Se discursos como, por exemplo, os dos detentos ou dos médicos de prisões são lutas, é porque eles confiscam, ao menos por um momento, o poder de falar da prisão, poder atualmente monopolizado pela administração e seus compadres reformadores. (FOUCAULT, 2008e, p. 75-76).

Tal diagnóstico, já traz contribuições importantes quando pensamos que o educador no tempo presente também desponta como um intelectual atento às lutas dentro e fora dos domínios da instituição escolar e, se preferir na sociedade política em geral. Um educador ocupando a função de intelectual específico deve estar atento às próprias condições de vida e trabalho. Deve formar com outros companheiros de categoria uma densa rede de informações que visa fazer circular pelos meios de comunicação os problemas e embates enfrentados por cada um em particular no exercício de sua função. Além disso, a nova relação entre teoria e prática que se coloca de modo inseparável torna o educador um permutador de saberes, pois, é na politização do

seu saber específico, disciplina, área de atuação que a exigência de politização se impõe, pois, o professor seria responsável por fazer emergir os saberes sujeitados e desqualificados pelo regime de verdade estabelecido.

Com efeito, percebe-se que Foucault concebe o modo de ser do intelectual a partir da valorização das singularidades o que leva, por conseguinte, a ideia da politização do intelectual em decorrência do seu saber específico. Mesmo que o seu saber seja parcial e sua eficácia local, a função do intelectual é se colocar ao lado das massas em uma relação ao mesmo tempo de horizontalidade. Horizontalidade, porque, o intelectual não aspira ser uma consciência representante, já que não se trata de colocar-se acima como uma consciência para as pessoas, mas, sim, uma atitude de resistência aos poderes instituídos.

Essa concepção acompanha Foucault até meados da década de 70, nessa época o autor reelabora a noção de intelectual, não prescindindo da localidade, ao contrário, é a própria singularidade que possui essa exigência de criatividade. A reelaboração ocorre simultaneamente com as investigações de Foucault sobre a produtividade e positividade das relações de poder e do florescimento de múltiplas formas de racionalidade de governo dos homens.

Na opinião do crítico marxista Massimo Cacciari (1994) a reivindicação de uma nova relação entre teoria e prática à ação intelectual revela a irracionalidade política em Deleuze e Foucault. No ensaio *Racionalidad e irracionalidad en la critica de lo politico em Deleuze y Foucault* (1994), Cacciari (1994, p. 235), entende que, se de um lado a teoria constitui para esses autores um empreendimento que por natureza é contra as totalizações do poder, por outro, ao pretender mostrar a opressão invisível e insidiosa ali onde ela se exerce acaba cumprindo o papel de desvelamento do *deus absconditus* de um realidade imediata. Para Cacciari (1994), a simples constatação de que as pessoas e as massas não precisam dos intelectuais para saber sobre sua situação também repousa sobre uma metafísica do Poder. Se Deleuze diz que quem fala e quem atua é sempre uma multiplicidade há uma questão que resta, a saber, quem teria afirmado que as massas sabiam perfeitamente? Desse ponto de vista, Cacciari (1994, p. 235), conclui que o discurso de Deleuze e Foucault podem no máximo ser considerado como uma fenomenologia imediata das lutas, pois, tem como ponto de partida uma realidade totalmente falsa, que carece de qualquer função organizativa e ideológica.

Todavia, ao analisar atentamente a entrevista, *Precisões sobre o Poder. Respostas a certas críticas* (2006j) percebem-se ao menos duas coisas: a primeira é que a crítica de Cacciari

(1994) escande as barreiras entre o pensamento de Deleuze e de Foucault; a segunda, o quanto Cacciari (1994), ignora as modificações ocorridas e introduzidas com a publicação de *Vigiar e punir* (1997) em relação a entrevista *Os intelectuais e o poder* (2008e). No início da década de 1970, Foucault sustentava uma noção muito instrumental e jurídica de poder, porém, ele mesmo reconhece poucos anos depois que, as proibições, as interdições, longe de serem formas essenciais das relações de poder, são no limite, formas frustradas e excessivas de poder. Cacciari (1994) não é capaz de pensar com novas categorias, existe em seu marxismo uma necessidade de enquadrar Foucault sob o signo da Lei, do modo de produção, de lhe dizer sua identidade. Contudo, parece-me que essa questão sobre “quem fala e quem atua” e “quem diz que as massas sabem” guarda elementos daquilo que Agamben (2007) compreende “o gesto” como a marca de uma singularidade aguda em meio à ausência de autor. Apesar de Cacciari (1994), mostrar-se implacável em seu empreendimento sem sucesso, as provocações que fez, sem dúvidas contribuem para entender as razões de Foucault ter colocado uma nova direção à analítica das relações de poder sob o signo da pluralidade de racionalidades de governo da conduta dos homens. Para Agamben (2007) os gestos no pensamento de Foucault estão profundamente vinculados aos processos de subjetivação, no encontro corpo-a-corpo com os dispositivos. O gesto está “entre” o “sujeito” e o poder, é a vida que se coloca em jogo e entra em cena.

Entre os anos de 1970 até o ano da sua morte em 1984, Foucault esteve vinculado à instituição de ensino do *Collège de France* e desfrutou de um ano sabático em 1977. Nesse ano ao ser entrevistado sobre seu trabalho e atividade de investigação, o filósofo francês manifesta disposição em reelaborar a concepção de intelectual. Pode-se dizer que entrevista *Verdade e poder* (2008g), realizou-se: por um lado, em decorrência das concepções que ele havia desenvolvido até então e, em particular, com as críticas que recebeu com a publicação do livro *Vigiar e Punir* (1997) e o primeiro volume da *História da Sexualidade: a vontade de saber* (1999a) acerca de uma certa impotência diante das malhas do poder; e, de outro lado, Foucault passa a situar as relações de poder por meio de um prisma reflexivo que chama de governo. Na entrevista *Verdade e Poder* (2008g), o filósofo francês retoma as questões sobre o intelectual, no entanto, desta vez adverte sobre o lugar que este ocupa na produção do regime de verdade na sociedade que, mesmo que este exerça um caráter específico, sua atuação pode trazer consequências globais.

Novamente, reporto o texto *Precisões sobre o Poder. Respostas a certas críticas* (2006j), onde filósofo francês responde a certas críticas direcionadas a microfísica das relações de poder. Ao responder essas críticas, Foucault traz contribuições para pensar o papel político do intelectual na atualidade. A acusação de Cacciari (1994) consistia no fato de que se o poder fosse compreendido tal como dizia Foucault, estaríamos imersos então numa imensa máquina anônima que nós construímos e nos tornamos reféns. Foucault enxergaria o carrasco em toda parte. O poder seria então, onipotente, onipresente.

Ao contrário disso, para Foucault (2006j, p. 274), o poder não é onipotente, onisciente, tampouco onipresente. Se as relações de poder produziram formas de inquirição foi porque as análises dos modelos de saber demonstravam justamente que o poder se mostrava em um impasse. A proliferação de tantos mecanismos de controle, de formas de vigilância prova isso. O poder deve ser compreendido como uma série complexa de relações. O que incomoda tanto a analítica do poder é que Foucault formulou tanto ao marxismo quanto às outras concepções da história e da política a seguinte questão: as relações de poder, no que diz respeito às relações de produção, não representariam um nível de análise ao mesmo tempo complexo e relativamente independente? Haveria uma especificidade própria às relações de poder, uma espessura, uma inércia, uma viscosidade, um desenvolvimento, uma inventividade que era preciso analisar. A experiência da União Soviética e dos partidos comunistas nos anos 60 e 70 deixaram como lição que a ideia da tomada dos aparelhos do Estado, o centralismo democrático, ignorava quase que completamente o que acontecia nesses níveis do poder. Essa ponderação crítica sobre o intelectual socialista também aparece na primeira parte da entrevista *Verdade e poder* (2008g), principalmente quando Foucault retrata como era difícil escapar do modelo analítico da ideologia e pensar temas como a loucura e a sexualidade.

A insinuação contra a microfísica das relações de poder dizia que essa levaria ao seguinte dualismo: de um lado, há o Poder e de outro as resistências mudas, surdas, que nunca se chegarão a lugar nenhum. A operação de Foucault consistia em deduzir o poder de o próprio poder. Foucault seria, portanto, no máximo um reformista. Todavia, as coisas não se passaram assim, de acordo o próprio Foucault, se seu objetivo fosse fazer uma análise ontológica do poder, quando escreveu a *História da Loucura* deveria ter optado por descrever a gênese de grandes processos institucionais, poderia se pautar na Lei, diferentemente de mostrar através do recorte, da seleção, como as relações de forças, as instituições se articulavam num dado momento na

produção da loucura como uma doença mental. O seu objetivo era mostrar o quanto o poder é heterogêneo, como ele nasce sempre de outra coisa diferente dele mesmo. Do mesmo modo, na análise da prisão, ele poderia ter se centrado em investigar a essência do crime, da Lei, porém, inversamente sua tentativa foi de reinserir a prisão no seio das tecnologias de poder. Por conseguinte não existe algo como “o Poder”, há relações de poder, múltiplas, estratégicas que nascem, necessariamente, como efeitos e condições de outros processos.

Para Foucault, daí o fato de essas relações de poder se inscrevam no interior das lutas, por exemplo, as lutas econômicas ou religiosas. Não é fundamentalmente contra o poder que as lutas nascem, são as mesmas relações de poder que abrem espaços para as lutas se desenvolverem. Diz Foucault:

[n]o século XVIII, por exemplo, desenvolveu-se toda uma série de lutas muito interessantes, em torno da delinquência, do sistema penal, do aparelho judiciário: lutas do povo contra os notáveis, luta dos intelectuais contra os velhos aparelhos, lutas do aparelho judiciário contra o novo pessoal político e tecnocrático que exercia o poder, ao menos em certos Estados, e que procuravam se livrar das velhas estruturas. Se há luta das classes, e com certeza houve, elas investem nesse campo, o dividem, o sulcam e o organizam. Mas é preciso voltar a situar as relações de poder no interior das lutas, e não supor que há, de um lado, o poder e, do outro aquilo sobre o qual ele se exerceria, e que a luta se desenrolaria entre o poder e o não-poder. (2006j, p.277).

A proposta de Foucault consiste em fazer uma interpretação, certa leitura do real, de tal modo que possa produzir efeitos de verdade e que tais efeitos possam ser instrumentos no seio de lutas possíveis. Trata-se de dizer a verdade para que ela seja atacável. Decifra-se a realidade para que dela surja linhas de fuga e fragilidade, pontos de resistência. Nesse sentido, intervém diretamente no que diz respeito à função política do intelectual, que não é a de dizer o que as pessoas devem fazer, ou, produzir profecias. Segundo Foucault:

[...] a ação política pertence a um tipo de intervenção totalmente diferente dessas intervenções escritas e livrescas; é um problema de grupos, de engajamento pessoal e físico. Não se é radical por se ter pronunciado algumas formulas, não, a radicalidade é física, a radicalidade concerne à existência. (2006j, p. 279).

Segundo Foucault, são as relações verdade/poder e saber/poder a que se deve preocupar. Da constituição de regime de verdades, de uma política geral da verdade, que o intelectual deve se ocupar e, neste caso, o discurso sobre sua relação com a política também está em jogo na

questão. Afinal, o que é um intelectual?²⁸ Para Foucault (2008g), durante muito tempo àqueles intelectuais, ditos de esquerda, tomavam a palavra e se reconheciam no direito de falar como donos da verdade e da justiça. De acordo com o autor “[...] as pessoas o ouviam, ou ele pretendia se fazer ouvir como representante do universal. Ser intelectual era um pouco ser a consciência de todos.” (FOUCAULT, 2008g, p. 8). Tal ideia transposta do marxismo, diz que:

[...] assim como o proletariado, pela necessidade de sua posição histórica, é portador do universal (mas portador imediato, não refletido, pouco consciente de si), o intelectual, pela sua escolha moral, teórica e política, quer ser portador desta universalidade, mas em sua forma consciente e elaborada. O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva. (FOUCAULT, 2008g, p. 8).

²⁸ Em consonância com as ideias de Foucault, para Helenice Rodrigues (2005), Sartre tipifica o intelectual universal e engajado. Escreve Sartre, “o intelectual é alguém que se intromete naquilo que não lhe diz respeito e que pretende contestar o conjunto das verdades existentes e as condutas inspiradas nessas verdades, em nome de uma concepção global do homem e da sociedade.” (SARTE, apud RODRIGUES, 2005, p.396). Na opinião de Bourdieu (1996) e de Rodrigues (2005), apesar da aparição do intelectual remeter ao caso Dreyfus no final do século XIX, a proveniência dessa figura remonta aos clérigos medievais. Ao tratar da emergência das racionalidades governamentais, de modo muito próximo, Foucault observa em *O que é a Crítica?* (2000), que é no desenrolar das lutas religiosas da idade-média que surge um determinado comportamento crítico em face de questão de ser governado. Pode-se dizer que a atitude crítica na condição de um dizer não a autoridade, ou seja, o querer ser governado de outra forma constitui um dos pilares da ocupação intelectual. A atitude crítica surge em meio às resistências das lutas religiosas. Rodrigues (2005) parece apoiar esta ideia mostrando que a palavra intelectual é sinônima de *clerc*, o que faz referência aos antigos clérigos medievais. Em suas palavras “[...] no final da Idade Média, com a laicidade da vida cultural, os clérigos leigos eruditos substituem os clérigos da Igreja” (RODRIGUES, 2005, p.398), passando o termo a designar homens da cultura. Parece-me que esse fenômeno apontado por Rodrigues (2005) corresponde ao que Foucault entende, no contexto da secularização do pastorado, como a assunção da razão de Estado, do intelectual como um defensor da ordem política clássica, cujas regras de composição discursiva repousam sob a *mathesis*. Uma outra guinada ocorre no século das luzes. É no Iluminismo, em meios às lutas contra os despotismos, que surge a figura do jurista (homem da justiça na expressão de Foucault), quer dizer, aquele que lutará pela justiça, contra a ignorância, em nome de um bom uso da razão. Segundo Foucault é nesta época de se desenvolve o que este chama de intelectual universal (1977). O intelectual surge como aquele que defende os princípios universais da razão e acredita que é possível conduzir seguramente os homens, por intermédio, de uma *racionalidade governamental* assentada na matriz filosófica do *Homem*. A função do intelectual adquire maior delineamento no final do século XIX, por uma necessidade de engajamento contra a injustiça do sistema judiciário, muitos pensadores se reúnem para protestar e pedir o cancelamento da pena do capitão Alfred Dreyfus, acusado de espionagem, lançando o *Manifesto dos Intelectuais* (1898). Nesse manifesto, assinado por homens como Zola e Rui Barbosa, os intelectuais pediam uma revisão do caso por acreditarem que Dreyfus era inocente, bem como, rogavam que se respeitasse os valores universais defendidos na *Revolução Francesa*. A tensão provocado por este caso, dividiu o cenário francês da época, levando a uma divisão entre intelectuais de esquerda (pró) e de direita (contra ou *anti-dreyfusards*), esses últimos acabaram assinando um contra-manifesto em favor das forças armadas. Para Rodrigues (2005) o importante nessa tensão é o contexto de anti-semitismo que ocorria na sociedade francesa. Os intelectuais de direita optaram por uma posição ambígua, assumindo a possibilidade da inocência de Dreyfus, porém preferindo não dizer a verdade. Desta forma o intelectual passa a ser visto como aquele que diz a verdade. Homens engajados na esfera pública, defensores da justiça. A partir destes acontecimentos o termo intelectual passa a ser popularizado: no dizer da historiadora [...] o neologismo intelectual designa, originalmente, uma vanguarda cultural e política que ousa, no final do século XIX, desafiar a razão de Estado. No entanto, essa palavra, que poderia ter desaparecido após a resolução dessa crise política, integra-se à língua francesa. Se, por um lado, ela designa um grupo social, por outro, ela qualifica uma maneira de se conceber o mundo social, pressupondo, notadamente, uma oposição às hierarquias estabelecidas. (2005, p. 400).

Assim, Foucault já entende em 1972 que há anos não se pede mais ao intelectual que assuma esta posição de consciência representante. Na verdade os intelectuais se habituaram a trabalhar não mais no lugar do universal, mas em setores determinados, a partir dos lugares precisos em que se situavam, seja nas suas condições de trabalho, ou, em suas condições de vida (o hospital, o laboratório, a universidade, a instituição). Para o filósofo francês, isso certamente deu-lhes uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas.

Para Foucault, o intelectual específico se desenvolve desde a Segunda Grande Guerra. O físico nuclear Robert Oppenheimer (1904-1967), talvez, tenha sido o primeiro a fazer uma articulação entre o intelectual universal e o específico, visto que, de um lado, o cientista mantinha relações diretas e localizadas com a instituição e com o saber científico que intervinha e, de outro, a ameaça atômica concernia para todo o gênero humano. Trata-se de um saber específico como o da física nuclear, seu discurso podia ser ao mesmo tempo o do universal. Nesse sentido, para Foucault, essa foi à primeira vez em que um intelectual foi perseguido não em função de seu discurso geral, mas por causa do saber que detinha.

Por sua vez, o intelectual universal, modelo que predominou nos séculos XIX e início do XX, derivou do “[...] homem da justiça, do homem da lei, aquele que opõe a universalidade da justiça e a equidade de uma lei ideal ao poder, ao despotismo, ao abuso, à arrogância da riqueza.” (FOUCAULT, 2008g, p. 10). Por isso, as grandes lutas que se travaram no século XVIII ocorreram em torno da lei, do direito, da constituição, do que por natureza é justo e deve e pode ser válido universalmente. Para resumir, diz o autor, o “[...] intelectual universal deriva do jurista notável e tem sua expressão mais completa no escritor, portador de significações e de valores que todos podem se reconhecer” (FOUCAULT, 2008g, p. 11).

Se, para Foucault, a emergência do intelectual específico se realiza com os atomistas, isso não significava que este já vinha sendo projetado. Desde o fim do século XIX, ele estava apenas em um canto do palco, basta citar tão somente o debate dos evolucionistas e socialistas nesta época. Desse modo, para Foucault, a biologia e a física são de maneira privilegiadas zonas de desenvolvimento dessa figura que se tornará o intelectual específico. Além disso, pode-se falar também nas extensões das estruturas técnico-científicas na ordem da economia e da estratégia, que lhe deram importância real. Não provém mais do escritor genial, mas do cientista absoluto, continua Foucault:

[...] não mais aquele que empunha sozinho os valores de todos, que se opõe ao soberano ou aos governantes injustos e faz ouvir seu grito até na imortalidade; é aquele que detém, com alguns outros, ao serviço do Estado ou contra ele, poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida. Não mais cantor da eternidade, mas estrategista da vida e da morte. (FOUCAULT, 2008g, p. 11).

Esse canto que envolve os saberes e estratégias que podem fazer viver, ou, matar definitivamente a vida evidencia a dimensão biopolítica que possui o papel do intelectual. Segundo Foucault (2008g) com o advento das sociedades contemporâneas que dependem de imensas estruturas tecnológicas a função do intelectual específico deve ser reelaborada. Segundo o filósofo francês esse tipo de intelectual está exposto a inúmeros perigos. Perigo de se limitar a lutas de conjuntura e reivindicações setoriais, ou, de ser manipulado por partidos políticos e aparelhos sindicais. Risco de não encontrar apoio, de ficar restrito a grupos limitados, de não poder desenvolver essas lutas por falta de uma estratégia global e auxílio externo. Devido a isso, para o filósofo, vive-se num tempo em que a função do intelectual específico deve ser reelaborada. Isso não significa que se deve voltar ao modelo de intelectual universal, o que não seria possível. Não obstante é perigoso subestimar a importância da função do intelectual específico, pois, as massas sabem de sua existência e nela estão implicadas. Mesmo compondo os quadros do Estado, a figura do intelectual específico aponta para um lugar estratégico na economia política da verdade. Basta pensar sua função, lembra Foucault, nos resultados importantes alcançados pelas lutas anti-manicômias.

Segundo Deleuze (1988), há três séculos os tolos se espantavam porque Espinosa mesmo não acreditando na liberdade e existência específica do homem queria sua liberação. O mesmo ocorre com Foucault, pois, como alguém que proclamara a morte do homem podia participar das lutas políticas. Diz Deleuze:

[c]ontra Foucault, eles invocam uma consciência universal e eterna dos direitos do homem que deve ser preservada contra qualquer análise [...] É verdade que Foucault nunca deu grande importância ao universal e ao eterno [...] Foucault pode denunciar o movimento de um logos que se eleva as singularidades até no conceito, porque esse logos na verdade é apenas um discurso já feito, pronto, que advém quando tudo foi dito, quando está morto, voltado para à interioridade silenciosa da consciência de si. (DELEUZE, 1988, p. 97).

Conforme Deleuze (1988), na idade política das constituições o *homem* é erigido como figura possível do pensável, o direito era um de seus sustentáculos, porém, as forças que por um instante compuseram o semblante do homem, estando em contato com outras forças, entram em

novas combinações, escapando a forma *homem*. Sendo assim, o próprio direito mudou de sujeito, não mais o *homem*, mas a própria vida.

Para Deleuze, isso se expressa quando diz Foucault, em *A vontade de saber* (1999a):

[f]oi a vida, muito mais que o direito, que se tornou objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através das afirmações do direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para todo o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte tradicional do direito a soberania. (FOUCAULT, 1999a, p. 136).

Para Deleuze, é essa mutação que se observa na mudança de estatuto do papel do intelectual. Se durante muito tempo essa figura pôde aspirar ao universal, era porque sua singularidade de escritor coincidia com a posição de jurista-notável, capaz de resistir face aos profissionais do direito, ou, a serviço do Estado. Já, sob o aspecto da singularidade dos intelectuais específicos os efeitos de transversalidade estão ligados de saber, a saber, em redes. Ainda assim, mesmo o escritor pode potencialmente participar das lutas políticas, “[...] o intelectual ou o escritor se tornaram capazes de falar a língua da vida mais do que a língua do direito” (DELEUZE, 1988, p. 98).

Pode-se dizer que a reelaboração da função desse novo intelectual se deve as relações que esse mantém com as lutas políticas da atualidade e os efeitos específicos dos discursos verdadeiros. Deve-se então considerar o problema dos intelectuais a partir do eixo verdade, poder e o sujeito. Para Foucault, a verdade não existe fora do poder, ela é produzida graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder, quer dizer, como dissemos anteriormente, um conjunto de regras as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro, efeitos específicos de poder. Diz Foucault:

[c]ada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral de verdade: isto é, os tipos de discurso 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, 2008g, p. 12).

Nas sociedades ocidentais a economia política da verdade tem segundo o filósofo cinco características: a produção da verdade está diretamente ligada à forma do discurso científico e nas

instituições; a verdade está sob constante incitação econômica e política; a verdade é objeto de imensa difusão e consumo, já que, circula nos aparelhos de educação e de informação; a verdade é transmitida predominantemente sob o controle de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos, como, universidade, exército, escritura e meios de comunicação; a verdade por fim é objeto de debate político e confronto social. (FOUCAULT, 2008g, p. 13-14).

Longe do portador das verdades universais, os novos intelectuais estão ligados às funções gerais do dispositivo de verdade em nossas sociedades. O intelectual deve atentar a sua tripla especificidade; sua posição de classe; suas condições de vida e trabalho e sua disposição na política geral da verdade. É a partir desta perspectiva que seu combate local pode alcançar uma significação geral. Continua o filósofo francês:

[o] problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade. 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, 2008g, p. 14).

Na entrevista *Verdade e poder* (2008g) o papel do intelectual está relacionado com a construção dos regimes de verdade em nossa sociedade. O grande desafio, aliás, o que revela a necessidade de reelaboração da função do intelectual é a constituição de um novo regime de verdade. Para realizar isso somente a prática reflexiva entre sujeição e crítica instaura a disposição para uma tomada de atitude de desprendimento das verdades fabricadas e nos mostra o quanto elas governam nossos modos de ser. Nesse registro, não se diz mais função do intelectual, mas, um papel, pois, esse passa a ser visto ao mesmo tempo, como elemento e ator do presente. Desse modo, Foucault se distancia das concepções sociológicas do intelectual. O intelectual não é simplesmente o homem versado nas coisas do espírito como o de Julian Benda, um intelectual que não deve descer à praça pública. Nem mesmo, é aquele sujeito que realiza a síntese parcial das perspectivas como em Karl Mannheim (1993), que seria uma categoria relativamente autônoma das ideologias e utopias dos estratos da sociedade. O intelectual não é também como na acepção de Gramsci (1982), portador das determinações sociais e de classe como um intelectual tradicional ou intelectual orgânico, nem mesmo, aquele que percebendo a reificação da experiência cotidiana e a ausência de autorreflexão como em Adorno (2001), nega-se por solidariedade em tomar partido nas coisas de vida comum.

Para Foucault (2008g) o intelectual é todo aquele que utiliza suas competências e saberes em prol da luta política. Desse modo, o intelectual está menos relacionado com a política, no sentido de partidos políticos, do que com a luta cotidiana das pessoas que se desenvolvem de forma transversal. Para ele o intelectual específico surge em detrimento do intelectual universal, de novas possibilidades da enunciação de sua função, a partir da politização de seu saber específico. Essa especificidade não significa que o seu saber não possa ter dimensões amplas, generalizáveis e globais, mas, que desapareceu da prática discursiva a pretensão de universalidade. Tal noção implica em uma nova perspectiva, não somente, sobre o intelectual, como também, sobre papéis que existem em certa relação de vizinhança nos termos da enunciação discursiva como, a do professor, do político e a do educador.

2.1. INTELLECTUAIS E EDUCADORES NO CAMPO DA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA.

Na *Filosofia da educação* e, em particular, na filosofia da educação brasileira o papel do educador enquanto intelectual tem sido longamente problematizado, seja como um educador iluminista, seja como um educador crítico, tecnocrata ou contemporâneo. No entanto, se ao invés de assumirmos essa categoria de modo evidente, e, nos inspirar nas contribuições filosóficas de Foucault, em especial, na *história crítica do pensamento* é possível evitar certo número de caracterizações que provém de determinadas orientações específicas como as do marxismo acadêmico, com os seus conceitos de ideologias e visões de mundo. Desse modo, se seguirmos às indicações de Foucault sobre o papel do intelectual na construção dos regimes de verdade – conforme a entrevista *Verdade e poder* (2008g) e outros textos - e, passarmos do interior da função da instituição para exterioridade das relações de poder verificando certo desenvolvimento das diversas artes de governo – como em *Segurança, Território e População* (2008f) e *O nascimento da biopolítica* (2008c) – pode-se reconstituir, ainda que de modo sumário, a relação entre os educadores como intelectuais e as formas de economia de poder, com destaque em especial no Brasil.

A hipótese deste texto é que as condições de possibilidade para compreender a formação dos educadores enquanto intelectuais no Brasil podem ser reconstruídas em três momentos cruciais. Pagni (2015b) recentemente procurou situar essa questão pensando a especificidade da

Filosofia da Educação no Brasil, principalmente diante do desafio de pensar o problema da experiência na realidade brasileira constituída por uma multiplicidade cultural e étnica. Com efeito, para dar sustentação ao exercício a seguir é necessário clarificar algumas noções. Primeiro, para clarificar o momento histórico onde emerge o educador intelectual deve ser pensado sob o registro da descontinuidade, já que, não se trata de traçar uma história contínua correlata ao sujeito universal que aos poucos adquire autoconsciência, por meio, da progressão da consciência, razão e liberdade. Ao contrário, o exercício é se colocar na senda de uma história efetiva, onde a essência é inteiramente construída por peças que lhe são estranhas e exteriores. É imprescindível considerar, portanto, a dispersão inicial de determinada matriz filosófica responsável pelo funcionamento de uma pluralidade de práticas discursivas, de regras e lugares de enunciação acionadas em condições controladas por determinados mecanismos do discurso. Segundo, significa mostrar que a reconstituição desse problema tem sua entrada a partir de um acontecimento, isto é, a entrada das forças que marca o aparecimento de uma singularidade aguda, como a emergência de um campo de batalha que inscreve suas marcas nas superfícies dos corpos. Terceiro, é preciso passar do interior da função institucional para a exterioridade das tecnologias de poder. Introduzir no exercício o prisma reflexivo do espraiamento de múltiplas racionalidades de governo dos homens e da população com vista à reconstrução da economia de poder que se formou entre nós e que ainda possui efeitos de verdade em nossa atualidade.

Primeiramente é com a desintegração da velha república, e, posteriormente, junto à necessidade da invenção de um novo Estado com vistas à criação de um sistema unificado de ensino que podemos observar o aparecimento dos intelectuais universais, ou melhor, dos educadores iluministas. Segundo Velloso (1987), o aparecimento do intelectual como consciência representante das massas atinge sua singularidade máxima nas políticas culturais perpetradas no Estado Novo. Nos termos da arqueologia do pensamento, isso somente teve condições de existência com a formação da *episteme moderna* – ou, em termos genealógicos de uma *matriz filosófica* capaz de servir de solo discurso de onde florescem os saberes usados nas estratégias de governo da população – no Brasil pressupõe a construção de determinadas regras discursivas e do surgimento de certos enunciados como, universidade, desenvolvimento e uma sociedade do trabalho, como demonstrou recentemente, no contexto do ensino de filosofia Sanabria de Aleluia (2014). Emergindo de uma multiplicidade de práticas discursivas, de relações de poder e de formas de governo, os intelectuais universais no Brasil foram àqueles elementos e atores que

conseguindo se separar da *mathésis*, ou, *episteme clássica* inauguraram uma nova maneira de pensar os horizontes da educação. A meu ver, o manifesto dos pioneiros da escola nova representam um acontecimento que demarca a emergência do educador ilustrado como um intelectual universal, no sentido apregoado criticamente por Pagni (2000) permeado pelo ideário iluminista e romântico. Contudo, isso não quer dizer que já não houvesse se desenvolvendo desde o século XIX toda uma série de lutas e embates entre liberais, católicos, conservadores, republicanos, abolicionistas e monarquistas em torno da criação de um sistema de ensino da universidade ou da modernização do Estado, nos termos de uma economia política. Tal configuração de poder pode ser demonstrada a exemplo de obras como: a do cientista político Mercadante (1980) no âmbito das permanências da forma política conservadora do concílio que atravessa culturalmente o modo de governar das elites brasileiras; bem como, na análise da relação entre literatura e história cultural de Sevcenko (1983) quando mostra-nos como que os novos intelectuais não romperam radicalmente com as elites oligárquicas, mas, fizeram um pacto com a burguesia nascente. No entanto, com o gesto inaugural dos pioneiros como Fernando de Azevedo, Anísio Teixeira, Lourenço Filho e Júlio Mesquita Filho tem-se o acontecimento que passa a expressar nos termos de uma genealogia a entrada do Estado, ou melhor, de uma educação pública na reflexão e prática dos educadores brasileiros. Ademais, se nos inspirarmos em Negri (2001), e Hall (2006), podemos falar na constituição do espaço de uma política moderna representacional correlata a noção de um sujeito moderno.

O segundo momento, da produção do educador como intelectual brasileiro, pode ser localizado historicamente no início da década de 1960. Com a instauração da ditadura civil-militar²⁹, as reformas no ensino primário e secundário e, também, com a crise da universidade

²⁹ Segundo Roberto Schwartz (1978) em 1964 se instalou no Brasil o regime militar a fim de garantir o capital contra o socialismo. Nesse contexto, o relatório 1, tomo 1, da comissão da verdade do Estado de São Paulo (2015), responsável por investigar e apurar os crimes cometidos durante o período obscuro de exceção na política brasileira, no documento intitulado “O legado da ditadura na educação brasileira” pode-se perceber o esforço do governo militar em estilhaçar os espaços de resistência popular. Mesmo assim, não se deve pensar que esse fato suprimiu a presença cultural de esquerda, ao contrário, conforme Schwartz (1978), de lá esta pra cá não parou de crescer, de modo que se desenvolvendo com uma produção de qualidade notável, ora dominante, a cultura política de esquerda florescia: “*Apesar da ditadura da direita há relativa hegemonia cultural no país*” (1978, p.61). O seu domínio concentra-se nos grupos diretamente ligados à sua produção ideológica, compondo-se, a partir dos estratos médios, estudantes, artistas, jornalistas, parte dos sociólogos e economistas, uma parte raciocinante do clero, arquitetos, etc. Os intelectuais se destacavam em relação à sociedade. Poucados da prisão, do exílio e do desemprego, muitos se concentravam nas universidades públicas. De acordo com Schwartz (1978) foram perseguidos aqueles intelectuais que buscaram contatos com os operários, camponeses, soldados e marinheiros. A questão de uma ditadura de direita é um acontecimento que incide diretamente no diz que respeito ao *ethos* do povo brasileiro. Ainda, segundo Schwartz (1978), historicamente a política de esquerda no Brasil era forte em anti-imperialismo e fraco na

brasileira, surgem em cena duas concepções de educador que colocam em jogo a fabricação de um novo tipo de intelectual. De um lado temos os chamados educadores técnicos que atuam na educação a partir de uma ideia de uma razão instrumental; e por outro lado, percebe-se toda uma geração de intelectuais críticos que inspirados no marxismo fazem uma série de críticas às contradições do sistema de ensino e dos antagonismos sociais. A questão que se colocou para esses educadores críticos que eram oriundos das tradições das ciências sociais e das ciências da educação foi uma forma de politização do saber que eles detinham. Já que diferentemente do que ocorreu em outras épocas como, no funcionalismo de Azevedo, os educadores críticos passaram a denunciar o conteúdo ideológico, ou, efeitos danosos de descuroamento da realidade que existiam em determinadas teorias como, o pragmatismo de Dewey e do funcionalismo de Durkheim. Esse movimento crítico ficou conhecido como, pedagogia crítica-social dos conteúdos, tornando-se muito influente em todo Brasil nos departamentos de educação, nos programas de pós-graduação e universidades. Autores como Dermeval Saviani, Moacir Gadotti, Neidson Rodrigues, Newton Duarte, entre outros, inspirados em grande medida em Gramsci e em menor medida em Lukács concebiam o intelectual educador como agente social transformador que dispunha de uma teoria universalizável a partir da categoria da totalidade orgânica do mundo social. A formação crítica do intelectual se colocou no horizonte da relação entre dominantes e dominados; opressores e oprimidos; burgueses e proletários; senso comum e consciência filosófica. Uma espécie de fenômeno que evidencia o funcionamento dinâmico do dispositivo histórico de governo dos outros e de si mesmo. O intelectual crítico dessa tradição adquire consciência última da realidade quando percebe o antagonismo inerente da ordem social e toma a decisão de se colocar a serviço da transformação social.

organização da luta de classes. O Partido Comunista do Brasil (PCB) tinha como estratégia a aliança com a burguesia nacional, considerada progressista. Contudo, mesma derrotada politicamente esta não deixou de exercer alguma influencia na esfera cultural, já que o surgimento do Centro Popular de Cultura da União Nacional dos Estudantes, ocorre partir dos debates realizados no interior do Grupo de Teatro de Arena e da influência do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros) fundado nos anos 1960, financiados pelo PCB. Os intelectuais críticos da educação emergem nesse cenário social. À vista disso, a cartilha *Viver é lutar* (1963), de Paulo Freire - o educador que andou entre as massas analfabetas do sertão nordestino - foi censurada em 1964 pela ditadura que adveio. A prática educacional de Freire se colocava como um dispositivo de produção de subjetividades na medida em que, implicava, de um lado, uma dimensão de condução pastoral das lutas, uma contra-conduta, e de outro lado, um mecanismo de oferecer a verdade ao sujeito, por intermédio, de uma direção da consciência alienada a vida política. Desse ponto de vista genealógico, é possível pensar uma história das contra-condutas, emergente, desde as revoltas camponesas do século XVIII, passando pelas dissidências nas guerrilhas espalhadas pelo território na década de 1960 até luta dos estudantes na Maria Antonia em 1968.

Em vista disso, o que de certa forma permanecia como componente de aspiração do intelectual universal era justamente essa visão total que se tinha sobre a sociedade, no dizer de Hall (2006), a visão de um sujeito sociológico. A esses intelectuais o que faltou não foi uma consciência clara sobre a situação das massas oprimidas, mas, em problematizar os limites que o próprio intelectual tinha a respeito do seu saber parcial em relação ao saber operário, camponês e estudantil. A pretensão de falar pelas massas, de se organizar em torno dos partidos políticos que aglutinariam os intelectuais orgânicos, em particular o seu engajamento sobre educação, ignorou outras lutas que se desenvolveram de forma transversal no tecido social.

Desse modo, o terceiro momento que se estende até os dias de hoje, como herdeiro dessas lutas que se desenvolveram em torno das questões étnico-raciais, dos direitos das mulheres, dos estudantes e das minorias sexuais que ficaram marginalizadas institucionalmente nesse período: é um intelectual contemporâneo, que tem uma função específica no discurso de verdade transmitido pelos dispositivos de comunicação. Esses embates liberaram um campo de discurso, de relações de poder e racionalidades de governo que passaram a politizar o intelectual desde sua ocupação específica. Aliás, não se deve deixar obscurecer os campos de relações estratégicas de poder, ou, restringir as artes de governo, pois, se incorre na ameaça de imobilizar e inviabilizar as possíveis resistências e contracondutas. A emergência do educador enquanto intelectual específico, isto é, daquela perspectiva do saber parcial que advoga uma nova relação entre teoria e prática, coloca-se em jogo nas atuais dinâmicas da sociedade contemporânea, como entende Hall (2006) e Silva (1995) na condição de luta dos *sujeitos pós-modernos* em torno das novas identidades culturais.

No caso do professor esse processo pode ser observado nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), pois, apesar de ser um documento meramente consultivo, não deixa de testemunhar toda uma série de lutas transversais que ocorreram na sociedade civil brasileira nas décadas de 70 80 e, por conseguinte, que foram lutas que os educadores travaram em torno da Universidade, da escola pública e da cultura brasileira (SILVA, 1995). Portanto, podemos dizer à luz das reconstruções de Foucault, e, também, das intuições de Negri (2001) que há em primeiro lugar um intelectual tradicional herdeiro de um antigo regime de razão de Estado, um homem das letras que tinha pouca inserção na vida social. Segundo, um intelectual universal propugnador do iluminismo, do liberalismo e do universalismo pedagógico. E por fim, a fabricação de um intelectual específico a partir da crise da razão governamental e dos próprios modelos

econômicos e político do liberalismo que incidem sobre uma sociedade de massas que lentamente politiza a sua atividade, não mais a partir do professor erudito, mas, sim, de um professor - pesquisador especialista. Na atualidade, assim, o papel do educador na qualidade de um intelectual específico, ou seja, de uma função que tem um saber parcial sobre a luta, não mais consiste em dispor da massa como uma figura de minoridade que necessita ser policiada, vigiada, minuciosamente, conduzida em seus comportamentos e ações, ao invés disso, cabe ao intelectual e, nesse caso ao educador, que assume simultaneamente essa função de dar visibilidade ao campo de luta, mostrando quais são as resistências que existem hoje.

Na década de 1970, Foucault propunha conceber uma espécie de folhetim da memória operária, não seria o caso do educador na qualidade de um intelectual específico de alguma forma procurar reconstruir as memórias dos educadores hoje, fazer circular as informações sobre os seus modos de vida através de uma rede ou comunidade de educadores, mostrando as suas condições de trabalho, suas experiências de luta para que inclusive o embate do professor frente aos excessos de poder possam alçar formas para além da representação sindical chegando a suscitar novas formas de vidas que tragam implicações éticas à atividade docente. O grande desafio do intelectual específico seria a constituição de um novo regime político de verdade. Isso não significa que cabe ao intelectual específico constituir o novo regime de verdade, mas, agir no sentido de desestabilizar o atual mostrando a possibilidade de outros modos de relação com a verdade que não impliquem na busca por uma identidade única e imutável. Mas, afinal, como é construir um novo regime político de verdade? No que consistirá esse regime? Poderão as lutas transversais locais constituir esse novo regime? Qual é o papel do intelectual e, em particular, do educador que lhe cabe cumprir?

Sobre esse aspecto, Foucault não oferece respostas conclusivas, no entanto, um exame dos últimos cursos da década de 70 e início de 80, assim como, de suas entrevistas, artigos em jornais e pronunciamentos, nos oferecem inúmeras pistas para pensar que a resistência a esse regime de verdade não virá de uma luta organizada pela sociedade civil para assumir o poder do Estado ou da economia, tampouco, virá de movimentos que reivindicam identidade na diferença. Parece-me que o que se deve opor e, por conseguinte, que permitirá abalar às verdades constituídas é uma disposição à atitude crítica, à criação de novas formas de vida. O novo regime de verdade será, portanto, ético.

2.2. DILEMAS AO PAPEL ÉTICO-POLÍTICO DO EDUCADOR NA CONDIÇÃO DE UM INTELLECTUAL ESPECÍFICO.

Após o seu descanso sabático no qual ofereceu à entrevista *Verdade e Poder* (2008g) e pronunciou a palestra *O que é a Crítica?* (2000b) em 1979 o autor passa a problematizar em seus cursos, de um lado, a constituição de uma governamentalidade e, de outro, a própria relação do sujeito com a verdade. Ainda em 1974, Foucault oferece algumas palestras na Universidade Católica do Rio de Janeiro a respeito do tema da verdade, sendo publicada como *A verdade e as formas jurídicas* (2002). Nessas conferências podemos observar que as principais formulações do filósofo francês acerca do problema da verdade é que essa é, ao mesmo tempo, uma invenção – no sentido nietzschiano – e, uma construção política baseada no modelo da *veritas* – visão –, da prova e do modelo do inquérito. No curso *Segurança Território e População* (2008f) Foucault se dedica em algumas aulas para tratar do modo como o pastorado cristão em sua técnica de direção da consciência colocava o sujeito em relação à verdade. No ano seguinte, no curso *O nascimento da biopolítica* (2008c) Foucault entende que a partir do momento que se instala uma crise do pastorado e de suas formas de governo, sendo então assumidas pelas instituições seculares, será o mercado que se tornará o lugar de veridicção. É a partir da racionalização da ideia de mercado como um lugar de justiça na Idade Média que as trocas econômicas passaram no Ocidente a construir o seu regime de verdade.

No curso *O nascimento da biopolítica*, Foucault (2008c) clarifica a ligação entre o mercado como um lugar de verdade e a constituição da economia política, como uma ciência lateral às artes de governar do liberalismo e, posteriormente, no neoliberalismo. No ponto de vista de Foucault, significa entender “o governo dos homens na medida em que, e somente na medida em que, ele se apresenta como exercício da soberania política”, com a finalidade “[...] apreender a instância da reflexão *na* prática de governo e *sobre* a prática de governo” no sentido da própria “consciência de si do governo”. (2008c, p. 4). Trata-se de mostrar como se estabeleceu o domínio da prática do governo, seus diferentes objetos, suas regras gerais, seus objetivos de conjunto, a fim de governar da melhor maneira possível. A tarefa é passar os universais - o soberano, a soberania, povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil - pela grade dessas práticas de racionalização governamental no exercício da soberania política.

Situando-se entre meados do século XVIII, a análise de Foucault procurou constatar uma transformação importante que caracterizou o modo de ser das múltiplas artes de governo na

modernidade. Essa nova racionalidade [...] consiste na instauração de um princípio de limitação da arte de governar que já não lhe seja extrínseco como era a direito no século XVII, [mas] que vai ser intrínseco a ela. Regulação interna da racionalidade governamental. (2008c, p. 14). Esse princípio de limitação não deve ser buscado no que é exterior ao governo, mas no que é interno a prática governamental, isto é, nos objetivos do governo. Toda questão da razão governamental crítica vai girar em torno de como governar demais. Essa crítica foi endereçada, tanto, aos teóricos da razão de Estado, quanto, aos mercantilistas. E o que permitiu a emergência de uma racionalidade de governo como autorregulação, o instrumento intelectual, o cálculo, a forma de racionalidade que permite a crítica aos excessos de governo a partir de meado do século XVIII consistiu na economia política. Nas palavras de Foucault:

[c]om a emergência da economia política, com a introdução do princípio limitativo na própria prática governamental, realiza-se uma substituição importante, ou melhor, uma duplicação, pois os sujeitos de direito sobre os quais se exerce a soberania política aparecem como uma população que um governo deve administrar. (2008c, p. 30).

Nesse registro, o liberalismo para Foucault não deve ser reduzido à mera visão de mundo, ou, ideologia da burguesia, tampouco como uma teoria econômica. Na verdade o liberalismo se constituiu em detrimento dos excessos de policiamento da razão de Estado uma tecnologia de governo. O liberalismo é formulado na instância da prática como uma *arte de governo frugal*, isto é, concebe o papel do governo político como aquele que governasse o menos possível, principalmente, em relação aos interesses econômicos dos sujeitos. Desse modo, vemos nos fisiocratas, em Adam Smith e, também, no *pensamento da paz perpétua* de Kant a noção de natureza como fonte dos interesses egoístas dos indivíduos, mas, também, como uma força que operaria na espontaneidade desses interesses fazendo-os cooperar para um bem comum (2008c, p. 78-80). É a ideia de autorregulação do mercado. Em consonância com essa elaboração Foucault avança um pouco os séculos, precisamente no início do século XX, no contexto das duas grandes guerras mundiais, da influência dos partidos socialistas e, em particular, dos partidos social-democratas. Nesse período em que os Estados nacionais enfrentaram graves crises econômicas vê-se desenvolver na Alemanha e nos Estados Unidos uma *nova concepção de liberalismo*. De um lado, como reação ao New Deal, ao trabalhismo inglês – plano Beveridge – e, as ideias econômicas de Keynes, na Alemanha surgem do diálogo com a fenomenologia, o chamado ordoliberalismo alemão; e, de outro lado, também imerso nesse contexto de

intervencionismo do Estado na esfera econômica vemos surgir o neoliberalismo americano. O mercado torna-se um modelo de governo.

Foucault (2008c), não deixa de notar que, em ambos os casos, seja no contexto alemão ou no contexto norteamericano, a ideia de certa fobia do Estado. Essa fobia decorreria de uma suspeita de que a própria forma do estado, necessariamente, evoluiria de um estado mercantil, social, chegando até, ao totalitarismo. Na visão de Foucault essa crença, revela-se, temerosa, podendo inclusive criar uma indistinção entre, direitos trabalhistas, políticas sociais e os campos de concentração³⁰. Parece-me que a seu ver o que está em jogo, ou melhor, o fator determinante nos destinos da política ocidental foi à constituição de uma governamentalidade de partido político. Segundo Foucault o princípio dos regimes totalitários não deve ser buscado num desenvolvimento intrínseco do Estado e dos seus mecanismos. O princípio do totalitarismo não deve ser buscado na governamentalidade estatizante que nasceu nos séculos XVII e XVIII, mas, no seu decrescimento e na governamentalidade de partido. A emergência histórica de excecências como o stalinismo e o nazismo deve ser referenciada em relação a essa novíssima organização surgida no fim do século XIX.

Pode-se notar, desse modo, a preocupação do filósofo em relação à política social orientada pela ideia de partido e, em particular, o papel do intelectual. Outras ideias desenvolvidas também por Foucault em entrevistas e escritos de jornais podem nos auxiliar na interpretação desse problema com vistas a entender inclusive qual o posicionamento ético do intelectual, diante de um quadro governamental baseado na ideia de existência de partidos políticos. A vista disso, Foucault crítica essa atitude partidária, tanto, no nível analítico, quanto, em relação ao papel do intelectual. Ao se referir a modificações ocorridas em seu em 1977, o

³⁰ No dizer de Foucault essa crítica é inflacionista, pois, permite uma desqualificação pelo pior, desse modo, [...] encontramos constantemente nesses temas gerais da fobia do Estado, é que há um parentesco, uma espécie de continuidade genética, de implicação evolutiva entre diferentes formas de Estado: o Estado administrativo, o Estado-providência, o Estado burocrático, o Estado fascista, o Estado totalitário, sendo isso tudo, conforme as análises, mas pouco importa, os ramos sucessivos de uma só e mesma árvore que cresceria em sua continuidade e em sua unidade, a grande árvore estatal. (FOUCAULT, 2008c, p. 259). Para Foucault essa tese inflacionista vai à direção de denúncia da fascistização do Estado, no entanto, para esse filósofo francês o que parece ocorrer é de outro nível, o que vivemos hoje é uma fascistização das práticas de governo, diz o autor: Todos as que participam da grande fobia do Estado fiquem sabendo que vão no sentido em que sopra a vento e que, de fato, em toda parte, se anuncia faz anos e anos um decrescimento efetivo do Estado, da estatização, da governamentalidade estatizante e estatizada. Não digo em absoluto que se engana sobre os méritos e deméritos do Estado quem diz 'é ruim' ou quem diz 'é ótimo'. Meu problema não é esse. O que digo é que não devemos nos enganar acreditando que é próprio do Estado um processo de fascistização, que lhe é exógeno e decorre muito mais do decrescimento e do desconjuntamento do Estado. (FOUCAULT, 2008c, p. 265).

filósofo diz ter cometido, ainda que inconscientemente, alguns equívocos em suas primeiras obras ao procurar reconstruir uma ‘experiência trágica da loucura’, dando a entender que poderia haver uma espécie de ‘loucura viva’ por detrás dos hospícios. Em suas palavras:

[e]sta inversão dos valores e das verdades, de que eu falava antes, foi importante por não se limitar a simples vivas (viva a loucura, viva a delinquência, viva o sexo), mas por permitir novas estratégias. O que frequentemente me incomoda hoje - em última análise, o que me dói - é que todo este trabalho feito durante quinze anos, muitas vezes com dificuldades e às vezes na solidão, só funciona para alguns como sinal de pertencimento: estar do ‘lado correto’, do lado da loucura, das crianças, da delinquência, do sexo. (2008, p. 239).

Indaga Bernard Henri-Lévy: “Não existe um lado correto?” (FOUCAULT, 2008, p. 239). Responde Foucault:

[é] preciso passar para o outro lado - o ‘lado correto’ - mas para procurar se desprender destes mecanismos que fazem aparecer dois lados, para dissolver esta falsa unidade, a ‘natureza’ ilusória deste outro lado de que tomamos o partido. É aí que começa o verdadeiro trabalho, o do historiador do presente. (FOUCAULT, 2008, p. 239).

É a partir dessa atitude de procurar de ‘desprender destes mecanismos que fazem aparecer dois lados’ que Foucault (2008c) crítica os teóricos neoliberais que viam nos germes da governamentalidade estatal as sementes do totalitarismo. O raciocínio consiste basicamente no mesmo, para a utopia neoliberal é preciso fazer com que o Estado seja submetido e regulamentado segundo as leis do mercado. Procedendo desse modo, os homens se encontrariam livres para concorrer entre si em busca de realização e felicidade. Em suma trata-se da ideia de que sob o poder, suas violências e artifícios, deve-se encontrar as próprias coisas em sua vivacidade primitiva, como, a liberdade fora da ingerência do Estado.

No tocante ao papel do intelectual, Foucault procurou denunciar essa moral de partido. Na entrevista *Precisões sobre o Poder. Respostas a certas críticas* (2006), ao responder às críticas de Cacciari (1994), Foucault diz saber no que sua tática se baseia. Ela consiste em primeiro lugar em criar um adversário único, pois, “[...] quando se luta em muitos *fronts*, deve-se fazer de modo que a batalha apareça como batalha contra um único e mesmo adversário.” (2006, p. 271). Em segundo lugar, trata-se de um procedimento judiciário de totalização, isto quer dizer, “[...] já que vocês só são um único e mesmo adversário, nós lhes pediremos, antes de tudo, para dar conta não apenas do que vocês disseram, mas também de tudo o que não disseram, caso um de seus pretensos aliados ou cúmplices o tenham dito.” (2006, p. 271). Enfim, em terceiro lugar,

essa tática de partido consiste na assimilação do inimigo ao perigo. Esse procedimento funciona cada vez que “[...] um problema surgido ou a necessidade de mudança de análise não se deve nunca torna-la um perigo ou acontecimento, mas denunciá-la imediatamente como adversário... se é novo, é um perigo e, portanto, um adversário.” (2006, p. 272). Para Foucault essa tática partidária coloca o intelectual na posição de um transmissor de imperativos morais e políticos, ao mesmo tempo como porta-voz e profeta das massas. Ao contrário disso, na visão de Foucault o papel do intelectual está em produzir efeitos de verdade de modo que possam ser utilizados para uma batalha.

Esse diagnóstico clarifica não apenas a atitude do intelectual diante da efusão das racionalidades do governo, bem como, nos mostra o que Foucault entendeu, de um lado, por uma *espiritualidade política* e, de outro, pela *atualidade da revolução*. Essas duas últimas noções tornaram-se fundamentais para expressar o próprio *ethos* reflexivo do intelectual.

Na genealogia do liberalismo e do neoliberalismo o objetivo de Foucault é tornar inteligível, nos termos da arte de governo, as condições fundamentais para compreendermos o desenvolvimento da biopolítica. Ainda que, as lições sobre as práticas de governo, do neoliberalismo, não tragam o tom da criticidade e da recusa, podemos notar que em sua atividade intelectual, aliás, enquanto intelectual específico que Foucault se mostra muito preocupado com as artimanhas dessa reorganização, da razão de Estado.

Em 1977 Foucault menciona nas entrevistas *Não ao sexo Rei* (2008a), e, *O Olho do Poder* (2008d) que a filosofia vem desde o fim do século XVIII se aproximando cada vez mais do problema da atualidade. Ao ser indagado sobre a viabilidade da revolução Foucault responde que o problema era o da deseabilidade da revolução, ou seja, quem são àqueles que a desejam hoje. Tal enunciação, ou gesto, em direção à atualidade, ainda que singelo, nos mostram como Foucault estava atento ao problema do poder, ou dos excessos de poder nas sociedades contemporâneas. Desse modo, na efervescência do momento da revolução iraniana Foucault, a maneira de um jornalista, ou um filósofo da atualidade, decidiu tomar partido em favor dos gritos das massas, de sua disposição para criação de um novo regime, ainda que essa revolução tenha naufragado e culminado em que nós ocidentais entendemos por uma terrível teocracia islâmica, o Regime do Xá, o que lhe interessava realmente não era a forma que o processo assumiria, mas o gesto, a atitude frente à dominação. No artigo *É inútil revoltar-se?*(2004b), a propósito do episódio da Revolução Iraniana, o filósofo francês defende o que chama de uma moral

antiestratégica. Essa moral se efetiva, por meio, da ponderação de dizer não ao poder, de limitá-lo, de construir limites intransponíveis quando o poder se mostra opressivo aos direitos dos governados. Para Foucault não é bom que um homem possua poder em excesso sobre outro homem. Essa moral, segundo ele, deve ser respeitosa quando uma singularidade se levanta, e intransigente quando o poder atinge o universal. É estar, segundo Foucault, ao mesmo tempo um pouco abaixo da história e vigiar um pouco atrás da política.

Na interpretação de Koerner (2000) este seria o *ethos* do intelectual, sua dimensão crítica e reflexiva, conseqüentemente a valorização da experiência como um de seus elementos constitutivos. De acordo com Narodowski (2004) a visão de intelectual de Foucault é frontalmente oposta à do intelectual da totalidade, àquele que fala para ‘as massas’ o que devem fazer, e, portanto, rejeita esse tipo de estratégia totalizante, na qual o estrategista é aquele intelectual que questiona: ‘o que importa tal morte, tal grito, tal rebelião, em função de uma grande necessidade de conjunto?’ Do mesmo modo, como demonstrou Chignola (2010), Foucault se envolveu no caso de Klaus Croissant, o advogado da fração do exército vermelho “grupo baader”. Ameaçado de extradição da França e proibido do exercício profissional da advocacia. Para Foucault era inadmissível o modo como este estava sendo tratado, suscitava-lhe horror o desenvolvimento dessa razão de estado, o silenciamento de qualquer dissidência e o impedimento de qualquer recusa. Podem-se notar, nesse momento, pelas atitudes assumidas pelo intelectual, os efeitos das lições sobre a governamentalidade liberal e neoliberal contra a ideia de direitos do homem Foucault reivindica a possibilidade de resistência a partir dos direitos dos governados.

Na mesma direção de Chignola (2010), Gros (2010, s/p) acredita que “falar do direito dos governados é levar em conta o fato de que a política não é a defesa de nossos direitos contra um poder externo, e sim as lutas travadas dentro de um jogo de poder.”. Neste sentido, Gros salienta que o direito dos governados é uma noção que diferentemente dos direitos do homem não supõe uma metafísica, nem do homem em essência, nem dos valores eternos. A noção está ligada às lutas, às resistências e aos contrapoderes. É uma ferramenta da dissidência, pois, se refere ao corpo e não à abstração da forma homem ou do cidadão enquanto sujeito jurídico. Por fim, entende Gros que está em jogo diz respeito “menos de autogovernar-se do que de desgovernar, ou seja, aprender a libertar-se das formas de autogoverno que o poder pode nos levar a adotar” (GRÓS, 2010). Assim, podemos compreender o problema da *espiritualidade política* como um

ethos de resistência do intelectual. A política para Foucault define-se como uma multiplicidade de racionalidades governamentais, de artes de governo. No dizer de Foucault:

[a]rte de governar pautada pela verdade, arte de governar pautada pela racionalidade do Estado soberano, arte de governar pautada pela racionalidade dos agentes econômicos, de maneira mais geral, arte de governar pautada pela racionalidade dos próprios governados. São todas essas diferentes artes de governar, essas diferentes maneiras de calcular, de racionalizar, de regular a arte de governar que, acavalandando-se reciprocamente, vão ser, *grosso modo*, objeto do debate político desde o século XIX. O que é a política, finalmente, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes indexadores e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam? (FOUCAULT, 2008c, p. 424).

No curso *Segurança, Território e População* (2008f) Foucault ao elaborar uma proposta de uma história da governamentalidade, indica elementos de elaboração, ao mesmo tempo, uma história efetiva das resistências. A proliferação das artes de governo e de toda maquinaria tecnológica das economias de poder dos Estados biopolíticos não se constituiu sem resistências e em decorrência dos próprios embates em torno do governo. Uma vez que não há a constituição de um campo de relação de poder sem que haja simultaneamente um lugar de resistência. Foucault nos mostra que a crise do pastorado cristão ocorreu devido à resistência de determinadas seitas protestantes que não aceitaram a forma como vinham sendo conduzidas. Foucault chama esse movimento de crítica das técnicas de condução do pastorado de *contracondutas*. Essas *contracondutas* instauraram no seio da reforma protestante possibilidades de constituição de outras formas de governo e abriu o campo de novas formas de acesso à verdade por parte do sujeito. Também, na conferência *A filosofia analítica da Política* (2006a) Foucault menciona que, contra a concepção da filosofia como a busca pela verdade, ou, de uma filosofia vinculada ao Estado tornou-se necessário propor uma filosofia como um *contra-poder*, entendida desse modo, o papel da filosofia seria clarificar os campos de resistências ao poder. Essa disposição em traçar os campos de resistências possíveis, as *contracondutas*, os *contra-poderes*, traduz exatamente esse *ethos* reflexivo da espiritualidade política do intelectual.

Em uma entrevista em 1966, Michel Foucault foi questionado pelo entrevistador qual seria o papel do filósofo na sociedade. O papel seria, ao mesmo tempo, de escavar o solo discursivo mostrando as raízes do pensamento e tornar possível a emergência de um pensamento novo. Segundo Foucault o filósofo não teria um papel a ser cumprido na sociedade e seu pensamento não poderia ser situado em relação ao movimento de um grupo, ou sociedade.

Sócrates seria um exemplo disso, pois a sociedade ateniense pôde apenas lhe atribuir um papel subversivo, seus questionamentos não podiam ser admitidos pela ordem estabelecida. O reconhecimento do lugar do filósofo só acontece muito recentemente no século XIX; até então esta figura não era reconhecida, como Descartes que é considerado matemático e Kant que não ensinava filosofia, mas, antropologia e geografia. As cadeiras – cátedras – de filosofia são criadas no século XIX, Hegel era professor de filosofia. Aliás, nesta época chegava-se a ideia de que a filosofia havia alcançado seu fim. Ao mesmo tempo, Hegel proclamava a realização da filosofia, a morte da arte, a ascensão do reino da Razão e da Liberdade objetiva encarnada no Estado, entronizando a Razão que assume o lugar de Deus, como o espírito humano que se realiza pouco a pouco na história. Pode-se ver que a noção de morte de Deus em Hegel possui um sentido diferente de Feuerbach, ou, em Nietzsche. Para Feuerbach, Deus é a ilusão que aprisiona o Homem, uma vez, varrida essa ilusão, o Homem toma consciência de sua Liberdade. Já em Nietzsche, a morte de Deus significa o fim da metafísica, nela o Homem não toma o lugar de Deus, ao contrario, o lugar permanece vazio. Neste sentido, somos os últimos homens aqueles lançados no vazio. O super-homem será aquele que tiver superado a ausência de Deus e a ausência do homem no mesmo movimento de ultrapassagem. Por isso, para Nietzsche o papel do filósofo era diagnosticar o estado do pensamento. Aliás, podemos considerar dois tipos de filósofos, aqueles que abrem novos caminhos para o pensamento como Heidegger, e aqueles que à maneira de arqueólogos escavam o espaço no qual se desdobra o pensamento, suas condições de possibilidade e seus modos de modos de constituição.

Posteriormente, ao voltar sobre esse tema da novidade do pensamento, Foucault reportará à Kant como um filósofo que inaugurou a definição da modernidade como a atualidade do nosso presente. No texto *O que é o Iluminismo* (1984) Foucault entende que Kant ao mesmo em que abriu os horizontes para o desenvolvimento de uma analítica da verdade tornou possível à constituição de uma ontologia do presente. Essa ontologia da atualidade terá como interrogação principal o que somos, fazemos e pensamos hoje. Tal modalidade de interrogação do presente persiste no pensamento de Foucault como um esforço de problematização da atualidade, levando o filósofo, em seus últimos anos de vida, a recuar cronologicamente na história do pensamento com o objetivo de desvendar nossos próprios modos de ser.

A reorganização da biopolítica através da razão governamental neoliberal nos empurra precisamente para essa questão, a saber, a atualidade do presente. A redefinição da política social,

a emergência de um sujeito empresário de si mesmo que promove uma nova organização dos modos de vidas a partir da ideia do *homo economicus* orientado pela conduta econômica dos indivíduos nos mostra o tipo de regime de verdade que temos construído. O indivíduo empresário de si mesmo, objeto da teoria do capital humano, revela seu modo de fabricação, a seleção e a assimilação dos modos de vida, a lógica do sujeito-empresa. Segundo Foucault, os neoliberais americanos estenderam o campo de aplicação da teoria econômica para todos os níveis da vida social, não mais um modo mercantil, nem mesmo, da fábrica, mas o sujeito investidor de si mesmo que concorre com os outros indivíduos para alcançar à felicidade como um empresário de si.

No curso *O governo de si e dos outros* (2010a), Foucault, pensa a ontologia do presente muito preocupado com a constituição de um nós, o filósofo francês se mostra atento ao seu próprio público ouvinte. Novamente, retomando o pensamento de Kant, no entanto mais agora em uma interpretação entre *Os Conflitos das Faculdades* dirá que o problema da atualidade se delinea como um acontecimento. Kant ao escrever sobre os destinos da humanidade e os efeitos da revolução francesa entende que o acontecimento que pode ser visto como signo do progresso, isto é, ao mesmo tempo demonstrativo de um presente que está ocorrendo, de um passado que indica permanências e de um prognóstico sobre o futuro têm seus efeitos não sobre os protagonistas, mas, sobre os *entusiastas da revolução*. Para Foucault o que importava a Kant era verificar o quê de disposição havia suscitado na humanidade, o acontecimento. A problematização da atualidade da revolução se insere, portanto na própria possibilidade do acontecimento como signo. O *ethos* reflexivo do intelectual que vemos constantemente aparecer nesses exercícios de atenção ao presente e nos gestos de Foucault consiste precisamente em questionar a realidade a partir desse acontecimento que nos constitui. O destino dos imigrantes, das pessoas marginalizadas, dos homens e mulheres lançados para fora das fronteiras nacionais, excluídos do estado de direito, nos mostra as grades, os poderes e a verdade que nós aceitamos como evidentes e que constituem a nossa própria atualidade.

A despeito dessa razão governamental calculadora que o objetiva o sujeito esvaziado de uma problematização sobre a sua própria constituição ética, Foucault, de um lado, discuti as possibilidades de uma atitude de modernidade a partir da ontologia do presente; e, de outro lado, retoma os filósofos antigos como uma forma de provocação aos modos pelos quais nos temos constituído sujeitos hoje. Em *O que são as luzes?* (2005b) o filósofo francês explora alguns

pontos essenciais no texto kantiano. Neste texto é possível perceber com maior clareza o modo como Foucault concebe o *ethos* reflexivo do intelectual. Esse trabalho, como destaca Vilela (2010) se liga intimamente ao ato empírico do sujeito da experiência, se realizando como um trabalho de diagnóstico do presente. Ele se exerce ao nos debruçarmos sobre os limites do ato de pensar. Conforme Foucault:

[d]e Hegel a Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Max Weber, não existe quase nenhuma filosofia que, direta ou indiretamente, não tenha sido confrontadas com essa mesma questão: qual é então esse acontecimento que se chama *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje? (2005b, p. 335).

Para Foucault (2005b) a filosofia moderna é a que tenta responder à questão lançada, há dois séculos, com tanta imprudência: *Was ist Aufklärung?* Diz o referido texto de Kant:

[e]sclarecimento (*Aufklärung*) é à saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa minoridade se a causa dela não encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*<<Aufklärung>>*] (KANT, 1999, pg.100).

Para Foucault (2005b) o texto de Kant colocou inúmeros problemas a tradição cristã acerca do presente que até então, tomava três formas de reflexão principais: a) pode-se representar o presente como pertencendo a certa época do mundo, distinta das outras por algumas características próprias, ou separadas das outras por algum acontecimento dramático (Platão); b) pode-se também interrogar o presente para nele tentar decifrar os sinais que anunciam um acontecimento iminente (Agostinho); c) finalmente, pode-se analisar o presente como um ponto de transição da aurora de um novo mundo (Vico). Para Kant esse *problema* devia ser visto de um modo totalmente diferente, nem uma época do mundo, nem acontecimento que se percebe os sinais, tampouco a aurora de uma realização, o filósofo alemão define a *Aufklärung* como uma *Ausgang*, uma saída. Para Foucault, Kant não buscou compreender o presente a partir de uma totalidade ou de realização futura, mas pensando qual a diferença que esse introduz hoje em relação à ontem.

O texto de Kant caracteriza a *Aufklärung* como uma saída, um processo que nos liberta do nosso estado de menoridade. A menoridade seria certo estado da nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade do outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão.

Seja quando um livro toma o lugar de entendimento, seja quando um orientador espiritual toma o lugar da consciência, seja quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta. Nesses três casos, a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, autoridade e o uso da razão.

Contudo, de acordo com o filósofo francês, a saída apresentada por Kant é bastante ambígua. Ele a caracteriza com um processo que está em via de se desenrolar, mas, também, como uma disposição e responsabilidade do próprio homem para sair. É preciso conceber então que ele não poderá sair da menoridade a não ser por mudança que ele próprio operará em si mesmo. A *Aufklärung* tem uma divisa, sendo esta um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer: *Aude saper*, “tenha coragem, audácia de saber”. Nesse sentido, diz Foucault que:

[...] é preciso considerar que a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente. Eles são simultaneamente elementos e agentes que fazem parte dele: e ele se produz à medida que os homens decidem ser seus atores voluntários. (2005b, p. 338).

Segundo Foucault (2005b) a crítica que define Kant, dirá que é menos no que empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na ideia que fazemos de nosso conhecimento e de seus limites, que se trata de nossa liberdade. Por consequência, no lugar de deixar ser dito por outro *obedeça*, é no momento em que tiver do seu próprio conhecimento uma ideia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá mais que ouvir o *obedeça*; ou melhor, que o *obedeça* estará fundado sobre a autonomia, ela mesma.

Foucault (2005b), ainda, destaca outros pontos problemáticos no texto kantiano. Indagando-se a respeito do emprego da palavra *Menschheit* (humanidade). Afinal, será preciso compreender com isso que este processo se refere ao conjunto da espécie humana, nesse caso implicando política e socialmente todos os homens que vivem na superfície da terra; ou, se deve entender que se trata de uma mudança que afeta o que constitui a humanidade do ser humano. O que é essa mudança? Kant define duas condições essenciais para que o homem saia da menoridade. Primeiro: obedçam, e vocês poderão raciocinar o quanto quiserem. Entretanto é possível pensar que não há nada aí diferente, do que se entende desde o século XVI por liberdade da consciência.

Todavia, nesse registro, Kant faz intervir uma outra distinção. Trata-se da distinção entre o uso privado e o uso público da razão. Kant define o uso privado da razão quando o homem numa relação é a peça de uma máquina, quando tem um papel a desempenhar na sociedade e

funções a exercer num segmento particular da sociedade, se encontrando colocado numa posição definida para aplicar regras e seguir fins particulares, disposição para racionalizar³¹. Isto não quer dizer, obediência cega e tola, mas, não pode haver aí uso livre da razão. Já, quando raciocina como ser racional, e não como uma peça da máquina, quando se raciocina como membro da humanidade racional, então se estabelece o uso livre e público da razão. Diz o autor: há *Aufklärung* quando existe sobreposição do uso universal, do uso livre e público, quando os indivíduos não procuram garantir apenas sua liberdade pessoal.

Kant descreve a *Aufklärung* como um momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade. Segundo Foucault (2005b), é precisamente neste momento que a Crítica é necessária, já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é permitido fazer e o que é permitido esperar. Ora, diz Foucault:

[...] que é a primeira vez que um filósofo se liga assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular em que ele escreve e em função do qual ele escreve. A reflexão sobre a atualidade como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto. (2005b, p.341).

Segundo Foucault (2005b, p. 341), nesses termos se pode reconhecer nele um ponto de partida: o esboço do que se poderia chamar de *atitude de modernidade*. Frequentemente se fala da modernidade como conjunto de traços características de uma época, sendo assim, a modernidade se situaria em um calendário, precedida por uma arcaica pré-modernidade, seguida por uma enigmática pós-modernidade. Neste caso, Foucault (2005b) propõe uma leitura diferente da modernidade, apontando-a mais como uma atitude, ou disposição, do que como período na história:

[p]or atitude quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *ethos*. (2005b, p.341-342).

Para caracterizar essa atitude de modernidade Foucault (2005) menciona o poeta Charles Baudelaire (1821-1867), “[...] uma das consciências mais agudas da modernidade do século XIX” (2005b, p.242). Normalmente, fala-se em modernidade pela consciência da

³¹ Segundo Foucault (2005, p.339), Kant utiliza o termo *räzonieren* que significa raciocinar por raciocinar.

descontinuidade do tempo, pela ruptura com a tradição, pelo seu sentimento de novidade e vertigem.

Para Baudelaire a modernidade é algo como o transitório, o fugidio e o contingente. Ser moderno, não seria apenas reconhecer esse movimento perpétuo, mas, assumir uma determinada atitude em relação a esse movimento. O pintor da vida moderna é aquele que mostra essa escura sobrecasaca como a vestimenta necessária de nossa época. É uma forma de heroificar o presente, sendo essa uma heroificação irônica.

Ao contrário do *flâneur* que, se contenta em prestar atenção e colecionar a lembrança, o homem de modernidade, busca diferentemente do prazer fugidio da circunstancia, encontrar alguma coisa que nos permitirão chamar de modernidade. Trata-se de uma transfiguração que não anula o real, mas no difícil jogo entre o real e o exercício da liberdade, exige uma extrema atenção obstinada em poder imaginar o presente diferente do que é, não o destruindo, mas captando-o no que ele é.

Ser moderno não é simplesmente uma forma de relação com o presente, mas um modo de estabelecer relação consigo mesmo. É tomar a si mesmo como objeto de elaboração complexa e dura, como entende Foucault “[...] o homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida: ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo”. (2005b, p. 344).

Segundo Foucault (2005), há um enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo. O que significaria dizer que, “[...] não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *ethos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico” (2005b, p. 344-345). Esse *ethos* filosófico pode ser caracterizado como uma *atitude-limite*. De acordo com o filósofo francês, é preciso escapar à alternativa do fora e do dentro, e se situar nas fronteiras. Trata-se de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível.

O que é preciso ser realizado é a “[...] pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos” (FOUCAULT, 2005b, p.348). Desse modo,

[...] essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental- no sentido de que ela não procurará deprender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. (FOUCAULT, 2005b, p.348).

Para Foucault (2005b), longe de uma busca vazia pela liberdade, esse *êthos* filosófico é uma atitude experimental de trabalho a ser realizado sobre nós mesmos dando prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, trabalho sobre nós mesmos como seres livres. E mesmo sem pretensões englobantes e totalizantes, esse trabalho possui sua sistematização, sua homogeneidade, uma generalidade e uma aposta. Aposta em desvincular o crescimento das capacidades da intensificação das relações de poder. Homogeneiza o domínio das práticas. Sistematiza esse domínio das práticas distinguindo, as relações de domínio sobre as coisas, das relações de ação sobre os outros, e das relações consigo mesmo. Generalizam-se esses domínios para apreender em que medida que sabemos, as formas de poder que aí se exercem e a experiência que fazemos de nós mesmos constituem apenas figuras históricas determinadas por certa forma de problematização, que definiu objetos, regras de ação, modos de relação consigo mesmo. Nesse sentido, devemos considerar que ao tematizar a prática de si, Foucault também procura mostrar uma atitude em relação ao tempo presente, de forma que a noção de *acontecimento*, primeiro designa o caráter de uma *ontologia histórica de nós mesmos e do presente*, e, depois, se refere a uma forma de proceder na análise histórica.

CAPÍTULO 3. EDUCAÇÃO E GOVERNO: DESAFIOS AO PAPEL ÉTICO-POLÍTICO DO EDUCADOR.

Não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um dado jogo de verdade, sabendo mais do que um outro, lhe diz o que é preciso fazer, ensina-lhe, transmite-lhe um saber, comunica-lhe técnicas: o problema é de preferência saber como será possível evitar nessas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário; um estudante, à tutela de um professor autoritário etc. Acredito que é preciso colocar esse problema em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de êthos, de prática de si e de liberdade. (“A ética do cuidado de si como prática da liberdade” FOUCAULT, 2004a, p. 284-285).

Nos capítulos anteriores discorri sobre dois temas importantes: primeiro, a respeito do lugar que ocupa a crítica das múltiplas formas de racionalidade governamental nos últimos cursos que Foucault ministrou na década de 70; e, depois, procurei mostrar de que modo o papel o intelectual ocupou um lugar importante em seu pensamento chegando tardiamente a adquirir um contorno ético-político.

Por intermédio da reconstituição desse diagnóstico da pluralidade de racionalidades de governo foi possível localizar o aparecimento de três tipos específicos de economia de poder, primeiro, uma sociedade que marca a entrada do Estado na reflexão e na prática dos homens que culmina na constituição da *razão de Estado* e dos *Estados de polícia*; segundo, uma sociedade conduzida pelas artes de governo liberal orientada pela *economia política*, com vistas a uma política de gestão populacional; e, por último, a sociedade contemporânea cuja principal renovação tecnológica provém do neoliberalismo que teria por função minimizar as áreas de

intervenção do Estado nas esferas política e econômica com o objetivo de favorecer o sujeito-empresa e o empresário de si mesmo. Em cada um desses momentos pode-se verificar o aparecimento, mas, principalmente, a atribuição de uma função ao intelectual.

Em segundo lugar, retomei o *insight* do filósofo italiano Antonio Negri (2001) acerca da história das ideias relidas à luz das intuições de Foucault e de Deleuze permitindo-nos recuperar o esquema das três épocas da constituição da política moderna, e, por conseguinte, tornando possível entender como o intelectual passou a cumprir um papel decisivo no quadro biopolítico atual. Mostrei que, para interpretar essa sentença corretamente, já que o objetivo almejado não é uma história das ideias, tampouco das mentalidades, e sim uma história crítica do pensamento, devemos reconduzir a análise da função política do intelectual a reconstrução foucaultiana das grandes economias de poder e verdade que preponderaram no ocidente. Em primeiro lugar, a princípio como um intelectual defensor de um saber da ordem clássica, aquele que se ocupava do problema da razão de Estado, ou, da *mathesis* com vistas a garantir a inteligibilidade do mundo em relação a suas similitudes, assumindo aquela categoria de função-autor que se ocupava “*da pedagogia do príncipe*”. Segundo, com a emergência do Homem como figura do pensar a finitude humana e do desbloqueio tecnológico da população como seu correlato no espaço de poder sobre a vida vemos o aparecimento de um intelectual integrado à vida produtiva no seio da sociedade, esse não será mais o *homme de lettres*, conselheiro do príncipe, mas, terá sua função a variar desde tarefas no espaço público, nas artes, na literatura chegando até às profissões liberais, de professor universitário, de cientista, de ideólogo, de político, de administrador, etc. Esse intelectual que emerge em tempos modernos, atua em uma sociedade orientada pela economia-política, governada pelas técnicas de conduta oriundas do liberalismo como prática refletida de governo. Aliás, segundo Nikolas Rose (1997) as democracias liberais necessitam dos expertos para garantir o funcionamento normal das instituições. Não devemos nos esquecer de que essa figura, como Foucault entende de intelectual porta-voz das massas, personagem com vocação universal nasce alinhada com a ideia de justiça, mas, ela está mais para Zola do que para Rousseau. Em terceiro, se reconstituirmos a intuição de Deleuze sobre “a sociedade do controle” e de Foucault acerca “da crise da sociedade disciplinar”, além, das análises desenvolvidas nos cursos de 1978-79, pode-se observar a emergência de um novo tipo de intelectual cuja característica principal é sua especificidade na ordem do saber, da verdade e do sujeito. Para Foucault o intelectual específico abandonou a pretensão de ser escritor – função representativa,

ou sendo mais específico e emprestando a acepção proposta por Pierre Bourdieu (1996) de *intelectual total* – seu papel doravante é de dar visibilidade às resistências ao poder que se desenvolvem de forma transversal e lateral as instituições, organizações e nações. O intelectual para Foucault é aquele que usa seus saberes nas lutas políticas, o agente que, ao invés de buscar seu lugar no exercício de uma *função profética*, carrega consigo o *ethos* reflexivo de atenção aos acontecimentos, que trabalha para a constituição de um novo regime de verdade ético.

Neste sentido, pode-se ressaltar que essas ideias corroboram com o diagnóstico desenvolvido por Ramirez em sua tese de doutoramento chamada *O governo pedagógico: da sociedade do ensino para a sociedade da aprendizagem* (2009). Ramirez (2009) desenvolve uma genealogia das noções de ensino (disciplina cristã), educação (formação) e aprendizagem a partir de um exame das tradições francófona, anglo-saxônica e germânica. Segundo Ramirez (2009) é possível reconstruir três momentos para compreendermos a profunda *dimensão pedagógica* da noção de governo. Primeiro, uma *governamentalidade disciplinar* cujo correlato educacional é uma sociedade do ensino que aparece juntamente com a crise do pastorado cristão, concomitantemente, com assunção da *razão de Estado* e do desenvolvimento dos dispositivos de polícia. Segundo, uma *governamentalidade liberal*, profundamente marcada pelo universalismo pedagógico oriundo da filosofia do Iluminismo, bem como, orientada lateralmente pela economia política, nos termos de Ramirez “um Estado Educador”. E, por fim, em terceiro lugar, uma *sociedade da aprendizagem*, com uma racionalidade orientada para o *governo neoliberal*, que forja no interior da crise das próprias instituições disciplinares a noção de aprendizagem, do aprender-aprender. Nesse registro, o propósito deste texto é situar a função que o educador cumpre na atualidade.

Para realizar essa tarefa utilizarei tanto os esquemas explicitados nos capítulos anteriores sobre a governamentalidade e a função do intelectual, bem como esta esquematização proposta por Ramirez (2009) acerca das dimensões pedagógicas do processo de governamentalização do Estado. Pretendo discutir desse modo, neste capítulo, as possíveis dimensões pedagógicas e/ou educacionais que o processo de governamentalização e suas diversas artes de governo trouxeram às sociedades ocidentais, especialmente na delimitação do lugar que o professor ocupa na instituição escolar.

3.1. DA GOVERNAMENTALIDADE À PROBLEMATIZAÇÃO DOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO.

É imprescindível, para falar desse lugar que ocupa o educador, analisar quais as configurações que a escola atual está assumindo. E, para discutirmos a configuração atual dessa instituição, é necessário se colocar no limite do domínio da governamentalidade política em direção da constituição de um governo de si e dos outros. O que significa um deslocamento à ética da constituição dos sujeitos que atuam no espaço escolar. Uma ênfase no processo de formação enquanto autotransformação diante dos acontecimentos, experimentação de si mesmo face às tensões e desafios colocados pelos dispositivos de governo da subjetividade que atravessam as instituições educacionais. Em simetria com o ponto de vista defendido recentemente por Pagni (2014b) acerca da tradição contemporânea de pensar a *Filosofia da Educação* como um campo de pesquisa e ensino, trata-se de pensar um lugar de resistência e de uma atitude ética atenta constituição de um *ethos* múltiplo e diversificado que somos nós. Uma arte da existência que se atenha a vida e provoque os educadores à maestria de si mesmo; de uma arte que assuma o governo de si como cuidado ético; e, por fim, uma pragmática do ensino que, ao contrário de concepção técnica que privilegia a transmissão de conhecimentos interpele os sujeitos a modificar a si mesmos, ao seu próprio modo de ser.

Esta perspectiva defendida por Pagni (2014b), entre outros, abriu novos caminhos para a investigação. Segundo Gallo (2007) e Freitas (2013), a recepção do pensamento de Foucault durante quase duas décadas no campo da *Filosofia da Educação* ocorreu a partir das contribuições que o filósofo ofereceu em *Vigiar e Punir* (1997) e na coletânea de textos chamada *Microfísica do poder*. Nessa interpretação as instituições escolares eram vistas como uma empresa de docilização dos corpos e de sujeição dos indivíduos atravessada, capilarmente, pelos micropoderes disciplinadores. Todavia, no alvorecer do novo milênio os últimos cursos de Foucault passaram a ser editados e publicados, permitindo aos pesquisadores uma reavaliação das contribuições de Foucault à *Filosofia da Educação*. Isso não significa que as análises desenvolvidas a partir da analítica das relações de poder tenham perdido completamente o seu potencial crítico. Na verdade, os últimos cursos de Foucault vieram para tornar o debate mais rico, complexo e atual com outras possibilidades de atualização do diagnóstico do presente.

No decorrer de quase duas décadas a hipótese de Deleuze (1992) sobre uma possível transição para uma *sociedade do controle* foi uma referência fundamental para os intérpretes,

comentadores e pesquisadores das ciências humanas e da filosofia, pois permitia repensar o diagnóstico foucaultiano da sociedade disciplinar em direção à nossa atualidade. Com a publicação dos cursos de Foucault da década de 70 e 80 tornou-se possível uma nova atualização desse tema. A problematização da governamentalidade, que até então contava com uma referência norteadora de Collin Gordon³² (1992), mostrou que Foucault preocupava-se muito em se aproximar do problema presente, para além das análises das disciplinas. Durante quase duas décadas essa foi a principal referência para os pesquisadores no campo de estudos sobre o pensamento de Foucault. Entretanto, com a publicação dos últimos cursos e conferências pronunciadas por Foucault em espanhol e português os estudos sobre a governamentalidade adquirem ampla difusão, inclusive na América-latina, permitindo reler as publicações consagradas a partir dos seus próprios ditos e escritos do próprio autor.

A noção de *governo dos homens*, de certa forma, parece ser uma resposta às críticas que Foucault recebeu de seu colega Deleuze em uma carta de 1977, conhecida hoje por *Desejo e Prazer*. Nesta carta, Deleuze, que a princípio se mostrou entusiasmado com a noção *microfísica* de poder desenvolvida nas páginas de *Vigiar e punir* (1977), se diz preocupado com andamento das pesquisas do seu colega Foucault. Entre os perigos mencionados está o de retornar a um análogo do *sujeito constituinte* e, de *miniaturizar* nas relações de poder o conceito global de Estado.

³² Na situação do curso de 1978, Michel Sennelart (2008, 536) relata a importância que teve no início dos anos de 1990, a publicação do livro *The Foucault effect: studies in governmentality* (1992) organizado por Graham Burchell, Colin Gordon e Peter Miller. Essa obra se tornou uma referência nos estudos foucaultianos em língua inglesa e no mundo todo por reunir estudiosos, como o próprio Colin Gordon, pesquisadores que trabalharam com Foucault no *Collège de France* como François Ewald, além, de um texto do companheiro de longa data do filósofo francês Daniel Defert. O livro contém uma aula de Foucault sobre a governamentalidade – também presente na *Microfísica do poder* –, além de uma longa introdução de Colin Gordon sobre o problema da racionalidade governamental, oferecendo uma síntese dos cursos de 1978 e 1979, e, todo um conjunto de estudos centrados na noção de risco (concepção do risco social, modalidades de prevenção do risco, desenvolvimento as técnicas de seguro, filosofia do risco, etc.). A propósito das últimas conferências Colin Gordon escreve que: “Foucault had already begun to develop his view of the links between the microphysics and the macrophysics of power in the final chapter of *The History of Sexuality*, volume 1 (1976). Here he had introduced the term 'biopower', to designate forms of power exercised over persons specifically in so far as they are thought of as living beings: a politics concerned with subjects as members of a population, in which issues of individual sexual and reproductive conduct interconnect with issues of national policy and power. Foucault reintroduced this theme of biopower or biopolitics in his 1978 lectures, in a way linking it intimately with his approach to the theme of government. One of the key connections here was the perception that modern biopolitics generates a new kind of counter-politics. As governmental practices have addressed themselves in an increasingly immediate way to 'life', in the form of the individual detail of individual sexual conducts, individuals have begun to formulate the needs and imperatives of that same life as the basis for political counter-demands. Biopolitics thus provides a prime instance of what Foucault calls here the 'strategic reversibility' of power relations, or the ways in which the terms of governmental practice can be turned around into focuses of resistance: or, as he put it in his 1978 lectures, the way the history of government as the 'conduct of conduct' is interwoven with the history of dissenting 'counter-conducts'.” (GORDON, 1992, p. 5).

No entanto, a análise da governamentalidade neoliberal e dos cursos sobre a cultura antiga tem servido como ferramenta indispensável para os pesquisadores que buscam por novos domínios, seja na Educação, na Filosofia ou na Teoria Social, sem ter que recorrer a qualquer conceito substancial de sujeito, tampouco retomando a noção jurídica e transcendental de Estado como *locus* privilegiado para analisar as relações de poder. É da perspectiva dessas novas ferramentas que os filósofos da educação – em particular, do campo de estudos foucaultianos – tem analisado os problemas educacionais contemporâneos, por exemplo: a questão da inclusão escolar (VEIGA-NETO, 2001; LOPES, 2007; CARVALHO, 2015; e, PAGNI, 2015); as relações de gênero na escola (FALCHI, 2013; CESAR, M.R.A; DUARTE,A; SIERRA, J.C, 2013); o discurso da mídia (FISCHER, 2002); sobre a constituição das subjetividades escolares (PAGNI, 2010); o novo currículo cultural (SILVA 2010), ética e estética na prática educativa.

Tendo em vista essas recentes contribuições sobre a governamentalização e os processos de subjetivação na cultura antiga é possível ter um outro olhar acerca da instituição escolar e, em particular, do lugar que o educador ocupa nela. No entanto, ao contrário de uma teoria sobre o poder e a escola, ou, uma teoria da instituição escolar, a perspectiva de Foucault permite-nos passar à exterioridade das práticas históricas mostrando em que medida ‘educar’, ‘educar-se’, ‘formar’, ‘formar-se’ foram problematizadas enquanto uma realidade governável pelos regimes políticos de verdade. Essa nova direção, ainda que não perca de vista a indissociável herança disciplinar das instituições escolares, tem como tarefa analisar os diferentes modos pelos quais a escola participa enquanto um dispositivo estratégico de governo da constituição das subjetividades.

Para realizar este exame faremos uma leitura atenta dos últimos cursos de Foucault seguindo alguns indícios que o filósofo francês ofereceu em suas entrevistas, especialmente em *O sujeito e o poder* (1995) e no seminário de 1982 na universidade de Toronto intitulado *Tecnologías del yo* (1990b). A meu ver Pagni (2010) foi um dos primeiros a enunciar essa relação no campo da *Filosofia da Educação*. Partindo das noções de Foucault, Pagni (2010) concebe a instituição escolar como um bloco de capacidades-comunicação-poder conduzindo um processo de subjetivação moral, tanto dos alunos, quanto dos professores, mediatizada, por regime de comunicação esvaziado de uma problematização ética da constituição do sujeito, ou, de prática de si. Em outros termos, Carvalho (2010) salienta que esse processo ocorre dessa forma devido a um *déficit* ético na cultura contemporânea. Mesmo assim, tanto um, quanto o outro, advogam

certa atitude de atenção aos acontecimentos e uma possível problematização dos modos pelos quais a subjetividade se constitui como uma forma de ultrapassar os limites impostos pelas relações pedagógicas para assumir outra forma de existência, para gerar outros estilos de existência.

Na entrevista “*O sujeito e o poder*” (1995), realizada dois anos antes de sua morte, Foucault se refere à instituição escolar como um *bloco de comunicação-capacidade-poder*. Essa noção nos oferece algumas pistas para pensarmos qual o lugar que a instituição escolar ocupa no quadro da razão governamental, na dinâmica das lutas contemporâneas e a da constituição ética do sujeito. Ao responder as indagações sobre como se exerce o poder, Foucault oferece fortes indícios para pensarmos o papel da escola. Primeiro, é preciso distinguir, as relações de poder, daquela força que exercemos sobre as coisas, que nos dá a capacidade de produzir, consumir, destruir, isto é, daquelas aptidões diretamente inscritas no corpo e mediatizadas por dispositivos instrumentais. Em segundo lugar, distinguir das relações de comunicação que transmitem informações através da língua, ou, de um sistema de signos. As relações poder que Foucault procura analisar no domínio empírico do que acontece é da ordem das ações exercidas pelos indivíduos sobre a conduta dos outros indivíduos, ações sobre ações, passadas, presentes e, eventualmente, futuras. Para Foucault, isso não significa que esses três domínios existam de forma separadas e independentes; como um domínio das técnicas finalizadas e do trabalho; depois, o do regime de comunicação, do signo e da fabricação do sentido; e, enfim, o da dominação dos meios de coação, de desigualdade e de ação dos homens sobre os homens. Na verdade, eles se articulam, se imbricam e se apoiam um no outro, porém, cada domínio resguarda uma especificidade própria que não deve ser prescindida. Nas palavras de Foucault:

[...] não há, numa sociedade dada, um tipo ideal de equilíbrio entre atividades finalizadas, os sistemas de comunicação e as relações de poder. Há, antes, diversas formas, diversos lugares, diversas circunstâncias ou ocasiões em que estas inter-relações se estabelecem sobre um modelo específico. Porém, há também blocos nos quais o ajuste das capacidades, os feixes de comunicação e as relações de poder constituem sistemas regulados e concordes. Seja, por exemplo, uma instituição escolar: sua organização espacial, o regulamento meticuloso que rege sua vida interior, as diferentes atividades aí organizadas, os diversos personagens que aí vivem e se encontram cada um com uma função, um lugar, um rosto bem definido – tudo isso constitui um bloco de capacidade-comunicação-poder. A atividade que assegura o aprendizado e a aquisição de aptidões ou tipo de comportamento aí se desenvolve através de todo um conjunto de comunicações reguladas (lições, questões e respostas, ordens exortações, signos codificados de obediência, marcas diferenciais do valor de cada um e dos níveis de saber) e através de toda uma série de procedimentos de

poder (enclausuramento, vigilância, recompensa e punição, hierarquia piramidal). (FOUCAULT, 1995, p. 241)

Segundo Foucault, deve-se entender esse ajuste tecnológico de fórmulas refletidas dos domínios na constituição dos blocos, por disciplinas, alargando o sentido da palavra. Disciplinas, nesse caso, enquanto um esquema artificialmente claro e decantado no qual os sistemas de finalidade objetiva, redes de comunicação e relações de poder se articulam uns aos outros. No dizer de Foucault:

[...] aquilo que se deve compreender por disciplinarização das sociedades, a partir do século XVIII na Europa, não é, sem dúvida, que os indivíduos que fazem dela parte se tornem cada vez mais obedientes, nem que elas todas comecem a parecer com casernas, escolas, prisões; mas, que se tentou um ajuste cada vez mais controlado – cada vez mais racional e econômico – entre atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder. (FOUCAULT, 1995, p. 242).

A reelaboração da noção de *disciplinas do corpo*³³ presente nos textos da década de 1970 abre-se para o horizonte da governamentalidade. O ajuste racional e econômico refere-se ao

³³Em *Vigiar e punir* (1997) o objetivo de Foucault é retrazar geneologicamente a passagem do *Antigo Regime*, marcado no corpo e na soberania do Rei mostrando a proliferação de mecanismos de controle sobre o corpo que visavam torná-lo *dócil e produtivo* ao trabalho. De acordo com Veiga-Neto (2004), a modernidade para Foucault inaugura a instituição dos saberes sobre o sujeito. Segundo Foucault as sociedades de soberania passam a ser gradativamente substituídas pelas sociedades disciplinares. Isto ocorreu devido à multiplicação das “instituições de encarceramento” por todo campo social, a saber, escolas, hospitais, fábricas e prisões. Acontece nos termos de Machado (2008), “verdadeiramente um desbloqueio tecnológico do poder” (2008, p.10), disseminação de tecnologias que operam sobre o corpo individualizando-os, reordenando-os no espaço/tempo para fins de docilidade e de maior produtividade. Uma economia-política dos corpos, nova economia do poder, sendo o indivíduo produto dessa repartição do poder. Segundo Foucault o sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: primeiro, o olhar hierárquico, nas palavras do 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”. (1997, p. 143); segundo, a sanção normalizadora “[...] Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência)”. (1997, p.149); e, um procedimento que lhe é específico, o exame que “[...] combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados”. (1997, p.154). O último, o processo do exame põe em funcionamento, dentro de um só mecanismo, relações de poder que permitem obter e constituir saber, de um lado extraindo saber dos indivíduos examinados e do outro elaborando saber sobre indivíduos, o poder produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. Para Foucault “o indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a disciplina” (1997, p.161). Em *Vigiar e Punir* (1997), o corpo é sedimentado, reordenado no espaço e no tempo. A família encerra o espaço primeiro de reprodução social, a escola vem logo após como extensão da vigilância e lugar da docilização dos corpos, a fábrica encerra o indivíduo como força de trabalho para a reprodução das forças de produção, bem como, o hospital marca o encarceramento da

conjunto de análises produzido, entre os cursos de 78 e 79. O alargamento do sentido das disciplinas repousa nos termos de Collier (2011), na distinção que Foucault irá fazer entre uma *história das técnicas* e uma *história das tecnologias*, pois, nessa segunda modalidade se trata de correlacionar como técnicas diversas se ajustam racional e economicamente ao modo de governo próprio da racionalidade governamental do liberalismo e do neoliberalismo. Consequentemente, um primeiro indício para nos aproximarmos de uma concepção da instituição escolar é como uma disciplina moderna que combina, regula, sobrepõe e articula as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder. Portanto, as disciplinas, nesse sentido específico empregado por Foucault, constituem o cerne da formação moderna ocidental oferecida nas instituições educacionais.

A hipótese que exploramos aqui é a de que o ajuste entre as capacidades responsáveis pelo aparato técnico às diversas redes de comunicação e informação, que fazem circular enunciados e discursos verdadeiros e a dimensão agônica das relações estratégicas de poder, operam no sentido de produzir um sujeito moral. O desafio que se coloca é mostrar, segundo os critérios empíricos da análise genealógica como isso acontece. Para realizar essa tarefa é necessário remeter a outro texto que nos permite pensar em que medida esse ajuste racional e econômico implica na inter-relação entre tecnologias diversas, particularmente, uma tecnologia que permite aos indivíduos voltarem à atenção ao seu próprio corpo e alma estabelecendo um vínculo indissolúvel entre a verdade mais íntima acerca de si mesmo e o modo correto de como se governar.

Na conferência de Toronto, intitulada *Tecnologías del yo* (1990b), Foucault nos oferece alguns rastros para pensar, além do deslocamento temático do seu trabalho em direção a *ética do cuidado de si*, as possíveis relações que podem ser estabelecidas entre o *bloco capacidade-comunicação-poder* e a constituição ética do sujeito. Foucault inicia seu proferimento com o objetivo de mostrar quatro tipos de tecnologias e cada uma delas apresenta uma matriz de razão prática. Elas são enumeradas por Foucault como: a) *tecnologias de produção*: que permitem transformar, produzir ou manipular coisas; b) *tecnologias de sistemas de signos*: produz sentidos, símbolos e significações; c) *tecnologias de poder*: determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a certo tipo de fins e consistem em uma objetivação do sujeito. Portanto, se

doença, lugar de exclusão por excelência assim como a prisão, onde, segundo Foucault o poder se mostra mais excrescente, ambas chamadas instituições de sequestro (Veiga-Neto, 2004).

retomarmos a exposição acerca do *bloco capacidade-comunicação-poder* pode-se perceber a presença das três primeiras tecnologias responsáveis pelo ajuste racional do modo de governo que criam um sistema regular e concorde nas instituições escolares. Tais tecnologias enunciam as estratégias e recursos tecnológicos com os quais se criam formas de governamentalidade: o governo de si por si e suas articulações com as relações que se estabelecem com os outros; d) e, por fim, Foucault refere-se às *tecnologias de si ou tecnologias do eu*: por meio das quais o indivíduo, por si mesmo ou com a ajuda dos outros, realizam certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, pensamento e condutas, obtendo assim uma autotransformação, que teria como principal objetivo alcançar certo estado de felicidade, sabedoria, pureza ou imortalidade (FOUCAULT, 1990b, p.48).

Essas tecnologias majoritariamente aparecem sempre combinadas entre si e não de forma isolada, ou seja, elas se inter-relacionam e se conectam enquanto práticas históricas que constituem os modos através dos quais os seres humanos se tornam sujeitos em uma cultura. Cada uma das tecnologias implica em certos modos de educação e de transformação dos indivíduos, na medida em que se trata não somente, evidentemente, de adquirir certas aptidões, mas também de adquirir certas atitudes (FOUCAULT, 1990b, p. 48).

Foucault toma como objeto as duas últimas tecnologias e passa a escrever a história de como, em nossa cultura, os seres humanos se tornam sujeitos. Para analisar de forma mais detalhada o desenvolvimento das técnicas de si, Foucault volta seu olhar a antiguidade tardia e para cultura greco-romana, mostrando que à preocupação consigo mesmo se constituía um dos princípios de maior significação para as atividades políticas. O preceito grego *eautoú a eautoú*, *a cura sui*, isto é, “tomar conta de si”, se configura um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver (FOUCAULT, 1990b, p.50).

Desse modo, o princípio ético que passa então a nortear as pesquisas de Foucault e que tem por objeto as tecnologias de si mesmo mostra a necessidade de problematização das práticas que incidem nos processos de subjetivação. Aliás, o questionamento que poderíamos fazer, nesse caso, diz respeito quanto à presença, ou, a ausência das tecnologias de si mesmo na instituição escolar, entendida como ajuste racional e econômico entre tecnologias diversas. O que Pagni compreende como esvaziamento da problematização ética, e, Carvalho (2010) como déficit contemporâneo da formação humana deve ser situado nesse horizonte dos processos de

subjetivação. Na entrevista *O retorno da moral* (2004c, p. 262) Foucault afirma enfaticamente que nós contemporâneos não problematizamos certo número de questões que dizem respeito à constituição ética do sujeito. Nesse contexto, o fenômeno da governamentalização aparece como o imbricamento de técnicas de dominação e de técnicas de si (1990, p.49). Na opinião do historiador da Educação Jorge Ramos do Ó:

[...] Foucault vai definindo aí um território de análise que permite cruzar permanentemente os domínios da ética com os da política. O termo *governamentalidade* e a expressão *tecnologias do eu*, remetendo um para o outro e esclarecendo-se mutuamente, são os que melhor definem a inflexão operada nos seus últimos projetos de investigação, visando compreender as bases sobre as quais as modernas práticas da subjetivação têm vindo a ser construídas na modernidade. (Ó, 2014, p. 738).

São a partir dessas articulações e ajuste racional entre as capacidades objetivas, as redes de comunicação reguladas, as relações de poder desigual e a dimensão das tecnologias de si mesmo que as instituições educacionais têm sido colocadas como dispositivos estratégicos na produção de subjetividades. Porém, diferentemente da cultura de si dos antigos, os modernos processos de subjetivação ocorrem, por intermédio, da condução dos homens pela verdade. Desse modo, o *bloco de capacidade-comunicação-poder* não diz respeito apenas aos regimentos internos e tarefas cumpridas no interior da instituição escolar, mas, ao próprio funcionamento do regime político de verdade que atravessa as instituições, a saber, os modos pelos quais um indivíduo tem acesso a verdade com vistas a se tornar um *sujeito da verdade* (CANDIOTTO, 2012).

3.2. GOVERNO E SUBJETIVAÇÃO DA VERDADE NAS INSTITUIÇÕES ESCOLARES

O conjunto de comunicações reguladas – fórmulas, questões, lições, ordens e exortações – que asseguram a aquisição de certas habilidades, ou, nos termos da pedagogia atual, de determinadas competências, ocorre, por meio, de um dispositivo de governo pela verdade que oferece uma objetivação do sujeito na prática histórica. Essa questão do governo da vida pela verdade foi objeto de estudo de Foucault em seus últimos cursos como *Du gouvernement des vivants* (2012); *Hermenêutica do sujeito* (2006); *O governo de si e dos outros* (2010); e, *A coragem de verdade* (2014). Segundo Gros (2006b), os processos de subjetivação ocidental

ocorrem corpo-a-corpo com o dispositivo milenar de obediência, oriundo das técnicas de direção da consciência cristã. No dizer de Foucault trata-se de pensar:

[...] como é possível que, na cultura ocidental cristã, o governo dos homens exija daqueles que são dirigidos, para além de atos de obediência e de submissão, “atos de verdade” que têm como particularidade o fato de que não somente o sujeito é obrigado a dizer a verdade, mas dizer a verdade sobre si mesmo, suas faltas, seus desejos, seu estado d’alma etc.? Como se formou um tipo de governo dos homens em que não é mais exigido simplesmente obedecer, mas manifestar, enunciando aquilo que se é? (FOUCAULT, 1997b, p.102)

As instituições educacionais repousam sobre um dispositivo de obediência que exige um sujeito cuja verdade pode e deve ser conhecida e no qual ele deve se reconhecer. No entendimento de Ramos Ó o “[...] modelo de aluno autónomo que a escola tem vindo de há muito a promover, e sob tradições político-culturais as mais diversas, entronca por inteiro nesta tecnologia de governo...” (2014, p.739). Segundo Ramos Ó (2014) a autonomia, considerada um dos grandes ideais da formação humana na modernidade deve ser perspectivada enquanto um efeito de certo número de técnicas performativas de poder que incita o sujeito a agir sobre seu corpo, sua vontade, pensamento, comportamentos e conduta em prol de um governo eficiente de si mesmo.

No seminário em Toronto, Foucault (1990b), vincula esse procedimento de perscrutação interior da verdade íntima requerida pelo modelo da confissão à hermenêutica cristã da carne. Segundo Gros (2006a), a hermenêutica de si seria então um modo de decifração analítica e meticulosa dos próprios estados de consciência, uma leitura dos próprios pensamentos, de traços de desejo. Por isso, no curso a *Hermenêutica do sujeito* (2006b), não se trata de descrever essas técnicas cristãs de si, mas de lhes opor os exercícios espirituais – provenientes de sua interpretação de Hadot – elaborados pela filosofia antiga.

Para Gros (2006b), nos últimos anos de sua vida, Foucault teria procurado traçar uma história crítica do sujeito, ou, *hermenêutica de si*, na perspectiva das práticas de si, dos procedimentos de subjetivação. Esse projeto se separou nitidamente do então formulado, nos anos setenta, da história da produção das subjetividades, dos procedimentos de sujeição pelas máquinas do poder, pois, nesse último esforço analítico tratou de determinar o modo de subjetivação ao invés de definir seu modo de objetivação. Nesse plano, é importante compreender que quando Foucault fala-nos nesse deslocamento para os modos de subjetivação não significa

um suposto retorno ao sujeito recalcado, à substancialidade e interioridade do sujeito conhecimento, ao contrário, conforme Gros:

[...] no fundo, Foucault não cessa de insistir sobre o fato de que o sujeito suposto por essas técnicas de si, pelas artes da existência é um eu ético, antes que um sujeito ideal de conhecimento. Isto significa que o sujeito é compreendido como transformável, modificável: é um sujeito que se constrói, que se dá regras de existência e conduta, que se forma através dos exercícios, das práticas, das técnicas, etc. (GRÓS, 2006a, p.128)

Como observa Gros (2006a, p.136), há no pensamento de Foucault uma oposição entre o sujeito moral enraizado em uma epistemologia – objeto da crítica arqueológica na década de 1960 – e, o si ético, efeito dos modos de subjetivação que pode ser expressa em duas interrogações completamente opostas. A primeira é “quem é você?”. A segunda questão é “o que você está fazendo de sua vida?”. Nota-se nessas perguntas claramente qual a diferença entre uma analítica da verdade e uma ontologia do presente. Isso explica por que o filósofo francês voltou sua atenção para a cultura antiga grega e romana. Para Foucault a questão "Quem sou eu?" não é uma questão grega, mas uma questão cristã amparada na tecnologia da confissão. Segundo Gros (2006a) Sócrates jamais teria colocado a questão "Quem sou eu?", antes, ele ensinava que era preciso "conhecer-se a si mesmo". Diz Gros:

[q]uem sou eu? É uma questão que se articula através da relação instaurada entre o diretor de consciência e o seu dirigido, nos primeiros mosteiros cristãos. Isso quer dizer que esta interrogação se inscreve num dispositivo preciso de obediência incondicional e indefinida ao Outro, enquanto que a questão grega: O que você está fazendo de sua vida? Se inscreve num projeto pontual de liberação. (2006a, p.136)

A questão “quem sou eu”, com efeito, se liga ao imperativo da obediência, da confissão, portanto, de uma objetivação do sujeito, uma vez, que a constituição do sujeito como objeto de conhecimento para si mesmo não se dá senão sob o controle, o olhar, a escuta de outro. Esta objetivação, no quadro das técnicas cristãs da confissão, passa pela verbalização ativa, efetiva: deve-se fazer passar os estados de consciência pelo fio de um discurso efetivamente pronunciado e dirigido a um outro. Além disso, essa objetivação, como mostra Foucault pode se fazer diretamente desde esse Outro, é o caso da objetivação científica, da observação e anamnese que impõe do exterior a identidade do louco, da criança, da mulher, do delinquente.

Segundo Gros (2006a) esta questão do dispositivo de obediência já está presente nas primeiras críticas de Foucault à psicologia, em particular e às ciências humanas, em geral, como

fixação autoritária e alienante de identidades (*História da Loucura*), regulação das existências pela determinação de condutas cientificamente estabelecidas como "normais" (*Vigiar e Punir*).

No ponto de vista de Gros:

[...] o que nos aprisiona não é uma identidade abstrata, fixada pelas ciências humanas em estudos estatísticos, em detrimento de uma identidade concreta e pessoal que somente uma análise privada poderia fazer aparecer, mas é a busca mesma de uma identidade que, de cara, nos fixa em um dispositivo de obediência. Uma vez mais, porque a questão "Quem sou eu?" não é primeira, mas o eco no sujeito particular de uma injunção social, geral ("Quem é você?"), em que se fixa nossa dependência pela fixação de uma verdade singular que não existiu nunca, senão na promessa do Outro. (2006a, p.138).

Na entrevista *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, Foucault (2004a), afirma que o preceito ético do *cuidado de si mesmo* tornou-se algo suspeito em nossas sociedades. Em relação a isto o filósofo argumenta que:

[...] a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo. Tudo isso ocorreu durante o cristianismo, mas não diria que foi pura e simplesmente fruto do cristianismo. A questão é muito mais complexa, pois no cristianismo buscar sua salvação é também uma maneira de cuidar de si. Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia a si mesmo. Há um paradoxo no cuidado de si no cristianismo, mas este é um outro problema.(FOUCAULT, 2004a, p. 268)

Percebe-se nos ditos de Foucault a importância e o peso que possuiu o dispositivo de renúncia de si mesmo, outrora, engendrado pelas práticas históricas do cristianismo na gestão das tecnologias de si que preponderaram, apesar da distância, até o momento presente. O cristianismo possui uma noção de cuidado que se realiza na renúncia em prol da salvação. Além disso, é preciso levar em consideração que os atos de verdade, quer dizer, a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo baseadas no modelo da confissão, constituíram elementos eficazes para a profusão das racionalidades governamentais, principalmente em razão de seu ajuste com os mecanismos disciplinadores. Esse processo ocorreu no ponto de vista de Foucault (2012), porque as próprias formas de ligar o sujeito à verdade nas práticas cristãs se ampararam no modelo jurídico das obrigações, onde, a relação de obediência se colocava de modo incondicional entre dirigido e diretor da consciência.

3.3. AS INSTITUIÇÕES ESCOLARES CIRCUNSCRITAS AS TECNOLOGIAS GOVERNAMENTAIS.

A produção das identidades, dos rostos e dos lugares fixos dos personagens, tanto dos alunos quanto dos professores e educadores constituem assim os traços marcantes do dispositivo contemporâneo escola-universidade-empresa. O bloco de capacidades-comunicação-poder que nada mais é do que um alargamento do sentido das disciplinas do corpo aberta as diversas tecnologias governamentais traz consigo, como um fundo de práticas históricas, a herança das técnicas de direção cristã e a empresa de disciplinarização dos corpos. E, ao ampliar o sentido das disciplinas em função do ajuste racional e econômico das tecnologias, Foucault cria condições para uma compreensão mais atual do funcionamento das instituições educacionais e dos dilemas que envolvem papel do educador em seu exercício.

No curso *O nascimento da Biopolítica* (2008c) o filósofo francês concebe esquematicamente um conjunto de análises a respeito das racionalidades governamentais do liberalismo e do neoliberalismo. Tal análise ajuda-nos a entender a realidade do ajuste tecnológico operado pela razão governamental e suas consequências para as instituições educacionais. Nesse contexto, Foucault mostra que as modernas tecnologias de governo funcionam no sentido de correlacionar, atenuar e articular as ambiguidades históricas existentes entre direito e economia graças a um novo sujeito que aparece nesse processo: a sociedade civil. Segundo Nikolas Rose (1997), entre os séculos XVII e XVIII os funcionários da razão de Estado, particularmente, os teóricos da ciência da polícia sonhavam com um tempo em que o território e seus habitantes seriam transparentes para o conhecimento do soberano: tudo poderia ser conhecido, anotado, enumerado e documentado pela estatística. Aos intelectuais da ciência da polícia a educação serviria para preparar as massas a viverem num Estado governamentalizado.

De acordo com Ramirez (2011, p. 122), “[...] a partir do século XVII, o ensino deixa de ser um assunto de colégios e universidades e volta-se a um problema de polícia”. A constituição da razão de Estado implica na criação de “[...] sociedade do ensino, isto é, uma sociedade na qual a prática do ensino adquiriu um nível de importância estratégica enquanto ferramenta para o governo da população e fortalecimento do Estado.” (RAMIREZ, 2009, p. 122). Nesse contexto, Veiga-Neto (2000, s/p), escreve que “[...] a escola organizou-se enquanto a instituição capaz não apenas de gerar novos saberes... como também de funcionar como um locus de acontecimentos acessível ao controle e à aplicação dos novos saberes” (2000, s/p).

Essa realidade modifica-se profundamente com a emergência do liberalismo. Segundo Foucault (2008c), ainda no século XVIII, a arte de governo liberal se consolida como uma crítica a essa obsessão de uma sociedade totalmente policiada. A nova racionalidade governamental aparece como o princípio de limitação às expansões excessivas dos Estados de polícia. A nova racionalidade é arte de governo frugal. Segundo Foucault o nascimento da economia-política ocorre internamente à razão de Estado, ela reflete sobre suas próprias práticas governamentais. Contudo, ela não interroga essas práticas governamentais em termos de direito para saber se são legítimas ou não, portanto, criou-se uma dissimetria entre economia-política e os direitos naturais. O poder soberano exercido sobre o território e sobre o sujeito de direito – modelo do contrato – encontra seu limite no sujeito de interesse – no mercado. Para Foucault (2008c, p. 374) o espaço do século XVIII apareceu aos olhos, quer dizer, no pensamento e na reflexão dos economistas, simultaneamente, habitado por figuras irreduzíveis e heterogêneas: de um lado, tinha-se o sujeito dos direitos naturais – *homo juridicus* – criado num sistema positivo, um sujeito que aceita renunciar esses mesmos direitos, quando subscreve uma limitação desses direitos, quando aceita o princípio de transferência; e de outro lado, um sujeito de interesse – *homo economicus* – que por princípio constitui uma mecânica egoísta e multiplicadora, já que, é a intensificação dos seus interesses que o caracteriza como *homo economicus*. De acordo com Foucault (2008c) o liberalismo começou efetivamente quando foi formulada essa incompatibilidade entre, uma multiplicidade não totalizável de sujeitos de interesse e a unidade totalizável do soberano jurídico.

Segundo Foucault (2008c, p. 402) para que a governamentalidade conservasse seu caráter global sobre o conjunto do espaço de soberania e, também para que não tivesse que cindir a arte de governo em dois ramos distintos, uma governamentalidade econômica e outra jurídica, tornou-se preciso uma nova tecnologia política, um novo plano de referência. Caberia a esse novo elemento correlacionar os diferentes domínios heterogêneos, combinando-os, não deixando um conjunto redutível ao outro. Essa nova tecnologia política chama-se *sociedade civil*. E é precisamente essa noção que permitirá colocar a questão política, recorrente até os dias atuais, isto é, da relação entre a sociedade civil e o Estado, ou, o problema entre governantes e governados. Neste sentido, Lazzarato (2008) afirma que para Foucault, o *homo economicus* não é um átomo de liberdade indivisível diante do poder soberano, tampouco um sujeito irreduzível ao governo jurídico, mas, um certo tipo de sujeito que permitirá que a arte de governo se limite, se

ajuste segundo os princípios da economia e defina uma maneira de governar o menos possível. O liberalismo, não será, em primeira instância, uma teoria econômica, nem mesmo, uma teoria política, mas sim, uma arte de governo que assume o mercado como prova, instrumento de inteligibilidade, como lugar de verdade e medida da sociedade. Rose (1997) afirma que a novidade revelada pelos economistas e que o governo político precisaria se haver a partir de então era uma população constituída por uma série de realidades – mercado, sociedade civil, cidadãos – que possuíam uma lógica interna e uma densidade específica, além de seus próprios mecanismos de auto-regulação. O que no ponto de vista de Ramirez (2009, p. 192), corresponde à construção de “[...] uma sociedade educadora, caracterizada pela instauração de aparatos estatais encarregados da educação ou instrução pública como peças centrais dos diferentes Estados nacionais.”.

Pode-se dizer a partir desse diagnóstico que as instituições educacionais passaram a figurar como um dos elementos fundamentais da sociedade civil, constituindo um espaço para correlacionar sujeito de direitos e interesses econômicos. Algo muito próximo daquilo que Foucault (1995) entende como um ajuste racional das capacidades objetivas, redes de comunicações e relações de poder. Os dois polos de poder sobre a vida – a anátomo-política do corpo e a biopolítica das populações destacados no curso *Em defesa da sociedade* – encontram nesse processo um espaço no interior dos programas liberais de governo, já que a sociedade é esse novo sujeito político que precisa ser defendido, vigiado e gestado. Desse modo, os governos liberais dependem cada vez mais de meios para tornar inteligíveis e praticáveis estas condições vitais à produção de uma nação concebida como uma entidade formada por cidadãos livres e civilizados. No entender de Veiga-Neto (2000) “[...] a escola é o locus onde novas tecnologias são tanto inventadas quanto aplicadas; ela é, além disso, a instituição mais ampla e precocemente se encarrega de capturar os indivíduos e disseminar tais tecnologias.” (2000, s/p). Para mostrar como isso ocorre Rose (1997) enumera algumas características do liberalismo nas sociedades avançadas que mostrando o *modus operandi* das artes de governo.

Em primeiro lugar, Rose (1997) destaca o estabelecimento de uma nova relação entre governo e conhecimento: as estratégias liberais vinculam o governo com conhecimentos positivos da conduta humana desenvolvidos pelas ciências sociais e destinados à produção, circulação e realização das verdades.

Segundo, estabelece uma nova definição de sujeitos de governo, enquanto sujeitos ativos que participam do seu próprio governo. As estratégias de governo liberais dependem de uma série de dispositivos como as escolas, as famílias, os manicômios, os reformatórios, entre outros, para criar indivíduos que não apenas necessitam do governo dos outros, mas, que governam a si mesmos e os outros. É importante notar que, ao mesmo tempo, que se constitui a noção de sujeito governável, autogovernável, civilizado, surge também o sujeito ingovernável – isto é aquele que não é capaz de exercer sua própria cidadania de modo responsável como a mulher infanticida, o delinquente, o órfão, o louco, a criança. Do direito à economia-política as disciplinas constituem as verdadeiras condições para otimização racional destas novas tecnologias de governo. Ao mesmo tempo em que o sujeito é interpelado a assumir voluntariamente o governo de sua vida e tirar o maior proveito possível dela, ele deve se adaptar a toda uma série de decisões sobre a própria autoconduta, incitado por uma rede de novas linguagens, normas, promessas, advertências e ameaças de intervenções organizadas cada vez mais em torno de normas e normatividade.

Em terceiro lugar, as tecnologias de governo irão manter uma relação intrínseca com a autoridade dos expertos. As artes liberais de governo, desde meados do século XIX, mantêm a pretensão de modelar, dominar e controlar os acontecimentos, as decisões e ações no campo da economia, da família e da empresa privada. Trata-se, de enformar a conduta dos indivíduos, para manter e promover uma certa noção de autonomia e auto-responsabilidade. Esses modos de intervenção procuram responder a uma série de conflitos e perturbações – epidemias, doenças, delitos, criminalidade, pauperismo, indigência, doença mental, ruptura das relações matrimoniais – que se viram recodificados como problemas sociais, pois, são fatos que tiveram consequências para o bem-estar das nações e exigindo novas formas de atenção e de remediação. Em cada desses casos os expertos, ao exigir arranjos para conter os perigos que ameaçam se disseminavam sobre a economia, a família e a sociedade mobilizavam recursos políticos, tais como legislação, fundos, ou, capacidade organizativa para alcançar seus próprios fins. As forças políticas tencionavam fazer efetivas suas estratégias não somente mediante a utilização de leis, burocracias e criando agências e agentes legitimados pelo Estado, mas, também instrumentalizando formas de autoridades distintas do domínio do Estado com a finalidade de governar – espacial e constitucionalmente – a distância. Conferiu-se deste modo a autoridades a autoridades expertas formalmente autônomas, ao mesmo tempo, que o exercício desta autonomia se configurou

através das mais variadas formas de legitimação, através da profissionalização e da burocratização. A partir desse momento o âmbito da política se diferenciara de outras esferas do governo legitimado e inexoravelmente ligado à autoridade dos expertos. Nas palavras de Veiga-Neto:

[o] que está ocorrendo é uma reinscrição de técnicas e formas de saberes, competências, expertises, que são manejáveis por expertos e que são úteis tanto para a expansão das formas mais avançadas do capitalismo, quanto para o governo do Estado. Tal reinscrição consiste no deslocamento e na sutilização de técnicas de governo que visam fazer com que o Estado siga a lógica da empresa, pois transformar o Estado numa grande empresa é muito mais econômico - rápido, fácil, produtivo, lucrativo. Isso sem falar que as próprias empresas - principalmente as grandes corporações - têm muito a ganhar com o empresariamento do Estado. (VEIGA-NETO, 2000, s/p).

Esse processo incide diretamente nas instituições educacionais, naquilo que podemos chamar de articulação escola-universidade-empresa. Sob essa lógica, Veiga-Neto ressalta que:

[...] boa parte das inovações administrativas e pedagógicas que estão invadindo a instituição escolar —de que são bons exemplos a meritocracia exacerbada, a formação permanente, o ensino à distância, o controle contínuo— reflete a tendência ao empresariamento das escolas privadas, cujo maior resultado é a antecipação, aos alunos, do mundo "lá fora"; uma antecipação que é vista como a melhor maneira de preparar competências para atuar num mundo marcado pelo mercado e pela competição. (VEIGA-NETO, 2000, s/p).

Para Deleuze (1999) a filosofia de Foucault apresenta-se antes de qualquer coisa como uma análise dos dispositivos concretos. À vista disso, as tecnologias governamentais do liberalismo constituem verdadeiros dispositivos de subjetivação, pois, “pertencemos aos dispositivos a agimos neles”. Esse diagnóstico atualiza, portanto, aquilo que pensávamos sobre os dispositivos de soberania e os mecanismos disciplinares. Nas palavras de Deleuze se refere à questão “[...] a novidade de um dispositivo em relação aos precedentes pode ser chamada de sua atualidade, nossa atualidade. O novo é o atual. O atual não é o que somos, mas antes o que nós nos tornamos, aquilo que estamos nos tornando, isto é o Outro, nosso tornar-se outro.” (1999 s/p). Sob esse ponto de vista, as subjetivações modernas não se parecem nem com a dos gregos, tampouco com dos cristãos primitivos, nossa atualidade se delinea no horizonte de dispositivos de controle abertos e contínuos. É em relação a essa nova dinâmica que Foucault passa a inscrever o campo de intervenção das tecnologias de governo como “ação sobre ação” de um indivíduo sobre a conduta dos demais. As instituições escolares e, especialmente o lugar de

exercício professoral, portanto, estão circunscritos a correlação entre diversas tecnologias de governo dos homens, da vida e da verdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

[...] pertencemos à escola de um mestre que só pergunta a partir das respostas inteiramente escritas em seu caderno; o mundo é nossa sala de aula. Ínfimas crenças... Mas quais? A tirania de uma boa vontade, a obrigação de pensar em comum com os outros, o domínio do modelo pedagógico, e sobretudo a exclusão da tolice, eis toda vilania moral do pensamento, da qual seria fácil sem dúvida decifrar o jogo em nossa sociedade. É preciso nos libertarmos disso. Ora perverter essa moral, é toda a filosofia que se desloca. (“Theatrum Philosophicum” FOUCAULT, 2005d, p.243).

Considerando o que foi discutido nesta dissertação, acredito ser necessário fazer a seguir alguns apontamentos com finalidade de retomar as questões matizadas e ao menos arriscar algumas hipóteses para empreendimentos futuros. Entre essas questões, ainda permanecem candentes algumas interpelações que, apesar de alcançarem condições de serem pensadas a partir das pistas oferecidas, não se esgotam, ou, limitam-se a uma resposta unitária. Pode o educador exercer outra forma de governo? De que modo? Há isomorfismo entre a função que exerce um professor e a de um educador? Qual é a especificidade de um educador? Quais são os limites da atividade de um professor? Pode um professor assumir a função de um intelectual? . Em que medida o pensamento de Foucault, a análise dos *focos de experiência* que compreende a arqueologia, a genealogia e a problematização dos modos de existência se tornou a ferramenta indispensável para esta investigação filosófica? Quais os sentidos e horizontes abertos que a elaboração da noção de governo possui para pensarmos uma ontologia do presente? De que modo à noção de governo vincula às relações estratégicas de poder, aos atos de verdade e as práticas de liberdade? Qual a relação entre governar a si mesmo e a construção de um *ethos* reflexivo? Qual o papel do intelectual diante do governo? Qual o papel e o lugar do professor no exercício do governo da conduta do outro e nos processos de subjetivação, em particular, quais são aqueles

elementos que implicam diretamente a educação escolar? Quando um professor torna-se um intelectual?

Iniciei este texto apresentando minha trajetória. Àquilo que a princípio se colocou como uma experiência de choque e que fez com eu me aproximasse de uma experiência-limite com a minha *identidade*, com minha *história*, gradativamente, transformou-se na exigência de criação de um novo olhar à vida e aos acontecimentos imprevisíveis da existência. Converteu-se na promessa de uma nova atitude. Se, de um lado, meu percurso foi marcado pelo encontro *corpo-a-corpo* com as instituições atravessadas pelos mecanismos normalizadores, como a escola, a Igreja e a Universidade, todo instante me interpelando sobre a adesão à ordem tranquilizadora do discurso, a tornar meu corpo dócil e governável com a certeza segura de que o conhecimento – científico, dogmático, crítico – na forma de uma relação orientada corretamente para com a verdade me libertaria do peso da ignorância; de outro lado, foi no interior desses mesmos espaços de poder e saber que presenciei inúmeros movimentos de resistência, amostras de que as relações de poder podem ser móveis, dinâmicas e reversíveis. Ensaaios de contracondutas. Corpos insubmissos que procuraram dar outra atenção para o corpo e que se obstinaram em reinventar a si mesmos com os recursos que lhes estavam disponíveis. Efetivamente, o processo de formação ocorre no choque com os dispositivos, no relampear de uma vida-acontecimento que coloca em jogo o sujeito, o poder e a verdade.

Sob o efeito dessa experiência – como diz Foucault (1998), da correlação na cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade –, meu objetivo consistiu em analisar e discutir no pensamento de Foucault a problemática da política – entenda-se o governo de si e dos outros –, da resistência e da vida como elementos constitutivos da formação ética do educador, na condição de intelectual específico. Nesse sentido, no primeiro capítulo investiguei como Foucault problematizou nos cursos de 1978-79 a emergência de múltiplas racionalidades governamentais reconduzindo, simultaneamente, a questão da assunção da razão de Estado, dos dispositivos de polícia, da entrada da população como objeto técnico da biopolítica e da produção do *homo economicus*, circunscritos ao registro das tecnologias de governo de si e dos outros. Em nenhum momento, porém, pretendi neste texto sintetizar uma teoria do governo no pensamento de Foucault para aplicá-la no campo da filosofia da educação. O desafio foi mostrar como a pluralidade das artes de governar se articulavam com a exigência de interrogação do presente. O exercício consistiu em abrir a partir da interlocução com o filósofo

francês um horizonte para experimentação dos modos de ser que estamos nos tornando na atualidade. Tratou-se de utilizar os textos, cursos e entrevistas como discursos capazes de produzir efeitos de verdade que possam ser utilizados em lutas possíveis. Em particular, nas batalhas que enfrentamos quando o assunto é o governo de nós mesmos, no fazer ato de resistência, na contraconduta às relações de poder normalizadoras, na criação de novos estilos de existência. Produzir efeitos de verdade quer dizer, também, criticar as evidências fornecidas por certos discursos que invocam para si uma verdade fabricada. No campo da filosofia da educação essa formulação possui efeitos desestabilizadores no discurso enraizado na ideia de um sujeito universal, de uma história contínua, do alvorecer da autoconsciência crítica.

Após esse primeiro movimento, procurei demonstrar no segundo capítulo, em que medida, o conjunto de análises desenvolvidas nos cursos de 1978 e 1979 tiveram impacto sobre a problematização do papel do intelectual. Para isso, reconstruí a questão do intelectual, desde as primeiras formulações a respeito de sua função política no início da década de 1970, até as últimas entrevistas no alvorecer de 1980, quando Foucault retoma a reflexão sobre o papel do intelectual na produção dos regimes de verdade em nossa sociedade. Parece-me que o papel do intelectual, e, nesse caso, o professor está igualmente implicado, mantêm uma relação transversal com as lutas contemporâneas³⁴. Tais embates possuem nitidamente a dimensão das artes de

³⁴ Tanto, no texto *A filosofia analítica da política* (2006a), quanto na entrevista *O sujeito e o poder* (1995), Foucault considera que até hoje se desenvolveu historicamente três tipos principais de lutas: primeiro, as lutas contra formas de dominação (étnica social e religiosa); segundo, as lutas contra a exploração do trabalho; e, terceiro, as lutas contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete aos outros. Há lutas contra sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão. Na idade Média, preponderou-se às lutas contra as formas de dominação étnica ou social, mesmo a que a exploração tenha sido um importante motivo de revolta. No século XIX, preponderou a luta contra exploração econômica e a miséria. Em nossa época as lutas contra sujeição da subjetividade têm se tornado fundamental, a despeito, das lutas contra a dominação e exploração não terem desaparecido. Para Foucault (1995) o campo das lutas contemporâneas em torno das relações de poder é caracterizadas pelas transversalidades. Lutas que estão diretamente implicadas à política de verdade em nossa sociedade. Esses pontos de resistência mostram o quanto às relações de poder podem ser móveis e reversíveis, pois, são embates que colocam em jogo outros processos de individualização. Oposições como: o poder do pai sobre o filho; do poder do homem sobre a mulher; ou, do marido a esposa; o poder do médico sobre o doente; da prisão sobre o prisioneiro; ou, da escola sobre a infância e sobre o corpo estudantil, constituem oposições que estão diretamente ligadas aos campos abertos de resistência possível. Segundo Foucault (1995, p. 234-236) as lutas contemporâneas são caracterizadas por serem: transversais, isto é, não se limitam a um país; seus objetivos consistem no efeito que a relação de poder produz; são lutas anárquicas, pois, não toma um inimigo permanente, mas, um adversário imediato; são batalhas pelo governo da individualização; são lutas que questionam o regime de saber; e, por fim, são lutas pela subjetividade, quer dizer, diretamente vinculadas à quem somos nós, isto é, aquilo que nos assujeita, que transforma os seres humanos em sujeitos. Ser sujeito nessa configuração significa estar “[...] sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento” (1995, p.235). As lutas nesse sentido questionam o próprio estatuto desse sujeito assujeitado pelo direito à *diferença*. Na interpretação de Deleuze (1988), a luta por uma subjetividade moderna passa pela resistência há duas formas de sujeição, uma contra a individualização que o poder exige e a outra contra a identidade determinada de uma vez por todas, portanto, que “[...] se apresenta então

governo, uma vez que, o ponto de tensão ocorre justamente na resistência a instauração do governo de si e dos outros, na articulação das diversas tecnologias que arregimentam os modernos modos através dos quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos em nossa cultura. Desse modo, é preciso que o intelectual em sua atividade atue para dar visibilidade a essas lutas, clarificando as resistências que emergem nas novas configurações das relações de poder, nos processos de individualização atuais. Analogamente, pode-se dizer que o papel do professor foi politizado transversalmente pelos saberes detém, modificando profundamente sua ocupação, tornando-o um intelectual específico.

No decorrer do terceiro capítulo discuti a partir do conjunto de noções ligado as diversas artes de governo, quais seriam as dimensões pedagógicas da governamentalidade, particularmente, àquelas que determinam o lugar de exercício do professor nas instituições educacionais. Diante disso, procurei correlacionar a reconstrução das três grandes economias de poder preponderantes no Ocidente com as tecnologias de si. A hipótese sustentada é a de que, além da herança pastoral – os atos de verdade e a confissão – e disciplinar – bloco capacidade-comunicação-poder –, as tecnologias diversas que circunscrevem o papel do professor atualmente caminham no sentido de torná-lo um empresário de si mesmo. A sua missão consiste em conduzir os alunos a se tornarem eficientes investidores de si, pois, na racionalidade de governo do liberalismo e neoliberalismo o mercado é o eixo central do regime de verdade e a economia política fornece as regras do jogo.

É preciso guardar certa distância da singularidade de Foucault para não torná-lo um modelo a ser imitado, seja na condição de intelectual, ou, de pesquisador do *Collège de France*, uma das mais renomadas instituições públicas de divulgação científica da França. As condições de funcionamento do *Collège* são muito distintas das instituições educacionais no Brasil, principalmente das escolas públicas. Entretanto, o próprio Foucault oferece alguns indícios para estabelecer, ao mesmo tempo, uma relação com a diferença que nos mantém a distância do seu pensamento, e, uma proximidade que permanece a despeito desse distanciamento, por intermédio, do gesto de interrogação do presente que fazemos parte. Primeiro, ao sustentar arqueologicamente que as condições de enunciação, não dependem exclusivamente do status das instituições, mas, da relação de circunvizinhança com as práticas discursivas; segundo, ao

como direito à diferença e direito à variação, a metamorfose” (1988, p.113). Pode-se considerar então uma nova direção para a filosofia, “[...] ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida” (FOUCAULT, 1995, p. 234).

estabelecer o modo de funcionamento da função-autor, ou, nas palavras de Agamben (2007), ao mostrar o gesto como a marca de uma singularidade aguda em meio à ausência de autor, de uma ética que significa por a vida em jogo; terceiro, com a dissolução das condições de *enunciabilidade* do intelectual universal temos desaparecimento do escritor, em seu lugar o que se coloca em jogo nas estratégias de vida e morte é o intelectual específico; e, por fim, na crítica as verdades fabricadas que tem por finalidade nos mostrar que somos mais livres do que pensamos.

Diante disso, podemos pensar a atitude-limite do professor nas instituições escolares. No texto *Introdução à vida não fascista*³⁵, Foucault (1977), oferece alguns elementos para isso. Parece-me que no momento da gestação do intelectual crítico no Brasil, a filosofia e a reflexão sobre a educação, assentaram-se no discurso de verdade enraizado sobre ideia de sujeito universal e de uma filosofia da história. Para fazer a crítica e a reflexão era imprescindível utilizar-se das categorias dialéticas – totalidade, luta de classes, sociedade civil e Estado – do marxismo acadêmico. Caso contrário o intelectual se converteria em um tecnocrata a serviço da ordem estabelecida. Por consequência, tal dualidade corroborou para que durante muito tempo ficássemos presos a uma imagem dogmática do intelectual. Sob esse ponto de vista, o professor foi perspectivado: como um intelectual transformador, ou, como um professor tecnocrata.

Em certa medida com a recepção do pensamento de Foucault essa situação começou a mudar. A caixa de ferramentas foucaultiana com a analítica das relações de poder, a crítica ao intelectual universal, à emergência de múltiplas racionalidades de governo dos homens e a exigência de problematização de uma moral orientada para a ética, desestabilizaram as verdades previamente consentidas.

Sob esse ponto de vista, o professor (*professore*) é aquele que declara seus conhecimentos diante de outrem e confessa publicamente sua fé na instituição escolar. Seu o

³⁵ Para Foucault entre os anos entre 1945-1965 havia entre os intelectuais uma forma correta de pensar, certo estilo de discurso político, uma ética do intelectual. Para se enunciar uma parte da verdade sobre si mesmo e sobre sua época era preciso ser unha e carne com Marx, não deixar que os sonhos distanciassem de Freud, ou, dos sistemas de signos da linguística de Saussure. Estas eram as três condições que tornavam aceitável a singular ocupação de escrever. Todavia, os tempos mudaram, Fez-se necessário pensar diferente, por meio, do positivo, do múltiplo, da diferença. Ter como horizonte certos princípios, como liberar a ação política de toda paranoia unitária e totalizante. Fazer crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, mais do que por subdivisão e hierarquização piramidal. Era preciso rejeitar esquemas binários, as noções abstratas, as velhas categorias do Negativo – a lei, o limite, a castração, a falta e a lacuna –, o discurso da ordem pura na política. Repudiar o fascismo, tanto aquele de Hitler e Mussolini, que soube utilizar-se do desejo das massas, quanto do fascismo cotidiano, aquele que faz amar o poder que nos explora. Nesse sentido, ser Anti-Édipo, converteu-se em um estilo de vida, uma maneira de pensar e uma arte de viver de modo não-fascista.

papel é conduzir os alunos no processo de ensino e aprendizagem, auxiliando-os no cultivo do conhecimento de si³⁶. Portanto, a função do professor está implicada na governamentalização do estado, isto é, nas artes de governo ascendente e descendente, ou, como entende Pagni (2014a) de uma arte de governo pedagógica. Desse ponto de vista, seu campo de ação e formação concorre à instauração dos processos de individualização e totalização promovida pelas tecnologias de poder responsáveis pela entrada e efetuação do Estado nos modernos modos de vida. Na modernidade as tecnologias de si mesmo se converteram nos veículos de normalização (PAGNI, 2015a) e o conhecimento de si pertence às diversas racionalidades de governo das condutas. A dualidade entre razão pública e razão privada pertence ao próprio dispositivo de obediência que as modernas formas de governo herdaram da pastoral cristã e das disciplinas do corpo, onde, a liberdade é um correlato dos dispositivos de segurança.

Para Foucault (2005b) é preciso reativar o *ethos* da modernidade na condição de uma atitude-limite que ultrapasse os limites dados pelas modernas experiências de si. Para aspirar essa atitude o professor precisa problematizar os mecanismos de veridicção que oferece acesso à verdade ao ‘sujeito’, por intermédio, do conhecimento de si. A tarefa consiste em se aproximar da interrogação do presente, ou seja, ao mesmo tempo: introduzir a álea como categoria na produção do acontecimento, a possibilidade de prejuízo, de encontro com o imprevisível, nos termos de Foucault (1996); e, repensar nossos modos de atenção, de técnicas e procedimentos capazes de fazer com que nos reconhecemos como sujeitos em uma identidade. Tornou-se

³⁶ No curso de 1982, chamado de *A hermenêutica do sujeito* Foucault (2006b), entende que com o advento da modernidade ocorre uma liquidação da espiritualidade antiga, uma vez que, o acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito. Esse procedimento pode ser encontrado em Descartes e em Kant, por meio de enunciados como: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente da própria estrutura do sujeito cognoscente. A liquidação do que se pode chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se, com Descartes e com Kant. Segundo Foucault (2006b) assiste-se a própria transformação desta noção de acesso à verdade que toma a forma do conhecimento. Não se trata mais de acesso a verdade, mas conhecimento de um domínio de objetos. Para os gregos e romanos as relações entre sujeito e as práticas consistiam em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e de exercer a verdade permiti ao sujeito não somente agir como se deve, mas ser como deve ser e como se quer ser. Segundo Foucault (2006b, p. 385) isso possui duas implicações importantes na ordem entre sujeito e verdade. A primeira é que onde os modernos entendem como uma objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos, os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito. Segundo, onde os modernos entendem sujeição do sujeito à ordem da lei, os gregos e os romanos entendiam constituição do sujeito como fim último para si mesmo através do exercício da verdade. Assim para Foucault (2006b, p. 385) a história da subjetividade, quer dizer, das relações entre sujeito e verdade deve ser entendida a partir de uma longa e lenta transformação dos dispositivos de subjetivação, sendo os antigos, definidos pela espiritualidade do saber e pela prática da verdade pelo sujeito e, os modernos, por outro dispositivo de subjetividade que é comandado pela questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo e da obediência do sujeito à lei.

urgente pensar os processos de subjetivação como um campo aberto, tanto, a resistência às formas de sujeição, quanto, de autotransformação dos nossos modos de ser (CARVALHO, 2010).

Desse modo, parece-me que o professor que problematizar a constituição ética do sujeito escapa as determinações duais entre o uso e atribuição de razão pública e privada, tornando-se um educador. Isso significa que é necessário encontrar nas linhas de fragilidade que orientam a criação da subjetividade moderna: a lei – juridificação –, da norma – normalização – e da verdade – veridicção; para encontrar nesses campos de relações de força as resistências, as contracondutas e a problematização de novos modos de existências. Por conseguinte, ainda que a função-professor e a função-educador, por vezes, caminhem juntas e coexistam no interior de um campo de relações de poder e saber há relativa autonomia entre ambas. Ser professor e ser educador não é idêntico. O professor conduz no processo de aquisição de habilidades, capacidades e competências, isto é, na dinâmica de ajuste das tecnologias de si ao bloco de “capacidade-comunicação-poder” (FOUCAULT, 1995); o educador, ao contrário, preocupa-se com as formas de atenção, com os processos abertos de transformação com a criação de atitudes (PAGNI, 2010).

REFERÊNCIAS.

- ABRAHAM, T (Org.). *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1987.
- ADORNO, T.W; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, T. W. *Minima moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- AGAMBEN, G. “O autor como um gesto”. In: AGAMBEN, G. *Profanações*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- ALMEIDA, J. R. “O intelectual e a atitude crítica: elementos para repensar o papel do educador”. Marília: *Kinesis* [online], 2013.
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado: notas sobre aparelhos ideológicos de Estado*. 2ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- BENDA, J. *A traição dos intelectuais*. 1ªed. São Paulo: Peixoto Neto, 2007.
- BURCHELL, G; GORDON, C; MILLER, P. (orgs.) *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- CACCIARI. “Racionalidad e irracionalidad en la critica de lo politico em Deleuze y Foucault”. In: TARCUS, H. (com). *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires – Argentina: Ediciones El Cielo por Asalto, 1994.
- CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CASTELO BRANCO, G. – “Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault”: in *Verve* n°13, SP, NU-SOL/PUC-SP. 2008, p. 202-216.
- CASTRO, E. *Vocabulário Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CARVALHO, A. F. Foucault e a função-educador: *sujeição e experiências de subjetividades ativas na formação humana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2010.
- CARVALHO, A. F. “Foucault e a potência normativa do saber no campo da educação”. *ETD - Educação Temática Digital*, Campinas, SP, v. 14, n. 1, p. 121-140, maio 2012.

- CESAR, M. R. A; DUARTE, A; SIERRA, J.C. “Governamentalização do Estado, movimentos LGBT e escola: capturas e resistências”. *Educação*, Porto Alegre, vol.36, n.2, p. 192-200, maio-ago 2013.
- CHIGNOLA, S. “Michel Foucault y la política de los gobernados: gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación”. *Deus Mortalis*, nº9, 2010, p. 223-260.
- COLLIER, Stephen J. “Topologias de poder: a análise de Foucault sobre o governo político para além da gubernamentalidade”. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, Brasília, n. 5, July 2011.
- COMISSÃO DA VERDADE DO ESTADO DE SÃO PAULO. “O legado da ditadura na educação brasileira”. *Relatório 1*, tomo 1. São Paulo, 2015.
- DELEUZE, G. *Foucault*. 1ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELEUZE, G. “A vida como obra de arte”. In: *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992a.
- DELEUZE, G. “Post-Scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992b.
- DELEUZE, G. “Que és un dispositivo?” In: BALIBAR, E; DREYFUS, H; DELEUZE, G. et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 155-163.
- DELEUZE, G. “Ele foi meu mestre”. In: DELEUZE, G. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ERIBON, D. *Michel Foucault: 1926-1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ESPOSITO, R. *Confines de lo político: Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- FALCHI, C.A. *Pensando a dimensão erótica na educação*. Dissertação de Mestrado em Educação – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências Marília, 2013.
- FISCHER, R. M. B. “Foucault e a análise do discurso em educação”. *Cadernos de Pesquisa*, n. 114, p. 197-223, novembro/ 2001.
- FISCHER, R.M.B. “O dispositivo pedagógico da mídia: modos de educar na (e pela) TV”. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, vol.28, n.1, p.151-162, jan-jun 2002.
- FOUCAULT, M. “O que é o Iluminismo”. In: ESCOBAR, C. H. (org.). *Michel Foucault (1926-1984) - o Dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora, 1984.

- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. “Omnes et singulatim - para uma crítica da razão política”. Tradução de Heloísa Jahn. *Novos Estudos*, nº26, março, 1990a.
- FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo: y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990b.
- FOUCAULT, M. “Verdad, individuo y poder”. In: FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo: y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990c.
- FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos no Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997b.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. 8 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- FOUCAULT, M. “Política da verdade: Paul Rabinow entrevista Michel Foucault”. In: RABINOW, P. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999b.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- FOUCAULT, M. “O que é a Crítica?” In: BIROLI, F., ALVAREZ, M.C. *Michel Foucault: Historias e destino de um pensamento*. Marília, UNESP- Marília- Publicações, 2000b.
- FOUCAULT, M. “Nietzsche, Freud, Marx”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000c.
- FOUCAULT, M. *Os anormais: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2002.
- FOUCAULT, M. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

- FOUCAULT, M. “É inútil revoltar-se?” In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.
- FOUCAULT, M. “O retorno da moral”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. “O que são as luzes?” In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005b.
- FOUCAULT, M. “Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c.
- FOUCAULT, M. “Theatrum Philosophicum”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005d.
- FOUCAULT, M. “A filosofia analítica da política”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ética, sexualidade, política*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- FOUCAULT, M. “Da natureza humana: justiça contra poder”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Estratégia, poder-saber*. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c.
- FOUCAULT, M. “Eu sou um pirotécnico” In: POL-DROIT, R. *Michel Foucault, entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006d.
- FOUCAULT, M. “Foucault”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Ética, sexualidade, política*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006e.
- FOUCAULT, M. “Gerir os ilegalismos”. In: POL-DROIT, R. *Michel Foucault, entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006f.
- FOUCAULT, M. “O pensamento do exterior”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006g.
- FOUCAULT, M. “O que é um autor”. In: M. FOUCAULT, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006h
- FOUCAULT, M. “Prefácio à Transgressão”. In: M. FOUCAULT, *Ditos e Escritos III. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006i.

- FOUCAULT, M. “Precisões sobre o Poder. Respostas a certas críticas”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Estratégia, poder-saber*. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006j.
- FOUCAULT, M. “*Não ao sexo Rei*”. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal, 2008a.
- FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal, 2008b.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- FOUCAULT, M. “*O Olho do Poder*”. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal, 2008d.
- FOUCAULT, M. “Os intelectuais e o poder”. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal, 2008e.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008f.
- FOUCAULT, M. “Verdade e poder”. In: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal, 2008g.
- FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, M. “O intelectual e os poderes”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- FOUCAULT, M. “Os direitos do Homem face ao direito dos governados”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.
- FOUCAULT, M. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. “Vão extraditar Klaus Croissant?” In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault: segurança, penalidade e prisão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FREIRE, P. *Viver é lutar: 2º livro de leitura para adultos*. Rio de Janeiro: fundo MEB/ acervo CEDIC: out.1963.(cartilha)
- FREITAS, A. S. “A parresía pedagógica de Foucault e o êthos da educação como psicagogia”. *Revista Brasileira de Educação* [en línea] 2013.
- GADAMER, H. G. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getulio Vargas, 1998.

- GALLO, S. “Filosofia da Educação no Brasil do século XX: da crítica ao conceito”. São Paulo: *EccoS -Revista Científica*, v.9, n.2, p. 261-284, jul/dez 2007.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- GROS, F. “O cuidado de si em Michel Foucault”. In: RAGO, M. e VEIGA-NETO, A. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006a, pp.127-138.
- GROS, F. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- GROS, F. “Foucault e o Direito dos Governados”. In: XI Simpósio Internacional IHU – *O (des) governo biopolítico da vida humana*, de 13 a 16 de Setembro de 2010, São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- GUATARRI, F. “1985 - Microfísica dos poderes e micropolítica dos desejos”. In: CRUZ, N.V; QUEIROZ, A. *Foucault hoje*. Rio de Janeiro: 7letras, 2007.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KANT, I. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?” In: *Textos Seletos*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1999.
- KANTORIWICZ, E.H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- KOERNER, A. Foucault: “O intelectual e a política”. In: BIROLI, F., ALVAREZ, M.C. *Michel Foucault: Histórias e destino de um pensamento*. Marília, UNESP- Marília- Publicações, 2000.
- LARROSA, J. “Tecnologias do eu e Educação”. In: SILVA, T.T. *O Sujeito da Educação: Estudos Foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LARROSA, J. “Notas sobre a experiência e o saber da experiência”. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, nº 19 p. 20-28, jan. /abr. 2002.
- LAZZARATO, M. *Biopolítica: Estratégias de gestión y agenciamientos de creación*. Cali: Ediciones “Sé cauto”, Fundación Comunidad, Fundación Universidad Central – IESCO, 2007.
- LOPES, R.B. *Imagem do pensamento: do antropológico ao acontecimento na educação*. Tese (doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, 2011.
- NARADOWSKI, M. Foucault, o Aiatolá, os Intelectuais e a Política. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, 29(1):69-78, jan/jun 2004.

- NEGRI, A.; LAZZARATO, M. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- MACEY, D. *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- MANNHEIM, K. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MERCADANTE, P. *A consciência conservadora no Brasil*. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- MOREY, M. “La Cuestión del Método”. In: FOUCAULT, M. *Tecnologias Del yo: y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990.
- Ó, J.R. “Questionando o social: governamentalidade, tecnologias do eu e a história da escola”. Lisboa Portugal: *Análise Social*, 212, XLIX (3.º), 2014.
- PAGNI, P. A. *Do manifesto de 1932 à construção de um saber pedagógico: ensaiando um diálogo entre Fernando de Azevedo e Anísio Texeira*. Ijuí: UNIJUÍ, 2000.
- PAGNI, P. A. “Infância, Arte de Governo Pedagógica e Cuidado de Si”. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v.35, n.3, p. 99-123, set/dez.2010.
- PAGNI, P. “Entre a vida e a escola. Desafios da ética de si para a experiência formativa”. UNISUL, *Tubarão*, v.4, n.7, p. 128-144, Jan. 2011.
- PAGNI, P.A. “El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault”. *Revista de Educación*, 360, enero, 2013.
- PAGNI, P. A. *Experiência estética, formação humana e arte de viver: desafios filosóficos à educação escolar*. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.
- PAGNI, P. “Filosofia da Educação no Brasil: concepções, impasses e desafios para a sua constituição como campo de pesquisa e o seu ensino nas duas últimas décadas”. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 28, n. 56, p. 773-808, jul./dez. 2014b.
- PAGNI, P. “Diferença, subjetivação e educação: um olhar outro sobre a inclusão escolar”. *Pro-Posições*, vol.26 nº.1, Campinas jan./abr. 2015a.
- PAGNI, P. “Filosofia da Educação no Brasil: uma particular experiência do pensar na educação?”. *Ixtli: Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, Norteamérica, 2, may. 2015b.
- RAJCHMAN, J. *Foucault: a Liberdade da Filosofia*. 1ª ed. Rio de Janeiro-RJ: Editora Jorge Zahar, 1987.
- RAMÍREZ, C. E. N. “Foucault professor”. In: ANPED, 31. Caxambu. Anais, 2008

- RAMÍREZ, C. E. N. *O governo pedagógico: da sociedade do ensino para a sociedade da aprendizagem*. Porto Alegre, 2009. 266 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- ROSE, N. “El gobierno en las democracias liberales avanzadas: del liberalismo al neoliberalismo”. *Archipiélago*, v. 29, p. 25-40, 1997.
- SANABRIA DE ALELUIA, J.R. *A invenção do filósofo ilustrado: notas arqueológicas sobre o ensino de filosofia no Brasil*. 1.ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- SARDINHA, D. “As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética”. *Trans/form/ação*, Marília: UNESP, v. 33, n.2, p. 177-192, 2010.
- SCHWARZ, R. “Cultura e política – 1964-1969”. In: *O pai de família e outros estudos*. SP: Paz e Terra, 1978.
- SENELLART, M. “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995.
- SENELLART, M. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SEVCENKO, N. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na primeira república*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SILVA, T. T. “O projeto educacional moderno: identidade terminal?”. In: VEIGA-NETO, Alfredo. (org.) *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina, 1995, p.245-260.
- SILVA, T. T. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- VEIGA-NETO, A. “Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades”. In: COLÓQUIO FOUCAULT. *Anais...* Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1999.
- VEIGA-NETO, A. “Incluir para saber. Saber para excluir”. *Proposições*, Campinas, vol. 12, n.2-3 [35-36], jul-nov, 2001.
- VEIGA-NETO, A; LOPES, M.C. “Inclusão e governamentalidade”. *Educação e Sociedade*, Campinas, vol.28, n.100, p.947-963, out 2007.
- VEIGA-NETO, A. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

VIRNO, P. *Gramatica de la multitude*. Para un análisis de las formas de vida contemporanea. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

VILELA, M. E. *Silêncios tangíveis: Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*. Edições Afrontamento, 2010.