

# OMNES ET SINGULATIM: POR UMA CRÍTICA DA "RAZÃO POLÍTICA"

Michel Foucault

*Tradução: Heloísa Jahn*

## I

Sei que esse título parece pretensioso. Mas a razão dele é exatamente sua justificativa. Desde o século XIX, o pensamento ocidental jamais deixou de dedicar-se à tarefa de criticar o papel da razão — ou da ausência de razão — nas estruturas políticas. Por isso, é perfeitamente despropositado empreender uma vez mais um projeto de tal envergadura. Não obstante, o fato de haver tantas tentativas anteriores é em si mesmo uma garantia de que toda experiência nova nesse sentido irá encontrar o mesmo sucesso das precedentes — de todo modo, que provavelmente terá o mesmo êxito.

Nessas condições, eis-me no embaraço de não ter mais que esboços e projetos incompletáveis a propor. Há muito tempo a filosofia desistiu de tentar compensar a impotência da razão científica; ela já não tenta completar seu edifício.

Uma das tarefas do Iluminismo era multiplicar os poderes políticos da razão. Mas os homens do século XIX não tardaram a perguntar-se se a razão não estava ficando excessivamente poderosa em nossas sociedades. Começaram a preocupar-se com a relação, confusamente percebida, entre uma sociedade propensa à racionalização e determinadas ameaças ao indivíduo e suas liberdades, à espécie e sua sobrevivência.

Em outras palavras, desde Kant o papel da filosofia tem sido o de impedir que a razão ultrapasse os limites do que é dado na experiência; mas a partir do mesmo momento — ou seja, desde o desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade — o papel da filosofia também tem sido o de estar atenta para os poderes excessivos da racionalidade política — o que lhe dá uma expectativa de vida muito promissora.

Este texto reproduz a conferência proferida por Michel Foucault na Universidade de Stanford nos dias 10 e 16 de outubro de 1979. Foi publicado originalmente em *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 223-254. Agradecemos aos Trustees of Tanner Lectures on Human Values, detentores do copyright, pela autorização para publicá-lo.

São fatos banais, que todos conhecem. Mas o fato de serem banais não significa que não existam. Diante de fatos banais, o que nos cabe é descobrir — ou tentar descobrir — que problemas específicos e talvez originais associam-se a eles.

A relação entre racionalização e os excessos do poder político é evidente. Não seria preciso esperar pela burocracia ou pelos campos de concentração para reconhecer a existência dessas ligações. Mas o problema é: que fazer com um fato tão evidente?

Seria o caso de "fazer o julgamento" da razão? A meu ver, nada poderia ser mais estéril. Primeiro, porque esse domínio nada tem a ver com culpa ou inocência. Segundo, porque é absurdo considerar "razão" como a entidade oposta de não-razão. Finalmente, porque um tal julgamento nos faria cair na armadilha de desempenhar o papel arbitrário e tedioso do racionalista ou do irracionalista.

Seria o caso de investigar o tipo de racionalismo que parece característico de nossa cultura moderna e que tem suas origens no Iluminismo? Acho que foi este o caminho escolhido por alguns dos membros da escola de Frankfurt. Não tenho a intenção de abrir uma polêmica em torno de suas obras — que são extremamente importantes e valiosas. O que sugiro é uma outra maneira de investigar os laços existentes entre racionalização e poder:

1. Talvez convenha não abordar a racionalização da sociedade ou da cultura como um todo, mas analisar esse processo em diferentes campos, cada um, individualmente, assentado numa experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade etc.

2. Acho perigosa a palavra "racionalização". O principal problema quando as pessoas tentam racionalizar alguma coisa não é investigar se essas pessoas conformam-se ou não aos princípios da racionalidade, mas descobrir que tipo de racionalidade estão adotando.

3. Embora o Iluminismo tenha sido uma fase muito importante de nossa história e no desenvolvimento da tecnologia política, acho que devemos referir-nos a processos muito mais remotos se quisermos compreender como caímos na armadilha de nossa própria história.

Esse foi o procedimento que adotei em minha obra precedente: analisar as relações entre experiências como loucura, morte, crime, sexualidade, e diversas tecnologias de poder. Neste momento meu trabalho está voltado para o problema da individualidade — ou, talvez fosse o caso de dizer, da identidade relacionada ao problema do "poder individualizante".

Todos sabem que nas sociedades européias o poder político evoluiu para formas cada vez mais centralizadas. Há décadas os historiadores estudam essa organização do Estado, com sua administração e sua burocracia.

Nestas duas palestras, eu gostaria de sugerir a possibilidade de se analisar outro tipo de transformação nessas relações de poder. Trata-se, talvez, de uma transformação menos discutida, mas acho que ela também é importante, sobretudo para as sociedades modernas. Aparentemente, essa

evolução opõe-se à evolução para um Estado centralizado. Refiro-me, na realidade, ao desenvolvimento de técnicas de poder orientadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de forma contínua e permanente. Se o Estado é a forma política de um poder centralizado e centralizador, denominemos pastorado o poder individualizador.

Meu objetivo esta noite é mostrar em grandes linhas a origem dessa modalidade pastoral de poder, ou pelo menos alguns aspectos de sua história antiga. Na próxima conferência, tratarei de mostrar como esse pastorado acabou associado a seu oposto, o Estado.



A 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. Houve exceções, eu sei — as mais remotas na literatura homérica, as mais recentes em determinados textos do Baixo Império. Voltarei a elas mais adiante. Grosseiramente falando, podemos afirmar que a metáfora do rebanho está ausente dos grandes textos políticos gregos ou romanos.

Tal não é o caso nas sociedades orientais antigas: Egito, Assíria, Judéia. O faraó era um pastor egípcio. Com efeito, no dia de sua coroação ele recebia ritualmente o cajado do pastor; e o termo "pastor de homens" era um dos títulos do monarca babilônio. Mas Deus também era um pastor conduzindo os homens e suas pastagens e assegurando-lhes alimentação. Um hino egípcio invocava Ra da seguinte maneira: "Ó Ra que velas enquanto todos os homens dormem, Tu que buscas o que é bom para teu gado...". A associação entre Deus e Rei faz-se naturalmente, visto que ambos assumem o mesmo papel: o rebanho que guardam é o mesmo; ao reipastor estão confiadas as criaturas do grande pastor divino. Uma invocação assíria ao rei dizia: "Ilustre companheiro de pastagens, Tu que velas por tua terra e a alimentas, pastor de toda abundância".

Mas, como sabemos, coube aos hebreus desenvolver e intensificar o tema pastoral — todavia com uma característica altamente singular: Deus, e Deus somente, é o pastor de seu povo. Com uma única exceção positiva: em sua qualidade de fundador da monarquia, Davi é o único a ser invocado como pastor. Deus confiou-lhe a tarefa de reunir um rebanho.

Também se encontram exceções negativas: os reis cruéis são sistematicamente comparados a maus pastores; eles dispersam o rebanho, permitem que morra de sede, tosam-no exclusivamente para obter lucro. Javé é o único e exclusivo pastor autêntico. Guia seu povo em pessoa, auxiliado apenas por seus profetas. Como dizem os Salmos: "Como um rebanho guiaste teu povo pela mão de Moisés e de Aarão". Evidentemente, não posso analisar os problemas históricos relativos à origem dessa comparação nem sua evolução no pensamento judeu. Quero apenas mostrar alguns temas típicos do poder pastoral. Quero salientar o contraste com

o pensamento político grego, e mostrar quão importantes tornaram-se esses temas no pensamento e nas instituições do cristianismo, mais adiante.

1. O pastor exerce o poder sobre um rebanho, não sobre uma terra. Provavelmente a questão é muito mais complexa que isso, mas falando-

se em termos amplos, a relação entre a divindade, a terra e os homens difere da dos gregos. Os deuses gregos possuíam a terra, e essa posse original determinava a relação entre homens e deuses. Aqui, ao contrário, é a relação do Deus-Pastor com seu rebanho o fator original e fundamental. Deus dá, ou promete, uma terra a seu rebanho.

2. O pastor reúne, guia e conduz seu rebanho. A noção de que com-

petia ao líder político apaziguar quaisquer hostilidades no interior da cidade e instituir a unidade no conflito está presente, sem dúvida, no pensamento grego. Mas aquilo que o pastor reúne são indivíduos dispersos. Estes reúnem-se ao ouvir sua voz: "Ouvindo meu assobio, eles haverão de reunir-se". Inversamente, basta o pastor desaparecer para que o rebanho se disperse. Em outras palavras, a presença imediata do pastor e sua ação direta ocasionam a existência do rebanho. 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.

3. O papel do pastor é garantir a salvação de seu rebanho. Os gregos também diziam que a divindade salvava a cidade; jamais deixaram de declarar que o líder competente é um timoneiro que mantém seu navio longe dos recifes. Mas o modo como o pastor salva seu rebanho é bem diferente. Não se trata apenas de salvar todos os indivíduos, em conjunto, na iminência do perigo. É uma questão de benignidade constante, individualizada e final. De benignidade constante, visto que o pastor proporciona alimentos a seu rebanho; diariamente, mitiga sua fome e sua sede. Ao deus grego competia proporcionar uma terra fecunda e colheitas abundantes. Não se esperava dele que sustentasse um rebanho dia após dia. E também de benignidade individualizada, pois o pastor vela para que todas as ovelhas, uma a uma, sejam alimentadas e salvas. Mais adiante os textos hebraicos, em particular, ressaltaram esse poder individualmente benigno: um comentário rabínico sobre o Êxodo explica por que Javé escolheu Moisés para pastor de seu povo: ele abandonara seu rebanho para ir em busca de uma única ovelha perdida.

*Last and not least*, trata-se de uma benignidade final. O pastor tem um desígnio para seu rebanho. É preciso conduzi-lo a boas pastagens ou levá-lo de volta para o aprisco.

4. Há uma outra diferença embutida na idéia de que o exercício do poder é uma "dívida". O líder grego evidentemente tinha que tomar decisões no interesse de todos; teria sido um mau líder se favorecesse os próprios interesses. Mas seu dever era um dever glorioso: mesmo que tivesse que perder a vida na guerra, seu sacrifício era compensado por algo extremamente precioso: a imortalidade. Ele jamais perdia. Comparativamente, a benignidade pastoral está muito mais próxima do "devotamen-

to". Tudo o que o pastor faz está voltado para o bem de seu rebanho. Essa é sua preocupação constante. Quando as ovelhas dormem, *ele* vela. O tema de velar é importante. Ressalta dois aspectos do devotamento do pastor. Primeiro, o pastor age, trabalha e se esforça por aqueles que nutre e que estão adormecidos. Segundo, vela por eles. Presta atenção em todos e perscruta cada um deles. Tem que conhecer seu rebanho como um todo e detalhadamente. Não é suficiente ele saber onde se situam as boas pastagens e conhecer as leis sazonais e a ordem das coisas; também tem que saber quais são as necessidades específicas de cada um. Uma vez mais, um comentário rabínico sobre o Êxodo descreve da seguinte maneira as qualidades de Moisés como pastor: ele mandava as ovelhas pastarem por turnos: primeiro as mais jovens, para que comessem a relva mais tenra; em seguida as de idade intermediária; e por último as mais velhas, que eram capazes de pastar a grama mais áspera. O poder do pastor supõe atenção individual a cada membro do rebanho.



Esses são apenas temas que os textos hebraicos associam às metáforas do Deus-Pastor e seu rebanho de homens. Não afirmo de forma alguma que o poder político era efetivamente exercido dessa maneira na sociedade hebraica antes da queda de Jerusalém. Sequer afirmo que uma tal concepção do poder político tenha qualquer coerência.

São apenas temas. Paradoxais, contraditórios mesmo. O cristianismo iria dar-lhes uma importância considerável, tanto na Idade Média como nos tempos modernos. Dentre todas as sociedades da história, as nossas — refiro-me àquelas que passaram a existir no fim da Antigüidade na metade ocidental do continente europeu — talvez tenham sido as mais agressivas e conquistadoras; foram capazes da violência mais assombrosa, tanto contra elas próprias como contra outras. Inventaram um sem-número de diferentes formas políticas. Alteraram profundamente e diversas vezes suas estruturas legais. É preciso ter em mente que somente elas desenvolveram uma estranha tecnologia do poder tratando a imensa maioria dos homens como um rebanho com uns poucos pastores. Dessa forma elas estabeleceram entre os homens uma série de relações complexas, contínuas e paradoxais.

Isso, sem dúvida, é algo singular no curso da história. Não há como negar que o desenvolvimento da "tecnologia pastoral" no gerenciamento de homens ocasionou uma profunda ruptura nas estruturas da sociedade antiga.



Para melhor explicar a importância dessa ruptura, eu gostaria de retomar brevemente o que dizia acerca dos gregos. Posso antecipar as objeções que provavelmente me serão feitas.

Uma é que os poemas homéricos utilizam a metáfora do pastor para referirem-se aos reis. Na *Íliada* e na *Odisséia*, a expressão *poimèn laôn* repete-se inúmeras vezes. Qualifica os líderes, enfatizando a grandeza de seu poder. Além disso, é um título ritual, comum mesmo na literatura indo-européia tardia. Em *Beowulf*, o rei ainda é visto como um pastor. Mas não há nada realmente surpreendente no fato de que nos poemas épicos arcaicos encontra-se o mesmo título presente nos textos assírios.

O problema diz respeito, antes, ao pensamento grego: existe pelo menos uma categoria de textos em que são feitas referências a modelos pastorais: são os textos pitagóricos. A metáfora do guardador de rebanhos aparece nos *Fragmentos* de Arquitas, citados por Estobeu. A palavra *nomos* (a lei) está relacionada à palavra *nomeus* (pastor): o pastor reparte, a lei aquinhoa. E Zeus é chamado *Nomios* e *Nemeios* porque proporciona alimento a suas ovelhas. E, finalmente, o magistrado precisa ser *philanthropos*, ou seja, desprovido de egoísmo. Ele precisa estar repleto de zelo e solicitude, como um pastor.

Grube, o editor alemão dos *Fragmentos* de Arquitas, afirma que isso demonstra uma influência hebraica única na literatura grega. Outros comentadores, como Delatte, afirmam que a comparação entre reis, magistrados e pastores era comum na Grécia. Por isso, não teríamos por que deter-nos sobre a questão.

Limitar-me-ei à literatura política. Os resultados da pesquisa são claros: a metáfora política do pastor não ocorre em Isócrates, nem em Demóstenes, nem em Aristóteles. Isso é um tanto surpreendente se pensamos que Isócrates, em seu *Areopagitikós*, insiste nos deveres dos magistrados: destaca a necessidade de que eles sejam devotados e se preocupem com os jovens. Mas nem uma palavra sequer sobre pastores.

Platão, porém, refere-se freqüentemente ao pastor-magistrado. Menciona essa idéia em *Críton*, *A República* e *Leis*, e discute-a exaustivamente em *O Político*. Na primeira dessas obras, o tema do pastor é bastante secundário. Às vezes são evocados aqueles tempos felizes em que a humanidade era diretamente governada pelos deuses e pastava em pastagens abundantes (*Críton*). Outras vezes, Platão insiste na virtude necessária ao magistrado — por oposição ao vício de Trasímaco (*A República*). E outras vezes ainda, o problema é definir a posição subalterna dos magistrados: na verdade, assim como os cães de guarda, eles têm que obedecer "os que se encontram no topo da escala" (*Leis*).

Mas em *O Político* o poder pastoral é o problema central e merece longas análises. Aquele que toma decisões na cidade, o comandante, pode ser definido como uma espécie de pastor?

A análise de Platão é bem conhecida. Para solucionar essa questão, utiliza o método da divisão. Estabelece-se uma distinção entre o homem que transmite ordens a coisas inanimadas (por exemplo o arquiteto) e o

homem que dá ordens a animais; entre o homem que dá ordens a animais isolados (como uma junta de bois) e o que dá ordens a rebanhos; e entre aquele que dá ordens a rebanhos de animais, e o que comanda rebanhos humanos. Neste último, temos o líder político: um pastor de homens.

Mas essa primeira divisão permanece insatisfatória. É preciso aprofundá-la. Não é bom o método de opor *homens* a todos os outros animais. Assim, o diálogo começa outra vez desde o início. Estabelece-se toda uma série de distinções: entre animais selvagens e animais domésticos; entre os que vivem na água e os que vivem na terra; entre os que têm chifres e os que não os têm; entre os que têm casco fendido e os que têm casco inteiro; entre os que se reproduzem por cruzamento e os incapazes de fazê-lo. E o diálogo se dispersa nessas subdivisões intermináveis.

Assim, o que mostram o desenvolvimento inicial do diálogo e seu fracasso subsequente? Que o método da divisão é incapaz de provar seja o que for quando aplicado incorretamente. Mostram ainda que a idéia de analisar o poder político como a relação entre um pastor e seus animais provavelmente era bastante controversa na época. De fato, essa é a primeira hipótese a atravessar a mente dos interlocutores quando eles procuram descobrir a essência do político. Na época, esse era um lugar-comum? Ou será que Platão estava discutindo um dos temas de Pitágoras? A ausência da metáfora pastoral nos outros textos políticos daquele tempo parece inclinar a balança para a segunda hipótese. Mas é provável que possamos deixar a discussão em aberto.

Minha pesquisa pessoal incide sobre a maneira como Platão contesta esse tema no resto do diálogo. Ele o faz inicialmente valendo-se de argumentos metodológicos, depois invocando o famoso mito do mundo que gira em torno de seu eixo.

Os argumentos metodológicos são extremamente interessantes. Não é decidindo *que* espécies podem formar um rebanho, mas analisando o que faz o pastor que podemos dizer se o rei é ou não uma espécie de pastor.

Quais são as características de sua tarefa? Em primeiro lugar, o pastor está sozinho à frente de seu rebanho. Em segundo, cabe-lhe a responsabilidade de fornecer alimento a seus animais; de cuidar deles quando adoecem, de tocar música para eles com o objetivo de reuni-los, e de guiá-los; de organizar sua reprodução para obter a melhor descendência. Desse modo, a verdade é que *encontramos* os temas típicos da metáfora pastoral dos textos orientais.

E qual é a tarefa do rei comparativamente a isso tudo? Como o pastor, ele está só à frente da cidade. Mas, quanto ao resto, quem fornece alimento à humanidade? O rei? Não. O agricultor, o padeiro. Quem olha pelos homens quando eles estão doentes? O rei? Não. O médico. E quem os guia com música? O ginasta, não o rei. Assim, muitos cidadãos poderiam reivindicar legitimamente o título de "pastor de homens". O político, tal como o pastor do rebanho humano, tem muitos rivais. Conseqüentemente, se quisermos descobrir o que é, real e essencialmente, o políti-

co, será preciso afastar dele "a inundação circundante", e, ao fazê-lo, demonstrar em que aspectos ele *não é* um pastor.

Portanto, Platão recorre ao mito do mundo girando em torno de seu eixo em dois movimentos sucessivos e opostos.

Numa primeira fase, cada espécie animal pertencia a um rebanho conduzido por um G nio-Pastor. O rebanho humano era conduzido pela própria divindade. Ele podia servir-se   vontade dos frutos da terra; não tinha necessidade de moradia; e depois da Morte os homens voltaram à vida. Uma frase fundamental acrescenta: "Em tendo por pastor a divindade, a humanidade não precisava de constitui o política".

Numa segunda fase, o mundo girava na dire o oposta. Os deuses já não eram pastores de homens; estes eram obrigados a cuidar da própria sorte. Pois haviam recebido o fogo. Qual seria, nesse momento, o papel do político? Será que iria assumir o lugar dos deuses, que seria *ele* o pastor? De modo algum. Sua fun o era tramar um tecido resistente para a cidade. Ser político não significava alimentar, proteger e criar a descendência, mas associar: associar virtudes diferentes; associar temperamentos opostos (impetuosos ou moderados), usando o "leva-e-traz" da opinião popular. A arte real de governar consistia em reunir os viventes "numa comunidade baseada na concórdia e na amizade", e desse modo ele tramava "o mais magnífico tecido". A popula o inteira, "escravos e homens livres, abrigava-se em suas dobras".

*O Político*, portanto, parece ser a mais sistemática reflexão da Antiguidade sobre o tema do pastorado, que mais tarde iria tornar-se tão importante no Ocidente cristão. O fato de estarmos discutindo a respeito parece provar que um tema talvez originado no Oriente era suficientemente importante na época de Platão para merecer investiga o; mas não esqueçamos que era um tema contestado.

Porém não inteiramente contestado. Platão efetivamente reconhecia que o médico, o agricultor, o ginasta e o pedagogo funcionavam como pastores. Mas recusava-se a admitir que estivessem envolvidos com a atividade do político. Afirmou explicitamente: como o político poderia encontrar tempo para visitar cada pessoa individualmente, alimentá-la, oferecer-lhe concertos e tomar conta dela em caso de doença? Só um deus da Idade do Ouro poderia conduzir-se dessa maneira; ou, mais uma vez, como um médico ou um pedagogo, ser responsável pelas vidas e pelo desenvolvimento de um pequeno número de indivíduos. Mas, situados os dois — os deuses e os pegureiros —, os homens que det m poder político não desempenham o papel de pastores. Sua missão não consiste em proteger a vida de um grupo de indivíduos. Consiste em formar e garantir a unidade da cidade. Em suma, o problema político é o da rela o entre a unidade e a multiplicidade no quadro da cidade e de seus cidadãos. O problema pastoral diz respeito às vidas dos indivíduos.

Talvez tudo isso pareça muito remoto. A razão pela qual insisto com esses textos antigos é que eles nos mostram como esse problema — ou melhor, essa série de problemas — surgiu cedo. Eles abrangem a totalida-



de da história ocidental. Continuam sendo extremamente importantes para a sociedade contemporânea. Tratam das relações entre o poder político ativo no interior do Estado enquanto estrutura legal da unidade, e um poder que podemos denominar "pastoral", cuja função é ocupar-se permanentemente das vidas de todos e de cada um, garantindo-lhes sustento e progresso.

O famoso "problema do *welfare state*" faz mais que chamar a atenção para as necessidades ou as novas técnicas de governo do mundo atual. É preciso reconhecê-lo pelo que é: um dos ressurgimentos extremamente numerosos do delicado ajustamento entre poder político exercido sobre sujeitos civis, e poder pastoral exercido sobre indivíduos vivos.

Evidentemente, não tenho a mínima intenção de narrar a evolução do poder pastoral ao longo do cristianismo. É fácil imaginar os problemas imensos que isso iria suscitar: desde problemas doutrinários, como a denominação "bom Pastor" atribuída a Cristo, até problemas institucionais, como a organização paroquial, ou a divisão das responsabilidades pastorais entre sacerdotes e bispos.

Desejo simplesmente examinar dois ou três aspectos que considero importantes para a evolução do pastorado, ou seja, para a tecnologia do poder.

Antes de mais nada, examinemos a elaboração teórica do tema na antiga literatura cristã: Crisóstomo, Cipriano, Ambrósio, Jerônimo e, no que diz respeito à vida monástica, Cassiano ou Bento. Os temas hebraicos encontram-se consideravelmente alterados em pelo menos quatro aspectos:

1. Em primeiro lugar, no que diz respeito à responsabilidade. Vimos que cabia ao pastor assumir a responsabilidade pelo destino do rebanho inteiro e de cada ovelha em particular. Na concepção cristã, o pastor deve prestar contas — não apenas de cada ovelha, mas de todas as suas ações, de todo o bem e todo o mal que possam fazer, de tudo o que aconteça com elas.

Além disso, o cristianismo concebe um sistema complexo de troca e circulação de pecados e méritos entre cada ovelha e seu pastor. O pecado da ovelha também é imputável ao pastor, que deverá prestar contas pelo pecado no Juízo Final. Inversamente, ao ajudar seu rebanho a encontrar a salvação, o pastor também irá encontrar a própria salvação. Mas ao salvar suas ovelhas, corre o risco de perder-se; assim, se o pastor quer salvar-se, precisa correr o risco de perder-se pelos outros. Se de fato perder-se, é o rebanho que estará exposto aos maiores perigos. Mas deixemos de lado esses paradoxos. Meu objetivo era simplesmente destacar a força e a complexidade dos laços morais que unem o pastor a cada membro de seu rebanho. Em particular, eu queria destacar o fato de que esses laços não dizem respeito apenas a vidas individuais, mas também aos detalhes das ações dos indivíduos.

2. A segunda alteração importante diz respeito ao problema da obediência. Na concepção hebraica, sendo Deus um pastor, o rebanho que o segue acata sua vontade, sua lei.

O cristianismo, por sua vez, concebeu a relação pastor-ovelhas como uma relação de dependência individual e completa. Sem dúvida, este é um dos pontos em que o pastorado cristão divergiu radicalmente do pensamento grego. Se um grego tinha que obedecer, fazia-o porque essa era a lei, ou a vontade da cidade. Caso ocorresse de ele submeter-se à vontade de alguém em particular (um médico, um orador, um pedagogo), isso significava que aquela pessoa convencera-o racionalmente a fazê-lo. E isso com um objetivo estritamente determinado: ser curado, adquirir uma competência, fazer a melhor escolha.

No cristianismo, o laço com o pastor tem caráter individual. Trata-se de uma submissão pessoal. A vontade do pastor é cumprida não por estar de acordo com a lei, e não apenas até o ponto em que está de acordo com a lei, mas, principalmente, por tratar-se de sua vontade. Nas Instituições Cenobíticas de Cassiano, há muitas histórias edificantes em que o monge encontra a salvação cumprindo as ordens mais absurdas de seu superior. A obediência é uma virtude. O que significa que ela não é, como para os gregos, um meio provisório para chegar a um fim, mas antes um fim em si mesma. É um estado permanente; as ovelhas devem submeter-se permanentemente a seus pastores: *subiditi*. Como diz São Bento, os monges não vivem de acordo com sua vontade; seu desejo é estarem submetidos à autoridade de um abade: *ambulantes alieno iudicio et império*. O cristianismo grego chamava esse estado de obediência de *apathéia*. E a evolução do sentido da palavra é significativa. Na filosofia grega, *apathéia* designa o controle do indivíduo sobre suas paixões graças ao exercício da razão. No pensamento cristão, o *pathos* é a força de vontade exercida sobre si próprio, para si próprio. A *apathéia* liberta-nos de toda essa obstinação.

3. O pastorado cristão supõe uma forma específica de conhecimento entre o pastor e cada uma de suas ovelhas.

Trata-se de um conhecimento específico. Que individualiza. Não basta saber em que estado encontra-se o rebanho. Também é preciso conhecer o estado de cada ovelha. Esse tema já existia muito antes de haver pastorado cristão, mas foi consideravelmente ampliado em três sentidos diferentes: o pastor tem que estar informado sobre as necessidades materiais de cada membro de seu rebanho e atendê-las sempre que necessário. Tem que saber o que está acontecendo, o que faz cada ovelha — seus pecados públicos. Finalmente, mas não menos importante, tem que saber o que se passa na alma de cada uma delas, ou seja, conhecer seus pecados secretos, seus progressos na estrada da santidade.

Para obter esse conhecimento individual, o cristianismo apropriou-se de dois instrumentos essenciais ativos no mundo helênico: o exame de consciência e a direção de consciência. Retomou esses instrumentos alterando-os consideravelmente.

Como sabemos, o exame de consciência era corrente entre os pitagóricos, os estóicos e os epicuristas. Ele tinha o objetivo de fazer o balanço do bem e do mal realizados diariamente considerando-se os deveres

de cada um. Desse modo todo homem tinha condições de medir seus progressos pela estrada da perfeição, ou seja, o autodomínio e o controle das paixões. A direção de consciência também era predominante em certos círculos cultivados, mas assumia a forma de conselhos dados — e por vezes pagos — em circunstâncias particularmente difíceis: no luto ou diante de um revés da fortuna.

O pastorado cristão associou estreitamente essas duas práticas. A direção de consciência, de um lado, constituía um laço permanente: a ovelha não se deixava conduzir apenas para transpor com sucesso alguma passagem difícil; deixava-se conduzir a cada segundo. Ser guiado era um estado; quem tentasse fugir disso estaria fatalmente perdido. O eterno ditado afirma: quem não se deixa guiar, murcha feito folha morta. Quanto ao exame de consciência, seu objetivo não era cultivar a consciência de si, mas permitir que a consciência de si se expusesse por completo a seu diretor — revelando-lhe as profundezas da alma.

Existem muitos textos ascéticos e monásticos do século I a respeito da relação entre direção e exame de consciência; eles mostram até que ponto essas técnicas eram fundamentais para o cristianismo e quão complexas elas já se haviam tornado. O que eu gostaria de enfatizar é que elas sinalizam a emergência de um fenômeno muito estranho na civilização greco-romana, qual seja, a organização de uma relação entre obediência total, conhecimento de si e confissão a uma outra pessoa.

4. Há outra modificação — talvez a mais importante. Todas essas técnicas cristãs de exame, confissão, direção de consciência e obediência têm um objetivo: conseguir que os indivíduos se dediquem à própria "mortificação" neste mundo. A mortificação não é a morte, evidentemente, mas uma renúncia a este mundo e a si próprio: uma espécie de morte cotidiana. Uma morte que supostamente proporciona vida num outro mundo. Esta não é a primeira vez que vemos o tema do pastor associado à morte; só que aqui o sentido é diferente da idéia grega de poder político. Não se trata de um sacrifício pela cidade; a mortificação cristã é uma espécie de relação de si consigo. É um dos elementos, parte integrante da identidade cristã.

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a consciência de si. Um jogo que não parece ter qualquer relação com o jogo da cidade que sobrevive através do sacrifício dos cidadãos. Nossas sociedades mostraram-se verdadeiramente demoníacas quando conseguiram combinar esses dois jogos — o da cidade-cidadão e o do pastor-rebanho — naquilo que convencionamos chamar Estados modernos.

Talvez vocês tenham percebido que esta noite, aqui, tentei sugerir uma abordagem para um problema — e não resolver esse problema. Trata-se de um problema semelhante àqueles com que venho trabalhando desde meu primeiro livro sobre loucura e doença mental. Como já lhes disse antes, ele diz respeito às relações entre experiências (como loucura, doença,

transgressão de leis, sexualidade, identidade), conhecimento (como psiquiatria, medicina, criminologia, sexologia, psicologia) e poder (como o poder exercido nas instituições psiquiátricas e penais e em todas as outras instituições que se dedicam ao controle dos indivíduos).

Nossa civilização desenvolveu o mais complexo sistema de conhecimento, as mais sofisticadas estruturas de poder: em que nos transformaram esse tipo de conhecimento, esse tipo de poder? De que modo as experiências fundamentais da loucura, do sofrimento, da morte, do crime, do desejo, da individualidade, articulam-se com conhecimento e poder — mesmo que não tenhamos consciência disso? Tenho certeza de que jamais encontrarei a resposta; estou convencido, porém, de que é preciso formular a pergunta.

## II

Tentei mostrar como o cristianismo primitivo deu forma à idéia de uma influência pastoral continuamente exercida sobre os indivíduos e através da demonstração da verdade particular desses indivíduos. E tentei demonstrar como essa idéia de poder pastoral era estranha ao pensamento grego — a despeito de um certo número de empréstimos, como o exame de consciência prático e a direção de consciência.

A esta altura eu gostaria de fazer um salto de muitos séculos e descrever um outro episódio que se revestiu de particular importância na história desse governo dos indivíduos por sua própria verdade.

Esse exemplo diz respeito à formação do Estado no sentido moderno da palavra. Se estabeleço essa conexão histórica, evidentemente não o faço com a intenção de sugerir que o aspecto pastoral do poder desapareceu durante os dez grandes séculos da Europa cristã, católica e romana, mas parece-me que esse período, ao contrário do que se poderia esperar, não correspondeu ao triunfo do pastorado. E isso por diversas razões: algumas de natureza econômica — o pastorado de almas é uma experiência essencialmente urbana, dificilmente conciliável com a pobreza e a economia rural extensiva do início da Idade Média. As outras razões são de natureza cultural: o pastorado é uma técnica complicada, que exige um certo nível de cultura, não apenas por parte do pastor, como também de seu rebanho. Outras razões dizem respeito à estrutura sócio-política. O feudalismo desenvolveu entre os indivíduos uma trama de laços pessoais de tipo completamente diferente do pastorado.

Não quero afirmar que a idéia de um governo pastoral dos homens tenha desaparecido de todo na igreja medieval. Na realidade essa idéia perdurou; podemos mesmo dizer que deu mostras de grande vitalidade. Duas séries de fatos tendem a provar isso. Em primeiro lugar, as reformas que haviam sido feitas no próprio seio da igreja, especialmente nas ordens monásticas — as diferentes reformas incidindo sucessivamente sobre a estru-

tura interna dos mosteiros existentes —, tinham o objetivo de restabelecer o rigor da ordem pastoral entre os próprios monges. Quanto às ordens recém criadas — dominicana e franciscana — sua proposta básica era o exercício do trabalho pastoral entre os fiéis. A igreja tentou incessantemente, ao longo de crises sucessivas, recuperar suas funções pastorais. Mais ainda: assistimos na própria população, ao longo de toda a Idade Média, o desenvolvimento de uma longa série de conflitos que buscavam o poder pastoral. Os adversários da igreja que não cumprem seus compromissos rejeitam sua estrutura hierárquica e vão em busca de formas mais ou menos espontâneas de comunidade onde o rebanho tivesse condições de encontrar o pastor de que necessitava. Essa busca de uma expressão pastoral assumiu diversos aspectos — por vezes conflitos extremamente violentos, como no caso dos valdenses; em outras ocasiões, como na comunidade dos Frères de La Vie, foi uma busca pacífica. Ora ela deu origem a movimentos muito amplos, como o dos hussitas, ora fermentou grupos limitados, como os Amis de Dieu, do Oberland. Por vezes eram movimentos que beiravam a heresia, como entre os beguards, por vezes gerou movimentos ortodoxos alojados no seio da igreja (como o dos oratorianos do século XV, na Itália).

Evoco isso tudo de maneira muito alusiva para enfatizar que, embora o pastorado não tivesse sido instituído como um governo prático e efetivo dos homens durante a Idade Média, ele foi uma preocupação constante e motivou lutas intermináveis. Durante todo o período medieval observou-se a aspiração de estabelecer relações pastorais entre os homens, e essa aspiração afetou tanto a corrente mística como os grandes sonhos milenaristas.



Claro, não pretendo abordar aqui o problema da formação dos Estados. Tampouco tenho a intenção de examinar os diferentes processos econômicos, sociais e políticos que lhes deram origem. Por fim, não deixo analisar as diferentes instituições ou mecanismos com que os Estados se equiparam para garantir a própria sobrevivência. Eu gostaria simplesmente de fornecer algumas indicações fragmentárias sobre algo que se encontra a meio caminho entre o Estado enquanto tipo de organização política, e seus mecanismos, a saber, o tipo de racionalidade implementada no exercício do poder estatal.

Mencionei-o em minha primeira palestra. Em lugar de especular a possibilidade de que as aberrações do poder estatal sejam resultado de um excesso de racionalismo ou de um excesso de irracionalismo, acho que seria mais adequado identificar o tipo específico de racionalidade política produzido pelo Estado.

Afinal de contas, pelo menos nesse aspecto, as práticas políticas

assemelham-se às científicas: o que se aplica não é a "razão em geral", mas sempre um tipo muito específico de racionalidade.

O impressionante é que a racionalidade do poder do Estado era ponderada e perfeitamente consciente de sua singularidade. Não era encoberta por práticas espontâneas, cegas. Não foi desvendada por alguma análise retrospectiva. Foi formulada, em especial, em dois corpos de doutrina: a *razão de Estado* e a *teoria da polícia*\*. Essas duas expressões não tardaram a adquirir sentidos estreitos e pejorativos, sei disso. Mas durante os 150 ou 200 anos de formação dos Estados modernos, seu significado era muito mais amplo do que é hoje.

(\*) O significado do termo "polícia" aqui utilizado é mais bem esclarecido por M. Foucault a partir do 4º parágrafo da p. 92 (NR).

A doutrina da razão de Estado tentou definir em que aspectos os princípios e métodos do governo estatal diferiam, por exemplo, da forma como Deus governava o mundo, o pai sua família, ou um superior sua comunidade.

A doutrina da polícia define a natureza dos objetos da atividade racional do Estado; define a natureza dos objetivos que ele persegue e a forma geral dos instrumentos envolvidos.

Assim, é desse sistema de racionalidade que eu gostaria de falar hoje. Mas antes, duas observações: (1) como Meinecke publicou um livro extremamente importante a respeito da razão de Estado, falarei essencialmente da teoria policial. (2) A Alemanha e a Itália enfrentaram as maiores dificuldades para se constituírem em Estados, e produziram o maior número de reflexões a respeito da razão de Estado e da polícia. Farei referências constantes a textos italianos e alemães.

☆☆☆

Vamos começar pela *razão de Estado*. Eis algumas definições:

BOTERO: "Um perfeito conhecimento dos meios através dos quais os Estados se formam, se fortalecem, resistem e crescem".

PALAZZO (*Discurso sobre o Governo e a Verdadeira Razão de Estado*, 1606): "Um preceito ou uma arte que nos dá condições de descobrir como estabelecer a paz e a ordem no interior da República".

CHEMNITZ (*De Ratione Status*, 1647): "Determinada consideração política indispensável a todas as questões públicas, conselhos e projetos, cujo único objetivo é a preservação, a expansão e a felicidade do Estado; meta essa que justifica a adoção dos meios mais fáceis e rápidos".

Examinemos certas características comuns a essas definições.

1. A razão de Estado é considerada uma "arte", ou seja, uma técnica regida por determinadas regras. Essas regras não dizem respeito apenas aos costumes e tradições, mas também ao conhecimento — ao conhecimento racional. Hoje em dia a expressão *razão de Estado* evoca o "arbitrário" ou a "violência". Mas na época o que as pessoas tinham em mente era uma racionalidade específica da arte de governar Estados.

2. De onde essa arte específica de governar retira seus fundamentos lógicos? A resposta a essa pergunta provoca o escândalo do pensamento político nascente. Não obstante, ela é muito simples: a arte de governar é racional se graças à reflexão é levada a observar a natureza daquilo que é governado — no caso, o *Estado*.

Ora, fazer uma afirmação assim trivial significa romper com uma tradição ao mesmo tempo cristã e judiciária, uma tradição que proclamava que o governo era essencialmente justo. Ele respeitava todo um sistema de leis: leis humanas; lei da natureza; lei divina.

Existe a esse respeito um texto muito elucidativo de santo Tomás, lembrando que "a arte, em seu domínio, deve imitar o que a natureza concretiza no seu"; somente sob essa condição a arte é razoável. No governo de seu reino, o rei deve imitar o governo da natureza por Deus; ou ainda, o governo do corpo pela alma. O rei deve fundar cidades exatamente como Deus criou o mundo; exatamente como a alma dá forma ao corpo. O rei também deve conduzir os homens rumo a sua finalidade, como faz Deus com os seres naturais, ou como faz a alma ao dirigir o corpo. E qual seria a finalidade do homem? O que é bom para o corpo? Não. Para isso seria suficiente um médico, não um rei. Riqueza? Tampouco; bastaria um administrador. Verdade? Nem mesmo isso; pois somente se exigiria um professor. O homem precisa de alguém capaz de abrir o caminho para a felicidade celestial através de sua conformidade, aqui na terra, ao que é *honestum*.

Como podemos ver, a arte de governar guia-se pelo modelo de Deus, que impõe suas leis a suas criaturas. O modelo de governo racional fornecido por santo Tomás não é político, enquanto o que os séculos XVI e XVII buscam sob a denominação "razão de Estado" são princípios capazes de nortear um governo concreto, princípios que não estão preocupados com a natureza e suas leis em geral. Estão preocupados com aquilo que o Estado é; com suas exigências.

Desse modo podemos compreender o escândalo religioso provocado por esse tipo de pesquisa. Isso explica por que a razão de Estado era identificada com ateísmo. Na França, especialmente, se usava num contexto político, a expressão associava-se ao conceito "ateu".

3. A razão de Estado também se opõe a uma outra tradição. Em *O Príncipe*, o problema de Maquiavel é saber como é possível proteger dos inimigos internos ou externos uma província ou território adquirido através de herança ou por conquista. Toda a análise de Maquiavel está voltada para definir o que mantém ou reforça o laço entre o príncipe e o Estado, enquanto o problema proposto pela razão de Estado é o da própria existência e natureza do Estado em si. Essa é a razão pela qual os teóricos da razão de Estado procuraram manter-se afastados de Maquiavel; ele tinha má reputação e eles não conseguiam reconhecer o problema que vinham examinando no que Maquiavel abordava. Inversamente, aqueles que se opunham à razão de Estado tentaram comprometer essa nova arte de governar dizendo que ela era o legado de Maquiavel. Não obstante, a des-

peito dessas disputas obscuras que tiveram lugar um século depois da redação do *Príncipe*, a *razão de Estado* assinala a emergência de um tipo de racionalidade extremamente (embora apenas em parte) diferente da de Maquiavel.

O objetivo dessa arte de governar é exatamente não reforçar o poder que um príncipe pode exercer sobre seu domínio. Seu objetivo é reforçar o próprio Estado. Esse é um dos traços mais característicos de todas as definições fornecidas pelos séculos XVI e XVII. O governo racional, por assim dizer, é o seguinte: devido à natureza do Estado, este pode sujeitar seus inimigos durante um período indeterminado. Ele só tem condições de fazê-lo se aumentar o próprio poderio. E seus inimigos fazem o mesmo. O Estado que somente estivesse preocupado com perdurar, sem sombra de dúvida acabaria em catástrofe. Essa é uma noção importantíssima, que se associa a uma nova visão histórica. De fato, ela supõe que os Estados são realidades que necessariamente resistem durante um período histórico de duração indeterminada — e numa área geográfica em litígio.

4. Finalmente, podemos ver que a razão de Estado, compreendida como um governo racional capaz de aumentar o poderio do Estado de acordo consigo mesmo, pressupõe a constituição de um certo tipo de conhecimento. O governo só é possível caso se reconheça o poderio do Estado; desse modo é possível mantê-lo. A capacidade do Estado e o modo de aumentá-la devem ser conhecidos. O poderio e a capacidade dos outros Estados também devem ser conhecidos. Na realidade, o Estado governado deve resistir aos outros. Portanto, o governo pressupõe mais que simplesmente implementar princípios gerais de razão, sabedoria e prudência. O conhecimento é necessário; um conhecimento concreto, preciso e medido do poderio do Estado. A arte de governar, característica da razão de Estado, está intimamente associada ao desenvolvimento do que então se chamava *estatística* ou *aritmética* política — ou seja, o conhecimento das forças respectivas dos diferentes Estados. Um tal conhecimento era indispensável ao governo correto.

Para resumir: a razão de Estado não é uma arte de governar de acordo com leis divinas, naturais ou humanas. Esse governo não precisa respeitar a ordem geral do mundo. Trata-se de um governo em conformidade com o poderio do Estado. É um governo cujo objetivo é aumentar esse poderio no âmbito de um quadro extensivo e competitivo.

Assim, o que os autores dos séculos XVII e XVIII entendem por "polícia" é muito diferente do que entendemos pelo termo. Seria interessante estudar por que esses autores são em sua maioria italianos ou alemães, mas prossigamos. O que eles entendem por "polícia" não é uma instituição ou mecanismo funcionando no interior do Estado, mas uma tecnologia governamental específica do Estado; domínios, técnicas, objetivos em que o Estado intervém.

Para ser claro e simples, vou exemplificar o que estou dizendo com um texto que é ao mesmo tempo utópico e um projeto. Trata-se de uma das primeiras utopias-programas para um Estado policiado. Foi elaborada



por Turquet de Mayenne e apresentada em 1611 aos Estados Gerais da Holanda. Em seu livro *Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, J. King chama a atenção para a importância dessa estranha obra. Seu título é *Aristo-Democratic Monarchy*, que em si já é suficiente para mostrar o que é importante aos olhos do autor: não tanto escolher entre esses diferentes tipos de constituição, mas sua combinação, com vistas a um alvo vital, ou seja, o Estado. Turquet também chama esse alvo de Cidade, República, ou, uma vez mais, Polícia.

Eis a organização proposta por Turquet. O rei é secundado por quatro altos funcionários. Um é responsável pela Justiça; outro, pelo Exército; o terceiro, pelo Erário, ou seja, os impostos e rendimentos do rei; e o quarto, pela *polícia*. Ao que parece a função desse oficial era essencialmente moral. Segundo Turquet, ele deveria inculcar na população "a modéstia, a caridade, a lealdade, a diligência, a cooperação amistosa e a honestidade". Reconhecemos a idéia tradicional de que a virtude do súdito garante a boa administração do reino. Mas quando descemos aos detalhes, o panorama é um pouco diferente.

Turquet sugere a criação em cada província de conselhos encarregados de manter a ordem e a lei. Dois deles iriam ocupar-se das pessoas; os outros dois, das coisas. O primeiro conselho, relativo às pessoas, deveria velar pelos aspectos positivos, ativos e produtivos da vida. Em outras palavras, diria respeito à educação; determinaria os gostos e aptidões de cada um; selecionaria as ocupações — ocupações úteis: todas as pessoas com mais de vinte e cinco anos deveriam estar inscritas num registro com a respectiva ocupação. Os que não estivessem empregados de forma útil seriam considerados a escória da sociedade.

O segundo conselho deveria ocupar-se dos aspectos negativos da vida: os pobres (viúvas, órfãos, velhos) necessitados de ajuda; os desempregados; os que necessitavam auxílio financeiro devido a suas atividades (de quem não se deveriam cobrar juros); a saúde pública: enfermidades, epidemias; e acidentes como incêndios e inundações.

Um dos conselhos responsáveis pelas coisas deveria especializar-se em mercadorias e produtos manufaturados. Deveria indicar o que produzir, e como; também deveria controlar os mercados e o comércio.

O quarto conselho responderia pelo "domínio", ou seja, o território, o espaço: propriedade privada, legados, doações e vendas estavam sob seu controle; ele deveria reformar os direitos senhoriais; os cuidados exigidos por estradas, rios, edifícios públicos e florestas também faziam parte de suas atribuições.

Em muitos aspectos, o texto se aproxima das utopias políticas que proliferavam na época. Mas também é contemporâneo das grandes discussões teóricas a respeito da razão de Estado e da organização administrativa das monarquias. É altamente representativo daquilo que deveriam ser, no espírito da época, as tarefas de um Estado governado de forma tradicional.

O que demonstra esse texto?

1. A "polícia" aparece como uma administração que dirige o Estado ao lado da justiça, do exército e das finanças. É verdade. Na realidade, porém, ela inclui todo o resto. Turquet o afirma: "Ela se desdobra e atinge todas as situações das pessoas, tudo o que elas possam fazer ou empreender. Seu campo inclui a justiça, a finança e o exército".

2. A *polícia* engloba tudo. Só que de um ponto de vista muito específico. Os homens e as coisas são considerados a partir de suas relações: a coexistência dos homens num determinado território; suas relações do ponto de vista da propriedade; o que produzem; o que é trocado no mercado. Ela também leva em conta o modo como eles vivem, as enfermidades e acidentes que os ameaçam. A polícia zela por um homem vivo, ativo e produtivo. Turquet utiliza uma expressão extraordinária: "O verdadeiro objeto da polícia é o homem".

3. Uma tal intervenção nas atividades dos homens poderia muito bem ser qualificada de totalitária. Quais são os objetivos perseguidos? Eles se enquadram em duas categorias. Primeiro, a polícia está relacionada a tudo o que proporciona adorno, forma e esplendor à cidade. O esplendor não diz respeito apenas à beleza de um Estado organizado à perfeição; mas também a seu poderio, a seu vigor. A polícia, portanto, garante e realça o vigor do Estado. Segundo, a outra finalidade da polícia é desenvolver relações de trabalho e comércio entre os homens, bem como assistência e auxílio mútuo. Aqui, uma vez mais, a palavra utilizada por Turquet é importante: a polícia deve garantir a "comunicação" entre os homens, no sentido amplo da palavra. Do contrário, os homens não teriam condições de viver; ou suas vidas seriam precárias, assoladas pela pobreza e perpetuamente ameaçadas.

Neste ponto, parece-me, podemos reconhecer uma noção importante. Enquanto forma de intervenção racional exercendo o poder político sobre os homens, o papel da polícia é fornecer-lhes um pequeno suplemento de vida; ao fazê-lo, ela fornece ao Estado um pequeno suplemento de força. Isso é feito através do controle da "comunicação", ou seja, das atividades comuns dos indivíduos (trabalho, produção, troca, acomodações).

Talvez os senhores achem que isso não passa de uma utopia de algum autor obscuro. Talvez pareça-lhes difícil extrair daí quaisquer conseqüências significativas! Mas *eu* afirmo: o livro de Turquet é apenas um exemplo de uma imensa literatura que circulava em quase todos os países europeus da época. O fato de ele ser ao mesmo tempo excessivamente simples e muito detalhado expõe ainda melhor as características que podiam ser reconhecidas nas outras obras. Antes de mais nada, eu diria que suas idéias não nasceram mortas. Elas se disseminaram em todo o transcorrer dos séculos XVII e XVIII, ora como políticas concretas (como o cameralismo ou o mercantilismo), ora como matérias a serem ensinadas (a *Polizeiwissenschaft* alemã; não esqueçamos que esse era o título dado ao ensino da ciência da administração na Alemanha).

São essas as duas perspectivas que eu gostaria, não de estudar, mas

ao menos de sugerir. Primeiro irei referir-me a um compêndio administrativo francês, depois a um manual alemão.

1. Todo historiador conhece o *Compendium* de Delamare. No início do século XVIII, esse administrador empreendeu a compilação das regulamentações policiais de todo o reino. Trata-se de uma fonte inesgotável de informações extremamente valiosas. O que eu gostaria de enfatizar aqui é a concepção geral da polícia que uma tal quantidade de regras e regulamentações podia transmitir a um administrador como Delamare.

Delamare diz que a polícia é responsável por onze coisas no interior do Estado: (1) a religião; (2) a moralidade; (3) a saúde; (4) o abastecimento; (5) estradas, ruas e edifícios públicos; (6) a segurança pública; (7) as artes liberais (de um modo geral, as artes e as ciências); (8) o comércio; (9) as fábricas; (10) os empregados e trabalhadores; (11) os pobres.

A mesma classificação está presente em todos os tratados relativos à polícia. Como no programa utópico de Turquet, exceção feita ao exército, à justiça propriamente dita e aos impostos diretos, aparentemente a polícia se encarrega de tudo. A mesma coisa pode ser dita de outro modo: o poder real afirmou-se contra o feudalismo graças ao apoio de uma força armada, desenvolvendo um sistema judicial e estabelecendo um sistema fiscal. Essas eram as formas através das quais o poder real era tradicionalmente exercido. Agora o termo "a polícia" passou a designar todo o conjunto do novo campo em que o poder político e administrativo centralizado pode intervir.

Muito bem: qual é a lógica subjacente à intervenção nos ritos culturais, nas técnicas de produção em pequena escala, na vida intelectual e na rede viária?

A resposta de Delamare parece um pouco hesitante. Ora ele diz "A polícia toma conta de tudo o que diz respeito à *felicidade* dos homens"; ora diz "A polícia toma conta de tudo o que regulamenta 'a *sociedade*' (os vínculos sociais) mantida pelos homens". Em outro momento, diz que a polícia toma conta do *vivo*. Irei deter-me nesta última definição. É a mais original e esclarece as outras duas; além disso, o próprio Delamare detém-se nela. Ele faz as seguintes observações quanto aos onze objetos da polícia. A polícia ocupa-se da religião, não, evidentemente, do ponto de vista da verdade dogmática, mas do ponto de vista da qualidade moral da vida. Ao ocupar-se da saúde e do abastecimento, ela lida com a preservação da vida; no que diz respeito a comércio, fábricas, trabalhadores, pobres e ordem pública, ocupa-se das comodidades da vida. Ao cuidar de teatro, literatura e espetáculos, seu objeto são os prazeres da vida. Em suma, o objeto da polícia é a vida: o indispensável, o útil e o supérfluo. As pessoas sobrevivem, vivem e mesmo progridem graças à polícia.

Desse modo vamos reencontrar as outras definições propostas por Delamare: "O único propósito da polícia é conduzir o homem à máxima felicidade que se possa desfrutar nesta vida". Ou ainda, a polícia se preocupa com o bem da alma (graças à religião e à moralidade), o bem do corpo (alimento, saúde, vestuário e habitação) e a riqueza (indústria, comér-

cio, trabalho). Ou, finalmente, a polícia toma conta dos benefícios que só a vida em sociedade pode proporcionar.

2. Agora vamos dar uma olhada nos manuais alemães. Eles foram usados um pouco mais tarde para ensinar a ciência da administração. Essa disciplina era ensinada em várias universidades, principalmente em Göttingen, e era extremamente importante para a Europa continental. Essas foram as universidades freqüentadas pelos funcionários públicos prussianos, austríacos e russos — os mesmos que iriam pôr em prática as reformas de José II e de Catarina a Grande. Alguns franceses do círculo de Napoleão conheciam muito bem as doutrinas da *Polizeiwissenschaft*.

O que continham esses manuais?

Em seu *Liber de Politia*, Huhental apresentava os seguintes temas: o número de cidadãos; a religião e a moralidade; saúde, alimentação; a segurança das pessoas e dos bens (especialmente no que diz respeito a incêndios e inundações); a administração da justiça; facilidades e distrações dos cidadãos (como obtê-las, como restringi-las). Segue-se uma série de capítulos sobre rios, florestas, minas, salinas, habitação, e, finalmente, diversos capítulos sobre o modo de adquirir bens, através da agricultura, da indústria ou do comércio.

Em seu *Précis for the Police*, Willebrand fala sucessivamente da moralidade, das artes e ofícios, da saúde, da segurança, e, por último, dos edifícios públicos e do urbanismo. No que diz respeito aos assuntos, ao menos, não há grande diferença de Delamare.

O mais importante desses textos, porém, é *Elements of Police*, de Von Justi. O objeto específico da polícia continua sendo definido como os indivíduos vivos vivendo em sociedade. Não obstante, a maneira como Von Justi organiza seu livro é um tanto diferente. Em primeiro lugar ele estuda o que denomina "bens imobiliários do Estado", ou seja, seu território. Ele o examina sob dois aspectos diferentes: o modo como é habitado (cidade versus campo), e em seguida quem são os habitantes desses territórios (o número de pessoas, seu crescimento demográfico, saúde, mortalidade, imigração). Em seguida Von Justi analisa os "bens e haveres", ou seja, as mercadorias, os produtos manufaturados, e sua circulação, que envolve problemas relativos a custo, crédito e moeda. Finalmente, a última parte é dedicada à conduta dos indivíduos: sua moralidade, suas capacidades profissionais, sua honestidade e a forma como respeitam a Lei.

Em minha opinião, a obra de Von Justi é uma demonstração muito mais desenvolvida da evolução do problema da polícia que a "introdução" de Delamare a seu compêndio de regulamentações. Há quatro razões para isso.

Em primeiro lugar, Von Justi define muito mais claramente o paradoxo central da polícia. A polícia, diz ele, é o que dá condições ao Estado de aumentar seu poder e exercer seu poderio em toda a sua amplitude. Por outro lado, a polícia deve manter os cidadãos felizes — felicidade entendida no sentido de sobrevivência, vida e melhoria das condições de

vida. Ele define perfeitamente o que considero o objetivo da moderna arte de governar, ou da racionalidade do Estado: desenvolver os elementos constitutivos das vidas dos indivíduos de modo a que seu desenvolvimento reforce ao mesmo tempo o desenvolvimento do poderio do Estado.

Depois Von Justi estabelece uma distinção entre essa tarefa, que denomina *Polizei*, tal como seus contemporâneos, e *Politik*, *Die Politik*. *Die Politik* é basicamente uma tarefa negativa. Consiste na luta do Estado contra seus inimigos internos e externos. *Polizei*, porém, é uma tarefa positiva: cabe-lhe favorecer, ao mesmo tempo, a vida dos cidadãos e a saúde do Estado.

E aqui chegamos ao centro da questão: Von Justi insiste muito mais que Delamare numa noção que iria assumir uma importância crescente ao longo do século XVIII: a população. A população era entendida como um grupo de indivíduos vivos. Suas características correspondiam às de todos os indivíduos pertencentes à mesma espécie, vivendo lado a lado. (Desse modo eles apresentavam taxas de mortalidade e fecundidade; eram sujeitos a epidemias e a fenômenos de superpopulação; apresentavam um determinado tipo de distribuição territorial.) É verdade que Delamare utilizava a palavra "vida" para caracterizar a preocupação da polícia, mas a ênfase que lhe atribuiu não era muito acentuada. Durante todo o século XVIII e particularmente na Alemanha, constatamos que o que se define como objeto da polícia é a população, ou seja, um grupo de seres vivendo numa determinada área.

Finalmente, basta ler Von Justi para perceber que não se trata apenas de uma utopia, como em Turquet, ou de um compêndio de regulamentações repertoriadas sistematicamente. Von Justi pretende elaborar uma *Polizèiwissenschaft*. Seu livro não é simplesmente uma lista de preceitos. É também uma grade através da qual é possível observar o Estado, ou seja, seu território, seus recursos, sua população, suas cidades etc. Von Justi associa a "estatística" (a descrição dos Estados) à arte de governar. A *Polizèiwissenschaft* é ao mesmo tempo uma arte de governar e um método para analisar uma população que vive num determinado território.

Essas considerações históricas devem parecer muito remotas; devem parecer inúteis diante das preocupações de hoje. Não chego ao ponto de Hermann Hesse, que afirma que apenas a "referência constante à história, ao passado e à Antigüidade" é fecunda. Mas a experiência me ensinou que a história das várias formas de racionalidade às vezes é mais efetiva no questionamento de nossas certezas e dogmatismos que a crítica abstrata. Durante séculos, a religião não admitiu que sua história fosse contada. Hoje, nossas escolas de racionalidade resistem à idéia de que suas histórias sejam escritas, o que, sem dúvida, é significativo.

Minha intenção foi apontar uma direção para a pesquisa. Estes são apenas os rudimentos de algo em que venho trabalhando nos últimos dois anos. Trata-se da análise histórica do que poderíamos chamar, utilizando um termo obsoleto, a arte de governar.

Este estudo repousa sobre vários postulados básicos, que eu resumiria da seguinte maneira:

1. O poder não é uma substância. Tampouco é alguma propriedade misteriosa cuja origem deve ser perquirida. O poder é simplesmente um certo tipo de relação entre os indivíduos. Trata-se de relações específicas, ou seja, que nada têm a ver com troca, produção, comunicação, embora estejam ligadas a estas últimas. O traço característico do poder é que certos homens podem, mais ou menos, determinar por completo a conduta de outros homens — mas nunca de maneira exaustiva ou coercitiva. Um homem acorrentado e espancado é submetido à força que exercem sobre ele. Mas não ao poder. Mas se ele pode ser induzido a falar, embora seu último recurso pudesse ter sido calar-se, preferindo a morte, isso significa que ele foi levado a comportar-se de uma certa maneira. Sua liberdade foi submetida ao poder. Ele foi dominado pelo governo. Se um indivíduo pode permanecer livre, por menor que seja sua liberdade, o poder pode submetê-lo ao governo. Não existe poder sem oposição ou revolta em potencial.

2. Como acontece com todas as relações entre os homens, muitos fatores determinam o poder. Não obstante, a racionalização também age incansavelmente sobre ele. Há formas específicas para essa racionalização.

Ela difere da racionalização característica aos processos econômicos ou às técnicas de produção e comunicação; também difere da racionalização do discurso científico. O governo dos homens pelos homens — formem eles grupos pequenos ou grandes, seja o poder exercido pelos homens sobre as mulheres, ou pelos adultos sobre as crianças, ou por uma classe sobre outra, ou por uma burocracia sobre uma população — envolve um certo tipo de racionalidade. Não envolve violência instrumental.

3. Conseqüentemente, aqueles que resistem ou se rebelam contra uma forma de poder não poderiam contentar-se com a denúncia da violência ou a crítica a uma instituição. Tampouco basta culpar a razão em geral. O que é preciso questionar é a forma de racionalidade envolvida. A crítica do poder exercido sobre os doentes mentais ou os loucos não pode restringir-se às instituições psiquiátricas; tampouco aqueles que questionam o poder de punir podem contentar-se com a denúncia das prisões enquanto instituições totais. A questão é: como são racionalizadas as relações de poder? Perguntá-lo é a única maneira de evitar que outras instituições, com os mesmos objetivos e os mesmos efeitos, assumam os mesmos papéis.

4. Durante vários séculos, o Estado foi uma das mais notáveis — e mais temíveis — formas de governo humano.

É extremamente significativo que a crítica política tenha censurado ao Estado ser ao mesmo tempo um fator de individualização e um princípio totalitário. Basta observar a racionalidade do Estado nascente e ver qual era seu primeiro projeto político para perceber que, desde o início, o Estado é ao mesmo tempo individualizante e totalitário. Opor-lhe o in-

divíduo e seus interesses é tão incerto quanto opor-lhe a comunidade e suas exigências.

A racionalidade política cresceu e se impôs ao longo de toda a história das sociedades ocidentais. De início ela se instalou na idéia do poder pastoral, depois na de razão de Estado. Seus efeitos inevitáveis são a individualização e a totalização. A libertação só pode ser alcançada através do ataque às próprias raízes da racionalidade política — e não a um ou outro de seus efeitos.

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
N° 26, março de 1990  
PP- 77-99

---