UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAVEL FERNANDES

O "INDIVÍDUO PERIGOSO":

O PAPEL DAS FORMAS JURÍDICAS E DO DIREITO PENAL SEGUNDO MICHEL FOUCAULT

BELÉM – PA, BRASIL
2025

PAVEL FERNANDES

O "INDIVÍDUO PERIGOSO":
O PAPEL DAS FORMAS JURÍDICAS E DO DIREITO PENAL SEGUNDO MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará-UFPA, como parte dos requisitos necessários para obtenção de título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.
Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

BELÉM – PA
2025

PAVEL FERNANDES

O "INDIVÍDUO PERIGOSO":
O PAPEL DAS FORMAS JURÍDICAS E DO DIREITO PENAL SEGUNDO MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará-UFPA, como parte dos requisitos necessários para obtenção de título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.
Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

Data da Defesa: 26/06/2025

Banca Examinadora

_____
Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Orientador – UFPA

_____
Prof. Dr. Saulo de Matos
Avaliador Interno – UFPA

_____
Prof. Dr. Eduardo Neves Lima Filho
Avaliador Externo – CESUPA

BELÉM – PA
2025

À esperança no futuro,
em Dante, Horus e Gabor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Ernani Chaves, por toda a sua generosidade que, desde a minha graduação em Filosofia, não poupou esforços em transmitir seus conhecimentos com qualidade e originalidade, sempre me incentivando a seguir em frente em minhas pesquisas e iluminando meus caminhos com sua sabedoria nesses trinta anos de amizade.

Agradeço à Universidade Federal do Pará, por toda a sua resistência nos últimos anos, que mesmo diante das tentativas de governos espúrios em proceder ao seu desmantelamento, vem cumprindo sua missão, heroicamente, de melhorar o ser humano através de seus professores e quadros técnicos, com conteúdo de saberes, amor e dedicação, tão preciosos a seus discentes.

Agradeço aos membros da banca de qualificação e de defesa dessa dissertação, cujas orientações foram fundamentais para a realização deste trabalho.

Sou grato à minha família.

À minha mãe, Marlise Modesto Tourão, que sempre apoiou os meus sonhos, até mesmo aqueles mais insólitos, sem hesitação, com seu amor incondicional.

À minha irmã Sachenka Fernandes Lobato, por toda a força em todas as situações e dificuldades.

Ao meu pai Haroldo Fernandes, por todo o ensinamento de vida e incentivo diário para o caminho da grandeza.

Aos meus filhos Dante, Horus e Gabor: dínamos, força motriz e luzes da minha existência e à minha esposa Priscila, presença solar em nossas vidas.

Cancele minha assinatura para a ressurreição
Mande minhas credenciais para a Casa de Detenção
Eu tenho alguns amigos lá dentro
(The Doors, 1967)

RESUMO

Esta dissertação investiga as relações entre o pensamento de Michel Foucault e o Direito, com ênfase no Direito Penal, abordando uma problemática que percorre a filosofia ocidental desde sua origem grega. O estudo concentra-se na figura do indivíduo perigoso, analisada por Foucault em dois textos do final dos anos 1970: a conferência "A evolução do indivíduo perigoso na psiquiatria legal do século XIX" e o curso *Nascimento da biopolítica*. Nesses trabalhos, Foucault demonstra como a noção de indivíduo perigoso emerge e se consolida no contexto das teorias racistas do século XIX, vinculadas a processos de psicologização fundamentados em ideias de hereditariedade e degenerescência. Paralelamente, examina-se como essa concepção é posteriormente deslocada e, em certa medida, rejeitada pelo neoliberalismo americano, que reinsere o crime e o criminoso na lógica de mercado. Nessa nova perspectiva, o crime passa a ser entendido como um risco inerente à ação individual, comparável a uma aposta ou investimento, cujas consequências devem ser assumidas pelo sujeito, sem a mediação de análises subjetivas ou psicológicas sobre sua causalidade. Ao final, o trabalho não pretende oferecer uma resposta definitiva à questão, mas aponta para um novo horizonte de investigação: a permanência desses debates no cenário contemporâneo, especialmente no âmbito da legislação penal brasileira.

Palavras-chave: crime; criminoso; periculosidade; neoliberalismo.

ABSTRACT

This dissertation investigates the relationship between Michel Foucault's theory and the Law, particularly Criminal Law, addressing a subject that has run through Western philosophy since its Greek origins. The study focuses on the figure of the dangerous individual, analyzed by Foucault in two texts from the late 1970s: the conference "About the concept of the 'Dangerous Individual' in Nineteenth-Century Legal Psychiatry" and the course Birth of Biopolitics. In these works, Foucault describes how the notion of the dangerous individual emerges and consolidates in the context of nineteenth-century racist theories, linked to processes of psychologization based on ideas of heredity and degeneracy. At the same time, we examine how this conception is later displaced and, to a certain extent, rejected by American neoliberalism, which reinserts crime and the criminal into the logic of the market. In this new perspective, crime is now understood as a risk inherent to individual action, comparable to a bet or investment, whose consequences must be accepted by the subject, without the mediation of subjective or psychological analysis of its causality. Ultimately, this work does not intend to offer a definitive answer to the question, but rather points to a new horizon for investigation: the permanence of these debates on the contemporary scene, especially within the scope of Brazilian criminal legislation.

Keywords: crime; criminal; dangerousness; neoliberalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

1. A PSICOLOGIZAÇÃO DO CRIME 12

1.1 CONFERÊNCIA I: ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS" 12

1.2. CONFERÊNCIA IV DE "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS" 21

1.3. CONFERÊNCIA V DE "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS" 34

1.4. A CONSTRUÇÃO DO "INDIVÍDUO PERIGOSO" 41

2. O CRIME E O CRIMINOSO NO NEOLIBERALISMO 48

2.1. O PODER PASTORAL 49

2.2. A RACIONALIDADE NEOLIBERAL 52

CONCLUSÃO 82

BIBLIOGRAFIA 84

INTRODUÇÃO

Com base no pensamento de Michel Foucault, nosso objetivo nessa dissertação será duplo: em primeiro lugar, apresentar de acordo com as análises do filósofo francês, o processo histórico-filosófico que culminou na "psicologização" do crime e do criminoso no decorrer do século XIX para, em seguida, apresentar nas suas linhas mais gerais, as mudanças que ocorreram nesse processo com o advento do neoliberalismo e que nos acompanham até hoje. Chamamos de "processo histórico-filosófico", uma vez que para Foucault não há filosofia sem a explícita referência à história. O que ele chamou num primeiro momento de "arqueologia" e, posteriormente, de "genealogia". É por isso que embora ele se refira a "Direito" com muita frequência, como não podia deixar de ser, a expressão mais correta seria, justamente, "formas jurídicas", para não perder de vista o papel da história. Isso nos coloca uma outra questão: por que um filósofo contemporâneo, mais ainda, por que as "formas jurídicas" sempre interessaram aos filósofos?

Uma resposta possível a essa pergunta se encontra nos estudos dos helenistas franceses, que foram muito importantes na formação de Foucault. Desde o estudo clássico de Louis Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, publicado em 1955, até os estudos mais conhecidos no Brasil, de Jean-Pierre Vernant. Uma passagem de Vernant em *As origens do pensamento grego*, de 1965, ilustra bem o papel que o direito desempenhou na formação histórica da filosofia, no contexto do "espírito novo", ou seja, o da experiência democrática dos gregos:

> Os primeiros testemunhos do espírito novo têm relação com certas matérias de Direito. A legislação sobre o homicídio marca o momento em que o assassinato deixa de ser uma questão privada, um ajuste de contas entre *gene*; à vingança do sangue, limitada a um círculo estreito, mas obrigatório para os parentes de morto e que pode engendrar um ciclo fatal de assassínios e de vinganças, substituindo-se uma repressão organizada no quadro da cidade, controlado pelo grupo e onde a coletividade se encontra comprometida como tal (Vernant, 2002, p. 79-80).

Para Vernant a mudança fundamental vai ser o aparecimento da ideia de "universalização do crime", retirando-o inteiramente da esfera privada e submetendo sua apreciação ao novo espaço público representado pela *pólis*, ou seja, na experiência democrática grega, o espaço do confronto e do debate, que não diz respeito mais ao espaço da família, pois o crime é agora considerado uma ruptura da ordem social. O grande exemplo desse debate na tradição filosófica foi aquele que se dividiu entre a interpretação de *Antígona* por Hegel e a de *Édipo* por Schelling no interior do idealismo alemão. Com essa referência aos trabalhos de Vernant queremos apenas salientar que a problemática do crime e do criminoso se encontra no

centro das "origens do pensamento grego" e, por consequência, da própria filosofia, de tal modo que pensar filosoficamente implicou desde sempre pensar o papel da lei jurídica.

Podemos dizer, grosso modo, que desde o início dos anos 1970, coincidindo com sua eleição para o *Collège de France*, Foucault traz a questão das formas jurídicas para o centro de seu pensamento. Isso fica muito evidente no seu primeiro curso no *Collège*, denominado de *A vontade de saber* (1970-1971), no qual ele analisa as transformações do direito grego. Na segunda conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, curso ministrado no Brasil, na PUC do Rio de Janeiro, em maio de 1973, Foucault volta à questão das transformações ocorridas no direito grego a partir de uma análise do *Édipo-rei*, de Sófocles. Importava para ele mostrar a passagem de uma forma jurídica vinculada aos interesses privados, familiares, baseada no mito e na religião para uma outra forma, na qual os esclarecimentos dos crimes de Édipo – o parricídio e o incesto – precisavam ser provados, ou seja, só há crime, se há provas, um princípio que permanece até hoje. No caso, principalmente, o testemunho do serviçal da casa de Laio, que ao se compadecer de Édipo, uma vez que ele tinha a ordem de matá-lo e o testemunho do pastor a quem Édipo é entregue por esse serviçal. Assim, a palavra do adivinho, representante do saber mítico-religioso, por si só já não bastava.

Um outro aspecto importante e correlato à exposição teórica feita no curso do *Collège* vai ser o primeiro engajamento político significativo de Foucault, a criação do Grupo de Informações das Prisões – o GIP, em 1971, por ocasião das revoltas ocorridas em diversas prisões francesas. As reivindicações dos presidiários são, no geral, as mesmas de hoje, referindo-se principalmente às condições de insalubridade das prisões. Juntamente com outras figuras importantes como Gilles Deleuze, Jacques Rancière, Pierre Vidal-Naquet e Jean Genet, o GIP foi criado não para falar em nome dos prisioneiros, mas para tornar possível que as falas dos próprios prisioneiros pudessem se manifestar e serem ouvidas. Uma passagem do "Manifesto" de criação do GIP é bem esclarecedora:

> Propomo-nos a fazer saber o que é a prisão: quem entra nela, como e porque se vai parar nela, o que se passa ali, o que é a vida dos prisioneiros e, igualmente, a do pessoal de vigilância, o que são os prédios, a alimentação, a higiene, como funciona o regulamento interno, o controle médico, os ateliês; como se sai dela e o que é em nossa sociedade ser um daqueles que dela saiu (Foucault, 2006b, p. 2).

Essa participação na criação do GIP se insere, da perspectiva de Foucault, numa outra discussão acerca do papel e da função do intelectual engajado, oposta à da clássica imagem do intelectual que ele chamará de "universal" e cuja figura, na França do pós-guerra, foi encarnada por Jean-Paul Sartre. Enquanto esse, o intelectual universal, fala em nome dos outros, o outro, chamado de "intelectual específico" é aquele, como dirá Deleuze referindo-se a Foucault, que

sabe que sua única certeza é a "indignidade de falar pelos outros": "A meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de fundamental: a indignidade de falar pelos outros" (Foucault, 1988, p. 72).

É, portanto, no interior de uma questão teórica – a das relações entre filosofia e direito, mais especialmente o direito penal – e de uma questão política, a da inserção dos intelectuais nos movimentos sociais, que este trabalho se situa. No primeiro capítulo, abordaremos o processo que levou à psicologização do crime e do criminoso, tomando como referência as conferências I, IV e V de "A verdade e as formas jurídicas", já mencionadas acima, complementadas pelas análises de alguns aspectos pontuais, nos quais reverberam as questões da criminologia clássica como a da degenerescência hereditária, formulada com frequência em termos eugenistas e racistas, ou ainda, na formulação tão cara a nós até hoje, que é a noção de "periculosidade".

No segundo capítulo, por sua vez, trataremos dos deslocamentos operados nessa mesma questão no neoliberalismo, a partir das análises encontradas no hoje, talvez o mais famoso curso de Foucault no *Collège de France*, *Nascimento da biopolítica*. Aqui, vamos constatar por um lado uma espécie de retorno aos reformadores do século XIX, em especial Beccaria e Bentham e, por outro, uma recusa de algumas soluções apontadas por esses reformadores, no interior de uma nova forma de racionalidade. Nesse novo contexto, percebemos uma redefinição da ideia de trabalho, tendo como paradigmas fundamentais os princípios da máxima eficiência e da concorrência, em outras palavras, da leitura daquilo que, em princípio não é considerado econômico, que ultrapassa a esfera do mercado, como sendo econômico.

A indicação das fontes primárias de nosso trabalho como sendo a conferência na PUC do Rio, o livro sobre o nascimento da prisão e o curso sobre o neoliberalismo não significa que outros textos de Foucault, comentadores e afins não venham a ser utilizados. Pelo contrário, sempre que necessários, eles o serão.

A metodologia utilizada foi a clássica utilizada nos estudos e pesquisas filosóficos, a leitura das fontes, acompanhada pelos intérpretes e comentadores, acrescida, no caso de uma pesquisa sobre Foucault, da contextualização.

1. A PSICOLOGIZAÇÃO DO CRIME

1.1 CONFERÊNCIA I: ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS"

No Brasil, o ano de 1973 foi marcado por uma forte repressão militar do governo Médice. No Chile, um golpe militar liderado pelo General Augusto Pinochet depõe Salvador Allende, primeiro candidato socialista marxista democraticamente eleito como presidente de república e chefe de estado nas Américas. O mundo se encontrava em meio a Guerra Fria e nesse clima, Michel Foucault desembarcava no Rio de Janeiro para realizar uma série de conferências na Pontifícia Universidade Católica, denominadas de "A verdade e as formas jurídicas"[1].

Ernani Chaves, no "Dossiê Foucault" publicado na revista *Cult*, esclarece que essa série de conferências:

> [...] retomava pesquisa já esplanada no curso *A sociedade punitiva*, que Foucault ministrara naquele mesmo ano no *Collège de France*. Em ambos, transparecia a preocupação que daria origem, pouco depois, a uma de suas mais conhecidas obras: *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (1975). Foucault estava interessado em descortinar os aspectos sociais e políticos da prisão, cujo sentido disciplinatório se espraiaria por outras instituições coletivas. [...] Essas conferências desdobravam ao menos dois aspectos muito importantes que já apareciam em *A sociedade punitiva*: primeiro, a passagem de uma concepção "produtiva" de poder em oposição àquelas baseadas exclusivamente na ideia de repressão, que ainda estavam presentes no curso anterior, *Teorias e instituições penais*. Esse novo modo de exercício de poder, concomitante à nova face do capitalismo na passagem do século 17 para o 18, é exposto na quarta conferência, dedicada ao "poder disciplinar". O segundo aspecto é o papel representado pela prisão como forma-modelo das instituições disciplinares, a prisão moderna não apenas como uma nova forma arquitetural, mas também como uma forma social e política, da qual derivam as outras instituições disciplinares como a escola, a caserna e o hospital; em todas elas a presença de um mesmo "ideal", que é o da recuperação e da cura moral, a partir de um esquadrinhamento controlado e normalizador dos corpos, que devem se tornar "dóceis" politicamente, mas igualmente "úteis" para o trabalho. Entretanto, pouco tempo depois de instituída como modo privilegiado de punição por supressão da liberdade, a prisão já mostrava que seu "ideal" de reeducação nunca se realizaria. Então, como explicar a permanência da prisão, mesmo quando se institucionalizaram as penas substitutivas? A resposta de Foucault será a de que a prisão sobrevive na medida em que realiza com bastante eficiência a gestão dos "ilegalismos populares" ao mesmo tempo que torna possível a distinção entre o "infrator" e o "delinquente" ou ainda a passagem de um ao outro. Aparece assim uma nova ideia de criminoso, que corresponde a uma outra ideia de crime, quando a rede de causalidade que deverá ligar o ato a suas motivações se interioriza, se psicologiza (Chaves, 2023).

Entretanto, antes de entrarmos na questão específica deste capítulo, se fazem necessárias algumas observações a respeito do método de Foucault. Não por acaso, a *Conferência I* de "A

[1] Após essas conferências, Foucault fará uma viagem a Amazônia, primeiro para Manaus e depois para Belém, visitando nossa cidade pela primeira vez. Aqui, encontrou-se com Benedito Nunes, que convidou Foucault a voltar, desta vez para fazer uma conferência. Foucault cumpriu a promessa e voltou a Belém em novembro de 1976.

verdade e as formas jurídicas" é dedicada justamente às questões metodológicas. Trata-se de um texto importante, uma vez que o filósofo tenta esclarecer os fundamentos de sua perspectiva naquela época, fortemente inspirados em Nietzsche. Esse recurso às ideias e métodos de Michel Foucault se mostram decisivos para compreendermos a transformação operada pela implicação moral da nova concepção da pena e da punição, assim como a de crime e criminoso, que será desenvolvida amplamente durante o século XIX.

A produção do conhecimento, para o filósofo, vai ser pensada indissociavelmente da questão do poder, ou melhor, das relações de poder, constituídas e espalhadas pela sociedade. Para tanto, Foucault parte do pressuposto de que a verdade tem uma história, ou seja, não possui características metafísicas universais. Em vez de investigar o saber na direção ascendente, em busca da verdade imutável, Foucault analisa o conhecimento através dos embates e das lutas, assim como das decisões tomadas e das estratégias adotadas. Desta forma, ele tenta desvendar a subordinação da construção do sujeito moderno àquilo que irá denominar de regimes de verdade, investigando como as relações de poder moldam as estruturas de conhecimento e a formação do sujeito.

Não por acaso, o filósofo inicia seu estudo destacando que as condições políticas e econômicas de existência não devem ser vistas como um obstáculo ao conhecimento, mas como aquilo que constitui os próprios sujeitos de conhecimento e as formas da verdade. Ele tentará demonstrar que a própria configuração dos domínios de saber é uma produção histórica.

Para tanto, inicialmente, Foucault apresenta a seguinte questão: "como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais?" (Foucault, 1996, p. 7). A fim de esclarecer a pergunta, primeiramente, introduz uma crítica à tradição do que ele chama de *marxismo acadêmico*, que busca compreender a relação entre as condições materiais e o conhecimento através do conceito de reflexo. Segundo ele, essa perspectiva parte do pressuposto de que há um sujeito pré-existente ao qual as condições econômicas e sociais se sobrepõem. Contra essa perspectiva, apresenta o primeiro eixo de sua metodologia, argumentando que o próprio sujeito de conhecimento possui uma história. Vejamos:

> Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. Assim, gostaria particularmente de mostrar como se pôde formar, no século XIX, um certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais, das práticas sociais do controle e da vigilância. E como, de certa maneira, esse saber não se impôs a um sujeito de conhecimento, não se propôs a ele, nem se imprimiu nele, mas fez nascer um tipo absolutamente novo de sujeito de conhecimento. Podemos

> dizer que a história dos domínios do saber em relação com as práticas sociais, excluída a preeminência de um sujeito de conhecimento dado definitivamente, é um dos primeiros eixos de pesquisa que agora lhes proponho (Foucault, 1996, p. 8).

Foucault propõe uma genealogia do poder que examina o sujeito não como uma entidade autônoma ou pré-existente, mas sim como uma construção histórica e social, resultante de práticas de poder que operam através de discursos e instituições. Nesse contexto, o conhecimento e a verdade não são meras representações da realidade, mas são produzidos por relações de poder que buscam ordenar, categorizar e controlar os indivíduos através de discursos e saberes que normalizam condutas, a fim de assegurar o que é normal ou anormal na sociedade.

Conhecimento e verdade seriam, desta forma, questões arbitrárias, inventadas pelo ser humano, por uma necessidade de poder e dominação. Segundo Foucault:

> Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos. (Foucault, 1979, p. 182).

Ao proceder desse modo, tais fenômenos hierarquizam e marginalizam saberes, segundo critérios valorados resultantes de relações de forças que combatem por seus próprios interesses, sobrepostos e autofágicos.

Dessa forma, qualquer teoria que interprete a história a partir de um princípio metafísico absoluto e, com base nele construa a realidade, não se sustenta diante dessa lógica. Para Foucault, analisada sob a perspectiva genealógica, a história compreende os acontecimentos como um processo em constante transformação, preservando a dispersão dos fatos e destacando suas contingências, erros e falhas. Pode-se afirmar que há uma valorização da história marcada por deslocamentos e descontinuidades possibilitando uma abordagem analítica que revela as relações de poder ocultas nas estruturas do saber e da verdade. Assim, a verdade deixa de ser entidade fixa. Passa ser algo que se reorganiza de acordo com interesses e dinâmicas de dominação, manifestando-se em práticas concretas.

Dentro da sociedade, há múltiplos espaços nos quais se pode perceber sua construção, suas práticas e seus conhecimentos. Embora a verdade surja de maneira arbitrária e motivada por interesses específicos, ela se consolida por meio das práticas sociais, assumindo um status de absolutismo e supremacia. O perspectivismo não se confunde com o relativismo, ou seja, não se trata de afirmar que “tudo é possível e nada é verdadeiro”, mas sim de destacar que o que

consideramos como verdadeiro e que, portanto, se torna universal, é o resultado de um confronto entre discursos.

A partir disso, como segundo eixo da pesquisa, o Filósofo francês propõe uma abordagem alternativa, referente à "análise dos discursos", através da qual oferece uma perspectiva da verdade como instância fluida, como um efeito das relações de poder e dos discursos produzidos em determinados contextos históricos. Ele critica a visão tradicional que trata o discurso como um simples conjunto de regras linguísticas e argumenta que os discursos científicos, jurídicos e filosóficos fazem parte de estratégias de poder que moldam a realidade social fazendo surgir instâncias de verdades. Diz Foucault:

> Teria então chegado o momento de considerar esses fatos de discurso, não mais simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas, de certa forma — e aqui me inspiro nas pesquisas realizadas pelos anglo-americanos — como jogos *(games)*, jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta. O discurso é esse conjunto regular de fatos linguísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro. Essa análise do discurso como jogo estratégico e polêmico é, a meu ver, um segundo eixo de pesquisa (Foucault, 1996, p. 9).

Esse segundo eixo, rompe com a ideia de que o conhecimento se desenvolve de maneira linear e progressiva. Em vez disso, Foucault enfatiza que os discursos, sejam científicos e/ou filosóficos, são produtos de jogos de poder, que delimitam quais verdades são aceitas e praticadas em cada época.

A análise reflete a importância do discurso na conformação das práticas de poder e da produção de saberes sobre os indivíduos, revelando um ponto crucial, que é a forma como o filósofo articulará a relação entre saber e poder, pela qual o conhecimento surge não como um reflexo neutro, subsumido da realidade, mas como um campo, superfície, resultado de luta de forças que o compõe.

Assim, Foucault passa a apresentar o terceiro eixo metodológico de sua pesquisa, que será um ponto de convergência com os dois primeiros, o qual ele determina como uma reelaboração da teoria do sujeito. Vejamos:

> Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava, explícita ou implicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que e a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia explodir. Ora, parece-me que a psicanálise pôs em questão, de maneira enfática, essa posição absoluta do sujeito. Mas se a psicanálise o fez, em compensação, no domínio do que poderíamos chamar teoria do conhecimento, ou no da epistemologia, ou no da história das ciências ou ainda no da história das ideias, parece-me que a teoria do sujeito permaneceu ainda muito filosófica, muito cartesiana e kantiana, pois ao nível de generalidade em que me situo, não faço, por enquanto, diferença entre as concepções cartesiana e kantiana. Atualmente, quando se faz história — história das ideias, do conhecimento ou simplesmente história — atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento

> é possível e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir (Foucault, 1996, p. 10).

Desta forma, Michel Foucault, ao afinar a sua "alça de mira", busca a constituição histórica de um sujeito de conhecimento que se configura através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais, e assim, ele "acerta o alvo", ao constatar que as práticas jurídicas serão as mais propensas para, através de uma análise histórica, localizar a emergência, ou seja, o surgimento, por meio do qual irá se manifestar novas formas de subjetividades. Nos diz Foucault:

> As práticas judiciárias — a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras, todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história — me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem a verdade que merecem ser estudadas. Eis aí a visão geral do tema que pretendo desenvolver: as formas as jurídicas e, por conseguinte, sua evolução no campo do direito penal como lugar de origem de um determinado número de formas de verdade. Tentarei mostrar-lhes como certas formas de verdade podem ser definidas a partir da prática penal (Foucault, 1996, p. 11-12).

Para ilustrar a perspectiva dessa nova metodologia nada ortodoxa, ele recorre a Nietzsche:

> Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento. O que me proponho agora é seguir na obra de Nietzsche os lineamentos que nos podem servir de modelo para as análises em questão (Foucault, 1996, p. 13).

Que lineamentos seriam estes? Para Foucault, Nietzsche está na vanguarda do pensamento, pois utiliza o *diagnóstico* como atividade filosófica. Em que sentido? Para se afastar do âmbito do "universal" e desenvolver uma nova espécie de atividade que vai utilizar teoria e prática a fim de "examinar" determinados campos de experiências específicos, mais precisamente, os fundamentos da moral, revelando que as valorações foram criadas pelo homem em algum momento, e tidas falsamente como verdade absolutas. Nesse sentido, Nietzsche

demonstrará a ocorrência de uma consciência construída, mais concreta e formada pelo resultado não de verdade desveladas, mas como efeito de lutas e forças desordenadas.

Foucault seguirá essa trilha genealógica inaugurada por Nietzsche. Entretanto, desenvolve a sua própria observação diagnóstico-crítica, esmiuçando a constituição da cultura moderna ocidental, a fim de compreender o que irá forjar o chamado *homem moderno.*

Assim, recusa partir de premissas fixas, característica das essências universais. Sua genealogia vai perquirir um diagnóstico do presente, questionar a adoção de um modelo tradicional para a análise histórica da política da verdade. Esse modelo não se limita a uma teoria geral do conhecimento, mas permite examinar como certos domínios do saber se constituem a partir das relações de força e das dinâmicas políticas presentes na sociedade. Ao adotar tal genealogia, Foucault propõe, como dito, que o conhecimento não possui uma origem estável, mas sim seria uma invenção, moldada por interesses, desejos e pelos impulsos que o atravessam.

Por conseguinte, em vez de surgir como a descoberta de uma verdade pré-existente, o conhecimento passa a ser produzido a partir de um processo inicial de falsificação — um resultado arbitrário entre o que se considera verdadeiro e falso. Nesse sentido, o vínculo tradicionalmente naturalizado entre conhecimento e verdade é desconstruído. A verdade deixa de ser entendida como uma instância metafísica ou como reflexo de uma essência profunda e, em seu lugar, ela passa a ser vista como um efeito contingente, produzido no interior do jogo histórico das práticas concretas de poder e dominação.

Situar a verdade como efeito de uma vontade de verdade histórica implica concebê-la como pertencente a este mundo, desprovida de qualquer universalidade ou transcendência. Ela não é mais um dado eterno, mas algo produzido e mantido por determinadas condições sociais e políticas. Portanto, a crítica foucaultiana ao conhecimento da verdade se torna inseparável da crítica ao sujeito do conhecimento, uma vez que se impõe o abandono da ideia de um sujeito fixo e autônomo — um sujeito que, ao mesmo tempo, conheceria e seria objeto do conhecimento. Em vez disso, é preciso reconhecer o sujeito como uma construção histórica, sempre provisória, fluida e resultante de relações de saber e poder que o constituem.

Para tanto, ainda sobre o tema, na "Conferência I", Foucault irá esclarecer acerca do termo alemão *Erfindung*, como *Invenção*, em contraposição ao termo *Ursprung*, como *Origem*. Vejamos:

> É a isso que gostaria de me ater, fixando-me primeiramente no próprio termo invenção. Nietzsche afirma que, em um determinado ponto do tempo e em um determinado lugar do universo, animais inteligentes inventaram o conhecimento; a palavra que emprega, invenção, - o termo alemão é *Erfindung* –, é frequentemente

> retomada em seus textos, e sempre com sentido e intenção polêmicos. Quando fala de invenção, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra origem. Quando diz invenção é para não dizer origem; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung* (Foucault, 1996, p. 14).

Mais adiante ilustra acerca da invenção do conhecimento dos termos seguintes:

> A invenção - *Erfindung* - para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung*. Foi por obscuras relações de poder que a poesia foi inventada. Foi igualmente por puras obscuras relações de poder que a religião foi inventada. Vilania portanto de todos estes começos quando são opostos à solenidade da origem tal como é vista pelos filósofos. O historiador não deve temer as mesquinharias, pois foi de mesquinharia em mesquinharia, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções. O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento (Foucault, 1996, p. 15-17).

Trilhando o caminho dessa reflexão, percebemos o conhecimento não mais considerado como intrínseco à natureza humana, mas como um efeito de relações de dominação, havendo, inclusive, uma ausência de identificação entre o objeto a ser conhecido, qual seja, o próprio mundo e o sujeito do conhecimento. Tal perspectiva é inspirada nos ensinamentos de Nietzsche. Vejamos:

> O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos [...] ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! [...] Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (Nietzsche, 2001, p. 136).

Desta forma, o mundo é marcado pelo caos, ausência total de ordem, que ignora qualquer tipo de lei, e é contra isso que o conhecimento tem que lutar e se impor, forçadamente, nessa profusão de forças. Entre o objeto e o conhecimento, o que se encontra é uma relação de dominação, luta, e não de continuidade natural:

> O conhecimento, no fundo, não faz parte da natureza humana. É a luta, o combate, o resultado do combate e consequentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento. O conhecimento não é instintivo, é contra-instintivo, assim como ele não é natural, é contranatural (Foucault, 2002, p. 17).

Fica claro, não será algo natural a natureza ser conhecida, logo, a relação entre ela e conhecimento é marcada por dominação, violação, poder e força. Quando se desconstrói essa

unidade entre o conhecimento e objeto - que é marcada pela violência - desaparece também a unidade do sujeito, tendo em vista que sua preexistência face ao saber se torna insustentável, pois não há conhecimento absoluto para estabelecer o sujeito que o conhece por uma inclinação essencial. Não existe entre conhecimento e objeto uma relação de adequação ou assimilação, mas de distância e dominação. O conhecimento não implica em unidade, mas em um sistema precário de poder.

Assim, diametralmente oposto da visão cartesiana do conhecimento, que pressupõe uma ordem no mundo capaz de ser compreendida racionalmente, Nietzsche afirma que o conhecimento se coloca em confronto com o mundo, o qual, embora necessário, é destituído de qualquer ordem, sendo a desordem, a condição fundamental do mundo. Logo, a relação entre conhecimento e mundo irá se configurar através do conflito entre forças.

Nesse contexto, Foucault observa que os saberes e as verdades reconhecidas socialmente, tratam de construções produzidas por instituições e práticas sociais. Invenções humanas configuradas por múltiplas coerções, que geram efeitos de poder regulados. Trata-se de um campo atravessado por forças estratégicas, no qual se pode perceber, em cada sociedade, seus regimes próprios de verdade — uma "política da verdade" (Foucault, 1996, p. 23) que define os discursos aceitos como verdadeiros a partir de técnicas e procedimentos específicos, responsáveis por sustentar a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Esse movimento analisa o confronto, o acaso, o risco e os resultados dos conflitos como constituintes do conhecimento e da verdade. Em outras palavras, tal projeto visa examinar não a relação de sentido, mas investigar as relações de poder em favor de uma genealogia das forças em disputa, das estratégias e das táticas em jogo.

Surge então a dinâmica de formação da verdade através de práticas sociais que produzem o sujeito do conhecimento e, portanto, os regimes de verdade, os quais as práticas judiciárias figuram como as formas mais importantes na qual a sociedade define os tipos de subjetividades e, desse modo, a relação do homem com a verdade.

Na trilha desse entendimento, essas relações não podem ser compreendidas plenamente sem considerar a importância das formas jurídicas, em particular, o Direito Penal, que desempenham um papel crucial na construção da verdade e na definição do sujeito moderno. Esse processo, segundo o filósofo, se inicia a partir do período denominado de "Idade Clássica", isto é, dos séculos XVII e XVIII, e repercute até o advento do neoliberalismo, demonstrando a persistência dessas relações na sociedade contemporânea.

Através dessa perspectiva é que poderemos investigar: como e por que, a relação entre sujeito, conhecimento e verdade na modernidade, não pode ser esclarecida sem a questão dos

delitos e das penas? Ou seja, sem as formas jurídicas, mais especialmente, com o Direito Penal repercutindo até o Neoliberalismo.

Assim, ao final da conferência, Foucault propõe que devemos abandonar a ideia de um sujeito transcendente e absoluto do conhecimento e, em vez disso, investigar historicamente como diferentes formas de verdade surgiram em relação às práticas sociais e políticas:

> Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzschiano, poderemos fazer uma história da verdade (Foucault, 1996, p. 27).

O pensador propõe uma história do conhecimento que leve em consideração as estruturas de poder que produzem diferentes regimes de verdade em cada período histórico.

É com base nessas premissas, que Foucault vai conduzir sua análise no restante das conferências, cada uma delas dedicada a um período histórico específico. A conferência 2 diz respeito ao direito grego (que Foucault já tinha apresentado minuciosamente no primeiro curso no *Collège de France*, *A vontade de saber*, em 1970-1971) e a 3, ao direito medieval, em especial ao germânico.

Vamos nos concentrar a partir de agora nas duas últimas conferências, quais sejam, a 4 e a 5, que pretendem esclarecer a formação do Direito moderno a partir do deslocamento ocorrido nas concepções de crime e criminoso, tentaremos mostrar como o crime deixa de ser visto como um ato isolado e passa a ser interpretado como uma manifestação da personalidade do criminoso, abrindo espaço para a psicologização e culminando no infame instituto da periculosidade.

Foucault explica que, a partir do século XIX, o sistema jurídico começa a se preocupar menos com o ato em si e mais com o autor do crime. O criminoso passa a ser visto como um sujeito anômalo, um desvio da norma, e a justiça procura entender as motivações internas que o levam a cometer o delito. Nesse processo, o campo da psicologia ganha um papel central, fornecendo ferramentas para a análise e o diagnóstico do "perfil psicológico" do criminoso, influenciando as decisões jurídicas.

Nas palavras de Foucault, "a verdade não está mais no ato criminoso, mas sim na interioridade do criminoso" (Foucault, 2014, p. 35). Esse deslocamento do foco da ação para o sujeito marca o início do que Foucault chama de *psicologização do crime*, uma abordagem que seria amplamente aprofundada em *Vigiar e Punir*, e que passaremos problematizar a seguir.

1.2. CONFERÊNCIA IV DE "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS"

A conferência IV de *A verdade e as formas jurídicas* analisa as transformações ocorridas nos sistemas penais entre os séculos XVIII e XIX, momento em que a sociedade ocidental passou por profundas reconfigurações institucionais e jurídicas. Foucault denominará esse processo de transição como a constituição da "sociedade disciplinar", uma nova forma de poder que visa não apenas punir os indivíduos, mas controlá-los e corrigi-los de maneira sistemática.

Segundo o filósofo:

> A formação da sociedade disciplinar pode ser caracterizada pelo aparecimento, no final do século XVIII e início do século XIX, de dois fatos contraditórios, ou melhor, de um fato que tem dois aspectos, dois lados aparentemente contraditórios: a reforma, a reorganização do sistema judiciário e penal nos diferentes países da Europa e do mundo. Esta transformação não apresenta as mesmas formas, a mesma amplitude, a mesma cronologia nos diferentes países (Foucault, 1996, p. 79).

Durante o desenvolvimento da sociedade contemporânea — que Foucault denomina "sociedade disciplinar" — surgem novos modelos de produção da verdade, diferentes formas de conhecimento, saberes específicos, relações de poder vinculadas a práticas penais renovadas e a novos perfis de sujeitos do saber. Transformações nas esferas histórica, política, social e econômica tornaram imprescindíveis novas formas de organização social.

Para tanto, o autor problematiza reflexões acerca dos domínios do saber e como a verdade será estabelecida pelas relações de poder, dentro dessas estratégias de controle e correção, demonstrando que o desempenho das práticas judiciárias será fundamental para tanto. Assim o autor apresenta uma genealogia de uma série de práticas sociais jurídicas e seus respectivos discursos e movimentos, que culminam em universalizações dispersas e descontínuas veladas em vista das teorias impostas acerca do sujeito e do conhecimento. O pensador aprofunda na análise de certos modelos de práticas judiciárias, onde emergiram os efeitos de verdade que circulam na sociedade moderna, no comportamento cotidiano e na ordem da ciência.

Nesse aspecto, Foucault inicia a conferência catalogando informações a fim de desvelar que a sociedade disciplinar tem como uma de suas fundações, a reorganização judiciária penal ocorrida em diferentes países, entre os séculos XVIII e XIX, e aponta como exemplo, as transformações singulares ocorridas na França e na Inglaterra. Nesta, dos diz que as instituições permaneceram quase que inalteradas, entretanto, o conteúdo das condutas penalmente repreensíveis ampliou-se. Já na França, informa que ocorreu justamente o inverso, com modificações muito profundas nas instituições, mas sem que o conteúdo da lei penal sofresse modificações.

Em seguida, se pergunta: “Em que consistem essas transformações dos sistemas penais?” (Foucault, 1996, p. 80). Como primeiro aspecto indica que ocorre uma reelaboração teórica da lei penal, operada pelos reformadores como Beccaria, Bentham, Brissot, que culminou em alguns princípios modificadores fundamentais como, por exemplo, a visão do criminoso como inimigo da sociedade. Diz Foucault:

> O princípio fundamental do sistema teórico da lei penal definido por esses autores é que o crime, no sentido penal do termo, ou, mais tecnicamente, a infração não deve ter mais nenhuma relação com a falta moral ou religiosa. A falta é uma infração à lei natural, à lei religiosa, à lei moral. O crime ou a infração penal é a ruptura com a lei, lei civil explicitamente estabelecida no interior de uma sociedade pelo lado legislativo do poder político. Para que haja infração é preciso haver um poder político, uma lei e que essa lei tenha sido efetivamente formulada. Antes da lei existir, não pode haver infração. Segundo esses teóricos, só podem sofrer penalidade as condutas efetivamente definidas como repreensíveis pela lei (Foucault, 1996, p. 79).

Nesse sentido, vemos surgir com essa ruptura do crime com a falta moral e religiosa, aquele que será um dos pilares do Estado de Direito e do ordenamento jurídico moderno, que é o princípio da legalidade, entretanto, aqui, estrita.

O princípio da legalidade impõe ao Estado a obrigação de atuar apenas segundo o que determina a lei, garantindo, assim, uma previsibilidade e uma suposta segurança jurídica. Ao garantir que as ações do Estado estejam baseadas em lei, tal princípio visa promover a segurança jurídica e limitar o poder estatal.

Segundo o princípio da legalidade, nenhum indivíduo pode ser obrigado a fazer ou deixar de fazer algo, exceto em virtude de lei. Este princípio visa assegurar que o exercício do poder estatal esteja sempre fundamentado em normas previamente estabelecidas, de forma a proteger os direitos individuais e evitar abusos.

Pedimos permissão para uma pequena digressão histórica.

As raízes do princípio da legalidade remontam ao constitucionalismo inglês e às revoluções liberais dos séculos XVII e XVIII. Em 1215, com a assinatura da *Magna Carta* pelo rei João Sem Terra, da Inglaterra, instaurou-se o embrião do princípio da legalidade ao limitar o poder do monarca e estabelecer direitos fundamentais para os súditos. Na sequência, a *Bill of Rights* inglesa de 1689, ampliou a perspectiva ao garantir que o monarca não poderia legislar sem o consentimento do Parlamento.

Posteriormente, com a Revolução Francesa e a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, o princípio da legalidade foi consolidado, enfatizando a visão idealista de que todos os homens são iguais perante a lei e que ninguém pode ser punido, exceto em conformidade com uma lei. Essa concepção foi influenciada pelas ideias iluministas, que defendiam o império da razão e da justiça sobre os desmandos do poder absoluto. A Revolução

Americana também foi fundamental para o desenvolvimento do princípio, com a promulgação da Constituição dos Estados Unidos de 1787, onde se fixaram limites ao poder estatal e se consagrou o governo baseado em leis.

No Brasil, o princípio da legalidade é expressamente consagrado na *Constituição Federal* de 1988, que, em seu art. 5º, inciso II, estabelece: "ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei". Esse dispositivo reflete a proteção dos direitos individuais frente ao arbítrio do Estado e confere previsibilidade às relações entre o Estado e o indivíduo.

No âmbito do direito penal, o princípio da legalidade assume uma função especial de proteção dos cidadãos. No art. 5º, inciso XXXIX, a Constituição estabelece que "não há crime sem lei anterior que o defina, nem pena sem prévia cominação legal". Esse dispositivo expressa o princípio *nullum crimen, nulla poena sine lege*, essencial para garantir que os indivíduos não sejam punidos por comportamentos que não foram previamente tipificados como crimes. No Brasil, esse princípio também é reforçado pelo art. 1º do Código Penal, que estabelece: "não há crime sem lei anterior que o defina. Não há pena sem prévia cominação legal".

Esse princípio figura, formalmente, como um dos principais alicerces do direito penal garantista e visa proteger o cidadão contra o arbítrio do poder estatal, evitando que condutas não descritas em lei possam ser penalizadas. Assim, a tipificação penal e as sanções impostas estão necessariamente vinculadas ao texto legal, o que, supostamente, preserva a segurança jurídica e a estabilidade social.

Entretanto, a partir das análises de Foucault podemos visualizar uma reflexão crítica sobre os mecanismos de controle e normatização social ocultos por trás desse discurso idílico da legalidade, que podem agir como dispositivos de poder. Nesse sentido, o filósofo aponta um segundo princípio na reelaboração teórica da lei penal:

> Um segundo princípio é que estas leis positivas formuladas pelo poder político no interior de uma sociedade, para serem boas leis, não devem retranscrever em termos positivos a lei natural, a lei religiosa ou a lei moral. Uma lei penal deve simplesmente representar o que é útil para a sociedade. A lei define como repreensível o que é nocivo à sociedade, definindo assim negativamente o que é útil (Foucault, 1996, p. 79).

Surge então, aqui, a visão do criminoso como inimigo da sociedade. Nesse sentido, o criminoso lesaria antes de tudo o pacto social, o que inaugura novos parâmetros para as penas, a fim de compensar o distúrbio causado não apenas à vítima, mas também à sociedade, objetivando-se também, a própria eficácia da pena a fim de impedir a reincidência do crime.

Logo adiante, Foucault apresenta um terceiro princípio implícito, que se deduz dos dois primeiros a fim de definir o crime: "O crime não é algo aparentado com o pecado e com a falta;

é algo que danifica a sociedade; é um dano social, uma perturbação, um incômodo para toda a sociedade" (Foucault, 1996, p. 81). E consequentemente, mais adiante, sua análise desemboca um em uma nova definição do criminoso:

> O criminoso é aquele que danifica, perturba a sociedade. O criminoso é o inimigo social. Encontramos isso muito claramente em todos esses teóricos como também em Rousseau, que afirma que o criminoso é aquele que rompeu o pacto social. Há identidade entre o crime e a ruptura do pacto social. O criminoso é um inimigo interno. Esta ideia do criminoso como inimigo interno, como indivíduo que no interior da sociedade rompeu o pacto que havia teoricamente estabelecido, é uma definição nova e capital na história da teoria do crime e da penalidade. Se o crime é um dano social, se o criminoso é o inimigo da sociedade, como a lei penal deve tratar esse criminoso ou deve reagir a esse crime? Se o crime é uma perturbação para a sociedade; se o crime não tem mais nada a ver com a falta, com a lei natural, divina, religiosa, etc., é claro que a lei penal não pode prescrever uma vingança, a redenção de um pecado. A lei penal deve apenas permitir a reparação da perturbação causada à sociedade. A lei penal deve ser feita de tal maneira que o dano 81 causado pelo indivíduo à sociedade seja apagado; se isso não for possível, é preciso que o dano não possa mais ser recomeçado pelo indivíduo em questão ou por outro. A lei penal deve reparar o mal ou impedir que males semelhantes possam ser cometidos contra o corpo social (Foucault, 1996, p. 81).

Diante desse contexto, na linha teórica dos reformadores, irá emergir quatro modelos punitivos diferentes entre si para aqueles que rompem com o pacto social, quais sejam: a deportação, quando o criminoso é expulso, exilado ou banido; a infâmia, voltada para a opinião pública com o escopo de provocar vergonha e humilhação quanto maior a gravidade do crime; a escravização, quando o culpado é obrigado à realização de trabalhos forçados para restaurar os prejuízos causados à coletividade e, por fim, o talião, imposição de um castigo ao culpado de mesma gravidade e intensidade que o praticado.

Entretanto, Foucault esclarece que esses modelos, praticamente não foram adotados pelas sociedades industriais em desenvolvimento, ou que, pelo menos, não foram testados por um lapso temporal razoável, diferentemente da prisão que aparecia em diversos projetos, mas sempre de uma forma periférica:

> Esses projetos bem precisos de penalidade foram substituídos por uma pena bem curiosa de que Beccaria havia falado ligeiramente e que Brissot mencionava de forma bem marginal: trata-se do aprisionamento, da prisão. A prisão não pertence ao projeto teórico da reforma da penalidade do século XVIII. Surge no início do século XIX, como uma instituição de fato, quase sem justificação teórica. Não só a prisão - pena que vai efetivamente se generalizar no século XIX - não estava prevista no programa do século XVIII, como também a legislação penal vai sofrer uma inflexão formidável com relação ao que estava estabelecido na teoria (Foucault, 1996, p. 84).

Durante os primeiros anos do século XIX a prisão começa a se constituir como a nova forma amplamente difundida da penalidade, e essa nova forma vem acompanhada da perspectiva de que o aprisionamento, ou seja, a perda da liberdade, o maior bem que uma humanidade teria, provocaria, necessariamente, uma transformação psicológica e moral do

delinquente. A legislação penal vai se afastando da ideia de utilidade social, ou seja, de reestabelecer os danos sociais sofridos, e vai se desenvolvendo em uma nova técnica de controle do comportamento dos indivíduos vistos como criminosos. Segundo Foucault:

> Com efeito, a legislação penal, desde o início do século XIX e de forma cada vez mais rápida e acelerada durante todo o século, vai se desviar do que podemos chamar a utilidade social; ela não procurará mais visar ao que é socialmente útil, mas, pelo contrário, procurará ajustar-se ao indivíduo. Podemos citar como exemplo as grandes reformas da legislação penal na França e demais países europeus entre 1825 e 1850/60, que consistem na organização do que chamamos circunstâncias atenuantes: o fato da aplicação rigorosa da lei, tal como se acha no Código, poder ser modificada por determinação do juiz ou do júri e em função do indivíduo em julgamento. O princípio de uma lei universal representando unicamente os interesses sociais é consideravelmente falseado pela utilização das circunstâncias atenuantes que vão assumindo importância cada vez maior. Além disso, a penalidade que se desenvolve no século XIX se propõe cada vez menos definir de modo abstrato e geral o que é nocivo à sociedade, afastar os indivíduos que são nocivos à sociedade ou impedi-los de recomeçar. A penalidade no século XIX, de maneira cada vez mais insistente, tem em vista menos a defesa geral da sociedade que o controle e a reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos. Esta é uma forma de penalidade totalmente diferente daquela prevista no século XVIII, na medida em que o grande princípio da penalidade para Beccaria era o de que não haveria punição sem uma lei explícita, e sem um comportamento explícito violando essa lei. Enquanto não houvesse lei e infração explícita, não poderia haver punição - este era o princípio fundamental de Beccaria (Foucault, 1996, p. 84-85).

Conforme se vê, Foucault aponta que toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não sobre os atos dos indivíduos, se o que fizeram está ou não em conformidade com a leis, mas se deslocando ao nível do que podem fazer, do que estão na iminência de fazer, surgindo assim, na teoria penal em fins do século XIX, a noção de periculosidade:

> Assim, a grande noção da criminologia e da penalidade em fins do século XIX foi a escandalosa noção, em termos de teoria penal, de periculosidade. A noção de periculosidade significa que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos; não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamento que elas representam. O último ponto capital que a teoria penal coloca em questão ainda mais fortemente do que Beccaria é que, para assegurar o controle dos indivíduos — que não é mais reação penal ao que eles fizeram, mas controle de seu comportamento no momento mesmo em que ele se esboça — instituição penal não pode mais estar inteiramente em mãos de um poder autônomo: o poder judiciário (Foucault, 1996, p. 85).

Desta forma, à medida que a teoria penal passou a se concentrar no controle dos indivíduos, a instituição penal, em seu sentido mais amplo, se intensificou, expandindo-se. Deixa, assim, de ficar restrita a um poder jurídico autônomo. O controle penal sobre a potencialidade dos sujeitos passou a ser exercido também por instâncias periféricas e paralelas, como a polícia, instituições médicas, escolares, psicológicas, psiquiátricas e criminológicas.

Forma-se, assim, uma rede de controle que acompanha os indivíduos ao longo de toda a vida, moldando seu comportamento. Esse fenômeno é denominado por Foucault como

“ortopedia social”: uma era de controle social generalizado dos indivíduos, correspondente ao modelo panóptico.

Conforme esclarece Marcelo Hoffman (2018, p. 50):

> Foucault encontra a ‘fórmula’ para a generalização do exercício do poder disciplinar no projeto arquitetônico de Jeremy Bentham para a prisão modelo, o Panóptico, publicado em 1971 (FOUCAULT, 2006a; 41). Foucault relata que Bentham descreve o Panóptico como um edifício anelar com uma periferia interna consistente de celas contendo portas gradeadas de ferro que se abrem para o interior e janelas que se abrem para o exterior, bem como uma torre central de vários andares contendo janelas amplas com persianas e divisórias. Foucault considera esse edifício a perfeita expressão do poder disciplinar por uma série de razões. Em primeiro lugar, com cada uma das células destinadas a ser ocupada por apenas um preso de cada vez, o edifício produz efeitos individualizantes na sua periferia. Em segundo lugar, persianas e divisórias na torre impedem ver se alguém realmente a ocupa, garantido o anonimato no centro. Em terceiro lugar, a luz artificial a partir da torre central, bem como a entrada de luz natural através das janelas das celas asseguram a visibilidade dos presos nas celas. Finalmente, esta visibilidade permite a escrita perpétua sobre os presos e, consequentemente, a constituição de um conhecimento administrativo sobre eles (FOUCAULT, 2006a: 75-78).

Nesse sentido, Foucault afirma que:

> O panoptismo é uma forma de poder que repousa não mais sobre um inquérito mas sobre algo totalmente diferente, que eu chamaria de exame. O inquérito era um procedimento pelo qual, na prática judiciária, se procurava saber o que havia ocorrido. Tratava-se de reatualizar um acontecimento passado através de testemunhos apresentados por pessoas que, por uma ou outra razão — por sua sabedoria ou pelo fato de terem presenciado o acontecimento — eram tidas como capazes de saber. No Panopticon vai se produzir algo totalmente diferente; não há mais inquérito, mas vigilância, exame. Não se trata de reconstituir um acontecimento, mas de algo, ou antes, de alguém que se deve vigiar sem interrupção e totalmente. Vigilância permanente sobre os indivíduos por alguém que exerce sobre eles um poder — mestre-escola, chefe de oficina, médico, psiquiatra, diretor de prisão — e que, enquanto exerce esse poder, tem a possibilidade tanto de vigiar quanto de constituir, sobre aqueles que vigia, a respeito deles, um saber. Um saber que tem agora por característica não mais determinar se alguma coisa se passou ou não, mas determinar se um indivíduo se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não, etc. Esse novo saber não se organiza mais em torno das questões ‘isto foi feito? quem o fez?’; não se ordena em termos de presença ou ausência, de existência ou não existência. Ele se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer (Foucault, 1996, p. 88).

Dentro da lógica de poder do panoptismo, Foucault aponta a necessidade de um novo modelo que se adeque às exigências da vigilância contínua. É nesse cenário que se insere o exame, mecanismo que produz um saber sobre aqueles que estão sob observação. Um saber que avalia se o indivíduo está ou não em conformidade com a norma — se é normal ou anormal, correto ou incorreto, se age como deveria ou não. Esse saber-poder, estruturado em torno da norma e voltado para o controle dos indivíduos, constitui a base sobre a qual se erguem as ciências humanas.

Como foi dito, o filósofo francês tenta demonstrar a formação desse processo analisando os caminhos históricos ocorridos na da Inglaterra e da França, que surpreendem pela manifestação de uma sucessão de mecanismos de controle permanente de comportamento do indivíduo ao longo do século XVIII para responder a certo número de necessidades, que se estenderam ao longo da sociedade e se impuseram a uma prática penal.

Ernani Chaves, em seu artigo pontual denominado *impedimento e interdição: a problemática da sexualidade na era da sociedade punitiva*, artigo baseado no curso do *Collège de France*, *A sociedade punitiva* (1972-1973), de maneira esclarecedora demonstra através de um "desvio" que realiza em seu texto, como se torna imprescindível para Foucault analisar a implicação moral da nova concepção de pena e punição, assim como da de crime e criminoso, ocorrida no decorrer do século XIX, cujas consequências serão sentidas até hoje.

No que consiste esse "desvio"? Em demonstrar a importância que Foucault fez da leitura da obra de Edward P. Thompson e o respectivo confronto com as principais ideias do historiador inglês apresentada em *A formação da classe operária inglesa*, publicado originalmente em 1963, acerca do surgimento de um sistema penal extremamente violento, contemporâneo à constituição do capitalismo.

Segundo Ernani Chaves, para Thompson, a violência do novo sistema penal surgiu como reação ao medo suscitado pela "plebe sediciosa", perspectiva que Foucault irá contrapor, deslocando a concepção para a de "ilegalismos populares". Vejamos:

> No início da aula de 21 de fevereiro de 1973, Foucault estabelece uma distância crítica em relação a Thompson. A questão inicial para Foucault era a de mostrar de que maneira um sistema punitivo heterogêneo ganha uma unidade a partir do século XVIII, que passou a ser garantida na medida em que o aparelho de Estado toma para si a incumbência dessa unificação, transformando o sistema penal em sistema penitenciário, ou seja, tornando a privação da liberdade como a forma modelo de punição, legitimando a criação da prisão no seu sentido 'esclarecido', lembrando o papel do Iluminismo, da Aufklärung e do ideário da Revolução Francesa, como pressupostos dessas modificações. Uma 'sociedade punitiva' seria aquela, portanto, na qual o aparelho de Estado judiciário assume, cada vez mais, a responsabilidade pelas funções coercitivas e penitenciárias. A tese defendida por Thompson e por outros historiadores de sua geração, resume Foucault, era a de que 'o crescimento, e a instalação, do modo de produção capitalista provocou um certo número de crises políticas, a vigilância de uma plebe que ao se proletarizar implica a criação de um novo aparelho repressivo. Em suma, o crescimento do capitalismo responderia a toda uma série de movimentos de sedição popular, aos quais o poder da burguesia teria respondido com um novo sistema judiciário e penitenciário' (Chaves, 2023, p. 144-164).

Entretanto, Ernani Chaves problematiza esclarecendo que (Chaves, 2023, p. 147):

> Para Foucault, ao contrário, a 'plebe sediciosa' era apenas um caso particular de um fenômeno "mais profundo e mais constante", que fez com que a burguesia solicitasse a intervenção do Estado e que Foucault chamará de 'ilegalismo popular'. A propósito,

> ele escreve: 'Parece que, até o fim do século XVIII um certo ilegalismo popular foi não apenas compatível com, mas útil ao desenvolvimento da economia burguesa; ele chegou no momento em que esse ilegalismo, que funcionou engrenado com o desenvolvimento da economia, se tornou incompatível com ele' (Idem, p. 144). A aula seguinte, de 28 de fevereiro de 1973, começa retomando esse posicionamento crítico: 'Venho tentando responder à questão da transferência do elemento penitenciário no aparelho penal, mostrando que a noção de 'plebe sediciosa' não era suficiente para resolver o problema'.

Essas problemáticas que já aparecem no curso *A sociedade punitiva* e que são tratados no artigo de Chaves, ressoam nessa Conferência IV. O filósofo francês inicia sua investigação tentando responder de onde vem e a que respondem esses mecanismos de controle, oferece como ponto de partida os acontecimentos ocorridos na Inglaterra à partir da metade do século XVII, com a Revolução Inglesa, processo que começou com a Guerra Civil em 1641, e terminou com a Revolução Gloriosa de 1688, que marca o início da monarquia representativa, fornecendo exemplos de grupos espontâneos de pessoas que se organizaram e buscaram se proteger, sem a intervenção de qualquer delegação de poder superior, com o objetivo de manter a ordem e criar, para eles próprios, novos instrumentos para assegurar a ordem, dando como exemplo as comunidades religiosas dissidentes do anglicanismo, como os quakers, os metodistas, que, organizados, formavam sua própria polícia. Segundo Ernani Chaves:

> As tensões religiosas atravessam a Inglaterra a partir da Reforma e, desde a implantação do Anglicanismo, essas tensões trazem ao primeiro plano do debate o entrelaçamento entre as questões morais, a luta entre "o cristão e o demônio" — não por acaso o título do capítulo 2 do primeiro volume do livro de Thompson — e as questões políticas, estas "entre tendências democráticas e autoritárias". Seguindo a posição de Eric Hobsbawm no seu também clássico *Rebeldes primitivos* (edição inglesa de 1959 e primeira edição brasileira de 1970) , Thompson nos lembra do papel determinante dos Metodistas, cujo rompimento com a Igreja Anglicana assume, na Inglaterra, algumas funções do anticlericalismo francês do século XIX: "Enquanto Satanás se manteve indefinido e sem domicílio de classe estabelecido, o metodismo condenou a classe operária a uma espécie de guerra civil moral — entre a capela e o bar, os perversos e os redimidos, os perdidos e os salvos" (Thompson, 1997, p. 47). Nessa perspectiva, Satanás erigia fortalezas habitadas por "prostitutas, e taberneiros e ladrões", cujas almas formavam o centro das disputas por evangelistas de toda ordem (Chaves, 2023, p. 148).

Foucault exemplifica que havia líderes metodistas que visitavam comunidades com o intuito de inspecionar como essas comunidades viviam, sendo-lhes atribuída a tarefa de assistência e vigilância, como em casos de desordem, embriaguez, adultério, recusa de trabalhar, tratando-se de grupos de vigilância espontânea com origem, funcionamento e ideologia profundamente religiosos (Foucault, 1996, p. 89-90).

Entretanto, o filósofo aponta essas pequenas organizações de autodefesa como uma tentativa de escapar do poder político que estava concentrado nas mãos da aristocracia e era exercidos fortemente sobre camadas populares: "Em mais de 300 casos, com efeito, se podia

ser enforcado. Isto significa que era muito fácil para o poder, para a aristocracia, para os que detinham o aparelho judiciário exercer pressões terríveis sobre as camadas populares" (Foucault, 1996, p. 92). No entanto, no fim do século XVIII vai haver um deslocamento social que faz com que esses grupos se tornem uma espécie de reforço do poder da própria autoridade. Vai haver uma espécie de estatização dos mecanismos de controle, em que a moralidade ganha ares de penalidade, exercido pelos detentores do poder, ocasião em que ocorrerá a difusão de um sistema penal estatizado. Diz Foucault:

> Para escapar desse poder judiciário os indivíduos se organizavam em sociedades de reforma moral, proibiam a embriaguez, a prostituição, o roubo, etc., tudo o que permitisse ao poder atacar o grupo, destruí-lo, usar algum pretexto para enviar à forca. Trata-se, portanto, mais de grupos de autodefesa contra o direito do que de grupos de vigilância efetiva. Esse reforço da penalidade autônoma era uma maneira de escapar à penalidade estatal. Ora, no decorrer do século XVIII, esses grupos vão mudar de inserção social e cada vez mais abandonar seu recrutamento popular ou pequeno burguês. No fim do século XVIII são a aristocracia, os bispos, os duques, as pessoas mais ricas que vão suscitar esses grupos de auto-defesa moral, essas ligas para a supressão dos vícios. Tem-se, assim, um deslocamento social que indica perfeitamente como esse empreendimento de reforma moral deixa de ser uma auto-defesa penal para se tornar ao contrário, um reforço do poder da própria autoridade penal. Ao lado do temível instrumento penal que possui, o poder vai se atribuir esses instrumentos de pressão, de controle. Trata-se, de certo modo, de um mecanismo de estatização dos grupos de controle. (Foucault, 1996, p. 89-90).

No caso da França, que vivia sob uma monarquia absolutista, o aparelho do Estado é apoiado no poder judiciário clássico e na polícia, instrumento para-judiciário detentor da *lettres de cachet*:

> A *lettre-de-cachet* não era uma lei ou um decreto, mas uma ordem do rei que concernia a uma pessoa, individualmente, obrigando-a a fazer alguma coisa. Podia-se até mesmo obrigar alguém se casar pela *lettre-de-cachet*. Na maioria das vezes, porém, ela era um instrumento de punição (Foucault, 1996, p. 95).

Assim, a *lettre-de-cachet* funcionava como instrumento de um rei completamente arbitrário, utilizada por indivíduos beneficiados com ela, fossem pais, patrões, vizinhos etc., que a sociedade usava para controlar a si mesma. A *lettre-de-cachet*, quando utilizada com a finalidade punitiva resultava em prisões, ou até mesmo execuções e multas, muitas vezes fazendo com que os punidos permanecessem em masmorras até segunda ordem, que afirmasse que o indivíduo estava corrigido. Sobre o tema, nos diz o filósofo francês:

> [...] De forma que a lettre-de-cachet se apresenta, sob seu aspecto de instrumento terrível da arbitrariedade real, investida de uma espécie de contra poder, poder que vinha de baixo e que permitia a grupos, comunidades, famílias ou indivíduos exercer um poder sobre alguém. Eram instrumentos de controle, de certa forma espontâneos, controle por baixo, que a sociedade, a comunidade, exercia sobre si mesma. À lettre de-cachet consistia, portanto, em uma forma de regulamentar a moralidade cotidiana da vida social, uma maneira do grupo ou dos grupos — familiares, religiosos,

> paroquiais, regionais, locais, etc. — assegurarem seu próprio policiamento e sua própria ordem (Foucault, 1996, p. 96-97).

Dessa forma, a noção de aprisionar como forma de correção, bem como a própria origem da prisão, está fundamentada justamente nessa prática para-judiciária — uma concepção policial que surgiu paralelamente à justiça, vinculada ao controle social do grupo e ao exercício do poder. Fala Foucault:

> Esta ideia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa presa até que se corrija, essa ideia paradoxal, bizarra, sem fundamento ou justificação alguma ao nível do comportamento humano tem origem precisamente nesta prática. Aparece também a ideia de uma penalidade que tem por função não ser uma resposta a uma infração, mas corrigir os indivíduos ao nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições, do perigo que apresentam, das virtualidades possíveis. Essa forma de penalidade aplicada às virtualidades dos indivíduos, de penalidade que procura corrigi-los pela reclusão e pelo internamento não pertence, na verdade, ao universo do Direito, não nasce da teoria jurídica do crime, não é derivada dos grandes reformadores como Beccaria. Essa ideia de uma penalidade que procura corrigir aprisionando é uma ideia policial, nascida paralelamente à justiça, fora da justiça, em uma prática dos controles sociais ou em um sistema de trocas entre a demanda do grupo e o exercício do poder. (Foucault, 1996, p. 98-99).

Foucault, então, irá se perguntar: como o conjunto teórico das reflexões sobre o direito penal, que deveria conduzir a determinadas conclusões foi, de fato, posto em desordem e encoberto por uma prática penal totalmente diferente, que teve sua própria elaboração teórica, no século XIX, quando a teoria da punição, a criminologia, etc. foram retomadas? Como a grande lição de Beccaria pode ser esquecida, relegada e finalmente abafada por uma prática da penalidade totalmente diferente, baseada nos indivíduos, em seus comportamentos e virtualidades, com a função de corrigi-los?

Para essa responder a essa questão que atravessa o exercício do poder do âmbito privado para o âmbito público, pois, como dito, as organizações dos pequenos grupos espontâneos serão absorvidas por um poder centralizador, Foucault apontará como causa as novas formas assumidas pela produção econômica.

Conforme o filósofo francês, surge na Inglaterra, até mais do que a França, uma nova materialidade da riqueza que irá se concentrar cada vez mais no interior de um capital que não é monetário, como, mercadorias, oficinas, máquinas etc. Capital este mais exposto à depredação das classes miseráveis, e, assim, necessitava ser protegido:

> Ora, essa fortuna constituída de estoques, matérias-primas, objetos importados, máquinas, oficinas, etc., está diretamente exposta à depredação. Toda essa população de gente pobre, de desempregados, de pessoas que procuram trabalho tem agora uma espécie de contato direto, físico com a fortuna, com a riqueza. O roubo dos navios, a pilhagem dos armazéns e dos estoques, as depredações nas oficinas tornaram-se comuns no fim do século XVIII na Inglaterra. E justamente o grande problema do poder na Inglaterra nesta época, é o de instaurar mecanismos de controle que permitam

> a proteção dessa nova forma material da fortuna. Daí se compreende porque o criador da polícia na Inglaterra, Colquhoun, era alguém que a princípio foi comerciante, sendo depois encarregado por uma companhia de navegação de organizar um sistema para vigiar as mercadorias armazenadas nas docas de Londres. A polícia de Londres nasceu da necessidade de proteger as docas, entrepostos, armazéns, estoques, etc. Esta é a primeira razão, muito mais forte na Inglaterra do que na França, do aparecimento da necessidade absoluta desse controle. Em outras palavras, esta é a razão porque esse controle, com um funcionamento de base quase popular, foi retomado de cima em determinado momento (Foucault, 1996, p. 100-101).

Convém recorrer novamente a Ernani Chaves, que esclarece esse cenário em transformação, apontando as diferenças que Foucault procura demonstrar entra a passagem de um tipo de ilegalismo baseado na "depredação" para outro baseado na "dissipação". Segundo Chaves, Foucault:

> [...] procurará mostrar a passagem de um tipo de ilegalismo baseado na "depredação" para outro baseado na "dissipação". No primeiro caso, o ponto de referência é a ideia de "riqueza acumulada", ou seja, daquela formada pelos bens de consumo postos em circulação e à disposição tanto para uso próprio quanto para serem lançados para a comercialização. Foucault chama a atenção, entretanto, para o fato de que essa ideia não deixa de ser uma abstração, uma vez que essa riqueza constitui o aparelho produtivo, em relação ao qual o corpo do operário deve ser transformado em força de trabalho, um corpo, por sua vez, postado diretamente na presença dessa riqueza, a qual não lhe pertence. Ora, um novo ilegalismo aparece, já a partir do século XVII, quando esse corpo, cuja força física se transformou em força de trabalho, e vai ser integrado a um sistema de produção que o tornará "força produtiva", que veremos aparecer uma nova forma de ilegalismo. Agora, entre esses dois corpos — o do trabalho e o da riqueza — passa a se estabelecer uma relação cujo fulcro irradiador é sempre o corpo do operário como força de produção. Esse novo ilegalismo se expressa na recusa por parte do operário em permitir que seu corpo seja apropriado como força produtiva. Foucault enumera então as principais modalidades dessa recusa ou, ainda para usar uma outra palavra que ganhará destaque e relevo no seu pensamento político, dessas "resistências": opção pela ociosidade, pela vagabundagem, pela recusa em oferecer seu corpo ao mercado de trabalho, uma espécie de "roubo" do próprio corpo, fazendo-o escapar à lei da livre concorrência, do trabalho, do mercado; a irregularidade no cumprimento das regras de aplicação dessa força, opção por "dissipar suas forças", por recusar-se ao tempo da produção e insistir em estabelecer por si próprio as regras do uso do tempo; a importância da festa e seus acompanhamentos, a dança, a comilança, a embriaguez, uma forma de "desperdiçar a força". Assim, deixa-se de cuidar do corpo e, por conseguinte, cai-se na desordem. Finalmente, a recusa da família, recusa, portanto, de utilizar seu corpo para reproduzir a força de trabalho na forma de uma família que garanta os cuidados necessários aos filhos, responsáveis, no futuro, pela renovação da força de trabalho e, em consequência, da reiteração e aprofundamento da dominação, privilegiando o concubinato e a libertinagem (Chaves, 2023, p. 152).

Estamos diante, portanto, de uma nova configuração dos ilegalismos, marcada pela transição de uma relação de cobiça voltada para a materialidade da riqueza, manifesta, por exemplo, na destruição frequente de máquinas, a fim de fixar o corpo ao sistema produtivo. Era necessário, então, encontrar estratégias e soluções para combater as faltas, os atrasos, a preguiça, as festas, a libertinagem e o nomadismo, ou seja, todas as manifestações de

irregularidade que existiam no contexto da mobilidade espacial. Era preciso, em suma, sequestrar o corpo do trabalhador e mantê-lo vinculado ao aparato de produção.

Foucault adverte que a ociosidade não surgiu no século XIX; no entanto, foi nesse período, quando a fábrica se consolidou como a principal unidade produtiva, que se intensificou o embate entre a exigência de fixação do corpo e as diversas formas de fuga do trabalho, modos de dispersão das energias que deveriam ser direcionadas ao labor. Essa tensão gerou a urgência de manter os corpos sob vigilância e atrelados ao processo produtivo.

Entretanto, Foucault faz uma ressalva importante: isso não significa que a destruição das máquinas tenha cessado. Ao contrário, ela persiste. A diferença é que agora tais atos passam a ser tratados como problemas de ordem moral e questões policiais, contra as quais são acionados mecanismos rigorosos de controle e criadas legislações severas, transformando essas ações em crimes graves, sujeitos a punições duras.

Já os ilegalismos relacionados à dissipação, considerados "brandos, cotidianos e constantes" exigem outro tipo de intervenção. Aqui, não se trata mais do "ladrão", mas do "preguiçoso". O novo problema é a escolha de um modo de vida baseado na preguiça, tida como a "mãe de todos os vícios", e na ociosidade, com a valorização do nomadismo, que se opõe frontalmente à ideia de fixação. Mais que isso: o ilegalismo da dissipação tende a se espalhar com maior rapidez, tornando-se um comportamento comum entre as massas. Sua propagação é mais fácil e, por isso, representa um risco potencial maior. Já o ilegalismo da depredação, por exigir planejamento e a atuação de pequenos grupos treinados, é mais facilmente identificado e combatido.

Em resumo, os ilegalismos da dissipação assumem principalmente três formas: a intemperança — entendida como o desgaste do corpo; a imprevidência — como o uso desordenado do tempo; e a desordem — vista na instabilidade do indivíduo em relação à família e ao trabalho. Por isso, os principais alvos de repressão passam a ser a festa, a loteria (que oferece a possibilidade de enriquecer sem esforço) e o concubinato, enquanto forma de prazer sexual fora do modelo familiar tradicional. Cumpre ressalvar que as condições acima apresentadas se manifestam mais nas concentrações urbanas.

Como segunda razão, Foucault ilustra que, no meio rural, a forma de posse da terra também se transforma, com o aumento do número de pequenas propriedades e de pequenos proprietários, o que reduz a presença de vastas áreas comuns anteriormente abandonadas, onde todos podiam viver. Para o filósofo: "O fato de não mais haver, a partir daí, grandes espaços desertos ou quase não cultivados, nem terras comuns sobre as quais todos podem viver, vai

dividir a propriedade, fragmentá-la, fechá-la em si mesma e expor cada proprietário a depredações" (Foucault, 1996, p. 101).

Assim, se inicia um novo modo de funcionamento e de práticas renovadas de ilegalismo. Com essa nova configuração espacial e social da riqueza agrícola e industrial, ao longo do século XVIII, foram sendo implantadas novas formas de controle social. É sobre o terreno da sociedade disciplinar que se desenvolve e se consolida o modelo do exame, uma ferramenta destinada a estabelecer ou restabelecer normas, regras, critérios de distribuição, qualificação e exclusão. Trata-se de um modelo jurídico sustentado por uma lógica de moralidade e penalidade, articulada à integração de mecanismos de coerção ao próprio Estado.

Segundo Foucault, isso se explica de maneira relativamente tradicional pelo contínuo avanço da acumulação capitalista. Seja por meio do inquérito ou do exame, Foucault demonstra que ambos antecedem sua incorporação nos campos epistemológicos propriamente ditos, como exemplo, ciências das naturezas e ciências do homem, respectivamente, estes estiveram ligados à instauração de um poder político, sendo ao mesmo tempo seu efeito e instrumento: o inquérito respondendo a uma função de centralização e o exame a uma função de seleção e exclusão.

Ao longo de sua análise sobre a constituição de certos saberes a partir de suas origens nas matrizes jurídico-políticas que os fundamentam, o analista destaca o exame como uma expressão do entrelaçamento entre saber e poder, vinculada aos mecanismos de controle, exclusão e punição característicos da sociedade industrial. Mais uma vez, Foucault revela elementos da história política da verdade, que caminha junto à história do direito, ao apresentar o exame como um instrumento de poder inserido nas tecnologias de dominação surgidas entre os séculos XVI e XVIII. Em outras palavras, trata-se de um período em que diversas questões econômicas e demográficas recolocam em pauta a administração das relações de poder. Isso se evidencia na análise concreta da França do século XVI, marcada pelo surgimento de novas formas de controle social: o encarceramento em larga escala, a expansão do aparato policial e a intensificação da vigilância sobre as populações. Um conjunto de transformações políticas, econômicas e históricas que pavimentou o caminho para o surgimento de uma nova forma de saber-poder, estruturada em torno do exame.

Assim ao longo da análise que acompanha a formação de alguns tipos de saber a partir das matrizes jurídico políticas que os originaram e que lhes serve de suporte, o diagnosticador exalta o exame como uma forma de saber-poder ligado aos sistemas de controle de exclusão e de punição próprios da sociedade industrial. Mais uma vez, Foucault nos mostra traços da história política da verdade acoplada à história do direito que se delineia ao longo de seu trabalho ao inserir esse meio de exercer o poder e reger as regras de estabelecimento do saber

que é o exame no seio de tecnologias de poder que nasceram entre os séculos XVI e XVIII. Quer dizer, no momento em que toda uma série de problemas econômicos e demográficos reintroduzem o problema de economia das relações de poder. É o que fica claro com a análise concreta da França do século XVI e as novas formas de controle social que emergiam: a prática maciça do encarceramento, o desenvolvimento do aparelho policial, a vigilância das populações. Todo um conjunto histórico, político e econômico que preparou a constituição de um novo tipo de saber-poder que tomaria a forma do exame.

A transformação dos sistemas penais a partir do século XVIII resultou na transição de uma penalidade baseada na repressão violenta para um modelo de vigilância contínua. A punição deixou de ser um espetáculo público e passou a se tornar um mecanismo disciplinar, operando em instituições como escolas, hospitais e fábricas. A criação da prisão como principal forma de penalidade e a consolidação da noção de periculosidade demonstram como o foco do sistema penal mudou: não basta mais punir o crime cometido, é preciso controlar as potencialidades do indivíduo. O modelo panóptico proposto por Bentham representa esse poder invisível que se infiltra em todas as esferas da vida, criando uma sociedade onde os indivíduos são vigiados, corrigidos e disciplinados constantemente. Veremos a seguir, como Foucault vai dar continuidade aos seus argumentos na última conferência.

1.3. CONFERÊNCIA V DE "A VERDADE E AS FORMAS JURÍDICAS"

Na conferência V, Foucault aprofunda sua análise sobre o panoptismo:

> O panoptismo é um dos traços característicos da nossa sociedade. É uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas. Este tríplice aspecto do panoptismo – vigilância, controle e correção - parece ser uma dimensão fundamental e característica das relações de poder que existem em nossa sociedade (FOULCALT, 1996, p. 103).

O panoptismo figura como uma das principais formas de exercício do poder nas sociedades modernas. Um aspecto que merece relevância na análise será a questão acerca da vigilância contínua, controle e correção individual, configurando uma tecnologia de poder centrada não apenas no que os indivíduos fazem, mas no que são ou podem vir a ser. Foucault fala que hoje vivemos em uma sociedade programada, no fundo, por Bentham, uma sociedade panóptica, sociedade onde reina o panoptismo.

Foucault estabelece um contraste contundente entre o modelo panóptico e a teoria legalista clássica da pena, como formulada por Cesare Beccaria no século XVIII. Enquanto a teoria legalista subordina a punição à existência de uma lei, a constatação de sua violação e a

necessidade de reparação do dano social, o panoptismo desloca a atenção da infração para a conduta potencial, buscando prevenir comportamentos desviantes por meio da vigilância constante o que eventualmente desembocará no instituto da periculosidade, como veremos mais adiante.

Esse deslocamento marca uma ruptura: se a teoria legalista é estruturada em torno de um sujeito jurídico racional, cuja ação é julgada conforme uma norma abstrata, o panoptismo, por sua vez, atua sobre o sujeito empírico, observável e analisável, moldado por normas disciplinares que buscam produzir um tipo de subjetividade funcional à ordem social. Foucault mostra, portanto, como essa forma de poder se infiltra nos mecanismos sociais, colonizando práticas jurídicas e pedagógicas, médicas, psiquiátricas e penais.

O autor sublinha ainda o caráter paradoxal do surgimento do panoptismo. Ao mesmo tempo em que emergia uma teoria jurídica pautada pelo racionalismo iluminista e pela centralidade da lei, consolidava-se uma prática disciplinar que operava à margem ou à revelia desses princípios. Foucault identifica aí uma contradição histórica: o ideal de justiça legal e igualitária foi eclipsado por uma racionalidade política que privilegiava a eficácia do controle social.

Diz o filósofo:

> Tentarei mostrar nesta conferência que o aparecimento do panoptismo comporta uma espécie de paradoxo. No momento mesmo em que ele aparece ou, mais exatamente, nos anos que precederam imediatamente seu surgimento, vemos formar-se uma certa teoria do Direto Penal, da penalidade, da punição, de que Beccaria é o representante mais importante, que se funda, essencialmente, em um legalismo estrito. Esta teoria da punição subordina o fato de punir, a possibilidade de punir, à existência de uma lei explícita, à constatação explícita de uma infração a esta lei e finalmente a uma punição que teria por função reparar ou prevenir, na medida do possível, o dano causado pela infração à sociedade. Esta teoria legalista, teoria propriamente social, quase coletiva, se opõe inteiramente ao panoptismo. No panoptismo a vigilância sobre os indivíduos se exerce ao nível não do que se faz, mas do que se é; não do que se faz, mas do que se pode fazer. Nele a vigilância tende, cada vez mais, a individualizar o autor do ato, deixando de considerar a natureza jurídica, a qualificação penal do próprio ato. O panoptismo opõe-se, portanto, à teoria legalista que se formara nos anos precedentes. (Foucault, 1996, p. 103-104).

Mais uma vez, na conferência V, Foucault destaca o processo pelo qual os mecanismos disciplinares, inicialmente praticados em comunidades locais e grupos religiosos, são apropriados pelo Estado e integrados ao aparato institucional de poder. Esse movimento histórico, que culmina na sociedade disciplinar do século XIX, demonstra como as formas de saber e as tecnologias de poder estão entrelaçadas, constituindo modos específicos de subjetivação.

Para tanto, o filósofo francês ilustra sua tese com uma série de obras que já detectavam esse desenvolvimento da sociedade panóptica, ainda no século XIX, como a exemplo de um professor da universidade de Berlim, denominado Giulius, que em 1830 publicou um livro chamado Lições sobre as Prisões. Segundo Foucault:

> Nas Lições sobre as Prisões há uma passagem que diz: "Os arquitetos modernos estão descobrindo uma forma que não era conhecida antigamente. Outrora - diz ele, referindo-se à civilização grega - a grande preocupação dos arquitetos era de resolver o problema de como possibilitar o espetáculo de um acontecimento, de um gesto, de um único indivíduo ao maior número possível de pessoas. É o caso - diz Giulius - do sacrifício religioso, acontecimento único de que deve participar o maior número possível de pessoas; é também o caso do teatro que deriva, aliás, do sacrifício; dos jogos circenses, dos oradores e dos discursos. Ora, - diz ele - esse problema presente na sociedade grega na medida em que esta era uma comunidade que participava dos acontecimentos fortes que formavam a sua unidade - sacrifícios religiosos, teatro ou discursos políticos - continuou a dominar a civilização ocidental até a época moderna. O problema das igrejas é ainda exatamente o mesmo. Todos devem presenciar ou todos devem servir de audiência no caso do sacrifício da missa ou da palavra do padre. Atualmente, continua Giulius, o problema fundamental que se apresenta para a arquitetura moderna é o inverso. Quer-se fazer com que o maior número de pessoas seja oferecido como espetáculo a um só indivíduo encarregado de vigiá-las (Foucault, 1996, p. 105-106).

Tal passagem demonstra para Foucault a influência direta do panóptico de Bentham em Giulius. Ele estava tratando da questão de uma arquitetura que já não era mais voltada para o espetáculo, como ocorria na Grécia antiga, mas sim de uma arquitetura voltada para a vigilância, uma estrutura que possibilita a um único observador abranger o maior número possível de rostos, corpos, comportamentos e celas. Giulius observa que o surgimento desse novo modelo arquitetônico está diretamente ligado ao fim de uma sociedade organizada em torno de uma comunidade espiritual e religiosa, dando lugar a uma sociedade estruturada pelo Estado. Nesse novo contexto, o Estado se configura como uma organização espacial e social na qual todos os indivíduos estão sujeitos ao controle de um único olhar vigilante. Ao encerrar sua análise sobre esses dois modelos arquitetônicos, Giulius enfatiza que não se trata apenas de uma questão técnica, mas de uma diferença essencial para a história do espírito humano.

Outro exemplo para Foucault, deste fenômeno da inversão do espetáculo em vigilância ou do nascimento de uma sociedade do panoptismo, se encontra em Treilhard, conselheiro de Estado, jurista do Império francês, que escreveu a apresentação do Código de Instrução Criminal de 1808. Vejamos:

> O procurador não deve ter como função apenas perseguir os indivíduos que cometeram infrações; sua função principal e primeira deve ser a de vigiar os indivíduos antes mesmo que a infração seja cometida. O procurador não é apenas o agente da lei que age quando esta é violada; o procurador é antes de tudo um olhar, um olho perpetuamente aberto sobre a população. O olho do procurador deve transmitir as informações ao olho do Procurador Geral que, por sua vez, as transmite

> ao grande olho da vigilância que era, na época, o Ministro da Polícia. Este último transmite as informações ao olho daquele que se encontra no ponto mais alto da sociedade, o imperador, que, precisamente na época, era simbolizado por um olho. O imperador é o olho universal voltado sobre a sociedade em toda a sua extensão. O olho auxiliado por uma série de olhares, dispostos em forma de pirâmide a partir do olho imperial e que vigiam toda a sociedade. Para Treilhard, para os legistas do Império, para aqueles que fundaram o Direto Penal francês - que teve, infelizmente, muita influência no mundo inteiro - esta grande pirâmide de olhares consistia na nova forma de justiça (Foucault, 1996, p. 107).

Vale ressaltar que o conceito de panoptismo não deve ser associado exclusivamente à estrutura maciça do Estado. Mais importante ainda é compreendê-lo em seu funcionamento cotidiano, por meio de instituições paralelas que se organizam com o objetivo de disciplinar e controlar a vida e os corpos dos indivíduos. Trata-se de instituições, estatais ou não estatais, como escolas, hospitais, centros de formação, que operam segundo os mesmos princípios e mecanismos de funcionamento inspirados no modelo idealizado da fábrica-prisão.

O funcionamento dessas instituições industriais concentradas passou por um rápido processo de aperfeiçoamento e adaptação, já que sua manutenção, com alta carga econômica e estrutura rígida, mostrava-se insustentável a longo prazo, especialmente em períodos de crise econômica. Para garantir maior flexibilidade e continuidade ao sistema industrial, desenvolveram-se técnicas dispersas e complementares que asseguravam funções como o confinamento, a reclusão e a fixação da população operária a fim de se garantir uma maior eficácia e máxima produção. Exemplos disso incluem a criação de cidades operárias, caixas econômicas e sistemas de assistência social, que contribuíam para formar e manter um corpo de trabalhadores disponível ao maquinário produtivo.

Essa nova forma de reclusão moderna passou a atuar sobre a organização espacial dos indivíduos. Um exemplo seria o encarceramento temporário de mendigos e vagabundos, não como uma simples exclusão, mas como um mecanismo de integração indireta, uma inclusão por meio da exclusão. Essa lógica funcionava como um instrumento de controle da inserção dos indivíduos no sistema de produção, seja agrícola ou manufatureiro, regulando os fluxos populacionais de acordo com as exigências da produção e do mercado de trabalho.

A reclusão também atuava diretamente sobre os indivíduos, normatizando modos de vida, ditando projetos de conduta e determinando comportamentos aceitáveis, inclusive no campo da sexualidade. Essa combinação entre controle moral e organização social, conforme já apontado acima, emergiu de práticas desenvolvidas por pequenos grupos na Inglaterra e da tradição monárquica francesa do século XVIII.

Assim, vigiar e punir não apareciam como meras abstrações teóricas ou esquemas genéricos de poder, mas como uma engrenagem concreta e necessária para o funcionamento do modo de produção capitalista. Segundo Foucault:

> Com efeito, no momento em que houve uma crise de produção, em que foi preciso desempregar um certo número de operários, em que foi preciso readaptar a produção; no momento em que o ritmo do crescimento da produção se acelerou, essas casas enormes, com um número fixo de operários e uma aparelhagem montada de forma definitiva, revelaram-se absolutamente não válidas. Preferiu-se fazer desaparecer estas instituições, conservando-se, de algum modo, certas funções que elas desempenhavam. Organizaram-se técnicas laterais ou marginais, para assegurar, no mundo industrial, as funções de internamento, de reclusão, de fixação da classe operária, desempenhadas inicialmente por estas instituições rígidas, quiméricas, um pouco utópicas. Foram tomadas, então, medidas como a da criação de cidades operárias, de caixas econômicas, de caixas de assistência, etc., de uma série de meios pelos quais se tentou fixar a população operária, o proletariado em formação no corpo mesmo do aparelho de produção (Foucault, 1996, p. 111-112).

A vigilância sobre a pessoa não ocorre por ela pertencer a um grupo, mas justamente o oposto: é enquanto indivíduo inserido em uma instituição que ela passa a compor uma coletividade sujeita à vigilância. A intenção não é mais excluir ou marginalizar, mas sim manter os indivíduos em posições específicas. A fábrica vincula as pessoas ao sistema produtivo; a escola estabelece um mecanismo de transmissão de conhecimento necessário à inserção social; o hospital psiquiátrico conecta os indivíduos a um sistema de normalização. Trata-se de um processo de produção, formação, correção e normatização dos sujeitos.

Cria-se, assim, uma malha institucional de contenção que atua sobre o tempo de vida dos indivíduos. O tempo existencial das pessoas é capturado e direcionado a esses sistemas. Nascem, assim, as instituições de sequestro. Conforme Foucault:

> Já nas instituições que se formam no século XIX não é de forma alguma na qualidade de membro de um grupo que o indivíduo é vigiado; ao contrário, é justamente por ser um indivíduo que ele se encontra colocado em uma instituição, sendo esta instituição que vai constituir o grupo, a coletividade que será vigiada. É enquanto indivíduo que se entra na escola, é enquanto indivíduo que se entra no hospital, ou que se entra na prisão. A prisão, o hospital, a escola, a oficina não são formas de vigilância do próprio grupo. É a estrutura de vigilância que, chamando para si os indivíduos, tomando-os individualmente, integrando-os, vai constituí-los secundariamente enquanto grupo. Vemos portanto como na relação entre a vigilância e o grupo há um diferença capital entre os dois momentos (Foucault, 1996, p. 113).

Assim, vai se constituindo uma trama institucional de aprisionamento que vai funcionar diretamente sobre o tempo de vida dos indivíduos. O tempo existencial das pessoas passa a ser incorporado ao sistema produtivo, moldado pelos ritmos do mercado e pelas exigências do trabalho, marcada cada vez mais pelas diretrizes da eficiência e concorrência. Trata-se de um controle sobre a própria existência, voltado para os corpos. Essa rede é atravessada por um poder multifacetado e versátil, como dito, no ambiente fabril, onde o poder econômico

estabelece uma troca: o salário é oferecido em troca do tempo de serviço do trabalhador em um sistema produtivo que pertence ao dono da fábrica.

Nesse contexto, também se manifesta um poder político, exercido por aqueles que administram a instituição, elaboram normas, tomam decisões, contratam e demitem. Esse mesmo poder, segundo Foucault, assume igualmente uma forma judiciária, pois tais instituições detêm a prerrogativa de punir, avaliar condutas, aplicar sanções e recompensas.

Além disso, há uma dimensão epistemológica desse poder, relacionada à produção de saberes. Ainda no caso da fábrica, é possível extrair dos próprios trabalhadores conhecimentos sobre produtividade e técnicas de produção — saberes que, por sua vez, intensificam o controle. Há, também, um saber voltado à vigilância e ao monitoramento: classificar, registrar, observar e analisar o comportamento dos indivíduos. Trata-se de uma articulação entre um saber técnico e um saber clínico.

Com base nessas reflexões, compreende-se mais claramente o mecanismo de sequestro descrito pelo autor, que consiste em converter o tempo de vida e a força de trabalho em engrenagens do processo produtivo. Por meio da ação institucional e de seus diversos dispositivos, o tempo vital do indivíduo é transformado em tempo de trabalho, o qual se converte em força produtiva, movimentando toda a estrutura da produção.

Foucault, ao explicitar esse processo, rompe com a visão tradicional que concebe o trabalho como a essência do homem — uma ideia central em diversas teses de inspiração marxista. Para ele, essa ligação entre ser humano e trabalho é, na verdade, uma construção complexa, resultado de operações políticas que integram o indivíduo ao aparelho produtivo. Foi necessária toda uma engenharia de poder e de técnicas políticas para sustentar a economia discursiva do trabalho como se fosse a expressão concreta da essência humana.

Esses mecanismos tornaram possível transformar o tempo existencial em tempo útil para gerar lucros extraordinários. A própria possibilidade de tal lucro — assim como a noção de que o trabalho é a essência humana — depende dessas redes capilares de poder que organizam e atravessam os saberes e os discursos tidos como verdadeiros.

Foucault aponta uma diferença fundamental entre a reclusão do século XVIII, que exclui os indivíduos do círculo social, e a reclusão/sequestro que aparece no século XIX, que tem por função ligar os indivíduos aos aparelhos de produção, formação, reformação ou correção de produtores; “a reclusão do século XVIII, que tem por função essencial a exclusão dos marginais ou o reforço da marginalidade, e o sequestro do século XIX que tem por finalidade a inclusão e a normalização” (Foucault, 1996, p. 114).

Segundo Foucault:

> O que é novo, o que é interessante é que, no fundo, o Estado e o que não é estatal vêm confundir-se, entrecruzar-se no interior destas instituições. Mais do que instituições estatais ou não estatais, é preciso dizer que existe uma rede institucional de sequestro, que é intraestatal; a diferença entre aparelho de Estado e o que não é aparelho de Estado não me parece importante para analisar as funções deste aparelho geral de sequestro, desta rede de sequestro no interior da qual nossa existência se encontra aprisionada. Para que servem essa rede e essas instituições? Podemos caracterizar a função destas instituições da seguinte maneira. Primeiramente, estas instituições- pedagógicas, médicas, penais ou industriais - têm a propriedade muito curiosa de implicarem o controle, a responsabilidade sobre a totalidade, ou a quase totalidade do tempo dos indivíduos; são portanto, instituições que, de certa forma, se encarregam de toda a dimensão temporal da vida dos indivíduos (Foucault, 1996, p. 115-116).

Conclui-se, portanto, com Foucault, que saber e poder não estão apenas presentes na existência humana, mas se entrelaçam profundamente com as relações de produção. São essas relações — típicas da sociedade capitalista — que só se mantêm mediante o entrelaçamento de formas de poder e de modos específicos de saber. "Poder e saber", afirma o autor, "não se sobrepõem às relações de produção; eles estão enraizados nas próprias estruturas que as constituem".

Na verdade, o que Foucault demonstra é que esse modus operandi que não vai mais excluir os indivíduos, mas, pelo contrário, os fixar em aparelhos de normal, tem nas instituições sociais, práticas destinadas à extração da totalidade do tempo, espaço, indivíduos, a fim de exercer o controle, principalmente dos corpos, produzindo uma espécie de polimorfismo diante da função de controle da existência. Assim, as instituições de sequestro se constituem na criação de um novo e curioso tipo de poder – poliformo, polivalente. Diz o filósofo:

> Ao contrário, a sociedade moderna que se forma no começo do século XIX é, no fundo, indiferente ou relativamente indiferente à pertinência espacial dos indivíduos; ela não se interessa pelo controle espacial dos indivíduos na forma de sua pertinência a uma terra, a um lugar, mas simplesmente na medida em que tem necessidade de que os homens coloquem à sua disposição seu tempo. É preciso que o tempo dos homens seja oferecido ao aparelho de produção; que o aparelho de produção possa utilizar o tempo de vida, o tempo de existência dos homens. É para isso e desta forma que o controle se exerce. São necessárias duas coisas para que se forme a sociedade industrial. Por um lado, é preciso que o tempo dos homens seja colocado no mercado, oferecido aos que o querem comprar, e comprá-lo em troca de um salário; e é preciso, por outro lado, que este tempo dos homens seja transformado em tempo de trabalho. É por isso que em uma série de instituições encontramos o problema e as técnicas da extração máxima do tempo (Foucault, 1996, p. 116).

Assim, haverá um uma multiplicação de instituições com o objetivo de controlar, adquirir, comprar o tempo das pessoas a fim de transformá-lo em tempo de trabalho.

Foucault esclarece ainda acerca do poder epistemológico, o de extrair dos indivíduos um saber, que estava nos indivíduos, mas que escapavam dos controles. Assim, a força produtiva do homem era assegurada por um conjunto de mecanismos presentes no sistema de sequestro. E, para finalizar, Foucault indicou três conclusões: 1) a partir desta análise pode-se

explicar o aparecimento das prisões; 2) a essência concreta do homem é o trabalho, opondo-se a Hegel e Marx; 3) o surgimento de uma série de saberes (saber do indivíduo, saber da normalização, saber corretivo) se multiplicam nestas instituições de subpoder fazendo surgir as chamadas ciências do homem e o homem como objeto da ciência.

O aparecimento das ciências do homem se dá, portanto, a partir dos processos que procuram encontrar a causa do crime no interior "psicologizado" dos indivíduos, daí que o crime passa a se constituir como um dano à sociedade provocado por um sujeito que não responde mais pelos critérios da norma social. Entretanto, no decorrer do século XIX, acompanhando as transformações do capitalismo, as formas jurídicas vão ser acopladas cada vez mais aos novos saberes sobre o homem que se constituem na paisagem dessa época. Dentre estes, Foucault vai destacar o aparecimento da psicologia, ao mesmo tempo em que analisa as transformações da psiquiatria, que de um saber inicialmente restrito ao tratamento dos loucos no espaço asilar, vai se tornar um dispositivo de controle social, ultrapassando os muros do asilo para fazer parte de uma "ortopedia", ou seja, de um processo de prevenção, tratamento e cura dos considerados indesejáveis. Cabe lembrar que também em 1973, Foucault publica o dossiê "Eu, Pierre Rivière, que matei minha mãe, meu irmão, minha irmã", no qual, entre outros, se analisam as novas relações estabelecidas entre os médicos e os juízes. Instaura-se nesse momento uma outra exigência, que persiste até hoje: o recurso à expertise psiquiátrica para definir não apenas as causas do delito, mas também para decidir sobre a imputabilidade ou não do acusado. O conceito basilar que vai aparecer nesse momento é o de "periculosidade", que será objeto de análise a seguir, na segunda parte desse capítulo.

1.4. A CONSTRUÇÃO DO "INDIVÍDUO PERIGOSO"

Em outubro de 1978, a convite do Clark Institut de Toronto, Foucault participa de um simpósio intitulado *Law and Psychiatry*, no qual profere a conferência "A evolução da noção de 'indivíduo perigoso' na Psiquiatria Legal do século XIX". Ou seja, cinco anos depois das conferências no Rio de Janeiro e três anos da publicação do *Vigiar e punir*, Foucault retorna a um tema caro à criminologia desde seu começo no século XIX: a do "indivíduo perigoso", correspondente ao conceito de "periculosidade".

Vemos resumido aqui todos os temas que Foucault trabalha em seus textos da década de 1970, que dizem respeito à nova formulação das concepções de crime e criminoso. Daí porque a conferência de Toronto é muito importante para entendermos o processo de constituição de uma psicologia do crime e do criminoso.

Na sua conferência, partindo de diversos exemplos retirados de processos judiciais, fruto de seu intenso trabalho nos arquivos franceses, Foucault vai fazer uma genealogia da noção de periculosidade, para mostrar as suas consequências nos processos jurídicos, retomando alguns pontos que ele já havia tratado nos cursos *O poder psiquiátrico* (1973-1974) e *Os anormais* (1974-1975) e mesmo utilizando exemplos referidos nesses cursos. Todos esses exemplos se referem a crimes que hoje chamamos de "bárbaros", por sua violência e crueldade, chamando por essas razões atenção dos psiquiatras, que passaram a interpelar os juízes, uma vez que tais crimes não se enquadravam nas premissas admitidas até então acerca da relação entre loucura e crime, uma vez que todos pareciam pessoas "normais":

> Esquematicamente, até o final do século XVIII, o direito penal apenas colocava a questão da loucura nos casos em que o Código Civil e o direito canónico também a colocavam. Ou seja, quando ela se apresentava na forma de demência e de debilidade mental, ou sob a forma do furor (Foucault, 2006a, p. 5).

As novas configurações do crime desafiavam o saber médico-psiquiátrico a procurar conhecê-las, para além da sua provável relação com as capacidades inatas dos indivíduos ou ainda a partir da sintomatologia do furor. Tratava-se agora de um novo problema, uma vez que esses "crimes não são precedidos, acompanhados ou seguidos de nenhum dos sintomas tradicionais, reconhecidos, visíveis da loucura" (Foucault, 2006, p. 6). Além disso, tais crimes não são leves, são cruéis, como no caso do assassinato seguido de canibalismo, o que levou a uma espécie de psiquiatrização da delinquência. Se, até então, a vagabundagem e as pequenas violências eram faltas leves, para as quais se recomendava uma breve internação, agora se trata de crimes maiores, que chocavam a consciência da época, exigindo então uma explicação, para a qual o dispositivo judiciário passou a precisar cada vez mais da "ciência médica". Por sua vez, algo era espantoso na maioria desses crimes cruéis, uma vez que aconteciam, em geral, na escala doméstica, no interior das casas das famílias ou na vizinhança: "Pais que matam sua prole, filhos que matam seus pais ou protetores, empregados que matam o filho do patrão ou do vizinho, etc" (Foucault, 2006a, p. 6). Era como se estivesse atentando contra as leis da própria natureza:

> Menos do que crimes contra a sociedade e suas regras, esses são crimes contra a natureza, contra essas leis que acreditamos imediatamente inscritas no coração humano e que ligam as famílias e as gerações. A forma de crimes que, no início do século XIX, parece pertinente para que se coloque a seu respeito a questão da loucura é, portanto, o crime contra a natureza (Foucault, 2006a, p. 6-7).

Esses crimes contra a natureza não poderiam, portanto, serem explicados a partir de chaves utilizadas para os pequenos delitos. Eles se encontram, agora, na esfera dos crimes

"monstruosos". Nasce assim, uma figura bastante conhecida dos noticiários da imprensa, seja nos programas televisivos, seja nas páginas policiais dos jornais: a do criminoso como "monstro", continuando nas nossas redes sociais de hoje.

E, para tornar ainda mais complexas essas relações, todos esses crimes têm em comum o fato de serem crimes "sem razão", pois embora baseados em uma "ilusão delirante", são cometidos sem "paixão", sem "motivos". Nesse caso, pode-se igualmente compreender o grande problema que enfrentavam as reformas penais na época, qual seja, a de que é necessário compreender qual tipo de loucura é essa que seria momentânea e transitória, que não era precedida de sinais anteriores e que desaparecia após cometido o crime. Daí, a presença do laudo psiquiátrico passou a ser um componente indispensável para a decisão judiciária: "O que a psiquiatria do século XIX inventou foi esta entidade absolutamente fictícia de um crime louco, um crime que seria inteiramente louco, uma loucura que nada mais é do que crime. Aquilo que, por mais de meio século, foi chamado de monomania homicida" (Foucault, 2006, p. 7-8).

A questão que se coloca para Foucault é então a de entender por que a psiquiatria clássica passa a se interessar por um campo, que até então reconhecia esses sujeitos que cometiam crimes graves como simplesmente criminosos? Como entender os contínuos protestos dos psiquiatras contra a ignorância de juízes e médicos, sem esquecer que a psiquiatria travava uma luta para ser reconhecida na sua especificidade e autonomia diante da medicina? Por que essa cruzada em prol da patologização do crime? A resposta de Foucault é "foucaultiana", ou seja, ele insere esses debates no interior das mudanças ocorridas no século XIX no campo das relações entre saber e poder, acoplado com o aparecimento da ideia de "população". Sem referir-se ao conceito de biopolítica, é disso que se trata quando Foucault passa a falar sobre o tema da população nessa conferência de Toronto. Lembremos que o último capítulo do primeiro volume da *História da Sexualidade*, publicado dois anos antes, em 1976, trata justamente do aparecimento das populações e desse novo tipo de poder, que ele chamou de biopolítica:

> Se a psiquiatria se tornou tão importante no século XVIII não foi simplesmente porque ela aplicava uma nova racionalidade médica às desordens da mente ou da conduta, foi também porque ela funcionava como uma forma de higiene pública. O desenvolvimento, no século XVIII, da demografia das estruturas urbanas, do problema da mão-de-obra industrial havia feito aparecer a questão biológica e médica das "populações" humanas, com suas condições de vida, de moradia, de alimentação, com sua natalidade e mortalidade, com seus fenómenos patológicos (epidemias, endemias, mortalidade infantil). O "corpo" social deixa de ser simples metáfora jurídico-política (como a que encontramos no *Leviatã*) para surgir como uma realidade biológica e um campo de intervenção médica (Foucault, 2006a, p. 9).

Nessa perspectiva, o médico é mais que um médico, ele se torna um "técnico do corpo social" e a medicina se torna uma "higiene pública". E, dessa maneira, a psiquiatria se impõe

como uma forma autônoma de conhecimento médico ao se fazer importante e necessária na luta contra os perigos inerentes ao corpo social, dos quais a loucura era o mais temido. Tais perigos advém tanto das condições insalubres da vida social – "superpopulação, vida urbana, alcoolismo, libertinagem" – quanto do fato de que ela mesma é considerada uma fonte de perigo para o próprio indivíduo e para os outros, pois sua descendência poderia ser prejudicada por uma herança de vícios. Ao impor o diagnóstico da "monomania homicida", isto é, de um transtorno mental obsessivo, girando em torno do mesmo tema, diagnóstico que era visto com desconfiança pelos juízes, os psiquiatras acabam por vencer esse debate e se tornam os detentores de um saber específico sobre as relações entre loucura e crime. Assim, sendo, os "crimes sem motivo", em geral de caráter "monstruoso", acabam sendo justificados pela até então estranha relação entre loucura e delinquência. Será o olhar psiquiátrico o responsável por desvendar o que, à primeira vista, se mantinha oculto. Dessa maneira, ocorreu, no fundo, um ajuste entre a psiquiatria e o direito penal: por um lado, a psiquiatria ou a medicina mental vai impor sua necessidade no âmbito da higiene pública e por outro, a instituição judiciária vai encontrar apoio para manter e estender o ideal da punição como técnica de transformação individual. E, portanto, nessa conjunção que, segundo Foucault, aparece pela primeira vez, o tema do homem perigoso:

> Encontra-se assim inscrito, tanto na instituição psiquiátrica como na judiciária, o tema do homem perigoso. Cada vez mais a prática, e depois a teoria penal, tenderá, no século XIX e mais tarde no XX, a fazer do indivíduo perigoso o principal alvo da intervenção punitiva. Cada vez mais, por seu lado, a psiquiatria do século XIX tenderá a procurar os estigmas patológicos que podem marcar os indivíduos perigosos: loucura moral, loucura instintiva, degeneração. Esse tema do indivíduo perigoso dará origem, por um lado, à antropologia do homem criminoso com a escola italiana e, por outro, à teoria da defesa social representada inicialmente pela escola belga (Foucault, 2006a, p. 14).

Esse é, portanto, o primeiro passo dado por Foucault nessa espécie de genealogia do "indivíduo perigoso", referindo-se à primeira metade do século XIX, cujo ponto culminante seria a concepção do "criminoso nato", segundo Cesare Lombroso o caracteriza em sua obra *O homem criminoso,* publicada em 1876. No "Prefácio" à tradução francesa dessa obra, escrito pelo médico e antropólogo Charles Letorneau, podemos encontrar um breve esclarecimento da caracterização do "criminoso nato":

> Sua degradação moral corresponde à sua degradação orgânica: são doentes morais. Suas tendências criminosas se manifestam desde a infância pelo onanismo, pela crueldade, pela inclinação ao roubo, uma vaidade excessiva, a astúcia a mentira, aversão pelos hábitos de família, a resistência à educação, seu caráter impulsivo. Essas características morais persistem e conferem ao criminoso adulto uma fisionomia mental inteiramente particular. O criminoso nato é invejoso, vingativo, odeia por odiar, é indiferente às punições e sujeito a explosões de fúria sem causa, que às vezes

> são periódicas. O criminoso nato é preguiçoso, devasso, imprevidente, escorregadio e fanfarrão, jogador. Ele não é suscetível ao remorso e frequentemente se deixa levar com alegria por seus instintos culpáveis. Os criminosos natos têm um amor precoce e vivo pela tatuagem, que é frequentemente cínica e praticada até mesmo nos órgãos sexuais. Sua escrita, quando sabem escrever, é frequentemente muito particular; sua assinatura é complicada, cheia de arabescos (Lombroso, 1887, p. V).

O segundo passo vai ser encontrado no final do século XIX e nos primeiros anos do século XX, entre o Congresso de Antropologia Criminal (1885), realizado em Roma e considerado o ápice da carreira de Lombroso, e a publicação pelo penalista e sociólogo belga Adolphe Prins, do livro *La Défense sociale et les transformations du droit penal,* em 1910, em Bruxelas. Segundo Prins:

> Não é apenas a concepção demasiado simplista que não responde mais as necessidades atuais; é também a concepção demasiado simplista do indivíduo com o mundo. O homem foi durante muito tempo considerado como o centro do universo e tudo se referia à sua pessoa. Não obstante, ele sente que não pode mais se isolar desse universo; que ele faz parte dele como a folha faz parte da floresta como a onda do oceano, como no drama musical de Wagner o canto individual faz parte da orquestra. O mundo é por isso, uma orquestra imensa onde a harmonia surge da infinita variedade de vibrações sonoras. [...] Neste conjunto diversificado cujas ramificações se entrecruzam, a miséria, a doença, a degenerescência, o vício, a ignorância, as paixões malsãs, os sintomas de uma vida excessiva e sem freio, ou de uma vida empobrecida e anêmica se combinam com todas as manifestações da saúda da beleza da fecundidade e do trabalho. O ritmo do crime acompanha o ritmo da atividade honesta; ele se acelera com a civilização pelas razões que fazem crescer o número de acidentes com o desenvolvimento das máquinas; A criminalidade depois de tudo isso é apenas como disse von Liszt uma das formas da vida social (Prins, 1910, p. 11-12, nossa tradução).

A grande mudança vai se dar com o abandono da ideia de "monomania homicida", uma vez que essa se restringia à explicação dos atos monstruosos. Era preciso agora também encontrar uma rede de causalidade no interior dos pequenos delitos, dos atos cometidos no cotidiano, referidos principalmente aos crimes contra a propriedade e aqueles que envolviam a sexualidade, tais como a necrofilia, a cleptomania, o exibicionismo ou ainda a pederastia, o sadismo, todos passíveis de explicação por um tipo específico de transtorno no desenvolvimento. Assim sendo, "a questão psiquiátrica não é mais situada em alguns grandes crimes; mesmo que se deva dar a ela uma resposta negativa, convém situá-la dentro de todo um domínio das infrações" (Foucault, 2006a, p. 16). E para completar seu raciocínio, escreve Foucault:

> Ora, isso tem consequências importantes para a teoria jurídica da responsabilidade. Na concepção da monomania, a hipótese patológica se formava ali onde, justamente, não havia motivo para um ato; a loucura era a causa daquilo que não tinha sentido, e a irresponsabilidade se estabelecia nessa defasagem. Porém, com essa nova análise do instinto e da afetividade, haverá a possibilidade de uma análise causal de todas as condutas, delinquentes ou não, qualquer que seja o grau de sua criminalidade. Daí o labirinto infinito em que se viu envolvido o problema jurídico e psiquiátrico do crime:

> se um ato é determinado por um nexo causal, é possível considerá-lo livre; ele implicaria a responsabilidade? Para que se possa condenar alguém, é necessário que seja impossível reconstruir a inteligibilidade causal de seu ato? (Foucault, 2006a, p. 16-17).

No interior dessas questões, Foucault não deixa de mencionar o quanto essa nova relação entre crime e delinquência, entre psiquiatria e direito, também foi estendida aos chamados "crimes políticos", mencionando as insurreições e as revoltas, em especial nas revoluções de 1848 e na Comuna de Paris, em 1870, ambas marcadas pelos ideais socialistas em plena ascensão. Com isso, os delitos políticos passaram a ser assimilados ao direito comum. Além disso, Foucault menciona o fracasso do ideal da prisão como forma "iluminista" de punição, como se a prisão fosse uma "verdadeira terapêutica penal" cujo resultado deveria ser a recuperação dos condenados. Pelo contrário, ela se tornou uma verdadeira "escola de delinquência", que em vez de oferecer proteção contra o crime, reforçava, por seu intermédio, o meio criminoso.

É tendo em vista essas discussões e a crescente demanda por proteção da parte do Estado pelas reivindicações da população, que passou a temer a delinquência em grau elevado, que a escola italiana de Antropologia Criminal vai se constituir. Os teóricos da escola italiana, à frente Cesare Lombroso, vão então propugnar por quatro ideias fundamentais, resumidas por Foucault da seguinte maneira:

> Esquematizando bastante, tratava-se, para a antropologia criminal, de: l) abandonar completamente a noção jurídica de responsabilidade e colocar como questão fundamental não absolutamente o grau de liberdade do indivíduo, mas o grau de periculosidade que ele constitui para a sociedade; 2) enfatizar, além disso, que os réus que o direito reconhece como irresponsáveis porque doentes, loucos, anormais, vítimas de impulsos irresistíveis, são realmente os mais perigosos; 3) demonstrar que aquilo que chamamos de "pena" não deve ser uma punição, mas um mecanismo de defesa da sociedade; marcar, portanto, que a diferença não está entre responsáveis a condenar e irresponsáveis a soltar, mas sim entre sujeitos absoluta e definitivamente perigosos e aqueles que, por meio de certos tratamentos, deixam de sê-lo; 4) concluir que devem existir três grandes tipos de reações sociais ao crime, ou melhor, ao perigo que o criminoso constitui: a eliminação definitiva (pela morte ou pelo encarceramento em uma instituição), a eliminação provisória (com tratamento), a eliminação de qualquer modo relativa e parcial (esterilização, castração) (Foucault, 2006a, p. 18).

Para Foucault, entretanto, as críticas contundentes que foram feitas e continuam sendo feitas à Antropologia Criminal não a fizeram desaparecer. Essa é uma tese interessante e importante, porque a Criminologia Crítica, de uma certa maneira, julgou ter eliminado a antropologia criminal do século XIX, esclarecendo seu fundamento positivista e seu parentesco com o evolucionismo histórico e social. Para Foucault, ao contrário, algumas de suas teses fundamentais, por mais absurdas que possam parecer acabaram por se enraizar no pensamento e na prática penal. E isso se deve, segundo ele, no modo pelo qual vai se encarar a questão da

responsabilidade. E, nesse ponto, a hipótese de Foucault é bastante ousada e singular: para ele, quem vai assimilar os elementos da antropologia criminal no campo do direito será, inicialmente, muito mais o direito civil do que o penal e isso vai se dar por meio do tema da responsabilidade:

> Minha hipótese seria: foi o direito civil, e não a criminologia, que permitiu que o pensamento penal se modificasse em dois ou três pontos capitais; foi ele que possibilitou o enxerto no direito criminal daquilo que havia de essencial nas teses da criminologia da época. É bem possível que, nessa reelaboração realizada primeiramente no direito civil, os juristas tivessem permanecido surdos às proposições fundamentais da antropologia criminal, ou pelo menos jamais teriam tido o instrumento capaz de fazê-las passar para o sistema do direito. De uma maneira que pode parecer estranha à primeira vista, foi o direito civil que possibilitou, no direito penal, a articulação entre o Código e a ciência (Foucault, 2006a, p. 20).

Era preciso, naquele momento, estabelecer uma noção positiva de responsabilidade, digamos assim, que a afastasse da ideia de culpa. Para isso, será necessário legislar a partir do perigo que começam a representar as novas condições de trabalho e de avanço tecnológico, que passaram a expor os trabalhadores a acidentes e a riscos, assim como na área dos transportes, com a invenção da locomotiva, a expor os passageiros e as pessoas que, por acaso, estivessem às proximidades. Estava-se diante de um outro tipo de falta como a desatenção, o descuido e a negligência, cometida por alguém que não pode arcar com os prejuízos, como o condutor de um trem que desencarrilha. Sem a questão da culpa, os civilistas introduzem no direito "a noção de probabilidade causal e de risco, e fizeram aparecer a ideia de uma sanção que teria a função de defender, proteger, de fazer pressão sobre inevitáveis riscos" (Foucault, 2006a, p. 21-22). Assim, pretende-se mudar o estatuto da punição, já que exposto a riscos constantes, o sujeito não cometeu a falta voluntariamente. O objetivo da lei será então de diminuir o risco de criminalidade representado por esse indivíduo que não cometeu uma falta voluntariamente, o que pode incluir "medidas terapêuticas".

Será o jurista belga Adolphe Prins, autor do *La Défense Sociale* já referido, quem vai transpor para a justiça criminal no início do século XX, as elaborações próprias desse novo Direito Civil. Será igualmente ele quem vai introduzir a noção de "estado perigoso", de "ser perigoso" ou de "periculosidade", em sua conferência no X Congresso de Direito Penal, realizado em Hamburgo, em setembro de 1905. Prins acaba por realizar uma espécie de consenso relativo entre os já considerados ineficazes princípios da criminologia italiana e as novas disposições do Direito Civil em torno da questão da responsabilidade. Tal consenso significa conciliar a responsabilidade sem culpa dos civilistas e a imputabilidade sem liberdade dos criminólogos. O que está em ´primeiro plano agora é o "risco" e, em consequência, fazer o máximo para diminuí-lo:

> Ora, de maneira bastante estranha, é essa descriminalização da responsabilidade civil que vai constituir um modelo para o direito penal. E isso a partir das proposições fundamentais formuladas pela antropologia criminal. No fundo, o que é um criminoso nato ou um degenerado, ou uma personalidade criminosa senão alguém que, conforme um encadeamento causal difícil de reconstituir, porta um índice particularmente elevado de probabilidade criminal, sendo em si mesmo um risco de crime? Pois bem, tal como é possível de terminar uma responsabilidade civil sem estabelecer a culpa, mas unicamente pela avaliação do risco criado contra o qual é preciso se defender sem que seja possível anulá-lo, da mesma forma se pode tornar um indivíduo penalmente responsável sem ter que determinar se ele era livre e se havia culpa, mas correlacionando o ato cometido ao risco de criminalidade que constitui sua própria personalidade (Foucault, 2006a, p. 22).

Quais serão as consequências para a posteridade do Direito Penal dessa proposição que reconcilia a criminologia do século XIX e a noção de probabilidade do risco, cuja gênese é a concepção de "estado perigoso"? Foucault enumera, ao final de sua conferência, três aspectos: 1) "Há indivíduos intrinsecamente perigosos? Como é possível reconhecê-lo e como podemos reagir a sua presença?"; 2) essa concepção constitui um determinado objeto – o indivíduo perigoso – e uma rede de conceitos e saberes à sua volta; 3) ao colocar em primeiro plano não apenas o criminoso como sujeito do ato, "mas também o indivíduo perigoso como virtualidade de atos, será que não se dá à sociedade direitos sobre o indivíduo a partir do que ele é?". E o "que ele é" significa aqui o que ele é "por sua natureza", por sua constituição, por seus traços de caráter, por suas variáveis patológicas. Consolidou-se, com isso, a era da perícia e dos peritos. A pergunta que se faz agora, para introduzir o segundo capítulo dessa dissertação é: que continuidades e descontinuidades existem entre essas concepções e a concepção de crime, criminoso e criminalizável no neoliberalismo?

2. O CRIME E O CRIMINOSO NO NEOLIBERALISMO

Após a publicação do *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber*, o primeiro volume da *História da sexualidade* (1976), Foucault vai realizar um deslocamento importante no seu pensamento. Em grande parte, devido às críticas recebidas pelo livro sobre as prisões, não só pelos historiadores, que questionavam a sua leitura das fontes, mas também por diversos campos, da filosofia à ciência política, sobre o papel desempenhado pelo Estado na formação do poder disciplinar. Já em *A vontade de saber* vamos encontrar um primeiro grande deslocamento, que vai resultar na concepção de "biopoder", correlata do conceito de população. No século XIX, dirá Foucault, não se trata apenas de realizar um controle que visa a disciplina dos corpos, mas também um controle mais amplo, mais geral, sobre as populações. A esse controle, que une o poder disciplinar e o biopoder, um poder sobre a vida, Foucault chamou de "biopolítica", cujo objeto é gerir administrativamente todas as etapas da vida das populações,

todo o ciclo vital, do nascimento à morte. Trata-se, portanto, de coletar uma série de dados, que vão produzir os índices de natalidade e de mortalidade infantil, assim como o controle das epidemias e pandemias, passando pela crescente medicalização da sexualidade, que visava o ideal de um corpo saudável, garantia de uma descendência igualmente saudável, e pelo combate às chamadas "perversões". Assim, o biopoder corresponde a uma biopolítica de higiene e limpeza da população. Por isso, ele gera também as teorias racistas na segunda metade do século XIX, que constroem a figura do "indivíduo perigoso", como vimos acima.

A problemática da população passou a exigir, então, uma necessidade de repensar o papel do Estado. Mas, Foucault não queria retornar às análises da formação do Estado moderno seja pelo viés das teorias clássicas, que remontam a Hobbes, por exemplo, seja pelo viés marxista, em especial pela teoria do "Estado e dos aparelhos ideológicos do Estado", defendida por seu mestre e amigo Louis Althusser, largamente conhecida e utilizada na época. Para Foucault, o estado moderno é, acima de tudo, um gerenciador e administrador de condutas. Será no curso Segurança, território, população, ministrado no Collège de France em 1977-1978, que ele vai expor suas ideias acerca da constituição do Estado, a partir do que ele chama de "poder pastoral". Com isso, ele falará cada vez menos de "microfísica do poder" e cada vez mais de "governamentalidade", a qual ele chamará logo no começo da aula de 8 de fevereiro de 1978 de uma "palavra feia", para acrescentar:

"A supor, pois, que 'governar' não seja a mesma coisa que 'reinar', que não seja a mesma coisa que 'comandar' ou 'fazer a lei': a supor que governar não seja a mesma coisa que ser soberano, ser suserano, ser senhor, ser juiz, ser general, ser proprietário, ser mestre, ser professor: a supor, pois, que haja uma especificidade do que é governar, é preciso agora saber um pouco mais qual é o tipo de poder que recobre essa noção".

Esse tipo de poder é, segundo Foucault, o que ele chama de "poder pastoral".

2.1. O PODER PASTORAL

A estratégia de Foucault para não repetir as análises costumeiras a respeito do Estado é retomar sua função moral, aquela que, segundo ele, sempre foi importante e decisiva, mas que permaneceu, de algum modo, na obscuridade:

> 'Governar' pode querer dizer 'conduzir alguém', seja no sentido propriamente espiritual, o governo das almas – sentido inteiramente clássico, que vai durar e subsistir durante muito e muito tempo –, seja de uma maneira ligeiramente deslocada em relação àquele, 'governar' pode querer dizer 'impor um regime', impor um regime a um doente: o médico governa o doente ou o doente que se impõe um certo número

> de cuidados se governa [...] 'Governar' ou o 'Governamento' pode se referir então a uma conduta no sentido propriamente moral do termo: uma jovem que 'não soube se governar', isto é, de má conduta. 'Governar' pode se referir então a uma relação entre indivíduos, relação que pode tomar inúmeras formas, seja a relação de comando e de domínio: dirigir alguém, treiná-lo. Ou ainda, ter uma relação com alguém, relação verbal: 'Governar alguém' pode querer dizer 'falar com ele', 'discutir com ele' no sentido em que se discute numa conversação (Foucault, 2008, p. 163).

Assim, o que Foucault quer retirar da obscuridade é justamente a ideia de que não se governa um estado, um território ou ainda uma estrutura política, mas sim "pessoas, homens, indivíduos ou coletividades". Entretanto, para chegar a essa conclusão, de tal modo que se entenda a formação do Estado moderno, é preciso fazer uma genealogia dessa ideia de que o que se governa são pessoas. E, para isso, Foucault parte do princípio de que essa ideia, na nossa cultura ocidental, não é nem grega, nem romana. Por que não?

Foucault inicia lembrando que, na literatura grega, por exemplo, utiliza frequentemente a metáfora do leme, do timoneiro, do piloto, daquele utiliza o timão do navio. Essas metáforas servem para designar a atividade daquele que está à frente da cidade e que tem em relação a ela certo número de encargos e responsabilidades. Entretanto, essas metáforas, nas quais o rei é um timoneiro e a cidade é um navio, mostra bem, segundo Foucault, que o objeto do governo é a cidade, que o rei-timoneiro deve conduzir em meio às tempestades, que deve defendê-la dos piratas, dos inimigos, para chegar a um porto seguro:

> O objeto do governo sobre o qual precisamente o ato de governar diz respeito, não são os indivíduos. O capitão ou o piloto do navio, não governa os marinheiros, ele governa o navio. Do mesmo modo que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade (Foucault, 2008, p. 165).

Desse modo, se faz necessário encontrar o nascimento dessa ideia de que o governo é dos homens e não da cidade, em outra época da história, que para Foucault está no Oriente pré-cristão e em seguida no oriente cristão. Foucault considera que essa ideia ganhou duas formas: primeiro, sob a forma de uma ideia e de uma organização de um poder, que ele chama de "pastoral"; segundo, sob a forma da direção de consciência, da direção de almas.

Em todo o Oriente mediterrâneo, o rei, o Deus, o chefe, é considerado um pastor em relação aos homens, que por sua vez, são considerados um rebanho. Isso existiria no Egito, na Assíria, na Mesopotâmia, mas principalmente, entre os Hebreus. O Deus é considerado como o pastor dos homens, ele é o condutor dos homens considerados ovelhas do rebanho; assim sendo, a relação entre deus e os homens mediada pela figura do pastor é essencialmente, fundamentalmente e quase, exclusivamente uma relação religiosa. O pastor, portanto, é um termo exclusivamente reservado a Deus: "É um poder do tipo religioso, que tem seu princípio,

seu fundamento, sua perfeição no poder que Deus exerce sobre seu povo" (Foucault, 2008, 167-168).

O que caracteriza, segundo Foucault, esse poder do pastor que é tão estranho ao pensamento grego, mas que é tão presente no Oriente mediterrâneo, especialmente entre os Hebreus? Em primeiro lugar, porque o poder do pastor é um poder que não se exerce sobre um território, mas que se exerce sobre um rebanho, mais exatamente sobre um rebanho que se desloca, que não está estático, que é uma multiplicidade em movimento:

> O deus grego é um deus territorial, um deus *intramuros*, ele tem seu lugar privilegiado quer seja na sua cidade, ou no seu templo. O Deus hebraico, ao contrário, é certamente o Deus que marcha, o Deus que se desloca, o Deus em errância. Jamais a presença do Deus hebraico é mais intensa, é mais visível, do que quando, precisamente, seu povo se desloca e quando na errância do seu povo, no seu deslocamento, nesse movimento que o faz deixar a cidade, os prados e as pastagens, ele tomou a frente de seu povo e mostra a direção que é preciso seguir. O deus grego aparece mais sobre as muralhas para defender sua cidade. O Deus hebraico aparece quando, precisamente, se deixa a cidade, se sai das muralhas, e quando se começa a seguir o caminho que atravessa os prados (Foucault, 2008, p. 168-169).

Em segundo lugar, o poder pastoral é, fundamentalmente, caridoso, ou seja, ele é o contrário do ímpio, ou seja, um poder que tem por função, por destinação e por justificação, "fazer o bem". Essa seria, a característica universal do poder pastoral, de tal modo, que o poder pastoral é por definição aquele que tem sua razão de ser no "fazer o bem". Por esse caráter benfazejo, o poder pastoral tem por objetivo essencial a salvação do rebanho. Salvação que tem um sentido muito preciso:

> A salvação é, de início, essencialmente a subsistência. A subsistência incluída, a alimentação assegurada e as boas pastagens. O pastor é aquele que alimenta, e que alimenta de mão em mão, ou em todo o caso, que alimenta de uma parte conduzindo até as boas pradarias, e em seguida, se assegurando, efetivamente, de que os animais comam e estejam alimentados como é necessário. O poder pastoral é um poder do cuidado. Ele cuida do rebanho, ele cuida dos indivíduos do rebanho, ele vela, de tal modo que as ovelhas não sofram, ele vai procurar, certamente, aquelas que se desgarram, ele cuida das que estão feridas (Foucault, 2008, p. 170).

Assim sendo, o poder do pastor se manifesta no dever, na tarefa de dar assistência, embora a forma que o poder pastoral toma, não é inicialmente, a manifestação gritante de sua força e de sua superioridade. O poder do pastor, a partir da tradição dos hebreus, é portanto, bem diferente do modo pelo qual o poder dos deuses gregos aparecia. Nesse caso, os deuses apareciam sempre com seu brilho extraordinário. O pastor ao contrário, é aquele que vela, no sentido de vigiar para que nada acontece de mal, mas além disso, e fundamentalmente, para impedir a infelicidade. Velar o rebanho, significa descartar a infelicidade que pode ameaçar

qualquer uma das ovelhas. Desse modo, o pastor é aquele que toma para si uma carga, que não é definida, inicialmente, pelo que havia de honroso nisso, mas sim, por ser um fardo penoso:

> Todo cuidado do pastor é um cuidado que se volta para os outros e jamais para ele mesmo. Esta é, precisamente, a diferença entre o bom e o mau pastor. O mau pastor é aquele que só pensa nas pastagens por seu próprio lucro, que só pensa nas pastagens para engordar o rebanho, para que ele possa vender e dispersar, enquanto o bom pastor, só pensa no seu rebanho e nada além dele (Foucault, 2008, p. 171).

Por fim, podemos dizer que o poder pastoral é um poder individualizante, ou seja, mesmo que o pastor dirija todo o rebanho, isso só pode acontecer de maneira plena, se ao mesmo tempo, ele se dirigir a cada uma das ovelhas. Por um lado, o olhar do pastor deve se dirigir à totalidade do rebanho, mas por outro lado, ele deve também se fixar em cada uma das ovelhas. Além disso, o pastor é aquele que se sacrifica pelo seu rebanho, se sacrifica pela totalidade de seu rebanho, assim como por cada uma de suas ovelhas. Eis aí, diz Foucault o paradoxo moral e religioso do pastor, ou seja, se trata do sacrifício de um pelo todo, sacrifício do todo, por um, o que vai se constituir no cerne da problemática cristã do pastorado. A Igreja cristã é aquela que misturou todos esses temas do poder pastoral em mecanismos precisos e instituições definidas, "é aquela que implantou esses dispositivos no interior do Império romano, e que organizou no coração do Império romano, um tipo de poder que, eu creio, nenhuma outra civilização conheceu" (Foucault, 2008, p. 174).

Apresentamos essas breves considerações sobre o poder pastoral para, justamente, nos perguntarmos em que medida esse modelo de governar como "conduzir condutas" vai se apresentar na racionalidade neoliberal, ou seja, para nos perguntarmos qual a ideia de cuidado e de assistência teremos na sociedade neoliberal para que, por fim, possamos nos interrogar nesse novo contexto, sobre a questão do "indivíduo perigoso".

2.2. A RACIONALIDADE NEOLIBERAL

Seguimos, de início, a interpretação de Dardot e Laval acerca da singularidade da interpretação foucaultiana do neoliberalismo, considerando-o menos ou não apenas uma questão de ordem econômica, mas, principalmente, uma outra forma de racionalidade, uma "nova razão do mundo". Vamos nos concentrar aqui nas aulas do curso Nascimento da biopolítica, que tratam diretamente da questão do neoliberalismo americano, ou seja, aquele que passou a ser conhecido como da Escola de Chicago, tendo à frente a figura de Gary Becker. Entretanto, sempre que necessário, retomamos questões relativas ao liberalismo ou mesmo ao ordoliberalismo alemão.

De início, entretanto, se faz necessário lembrar que o surgimento da perspectiva neoliberal se dá por meio de um diagnóstico do fracasso do liberalismo em meio à crise política e econômica do pós-primeira guerra mundial.

O liberalismo não foi uma doutrina, ou melhor, uma racionalidade coesa, mas um campo de tensões e contradições históricas. Além de interferências externas, importa ressaltar aqui as múltiplas fraturas internas do liberalismo desde o século XIX até a emergência do neoliberalismo no século XX, revelando as críticas sociais, políticas e econômicas que colocaram em xeque a ideologia liberal clássica.

A partir do século XIX, as engrenagens constitutivas do liberalismo, sustentadas por dogmas como o direito natural, a propriedade privada e o equilíbrio espontâneo do mercado, começaram a ser intensamente questionadas ocasionando crises e tensões que vão se aprofundar até a segunda guerra mundial. Tais crises e tensões serão marcadas por fraturas: entre reformistas sociais e defensores radicais da liberdade individual. Diversas correntes críticas emergiram nesse contexto — da sociologia francesa ao socialismo e ao radicalismo inglês — que denunciaram a falsa igualdade e a metafísica naturalista do liberalismo.

Assim, haverá uma verdadeira refundação das ideias teóricas do liberalismo. Dardot e Laval (2016, p. 37) alertam que: "A tensão entre dois tipos de liberalismo, o dos reformistas sociais que defendem um ideal de bem comum e o dos partidários da liberdade individual como fim absoluto, na realidade nunca cessou". Com a mudança geopolítica ocasionada pela urbanização e industrialização dos países desenvolvidos e seus efeitos, surgiram novas necessidades, tanto externas, como a exemplo dos ideais socialistas, como também internas, havendo uma verdadeira revisão dos dogmas liberais: "Essa revisão, que às vezes parece conciliar-se com as ideais socialistas sobre a direção da economia, forma o contexto intelectual e político do nascimento do neoliberalismo na primeira metade do século XX" (Dardot; Laval, 2016, p. 38).

Deve ser observado, que a crise do liberalismo não pode ser circunscrita de forma superficial, apenas através de suas pretensões abstratas, vista comumente através de um sistema que prima pela autorregulação dos mercados, em confronto também com um sistema que se propõe a superar os mecanismos desse mesmo mercado através de uma economia planificada que almeje uma distribuição igualitária da produção. Segundo Dardot e Laval:

> Na realidade, o que se costuma chamar de "crise do liberalismo" é uma crise da governamentalidade liberal, segundo o termo de Michel Foucault, isto é, uma crise que apresenta essencialmente o problema prático da intervenção política em matéria econômica e social e o da justificação doutrinal dessa intervenção (Dardot; Laval, 2016, p. 38).

Nesse sentido, Michel Foucault é citado para explicar que essa crise é, sobretudo, uma crise da "governamentalidade liberal", ou seja, da capacidade do liberalismo em justificar sua intervenção (ou não) nas esferas social e econômica. A tensão entre a defesa dos direitos individuais e a necessidade crescente de intervenção estatal para responder aos desafios do capitalismo industrial e financeiro torna-se o eixo dessa crise.

Assim, o que se mostrará um obstáculo ao desenvolvimento do liberalismo frente às novas demandas sociais, serão menos as ideias socialistas nascentes, que a própria arte de governar contra essas forças:

> A necessidade prática da ação governamental para fazer frente às mutações organizacionais do capitalismo, aos conflitos de classe que ameaçam a "propriedade privada" e às novas relações de forças internacionais é que põe "em crise" o liberalismo dogmático (Dardot; Laval, 2016, p. 38-39).

É importante observar que a própria pluralidade do pensamento liberal mostra que sua "crise" é constitutiva, e não apenas episódica, agravada pela impossibilidade de acompanhar o surgimento da nova fase de urbanização e industrialização do capitalismo, havendo teóricos que buscavam manter as velhas diretrizes do laissez-faire a qualquer custo. Como dito, não fora apenas o surgimento das ideias socialistas que demandou a revisão e ocasionou a crise do liberalismo, mas todo um conjunto de novas realidades e tendências que exigiram uma reforma econômica e social profunda tanto na forma de conduzir como na de governar:

> Os capitalismos norte-americano e alemão, as duas potências emergentes da segunda metade do século XIX, demonstravam que o modelo atomístico de agentes econômicos independentes, isolados, guiados pela preocupação com seus próprios interesses, é claro, e cujas decisões eram coordenadas pelo mercado concorrencial quase não correspondia mais às estruturas e às práticas do sistema industrial e financeiro realmente existente. Este último, cada vez mais concentrado nos ramos principais da economia, dominado por uma oligarquia estreitamente imbricada com os dirigentes políticos, era regido por "regras do jogo" que não tinha nada a ver com as concepções rudimentares da "lei da oferta e da procura" dos teóricos da economia ortodoxa. O reinado de uns poucos autocratas à frente de empresas gigantescas, controlando o setor de ferrovias, do petróleo, dos bancos, do aço e da química nos Estados Unidos – os que foram qualificados na época de "barões ladrões (*robber Barons*) – fez surgir talvez a mitologia do *self-made man*, mas ao mesmo tempo desacreditava a ideia de uma coordenação harmoniosa de interesses particulares (Dardot; Laval, 2016, p. 39-40).

O trecho acima detalha como o liberalismo clássico se mostrou inadequado diante da ascensão de grandes corporações, da concentração de capital, da emergência de novos direitos sociais e da transformação do mercado em estruturas oligopolistas. A imagem do *self-made man* cede espaço à crítica das desigualdades geradas por um capitalismo de grandes grupos e da manipulação política pelas elites econômicas, demonstrando que o liberalismo não com

conseguiu absorver de forma efetiva, nem acompanhar o fenômeno da empresa e seus desdobramentos, formas jurídicas, organização, concentração de recursos, a concorrência e novas formas de competição:

> As novas necessidades da produção e de vendas exigiam uma "gestão científica", que mobilizasse exércitos industriais enquadrados num modelo hierárquico de tipo militar por pessoal qualificado e dedicado. A empresa moderna, integrando múltiplas divisões, gerida por especialistas em organização, tornara-se uma realidade que a ciência econômica dominante ainda não conseguia compreender, mas que muitos espíritos menos preocupados com os dogmas, em particular entre os economistas "institucionalistas", começaram a examinar (Dardot; Laval, 2016, p. 40).

É importante observar ainda, que o desequilíbrio salarial constituía também forte elemento de incompatibilidade diante das tentativas de reformas e também outro elemento de crise no liberalismo clássico:

> O movimento mento operário, em pleno desenvolvimento tanto no plano sindical como no plano político, constituía nesse sentido uma advertência constante da dimensão coletiva e ao mesmo tempo conflituosa da relação salarial, um desafio à concepção estritamente individual e "harmônica" do contrato de trabalho tal como o pensava a dogmática liberal (Dardot; Laval, 2016, p. 40).

No plano internacional, a ordem liberal foi igualmente abalada pela ascensão dos nacionalismos, protecionismos e imperialismos. A crença no livre-câmbio universal foi desafiada por novas doutrinas econômicas como a "proteção educadora" de Friedrich List. Nesse contexto, a figura do Estado "vigia noturno" revelou-se insuficiente para lidar com os desafios sociais, econômicos e geopolíticos da modernidade.

Diante desse cenário de crise, iniciou-se debates acalorados entre teóricos do próprio liberalismo. Exemplo esclarecedor são os ocorridos entre Alexis de Tocqueville e John Stuart Mill, cujo objeto recaíam sobre as tendências profundas das sociedades modernas e, em particular, a tendência de o governo intervir de forma mais extensa e detalhada na vida social:

> Essas ideias, elaboradas por Tocqueville durante a viagem à Inglaterra, encontram-se desenvolvidas no segundo volume de A democracia na América, de 1840, e em particular no capítulo 2 do Livro IV: "Que as ideias dos povos democráticos em matéria de governo são naturalmente favoráveis à concentração dos poderes". Partindo da constatação de que os povos democráticos apreciam as "ideias simples e gerais", ele deduz a preferência por um poder único e central e uma legislação uniforme. A igualdade das condições leva os indivíduos a querer um poder central forte, oriundo da força do povo, que os conduza pela mão em todas as circunstâncias. Uma das características dos poderes políticos modernos é, portanto, a ausência de limite da ação governamental, é o "direito de fazer tudo". A sociedade, representada pelo Estado, é todo-poderosa, em detrimento dos direitos do indivíduo. Os próprios soberanos acabam compreendendo que "a força central que representam pode e deve administrar por si mesma, e num plano uniforme, todos os assuntos e todos os homens". É assim que, sejam quais forem suas oposições políticas, "todos concebem o governo sob a imagem de um poder único, simples, providencial e criador" (Dardot; Laval, 2016, p. 43).

Desta forma, conforme o texto acima, pode-se constatar que esse impulso pela centralização e a ampliação do controle administrativo em detrimento da liberdade individual não resultam de uma simples distorção ideológica, mas refletem uma tendência inerente ao movimento geral das sociedades em direção à igualdade.

Já John Stuart Mill, em suas conjecturas, discorda frontalmente da ideia de democracia apresentada por Tocqueville. Para Mill, a democracia não é o governo direto do povo, mas a garantia de que o povo será governado em conformidade com o bem de todos, o que supõe o controle dos governantes por eleitores capazes de julgar sua ação:

> Para Mill, a principal transformação reside na predominância da busca da riqueza, princípio do declínio de certos valores intelectuais e morais. Fazendo eco de certo modo às preocupações de um Thomas Carlyle, ele deplora o esmagamento do indivíduo de valor sob o peso da opinião pública, descreve a charlatanice generalizada que toma o comércio, denuncia a desvalorização de tudo que há de mais elevado e nobre na arte e na literatura. Se o novo estado da sociedade é marcado pelo irreversível poder das massas e pela extensão das interferências políticas, então é preciso examinar quais poderiam ser os meios de remediar a impotência do indivíduo. Ele vislumbra dois meios principais: um, já promovido por Tocqueville, é a "combinação" dos indivíduos formando associações para adquirir a força que falta a cada átomo isolado; o outro é uma educação concebida para revigorar o caráter pessoal a fim de resistir à opinião da massa (Dardot; Laval, 2016, p. 44).

O que se pode constatar, é que já no século XIX, Tocqueville e Mill não partilhavam da visão idealizada e otimista que sustentava o dogma do laissez-faire. Tocqueville, especialmente em seu *A democracia na América* (1840), identifica que a própria igualdade democrática impulsiona os indivíduos a desejarem um poder central forte e uniforme, o que inevitavelmente leva à erosão das liberdades individuais. Essa tendência, conforme ele observa, não provém de uma ideologia autoritária externa, mas de uma força interna das sociedades democráticas modernas: o desejo de segurança, previsibilidade e tutela estatal.

Já Mill, como exposto, embora compartilhe das preocupações de Tocqueville, procura nuances importantes. Discorda da equiparação entre a igualdade democrática e a centralização estatal, apontando antes o avanço da civilização mercantil e o culto à riqueza como os verdadeiros motores da uniformização social e do declínio moral. Ao distinguir os efeitos do progresso industrial da essência da democracia, Mill denuncia não apenas o empobrecimento do espírito público, mas a atrofia da individualidade – um ponto em que ecoa Carlyle e antecipa as críticas nietzschianas à sociedade burguesa.

Outro ponto de destaque da análise é o modo como se evidencia a transformação gradual do liberalismo sob influência do utilitarismo. A posição tardia de Mill, expressa em *On Socialism* (1869), revela uma inflexão significativa: a defesa de uma concepção variável da

propriedade privada conforme o interesse público: “Para ele, a sociedade tem plena justificação para mudar ou até mesmo anular direitos de propriedade que, após o devido exame, não sejam favoráveis ao bem público” (Dardot; Laval, 2016, p. 45). Essa relativização dos direitos naturais à luz da utilidade social mina os fundamentos jusnaturalistas do liberalismo clássico e abre caminho para uma justificativa liberal da intervenção estatal – o que posteriormente provocará a reação feroz de Herbert Spencer, defensor de um liberalismo evolucionista estrito e antintervencionista.

> O “spencerismo” introduziu alguns dos temas mais importantes do neoliberalismo, em particular a primazia da concorrência nas relações sociais. O spencerismo faz parte de uma contraofensiva dos “individualistas” que denunciam como traidores e acusam de “socialismo” os defensores das reformas sociais que visam ao bem-estar da população. Por volta de 1880, os velhos liberais sentem que o triunfo de 1860 ficou para trás, levado por um vasto movimento contra o laissez-faire [...] É em função de uma “lei de evolução” que Spencer se ergue contra toda intervenção do Estado, mesmo quando feita por responsáveis do Estado que proclamam seu liberalismo. Ele vê as disposições legislativas e as instituições públicas que estendem as proteções da lei aos mais fracos apenas como “ingerências” e “restrições” que atravancam a vida dos cidadãos. As leis que limitam o trabalho de mulheres e crianças nas manufaturas de tingimento ou nas lavanderias, as que impõem a vacinação obrigatória, as que estabelecem corpos de inspetores e controles nas usinas de gás, as que sancionam proprietários de minas que empregam crianças com menos de doze anos, as que ajudam rendeiros irlandeses a comprar sementes, todas essas leis que ele considera exemplos do que não se deve fazer têm de ser revogadas, porque querem fazer o bem diretamente, organizando a cooperação de maneira coerciva. Seu caráter obrigatório é retrógrado e insuportável, A lista das “leis de coerção” denunciadas por ele é em si muito significativa, já que se refere aos domínios sociais, médicos e educacionais: trabalho, moradia, saúde, higiene, educação, pesquisa científica, museus, bibliotecas etc. (Dardot; Laval, 2016, p. 45-47).

Crítica importante que emerge é a denúncia de uma leitura anacrônica e triunfalista do liberalismo oitocentista. A ideia de que o século XIX foi dominado por uma fé inabalável no livre-câmbio, na propriedade privada e na harmonia natural dos interesses é desmentida pela própria tradição liberal – que, como se vê, já continha em si forças de revisão crítica e renovação doutrinária. Essa constatação é relevante, pois mostra que o neoliberalismo contemporâneo, ao retomar de forma seletiva certos princípios do liberalismo clássico, o faz em geral à custa de uma simplificação histórica e teórica desse legado.

Dardot e Laval acertam ainda ao apresentar a correspondência entre Tocqueville e Mill como um marco de lucidez teórica sobre o problema da governamentalidade moderna. Ambos se preocupam com a tendência das massas a preferirem tutela à liberdade, o que coloca em risco a autonomia individual e o espírito público. As soluções por eles vislumbradas – a formação de associações civis e a valorização da educação do caráter – ressoam como respostas liberais não ao mercado, mas ao problema político da concentração de poder e à apatia social.

A recuperação das críticas internas do liberalismo se mostra fundamental para compreendermos os dilemas contemporâneos do pensamento político. Ao invés de figuras anacrônicas, os teóricos citados são revelados como precursores das tensões que marcaram a transição do liberalismo clássico ao intervencionismo estatal, bem como das primeiras reações ao advento de um Estado social e regulador. Longe de reafirmar dogmas, as ideias apresentadas apontam para a necessidade de pensar continuamente os limites da liberdade em sociedades cada vez mais complexas e interdependentes.

Seguindo a trilha das críticas internas do liberalismo, Dardot e Laval fazem uma síntese do pensamento político de Herbert Spencer, especialmente de sua oposição ao que considera ser a superstição moderna da soberania estatal. A crítica spenceriana se volta contra os fundamentos filosóficos da teoria política moderna — de Hobbes a Austin, passando por Bentham — e culmina numa rejeição vigorosa do intervencionismo estatal e da ideia de que o Estado possa ser o criador originário de direitos. A proposta subjacente é a de um liberalismo radical, de fundo evolucionista, que se contrapõe tanto ao absolutismo monárquico quanto à democracia majoritária moderna.

No cerne de sua crítica está a desconstrução do conceito de soberania como fundamento metafísico do poder estatal. Spencer denuncia que, assim como os reis se legitimavam pelo "direito divino", as democracias modernas — ao exaltarem a vontade da maioria — simplesmente perpetuam essa lógica autoritária sob nova roupagem. A crítica é contundente: os parlamentos democráticos substituem a figura sagrada do rei por uma nova entidade sagrada — a maioria eleitoral — mas continuam exercendo um poder ilimitado e imune à crítica racional. Essa posição de Spencer é provocadora e filosficamente relevante. Ela questiona um dos pilares do pensamento democrático moderno: a legitimidade automática das decisões majoritárias. Ao invés disso, Spencer propõe uma limitação estrita da autoridade política, ancorada não em abstrações coletivas, mas na proteção de direitos individuais anteriores ao Estado.

> Não nos causará surpresa, portanto, ver Spencer atacar Bentham e seus discípulos a propósito da criação dos direitos pelo Estado. Spencer lembra o teor dessa teoria, mostrando que ela implica uma criação *ex nihilo* de direitos, a não ser que ela apenas queira dizer que, antes da formação do governo, o povo não-possuía a totalidade dos direitos de forma indivisa. Para Spencer, a teoria benthamiana e austiniana da criação dos direitos é falsa, ilógica e perigosa, porque utiliza uma *fallacy*. O Estado, na verdade, apenas molda o que já existe (Dardot; Laval, 2016, p. 49).

Outro ponto central da crítica é a rejeição do utilitarismo empírico na sua forma predominante. Spencer contesta a maneira como Bentham e seus seguidores concebem a função do Estado: promover o bem-estar imediato do povo com base em avaliações conjunturais. Para Spencer, essa forma de utilitarismo é cientificamente rasa e politicamente perigosa, pois

desconsidera as “leis naturais” que regem a evolução social e os efeitos de longo prazo das intervenções estatais. Ele propõe uma correção metodológica: a utilidade só pode ser corretamente medida a partir de padrões gerais extraídos da experiência histórica e da observação sistemática, ou seja, uma espécie de utilitarismo evolucionista. Essa abordagem visa colocar a política em consonância com as descobertas da sociologia e da biologia social, afastando-se do imediatismo reformista. Spencer também recusa a ideia de que o Estado seja criador de direitos. Ele afirma que os direitos nascem das práticas sociais — especialmente do contrato — e que a função do Estado é apenas garantir o cumprimento de acordos livremente pactuados. Trata-se de uma crítica à ideia de direito positivo como obra do legislador, típica da tradição benthamita. Ao invés disso, Spencer defende um conceito de direito próximo a um jusnaturalismo evolucionista, baseado nas condições objetivas da cooperação social ao longo do tempo.

Essa concepção, embora inovadora, carrega ambiguidades. Ao fundar os direitos em uma suposta “experiência natural da cooperação”, corre-se o risco de naturalizar relações sociais historicamente desiguais. Além disso, a ênfase na anterioridade do contrato tende a ignorar a assimetria de poder entre os indivíduos em contextos concretos, o que pode comprometer a ideia de consentimento livre e igualitário, razão pela qual, para Spencer, o socialismo representa uma regressão evolutiva: um retorno à “era militar” da organização social, marcada pela coerção centralizada. Essa visão denuncia o que ele vê como um risco mortal do intervencionismo estatal moderno: substituir a ordem espontânea da sociedade por um planejamento coercitivo e antinatural. Nessa leitura, o socialismo não é progresso, mas involução:

> Essa correta compreensão da utilidade no âmbito de uma sociologia evolucionista permitirá evitar a escravidão socialista, que nunca é mais do que um retrocesso a um estado anterior da evolução, a era militar. Para evitá-la, o liberalismo deve afastar-se da lógica mortal das leis sociais à qual o levou um reformismo benthamiano cientificamente inepto (Dardot; Laval, 2016, p. 50).

A perspectiva da filosofia da história evolucionista de Spencer, demonstra que o progresso social é visto como o crescimento da autonomia individual e da complexidade cooperativa descentralizada. O Estado, ao expandir-se para além da sua função mínima, compromete esse progresso e ameaça instaurar uma nova forma de escravidão — a escravidão legal sob o pretexto do bem comum. Nesse sentido são apresentados os fundamentos do liberalismo anti-estatista de Spencer, cuja atualidade pode ser reconhecida em várias correntes contemporâneas, como o libertarianismo ou o neoliberalismo crítico da democracia de massas.

Contudo, há ressalvas para serem observadas. A confiança quase absoluta na evolução natural das instituições e na autorregulação da sociedade ignora os conflitos materiais e simbólicos que atravessam a vida social. Além disso, a defesa do contrato como fundamento do direito desconsidera os contextos de desigualdade que tornam muitos contratos formalmente livres, mas materialmente coercitivos. A crítica à criação de novos direitos pelo Estado também implica uma resistência à justiça social, às políticas de redistribuição e à ampliação de direitos civis e sociais.

Spencer apresenta uma defesa vigorosa de um liberalismo radical, baseado na liberdade individual, na evolução espontânea das instituições e na mínima ingerência do Estado. Ao denunciar o culto à soberania e o intervencionismo utilitarista, propõe um modelo de sociedade fundada na autonomia contratual e na experiência histórica acumulada. Sua crítica apresenta um suposto antídoto ao autoritarismo de qualquer tipo, seja ele estatal, majoritário ou ideológico, mas exige vigilância quanto ao risco de se transformar em uma justificativa para a indiferença frente às desigualdades sociais e às lutas por justiça.

Ainda em Spencer, Dardot e Laval traçam um panorama crítico sobre a inflexão concorrencialista do pensamento liberal no final do século XIX, e na recepção deformada de suas ideias no âmbito do chamado "darwinismo social". Os autores mostram como a síntese evolucionista de Spencer, combinando o organicismo com a teoria da seleção natural de Darwin e o malthusianismo, produziu uma transformação estrutural na doutrina liberal, cuja repercussão se estende até o neoliberalismo contemporâneo. Revelam que é realizado uma verdadeira mutação teórica, qual seja, a substituição do modelo clássico da especialização e da divisão do trabalho (como encontramos em Adam Smith ou Ricardo) por um modelo concorrencial baseado na sobrevivência dos mais aptos. Essa virada é significativa porque abandona uma lógica de cooperação produtiva (na qual o mercado harmoniza os interesses diversos) por uma lógica de eliminação, onde a concorrência deixa de ser um mecanismo funcional de regulação econômica e se torna uma lei biológica inexorável. Com isso, a desigualdade não apenas é naturalizada, mas sacralizada como motor do progresso.

> Num primeiro momento, a evolução é explicada como um fenômeno geral que obedece a dois processos: a integração a um "aglomerado" e a diferenciação das partes mutuamente dependentes. Com essa última ideia da passagem observável por toda parte do homogêneo para o heterogêneo, Spencer estende o princípio da divisão do trabalho ao conjunto das realidades físicas, biológicas e humanas; ele o transforma num princípio da marcha universal da matéria e da própria vida (Dardot; Laval, 2016, p. 50-51).

Dardot e Laval apresentam uma crítica à apropriação espúria da teoria de Darwin. Mostram como a expressão "sobrevivência dos mais aptos", cunhada por Spencer e mais tarde

incorporada por Darwin em um contexto mais restrito, foi distorcida para justificar políticas de exclusão social, de abandono dos pobres e, posteriormente, práticas eugênicas. Em contraste com a leitura de Patrick Tort sobre o "efeito reversivo da evolução" (segundo o qual a civilização mitiga os efeitos eliminatórios da seleção natural), o concorrencialismo liberal assume o contrário: toda intervenção de solidariedade é um obstáculo à marcha natural da vida.

> Convém sublinhar a virada que o pensamento de Spencer representa na história do liberalismo. O ponto decisivo que permite a passagem da lei da evolução biológica para suas consequências políticas é a prevalência na vida social da luta pela sobrevivência. Sem dúvida, a referência a Malthus ainda é muito importante em Spencer: nem todos os homens são convidados para o grande "banquete da natureza". À essa influência, porém, somou-se a ideia de que a competição entre os indivíduos constituía para a espécie humana, que nisso é assimilável às outras espécies, o próprio princípio do progresso da humanidade. Daí a assimilação da concorrência econômica a uma luta vital geral, que é preciso deixar que se desenvolva para que a evolução não seja interrompida; daí as principais consequências que examinamos antes, em especial as que condenavam a ajuda aos mais necessitados, que deveriam ser abandonados à própria sorte. Spencer vai deslocar, assim, o centro de gravidade do pensamento liberal, passando do modelo da divisão do trabalho para o da concorrência como necessidade vital. Esse naturalismo extremo, além de satisfazer interesses ideológicos e explicar lutas comerciais ferozes entre empresas e entre economias nacionais, faz a concepção do motor do progresso passar da especialização para a seleção, que não têm as mesmas consequências, como bem podemos imaginar (Dardot; Laval, 2016, p. 52-53).

Assim, Dardot e Laval buscam apontar a desnaturalização do discurso concorrencialista. Mostra-se que essa ideologia – embora se pretenda científica – é antes um dispositivo de legitimação da violência econômica e da desigualdade social. Desta forma, desmontam a retórica que transforma a escassez em instrumento pedagógico, como faz Sumner, para quem a miséria é um castigo justo aos fracos e improdutivos. A identificação entre justiça e sucesso econômico, que permeia toda essa tradição, revela-se como expressão de um darwinismo caricatural, que dissolve toda possibilidade de justiça distributiva ou de responsabilidade coletiva.

> A concorrência não é considerada, então, como na economia ortodoxa, clássica ou neoclássica, uma condição para o bom funcionamento das trocas no mercado; ela é a lei implacável da vida e o mecanismo do progresso por eliminação dos mais fracos. Profundamente marcado pela "lei da população" de Malthus, o evolucionismo spenceriano conclui bruscamente que o progresso da sociedade e, mais amplamente, da humanidade supõe a destruição de alguns de seus componentes (Dardot; Laval, 2016, p. 53).

Dardot e Laval ainda explicitam como essas formulações teóricas encontram aplicações concretas, sobretudo nos Estados Unidos, onde a ideologia concorrencialista serviu de justificativa para o crescimento de monopólios, a exploração do trabalho e a oposição a políticas sociais. A célebre metáfora de Rockefeller sobre a rosa *American Beauty* sintetiza com

cinismo brutal a lógica desse discurso: o sacrifício dos mais frágeis seria o preço inevitável da beleza e da excelência econômica.

> No plano teórico, foi o sociólogo norte-americano e professor do Yale College William Graham Sumner (1840-1910) quem estabeleceu mais explicitamente as bases desse concorrencialismo. No ensaio *The Challenge of Facts* [O desafio dos fatos], dirigido contra o socialismo e todas as tentações do pensamento social "sentimental", Sumner tenciona lembrar que o homem, desde o princípio dos tempos, está em luta por sua existência e pela existência de sua mulher e seus filhos. Essa luta vital contra uma natureza que distribui com parcimônia os meios de subsistência obriga os homens a trabalhar, a disciplinar-se, a moderar-se sexualmente, a fabricar ferramentas, a constituir um capital. A escassez é a grande educadora da humanidade. Mas a humanidade tem tendência a reproduzir-se além de suas capacidades de subsistência. A luta contra a natureza é ao mesmo tempo, e inevitavelmente, uma luta dos homens entre si. Essa tendência está na origem do progresso. É próprio da sociedade civilizada, caracterizada pelo reino das liberdades civis e da propriedade privada, transformar essa luta numa competição livre e pacífica, da qual resulta uma distribuição desigual das riquezas, que, por sua vez, produz necessariamente ganhadores e perdedores. Não há razão para deplorar as consequências desigualitárias dessa luta, como fazem desde Rousseau os filósofos sentimentais, sublinha Sumner. A justiça nada mais é do que a justa recompensa do mérito e da habilidade na luta. Os que fracassam devem isso apenas a sua fraqueza e a seu vício (Dardot; Laval, 2016, p. 55).

Esse discurso sobrevive até hoje sob a roupagem do neoliberalismo. Embora se desfaça da retórica evolucionista biológica, conserva intacta a premissa central: a concorrência como norma ontológica da vida social. Dardot e Laval se mostram eficazes ao revelar que essa naturalização da desigualdade continua a ser o fundamento ideológico de políticas que desprezam os mais vulneráveis, criminalizam a pobreza e deslegitimam toda forma de solidariedade institucional.

Aqui avança uma crítica vigorosa e bem fundamentada do modo como o liberalismo, ao reagir à sua crise no século XIX, se reconstrói com base em uma ideologia concorrencial que se pretende científica, mas que esconde um projeto profundamente político de exclusão e hierarquização social. O deslocamento do modelo de troca para o de seleção, operado por Spencer e radicalizado por Sumner, é descrito como um evento teórico de longa duração cujos efeitos se fazem sentir até hoje. Entretanto, Dardot e Laval são bem-sucedidos ao desmontar os fundamentos pseudocientíficos dessa doutrina e ao evidenciar seus riscos éticos, sociais e políticos, contribuindo, assim, de forma crucial para a crítica da razão neoliberal.

Seguindo a trilha desse entendimento, veremos agora a transição do liberalismo clássico do século XIX para o chamado "novo liberalismo", destacando a crítica crescente às doutrinas do laissez-faire e a reconfiguração teórica do papel do Estado diante das transformações sociais, econômicas e políticas realizada pelas contribuições de pensadores como John Stuart Mill, John

Hobson, Adolf Wagner, John Maynard Keynes, Leonard Hobhouse e John Dewey, que vão delinear as bases filosóficas, econômicas e morais desse novo arranjo liberal.

A crítica ao spencerismo e ao darwinismo social marca o início da inflexão teórica. A noção de livre mercado absoluto é posta em xeque já no século XIX, por meio de observações sociológicas e econômicas que reconheciam o papel do Estado não como um invasor da liberdade, mas como um garantidor da justiça social e da ordem econômica. Isso porque, embora desde o final do século XIX, já se percebesse a necessidade de revisar os princípios tradicionais do liberalismo, foi com a Primeira Guerra Mundial e as crises subsequentes que aceleraram esse processo de reavaliação. As idealizações da livre concorrência começaram a perder força diante da instabilidade generalizada das estruturas sociais e econômicas. Crises econômicas recorrentes, bolhas especulativas e convulsões sociais e políticas evidenciavam a fragilidade das democracias liberais. Em um contexto de sucessivas turbulências, cresceu a desconfiança em relação a uma doutrina econômica que pregava liberdade irrestrita aos agentes de mercado. O princípio do laissez-faire passou a ser considerado obsoleto, inclusive por muitos defensores do liberalismo. O Estado passou a ser visto como a única força capaz de enfrentar a gravidade da crise econômica e social.

Embora a Grande Depressão tenha sido o catalisador de uma reavaliação mais profunda do pensamento liberal, nos países anglo-saxões esse questionamento já vinha se desenvolvendo anteriormente. O *New Deal*, por exemplo, foi fruto de um longo e intenso processo de crítica, que envolveu até mesmo setores tradicionalmente vinculados ao liberalismo econômico. Nos Estados Unidos, desde o final do século XIX, os termos liberalismo e liberal começaram a adquirir novos significados, identificando-se com uma doutrina que se opunha ao laissez-faire e buscava reformar o sistema capitalista. Surgia, assim, um "novo liberalismo", mais atento às questões sociais e econômicas concretas, que incorporava algumas críticas do socialismo com o intuito de alcançar mais plenamente os objetivos da civilização liberal. Nomes como Hobson e Wagner são apresentados como precursores de um pensamento intervencionista dentro das fileiras liberais, um aspecto frequentemente negligenciado pela historiografia tradicional do liberalismo.

> Num livro famoso na época, John Atkinson Hobson fez do crescimento das funções governamentais um dos temas principais de sua reflexão, assim como, na Alemanha, o "socialista de cátedra" Adolf Wagner. Para muitos, o Estado aparecia como um interventor não somente legítimo, mas também necessário na economia e na sociedade. Em todo caso, a questão da "organização" do capitalismo e da melhoria da condição dos pobres, que não eram todos preguiçosos e cheios de vícios, tornara-se uma questão central desde o fim do século XIX (Dardot; Laval, 2016, p. 56-57).

O diagnóstico do liberalismo clássico como dogmático e cego às realidades materiais é particularmente bem sustentado. A análise da obra de Keynes, sobretudo de O fim do laissez-faire (1926), mostra com clareza como o pensamento econômico já não podia ignorar os impactos da desigualdade e da instabilidade mercadológica sobre a coesão social e a legitimidade política das democracias liberais:

> O "novo liberalismo" repousa sobre a constatação da incapacidade dos dogmas liberais de definir novos limites para a intervenção governamental. Em nenhum outro lugar lê-se melhor essa incapacidade dos dogmas antigos do que no pequeno ensaio de John Maynard Keynes cujo título já é por si só uma indicação do espírito da época: *O fim do laissez-faire* (1926). Se Keynes se tornará mais tarde o alvo preferido dos neoliberais, não devemos nos esquecer de que keynesianismo e neoliberalismo compartilharam as mesmas preocupações durante algum tempo: como salvar do próprio liberalismo o que é possível do sistema capitalista? Esse questionamento interessa a todos os países, com variações notáveis conforme o peso da tradição do liberalismo econômico. Obviamente, a moda estava à procura de uma terceira via entre o puro liberalismo do século anterior e o socialismo, mas seria um engano imaginar essa "terceira via" como o "justo meio". Na realidade, essa procura adquire todo sentido quando a reinserimos no âmbito da questão central da época: sobre que fundamentos deve-se repensar a intervenção governamental402 Toda a força de Keynes proveio justamente de ter sabido colocar esse problema da época em termos de governamentalidade, como fará pouco depois, aliás, seu amigo Walter Lippmann, embora num sentido diferente (Dardot; Laval, 2016, p. 58).

Assim, o papel de Keynes será central. Sua proposta de reavaliar a distinção entre "agenda" e "não agenda" do governo é interpretada como uma tentativa de refundação do liberalismo em termos práticos e morais. Keynes não rejeita o liberalismo em si, mas o que ele identifica como suas derivações dogmáticas e simplificadoras. Aqui, a governamentalidade — conceito foucaultiano implícito — emerge como ponto de inflexão: não se trata mais apenas de limitar o poder do Estado, mas de organizá-lo com vistas à efetivação de liberdades substantivas, sobretudo para os mais vulneráveis.

> Keynes não deseja pôr em questão todo o liberalismo, mas sua deriva dogmática. Assim, quando propõe que "o essencial para um governo não é fazer um pouco melhor ou um pouco pior o que os indivíduos já fazem, mas fazer o que atualmente não é feito de maneira alguma", não se poderia ser mais claro sobre a natureza da "crise do liberalismo": como reformular teórica, moral e politicamente a distinção entre agenda e não agenda? Isso significava retomar uma questão antiga, sabendo que a resposta não poderia mais ser a dos fundadores da economia liberal, em particular a de Adam Smith. Keynes quer estabelecera distinção entre o que os economistas disseram de fato e o que a propaganda respondeu. Para ele, o *laissez-faireé* um dogma social simplista que amalgamou tradições e épocas diferentes, sobretudo a apologia da livre concorrência do século XVIII e o "darwinismo social" do século XIX (Dardot; Laval, 2016, p. 59).

Segundo Dardot e Laval, o panorama apresentado retomava a tradição do radicalismo inglês, especialmente em autores como Hobson e Hobhouse, recuperando uma linhagem esquecida do pensamento liberal: aquela que vê o Estado como agente de liberdade e justiça. A

ideia de “liberdade social”, contraposta à “liberdade não social”, rompe com o individualismo possessivo que dominava o liberalismo clássico. A proposta de Hobhouse é essencialmente contratualista, mas com forte base normativa: a liberdade só é plena quando há igualdade de condições para o consentimento. Isso redefine a própria noção de liberdade liberal, que deixa de ser negativa (ausência de coerção) para assumir feições positivas (possibilidade real de autodeterminação).

> Hobhouse propôs em 1911 uma releitura sistemática da história do liberalismo. Esse movimento lento e progressivo de libertação do indivíduo em relação às dependências pessoais era, para ele, um fenômeno eminentemente histórico e social. Este levou a certa forma de organização que é irredutível à reunião imaginária de indivíduos inteiramente formados fora da sociedade. Essa organização social visa a produzir coletivamente as condições de pleno desabrochar da personalidade, inclusive no plano econômico. Isso somente é possível se as relações múltiplas que cada indivíduo mantém com os outros obedecem a regras coletivamente estabelecidas. A democracia mais completa, baseada na proporcionalidade da representação, é necessária para que essa realização pessoal seja efetiva: cada indivíduo deve ter condições de participar da instauração das regras que assegurarão sua liberdade efetiva. É que a liberdade ganha uma concepção nova e mais concreta com a legislação protetora dos trabalhadores. Segundo Hobhouse, no século XIX pareceu necessário reequilibrar as trocas sociais em benefício dos mais fracos mediante uma intervenção da legislação: “O verdadeiro consentimento é um consentimento livre, e a plena liberdade do consentimento implica igualdade das duas partes comprometidas na transação. Cabe ao Estado assegurar essa forma real de liberdade que o velho liberalismo não concebera; cabe a ele garantir essa “liberdade social” (*social freedom*), que ele opõe à “liberdade não social” (*unsocial freedom*) dos mais fortes. Ainda de forma benthamiana, Hobhouse explica que a liberdade real somente pode ser assegurada pela coerção exercida sobre aquele que é mais ameaçador para a liberdade dos outros. Essa coerção, longe de ser atentatória à liberdade, proporciona à comunidade um ganho de liberdade em todas as condutas, evitando a desarmonia social. Liberdade não é o contrário de coerção, antes é a combinação das coerções exercidas sobre os que são fortes com as proteções dos que são mais fracos (Dardot; Laval, 2016, p. 60/61).

Sob essa ótica, a verdadeira lógica do liberalismo pode ser facilmente sintetizada: a sociedade moderna é caracterizada pela multiplicação de relações contratuais, que não se limitam à esfera econômica, mas se estendem por toda a vida social. Por isso, é necessário ampliar as medidas de proteção e equilíbrio, a fim de garantir a liberdade de todos, especialmente daqueles em situação de vulnerabilidade. O liberalismo social, por meio de sua legislação, busca proporcionar o máximo de liberdade possível ao maior número de pessoas. Trata-se de uma filosofia profundamente individualista, que atribui ao Estado a função fundamental de assegurar a cada pessoa os recursos e condições para concretizar seus próprios objetivos de vida.

A inclusão de Dewey reforça essa reconstrução normativa. Sua crítica ao liberalismo clássico por sua incapacidade de construir uma ordem econômica coerente com seus próprios princípios é não apenas válida, mas necessária, sobretudo em tempos de profundas desigualdades como os que marcaram o período entreguerras.

> No entreguerras, esse novo liberalismo terá desdobramentos importantes nos Estados Unidos1. John Dewey, nas conferências que fez em 1935, reunidas em Liberalismo e ação social, mostrou a impotência do liberalismo clássico para realizar seu projeto de liberdade pessoal no século XIX, sendo incapaz de passar da crítica das formas antigas de dependência para uma organização social inteiramente fundada sobre os princípios liberais. Reconhece em Bentham o mérito de ter visto a grande ameaça que pesava sobre a vida política nas sociedades modernas. A democracia que ele queria implantar era pensada como forma de impedir os políticos de usar seu poder em interesse próprio. Mas Dewey acusa-o, a ele e ao conjunto dos liberais, de não ter reconhecido que o mesmo mecanismo agiria na economia e, consequentemente, de não ter previsto "travas" para evitar esse desvirtuamento. Em suma, para Dewey, assim como anos antes para Hobhouse, o liberalismo do século XX não poderia mais contentar- -se com os dogmas que permitiram a crítica da ordem antiga, mas deve colocar-se imperativamente o problema da construção da ordem social e da ordem econômica. É exatamente a isso que se dedicarão - em sentido oposto - os neoliberais modernos (Dardot; Laval, 2016, p. 62).

Dardot e Laval alertam, com precisão, contra a tentação de ver o novo liberalismo como mero meio-termo entre liberalismo e socialismo. Trata-se antes de uma tentativa ativa de resgatar os fundamentos morais do liberalismo à luz de um novo contexto histórico, marcado por crises econômicas, mobilização de massas e aumento das exigências democráticas. O que está em jogo não é um compromisso moderado, mas uma redefinição teórica da própria racionalidade política e econômica do liberalismo.

Entendemos que o liberalismo não é uma doutrina monolítica e que, em sua história, abriga movimentos de autorrevisão profundos. Ao inserir Hobson, Hobhouse, Keynes e Dewey numa mesma linhagem crítica, há uma recuperação da dimensão plural e dinâmica do pensamento liberal. Além disso, a insistência na dimensão moral e social do novo liberalismo, seu compromisso com a igualdade de condições e com a coesão democrática, acaba o aproximando das preocupações socialistas, sem, contudo, abandonar os princípios fundadores do liberalismo, como a liberdade individual e o autogoverno. No entanto, as complexidades e ambiguidades vão se sobrepondo diante das dificuldades práticas desse novo liberalismo. Por exemplo, até que ponto a ampliação das funções do Estado pode ser reconciliada com a defesa liberal da autonomia individual? Ou, ainda, quais os riscos de captura tecnocrática dessa nova forma de governamentalidade? Essas questões, embora sugeridas, permanecem em segundo plano.

O novo liberalismo e o progresso social formam um momento chave da história das ideias políticas modernas. Longe de se tratar de um desvirtuamento do liberalismo, o novo liberalismo aparece como sua reinvenção crítica, ou seja, uma tentativa de salvar os ideais liberais de liberdade e dignidade humanas por meio de um reconhecimento mais honesto das exigências sociais e das interdependências que estruturam a vida moderna. Trata-se, portanto,

de uma filosofia política de transição, que busca fazer frente à crise do liberalismo sem abdicar de seus valores.

Avançando na evolução do pensamento liberal, importa agora ressaltar a contribuição de Karl Polanyi acerca do papel paradoxal do Estado na formação e manutenção das sociedades de mercado, especialmente a partir de seu clássico A grande transformação. Polanyi descontrói o mito do laissez-faire como fenômeno "natural", demonstrando que tanto a criação quanto o funcionamento dos mercados autorregulados dependeram, e ainda dependem, da ação deliberada do Estado:

> Polanyi mostra que a entrada no mercado dos fatores econômicos é a condição para o crescimento capitalista. A Revolução Industrial teve como condição a constituição de um sistema mercantil em que os homens devem conceber-se, "sob o aguilhão da fome", como vendedores de serviços para poder adquirir recursos vitais para a troca monetária. Para tanto, é necessário que a natureza e o trabalho se tornem mercadorias, que as relações que o homem mantém com seus semelhantes e com a natureza tomem a forma da relação mercantil. Para que a sociedade inteira se organize de acordo com a ficção da mercadoria, para que se constitua como uma grande máquina de produção e troca, a intervenção do Estado é indispensável, não apenas no plano legislativo, para fixar o direito de propriedade e contrato, mas também no plano administrativo, para instaurar nas relações sociais regras múltiplas necessárias ao funcionamento do mercado concorrencial e fazer com que sejam respeitadas. O mercado autorregulador é fruto de uma ação política deliberada, da qual um dos principais teóricos foi, segundo Polanyi, precisamente Bentham (Dardot; Laval, 2016, p. 63-64).

Nessa toada Polanyi propõe a ideia de um "duplo movimento" que estrutura a história do capitalismo no século XIX: por um lado, o "movimento" que busca instituir e expandir o mercado autorregulador; por outro, o "contramovimento" de resistência da sociedade frente aos efeitos destrutivos dessa mercantilização total da vida. A intervenção estatal aparece, assim, como ambivalente — ora impulsionando a lógica mercantil, ora tentando proteger a sociedade das suas consequências mais desagregadoras:

> Após 1860, e para o pesar de Herbert Spencer, um "contramovimento" generalizou-se em todos os países capitalistas, tanto na Europa como nos Estados Unidos. Inspirando-se nas ideologias mais diversas, ele respondia a uma lógica de "proteção da sociedade". Esse movimento de reação contra as tendências destruidoras do mercado autorregulador tomou duas formas: o protecionismo comercial nacional e o protecionismo social que se instalou no fim do século XIX. Portanto, a história deve ser lida segundo um "duplo movimento" de sentido contrário: o que leva à criação do mercado e o que tende a resistir a ele. Esse movimento de autodefesa espontânea, como diz Polanyi, prova que a sociedade de mercado total é impossível, que os sofrimentos que acarreta são tais que os poderes públicos são obrigados a estabelecer "diques" e "muralhas (Dardot; Laval, 2016, p. 64-65).

Nesse sentido a transformação da terra, do trabalho e da moeda em mercadorias fictícias exigiu a intervenção estatal em diversos níveis: legislativo, administrativo e coercitivo. O laissez-faire, portanto, não foi uma ausência de intervenção, mas um projeto político intencional. Entretanto, a tentativa de restaurar o mercado autorregulador nos anos 1920

resultou em graves tensões sociais e políticas, que desembocaram, entre outras coisas, na ascensão do fascismo e na eclosão da Segunda Guerra Mundial. A chamada "grande transformação" seria, então, uma resposta radical a essa falência histórica da utopia liberal.

Porém, há de ser observado um limite importante na análise de Polanyi: sua subestimação de um terceiro tipo de intervenção estatal, quais sejam, aquelas destinadas a assegurar o funcionamento do mercado concorrencial. Aqui se inclui, por exemplo, a legislação antitruste e a regulação sindical, que não buscam limitar o mercado, mas garantir sua lógica interna de concorrência. Essa dimensão, frequentemente esquecida, mostra que o liberalismo econômico, mesmo em sua versão mais doutrinária, sempre recorreu à ação estatal para instituir, manter e adaptar o sistema mercantil:

> Polanyi, todavia, precipitou-se acreditando na morte definitiva do liberalismo. Por que cometeu esse erro de diagnóstico? Podemos avançar a hipótese de que subestimou um dos principais aspectos do liberalismo, embora ele mesmo o tenha posto em evidência. Vimos antes que, entre as diferentes formas de intervencionismo do Estado, havia duas que se contrariavam: as intervenções de criação do mercado e as de proteção da sociedade, o "movimento" e o "contramovimento". Mas existe um terceiro tipo, do qual ele fala mais brevemente: as intervenções de funcionamento do mercado. Embora indique que estas não são facilmente distinguíveis das outras, ele as menciona como uma constante da ação do governo liberal. Essas intervenções destinadas a assegurar a autorregulação do mercado tentam fazer com que o princípio de concorrência que deve regê-lo seja respeitado. Polanyi cita como exemplos as leis antitrustes e a regulamentação das associações sindicais. Nos dois casos, trata-se de ir contra a liberdade (na situação em questão, a liberdade de coalizão) para fazer funcionar melhor as regras concorrenciais. Polanyi cita, aliás, esses "liberais consequentes com eles mesmos", entre os quais Walter Lippmann, que não hesitam em sacrificar o laissez-faire em benefício do mercado concorrencial, isso porque estes últimos termos não são sinônimos, apesar da linguagem comum que os confunde (Dardot; Laval, 2016, p. 66).

Dessa forma, Dardot e Laval amenizam a leitura excessivamente dualista de Polanyi, entre mercado e sociedade, ao evidenciar que o Estado sempre operou em uma zona ambígua, onde a intervenção pública pode tanto significar proteção social quanto expansão mercantil. Essa constatação é fundamental para compreender o neoliberalismo contemporâneo, que não significa a negação do Estado, mas um modelo ativo de intervenção voltado à construção de mercados em todas as esferas da vida social, inclusive aquelas tradicionalmente fora do circuito econômico.

Porém, houve um erro de diagnóstico de Polanyi; acreditar na morte definitiva do liberalismo econômico, o que o impediu de antever a capacidade adaptativa e reconfiguradora do próprio projeto liberal. A reemergência neoliberal, longe de ser uma simples "volta do passado", constitui uma nova forma de racionalidade política, na qual o Estado molda ativamente as condições de mercado e impõe a concorrência como princípio normativo universal:

> Esse erro de Polanyi é importante porque tende a obscurecer a natureza específica do neoliberalismo, que não é simplesmente uma nova reação à "grande transformação", uma "redução do Estado" que precederia um "retorno do Estado". Ele se define melhor como certo tipo de intervencionismo destinado a moldar politicamente relações econômicas e sociais regidas pela concorrência (Dardot; Laval, 2016, p. 67-68).

Portanto, a maior virtude da contribuição de Karl Polanyi está em mostrar que a oposição entre Estado e mercado, comumente atribuída ao liberalismo, é uma simplificação que obscurece a verdadeira natureza do projeto liberal, inclusive e especialmente em sua versão neoliberal, que trata de certo tipo de intervencionismo destinado a moldar politicamente relações econômicas e sociais regidas pela concorrência.

Por fim podemos observar a cisão entre o novo liberalismo e o neoliberalismo como respostas distintas à crise do modelo liberal clássico, sobretudo após a Primeira Guerra Mundial. Ao mapear essas respostas, o autor elucida como ambas compartilham o propósito comum de preservar a sociedade liberal diante das ameaças do totalitarismo e da derrocada do capitalismo, mas se distinguem radicalmente quanto à função do Estado e ao papel do mercado:

> Entre os que permanecem apegados aos ideais do liberalismo clássico, foram formulados dois tipos de resposta que devem-se distinguir, ainda que, historicamente, elas tenham se misturado algumas vezes. A primeira em ordem cronológica é a do "novo liberalismo", a segunda é a do "neoliberalismo". Os nomes dados a essas duas vias não se impuseram de imediato, como se pode imaginar. Foi o uso que se fez delas, os conteúdos que foram elaborados, as linhas políticas que se destacaram pouco a pouco que nos permitem distingui-las retroativamente. A proximidade dos nomes traduz, em primeiro lugar, uma comunidade de projeto: trata-se nos dois casos de responder a uma crise do modo de governo liberal, de superar as dificuldades de todos os tipos que surgiram das mutações do capitalismo, dos conflitos sociais, dos confrontos internacionais. Trata-se até, mais fundamentalmente, de fazer frente ao que apareceu em dado momento como o "fim do capitalismo", fim esse que foi encarnado pela ascensão dos "totalitarismos" após a Primeira Guerra Mundial, Essas duas correntes descobriram progressivamente que tinham em comum, dito brutalmente, um inimigo: o totalitarismo, isto é, a destruição da sociedade liberal. Sem dúvida, foi isso que as levou a criar um discurso ao mesmo tempo teórico e político que dá razão, forma e sentido à intervenção governamental, um discurso novo, que produz uma nova racionalidade governamental. O que supunha revisar, de um lado e de outro, o naturalismo liberal tal como fora transmitido ao longo do século XIX (Dardot; Laval, 2016, p. 68).

Assim, o ponto central é a falência do princípio do laissez-faire diante das complexidades sociais e econômicas modernas. O liberalismo clássico, fundamentado na crença em leis naturais autorreguladoras do mercado, mostrou-se incapaz de sustentar uma ordem social estável e próspera frente às crises do século XX, razão pela qual emergiram as duas linhas de renovação liberal: o novo liberalismo e o neoliberalismo.

O novo liberalismo, cuja expressão paradigmática é o pensamento de John Maynard Keynes, defende que a realização dos fins liberais exige o uso de meios que, à primeira vista,

parecem contradizer seus próprios princípios. Ou seja, medidas intervencionistas – como a proteção social, a regulação trabalhista, a tributação progressiva e a política fiscal ativa – não são vistas como antitéticas à liberdade individual, mas como garantias de sua realização efetiva em condições reais de desigualdade. A proposta reformista keynesiana visa, assim, salvaguardar os fundamentos do liberalismo por meio de uma redefinição pragmática de sua ação:

> A distinção dos nomes, "novo liberalismo" e "neoliberalismo", por mais discreta que seja na aparência, traduz uma oposição que não foi percebida de imediato, às vezes nem mesmo pelos atores dessas formas de renovação da arte do governo. O "novo liberalismo", do qual uma das expressões tardias e mais elaboradas no plano da teoria econômica foi a de Keynes, consistiu em reexaminar o conjunto dos meios jurídicos, morais, políticos, econômicos e sociais que permitiam a realização de uma "sociedade de liberdade individual", em proveito de todos. Duas propostas poderiam resumi-lo: 1) as agendas do Estado devem ir além dos limites que o dogmatismo do *laissez-faire* impôs a elas, se se deseja salvaguardar o essencial dos benefícios de uma sociedade liberal; 2) essas novas agendas devem pôr em questão, na prática, a confiança que se depositou até então nos mecanismos autorreguladores do mercado e a fé na justiça dos contratos entre indivíduos supostos iguais (Dardot; Laval, 2016, p. 68-69).

Por outro lado, o neoliberalismo, por sua vez, surge posteriormente e se distancia do novo liberalismo ao rejeitar a ideia de que o Estado deva atuar para corrigir falhas de mercado ou redistribuir renda com base em critérios de justiça social. Os neoliberais também reconhecem a necessidade de intervenção estatal, mas não para limitar o mercado, e sim para moldá-lo. O papel do Estado é garantir as condições institucionais para que a concorrência se realize de forma pura e contínua. A liberdade individual, nesse modelo, não é uma realidade a ser protegida de ameaças sociais ou econômicas, mas um efeito da competitividade generalizada:

> O "neoliberalismo" vem mais tarde. Em certos aspectos, aparece como üma decantação do "novo liberalismo" e, em outros, como uma alternativa aos tipos de intervenção econômica e reformismo social pregados pelo "novo liberalismo". Ele compartilhará amplamente a primeira proposição com este último. Mas, ainda que admitam a necessidade de uma intervenção do Estado e rejeitem a pura passividade governamental, os neoliberais opõem- -se a qualquer ação que entrave o jogo da concorrência entre interesses privados. A intervenção do Estado tem até um sentido contrário: trata-se não de limitar o mercado por uma ação de correção ou compensação do Estado, mas de desenvolver e purificar o mercado concorrencial por um enquadramento jurídico cuidadosamente ajustado [...] Ele prolonga a virada que deslocou o eixo do liberalismo, fazendo da concorrência o princípio central da vida social e individual, mas, em oposição à fobia spenceriana de Estado, reconhece que a ordem de mercado não é um dado da natureza, mas um produto artificial de uma história e de uma construção política (Dardot; Laval, 2016, p. 69-70).

Um dos aspectos fundamentais do texto, é destacar que o neoliberalismo, ao contrário do que muitas vezes se afirma, não representa uma simples negação da intervenção estatal. Ao contrário, trata-se de uma doutrina de intervencionismo seletivo e estrutural, cujo objetivo é politicamente instituir a concorrência como princípio normativo universal, estendendo-o para além da esfera econômica e fazendo dele a matriz da organização social. A referência ao

spencerismo – doutrina que defendia a sobrevivência dos mais aptos no mercado e na sociedade – como uma raiz filosófica do neoliberalismo é especialmente pertinente, pois ilumina o fundo ideológico de uma concepção que naturaliza desigualdades sob a máscara da liberdade.

A crítica mais aguda recai, portanto, sobre a dissimulação ideológica do neoliberalismo: ele recusa a neutralidade do mercado ao mesmo tempo em que opera para instituí-lo como uma ordem natural. Essa contradição é reveladora da racionalidade neoliberal, que, ao contrário do laissez-faire clássico, exige um Estado forte, interventor, mas orientado exclusivamente à lógica do mercado. A função do Estado neoliberal não é redistribuir, proteger ou moralizar, mas sim produzir mercados onde eles não existiam ou não funcionavam "adequadamente".

Assim, está traçado um panorama das transformações do pensamento liberal no século XX e ao revelar que a principal distinção entre o novo liberalismo e o neoliberalismo está não na quantidade de intervenção estatal, mas na sua orientação normativa. O novo liberalismo pensa a intervenção como meio de proteger a sociedade da mercantilização excessiva, enquanto o neoliberalismo utiliza a intervenção para reforçar a própria mercantilização das relações sociais. Temos assim ferramentas conceituais valiosas para compreender a atualidade do neoliberalismo como racionalidade de governo, sobretudo em tempos em que seu discurso continua a dominar agendas econômicas e políticas sob a aparência de tecnicidade e inevitabilidade. Portanto, fundamental é a relevância de distinguir as formas históricas e ideológicas do liberalismo, evitando simplificações que obscureçam a nova racionalidade na construção do mercado como forma de vida.

Ora, em todos esses diversos momentos históricos, a questão dos indesejáveis, dos marginais, dos anormais sempre se mostrou um grave problema, que exigia uma solução rápida e eficiente. No primeiro capítulo vimos o quão foi importante a formulação da ideia de "periculosidade", na medida em que ela atendia às novas exigências de regulação da força de trabalho. No seu curso *Os Anormais* (1974-1975), Foucault mostrou o quanto as diversas formas de anormalidade passaram a ser compreendidas a partir de seu parentesco com a loucura e a criminalidade, uma vez que eram definidas pelo campo da sexualidade. As hoje chamadas "perversões" foram, naquele momento, chamadas de "monstruosidades". Nessa perspectiva, o "monstro humano" era aquele que atentava não apenas contra as leis da natureza (ao apresentar formações biológicas dos dois sexos, como os hermafroditas), mas também contra as leis da sociedade, para quem só existiam dois sexos, o masculino e o feminino. Assim sendo, como é que o neoliberalismo vai encarar essa questão?

2.3. O "INDIVÍDUO PERIGOSO" NO NEOLIBERALISMO

Desde a publicação do Nascimento da biopolítica, em 2004, houve um enorme interesse em discutir as teses apresentadas por Foucault sobre a relação entre o crime e o neoliberalismo (Pacheco, 2023; Dilts, 2008; Nieto, 2012; Reis, 2020; Chaves, 2023). A aula de 21 de março de 1979 desse curso é considerada como a mais importante para a discussão do tema da criminalidade.

Foucault, antes de situar as análises de alguns neoliberais (ele cita Isaac Ehrlich, George Stigler e Gary Becker) a propósito da criminalidade na interseção entre uma análise de comportamentos não econômicos por meio de uma inteligibilidade econômica, assim como de um processo crítico e avaliador da ação do poder público em termos de mercado, adverte acerca de um equívoco econômico-ético em torno de uma Gesellschaftpolitik, traduzido aqui grosso modo como uma política de mercado:

> Evidentemente, essa Gesellschaftspolitik comporta certos equívocos e levanta algumas questões. A questão, por exemplo, do seu caráter puramente opcional e do seu caráter "leve" relativamente aos processos pesados e diversamente reais da economia. Do mesmo modo, o fato de implicar uma intervenção, um peso, um campo, uma quantidade de intervenções extraordinariamente numerosas, sobre as quais podemos perguntarmo-nos, se, efetivamente respondem ao princípio de que não devem ser intervenções sobre os processos econômicos, mas intervenções para o processo econômico. Enfim, toda uma serie de questões e de equívocos, mas gostaria de insistir na seguinte: é que nesta ideia de uma Gesellschaftspolilik, há algo a que eu chamaria de um equívoco economico-ético mesmo em torno da noção de empresa, pois que significa fazer uma *Gesellschaftspolilik* no sentido de Ropke, de Rüstow, de Müller-Armack? Significa, por um lado, generalizar efetivamente a forma "empresa" no interior do corpo ou do tecido social; por outro lado, significa retomar esse tecido social e fazer com que possa repartir-se, dividir-se, multiplicar-se, não segundo o grão dos indivíduos, mas segundo o grão da empresa (Foucault, 2010, p. 304-305).

Um exemplo interessante e cômico a esse respeito é a referência, nessa aula, a uma cena bem comum, bem cotidiana, na qual um casal se encontra à mesa do café e o marido diz: "Passe-me o sal e eu lhe dou a pimenta". O exemplo do casamento e do "casal" não é por acaso, pois se trata de mostrar o quanto uma cena como essa, aparentemente desprovida de aspectos econômicos é, ao contrário, inteiramente atravessada por eles, cena que sintetiza a natureza do contrato de casamento na nossa sociedade, marcado pela ideia de "troca":

> Foi ainda neste mesmo projeto de analisar em termos econômicos tipos de relações que, até então, tinham mais a ver com a demografia, com a sociologia, com a psicologia, com a psicologia social, foi ainda nesta perspectiva que os neoliberais tentaram analisar, por exemplo, os fenômenos de casamento e o que se passa dentro de um lar, ou seja, a racionalização propriamente econômica que constitui o casamento na coexistência dos indivíduos. Neste sentido, existem alguns estudos e comunicações de um economista canadiano chamado Jean-Luc Migué, que escreveu um texto que merece ser lido. Não entrarei no resto da análise, mas o autor diz isto: "Um dos grandes contributos recentes da análise econômica [refere-se às análises dos neoliberais; M.F.] consistiu em ter aplicado integralmente ao setor doméstico, o quadro analítico tradicionalmente reservado à firma e ao consumidor. [...] Trata-se de fazer do lar uma unidade de produção ao mesmo título que a firma clássica. [...] Com

> efeito, o que é o lar, senão o compromisso contratual de duas partes em fornecerem *inputs* específicos e em partilharem em determinadas proporções os benefícios do *output* das famílias?" Que sentido tem o contrato a longo prazo que é estabelecido entre as pessoas que vivem em família e na forma matrimonial? O que o justifica economicamente e o que o fundamenta? Bem, é que este contrato a longo prazo entre cônjuges permite evitar negociar a cada momento e de forma incessante os inúmeros contratos que teriam de ser firmados para fazer funcionar a vida doméstica. Passa-me o sal e eu dou-te a pimenta. Esse tipo de negociação é resolvido, de certa forma, por um contrato a longo prazo que é o próprio contrato de casamento e que permite fazer aquilo que os neoliberais chamam – penso, aliás, que só eles chamam isto – uma economia ao nível dos custos de transação. Se fosse preciso fazer uma transação para cada um desses gestos, haveria um custo em tempo, logo um custo econômico, que seria absolutamente incomportável para os indivíduos. Fica assim resolvido pelo contrato de casamento (Foucault, 2010, p. 309).

As análises feitas por esses economistas, acima citados (Isaac Ehrlich, George Stigler e Gary Becker) acerca da criminalidade retomam aquelas dos reformadores do século XVIII, como os nossos já conhecidos Beccaria, mas sobretudo Bentham.

Por que exatamente economistas americanos, pertencentes à famosa Escola de Chicago, retomariam teses de reformadores do final do século XVIII a propósito da justiça penal, nos anos 1960 e 1970, ou seja, já na época em que o século XX estava se encaminhando para o seu final? A resposta de Foucault é a seguinte: os economistas neoliberais perceberam que os reformadores do final do século XVIII tornaram a questão penal uma questão ao mesmo tempo política e econômica. O funcionamento da justiça penal deveria estar submetido a um cálculo econômico ou ainda a uma lógica e racionalidade econômicas. Tratava-se, por exemplo, de calcular o custo da delinquência, da prática judiciária e da própria instituição judiciária no seu todo; enfim, tratava-se de questionar a eficácia do sistema punitivo, uma vez que nem o suplício nem o banimento, práticas comuns de punição à época, havia contribuído para a diminuição da taxa de criminalidade. Desse modo, o filtro da análise dos reformadores é, justamente, o do cálculo da utilidade, de tal modo que os custos do sistema penal fossem os mais baixos possíveis. Para alcançar esse objetivo, dirá Foucault, os reformadores apelaram para uma solução legalista, ou seja, tratava-se sempre de encontrar uma espécie de boa lei, isto é, uma lei que funcione como demarcadora de limites e que, portanto, poderia ser traduzida em termos econômicos, ao levar em conta o baixo custo da transação. A solução punitiva mais econômica para punir as pessoas e para tornar eficaz essa punição é a criação e o estabelecimento de boas leis:

> Ao filtrarem assim toda a prática penal através de um cálculo de utilidade, aquilo que os reformadores procuravam era precisamente um sistema penal cujo custo, em todos os sentidos que referi, fosse o mais baixo possível. E penso que se pode dizer que a solução esboçada por Beccaria, apoiada por Bentham, finalmente escolhida pelos legisladores e codificadores de finais do século XVIII e início do século XIX, foi uma solução legalista. Esta grande preocupação com a lei, este princípio incessantemente recordado segundo o qual, para que um sistema penal funcione bem, é necessário e,

> no limite, quase suficiente, uma boa lei, mais não era do que uma espécie de vontade de procurar aquilo a que se chamaria, em termos econômicos, a redução do custo de transação. A lei é a solução mais econômica para punir devidamente as pessoas e para que esta punição seja eficaz. Em primeiro lugar, define-se o crime como uma infração e uma lei formulada; logo, nunca há crime e é impossível incriminar um ato enquanto não houver uma lei. Em segundo lugar, as penas devem ser fixadas e fixadas de uma vez por todas, pela lei. Em terceiro lugar, estas penas devem ser fixadas, na própria lei, segundo uma gradação conforme a própria gravidade do crime. Em quarto, o tribunal penal só terá doravante uma coisa a fazer, que é aplicar ao crime, tal como foi estabelecido e provado, uma lei que determine de antemão qual a pena que o criminoso deve sofrer em função da gravidade do seu crime. Mecânica absolutamente simples, mecânica aparentemente evidente, que constitui a forma mais econômica, ou seja, a menos onerosa e mais certa para obter a punição e a eliminação dos comportamentos considerados prejudiciais à sociedade. Penso que a lei, o mecanismo da lei, foi conservado em finais do século XVIII como princípio de economia, no sentido lato e preciso do termo economia, no poder penal. O *homo penalis*, o homem penalizável, o homem que se expõe à lei e que pode ser punido pela lei, é, no sentido estrito, um *homo oeconomicus*. E é a lei que permite, precisamente, articular o problema da penalidade com o problema da economia (Foucault, 2010, p. 313).

A pergunta que se coloca então, é a seguinte: o que torna possível uma boa lei? Para tanto, é preciso, antes de mais nada, redefinir a concepção de crime, retirá-lo do âmbito exclusivo da falta moral e religiosa para torná-lo, pura e simplesmente, atentado à lei, infração à lei; só há crime, portanto, porque há uma lei que diz que tal ação, tal conduta, é criminosa; sem a existência de lei, não há crime possível. Em seguida, é necessário que as penas já estejam fixadas na lei, previstas na lei e que essa fixação siga uma gradação, que por sua vez deve expressar a gravidade do crime. Por fim, a função dos tribunais penais nada mais seria do que aplicar ao crime a lei, a qual já determina previamente a pena correspondente à gravidade do crime. Trata-se, portanto, da solução mais econômica, menos custosa, não só para obter a punição, mas também para eliminar as condutas nocivas à sociedade. Com isso, temos o aparecimento do *homo penalis*, isto é, do homem que é penalizável, aquele que se expõe à lei e que pode ser punido pela lei; mas, esse *homo penalis*, acrescenta Foucault, é também um *homo economicus*. A lei, portanto, tal como concebida pelos reformadores é o que permite articular o problema da penalidade ao problema da economia.

Entretanto, a posição dos reformadores acabou por constituir, no decorrer do século XIX, um paradoxo ou ainda uma ambiguidade. Em que consiste esse paradoxo ou essa ambiguidade? Por um lado, existe a lei que só sanciona atos, entretanto, na medida em que a pena, a punição, deve ser graduada, não é possível fazer essa gradação sem levar em conta o indivíduo infrator, aquele que é efetivamente punido, aquele que vai se tentar modificar, de tal modo que ele se torne um exemplo para outros infratores possíveis. Apresenta-se aí portanto um problema que atravessa e liga a concepção de crime e a figura concreta e real do criminoso, pois a modulação das penas vai implicar numa individualização cada vez maior, que corresponde ao aparecimento de um conjunto de saberes sobre o indivíduo criminoso, que o

torna um problema sociológico, psicológico, antropológico. O *homo penalis* do final do século XVIII se transforma, no decorrer do século XIX, no *homo criminalis*, ou seja, no mesmo momento em que, como já vimos, surge a Criminologia, a qual, do ponto de vista de Foucault é uma retomada daqueles reformadores a partir dos princípios científicos postos em circulação na segunda metade do século XIX: o *homo criminalis* retoma por vias tortuosas o *homo penalis*, o *homo legalis*, só que agora o submetendo a uma antropologia do crime, que substitui o rigor econômico da lei. Aparece então uma verdadeira inflação de saberes, de conhecimentos, de discursos, uma multiplicação das instâncias jurídicas, das instituições, dos elementos de decisão, "toda uma parasitagem da sentença em nome da lei por medidas indivualizantes em termos de norma", diz Foucault. Com isso, o princípio econômico dos reformadores vai caindo por terra, na medida em que acontece essa inflação de saberes e instituições, que disputam a primazia da verdade sobre o criminoso. Não se trata mais portanto única e exclusivamente da ação, mas também e principalmente, dos móveis da ação. Nas palavras da quarta conferência de A verdade e as Formas Jurídicas, trata-se de uma psicologização do crime:

> De fato, durante o século XIX, esta economia produziu um efeito paradoxal. Qual é o princípio, qual é a razão deste efeito paradoxal? Bem, trata-se de uma ambiguidade que se deve ao fato de a lei como lei, como forma geral da economia penal, ser evidentemente indexada aos atos de infração. É verdade que a lei só sanciona atos. Mas, por outro lado, o princípio da existência da lei penal, ou seja, a necessidade de punir, a gradação da punição, a aplicação efetiva da lei penal, só faziam sentido na medida em que não se punia um ato – porque não faz sentido punir um ato; só faziam sentido na medida em que se punia um indivíduo, um indivíduo infrator que deve ser punido, corrigido, dado como exemplo a outros infratores possíveis. De forma que, neste equívoco entre uma forma de lei que define uma relação com o ato e a aplicação efetiva da lei que só pode visar um indivíduo, neste equívoco entre o crime e o criminoso, vemos como se estabeleceu uma tendência interna a todo o sistema. Uma tendência interna a todo o sistema para o quê? Bem, para uma modulação cada vez mais individualizante da aplicação da lei, e por conseguinte, reciprocamente, uma problematização psicológica, sociológica e antropológica daquele a quem se aplica a lei. Significa que o *homo penalis*, ao longo de todo o século. Do século XIX, tende para aquilo que se poderia chamar *homo criminalis.* E quando a criminologia se constitui em finais do século XIX, exatamente um século após a reforma preconizada por Beccaria e esquematizada por Bentham, o *homo criminalis* se constitui um século depois, chega-se de certa forma ao fim do equívoco, e o *homo legalis*, o *homem penalis*, é assim reconsiderado através de uma antropologia, de toda uma antropologia do crime que substitui a rigorosa e muito econômica mecânica da lei por uma inflação: uma inflação de saber, uma inflação de conhecimentos, uma inflação de discursos, uma multiplicação das instâncias, das instituições, dos elementos de decisão, e toda a parasitagem da sentença em nome da lei por medidas individualizantes em termos de norma. De forma que o princípio econômico da referência a lei e da mecânica pura da lei, essa economia rigorosa conduzida a toda uma inflação no interior da qual o sistema penal não deixou de patinar desde o final de século XIX, pelo menos é como eu veria as coisas se refletisse profundamente naquilo que os neoliberais poderiam dizer sobre esta evolução (Foucault, 2010, p. 314).

Um século depois desses debates, nos quais Cesare Lombroso ocupa o protagonismo, como se situa a análise do crime e do criminoso pelos economistas neoliberais? O ponto de

partida é rechaçar completamente essas divagações psicológicas e retomar o filtro utilitário de Beccaria e Bentham, insistindo, portanto, numa análise puramente econômica, ligada a um homo economicus, para ver como o crime e talvez a criminalidade como um todo possa ser vista por esse único ângulo. Em outras palavras, tentar mostrar como a utilidade toma forma no Direito e como o Direito se constrói inteiramente a partir do cálculo da utilidade.

Como vimos, anteriormente, Pierre Dardot e Christian Laval vão seguir essa ideia foucaultiana de que a ética neoliberal é a ética utilitarista. Entretanto, os economistas neoliberais sabem que não é mais possível às proximidades do século XXI e após a segunda guerra mundial tentar manter esse ideal dos reformadores sem uma necessária adaptação às novas condições do mundo. É preciso então e imediatamente refazer certas perspectivas dos reformadores.

Em verdade, a tentativa de recuperar o filtro utilitário na análise dos neoliberais, consiste em evitar a série de derivações ocorridas que fizeram com que se passasse do *homo oeconomicus* ao *homo legalis*, ao *homo penalis* e assim, ao *homo criminalis*.

A primeira delas, e não por acaso se trata da primeira, diz respeito à definição de crime, tal como ela se encontra no *Crime and Punishment: An Economic Approach*, um longo artigo de Becker, publicado em 1968, no qual o autor define crime como qualquer ação que faça um indivíduo correr o risco de ser condenado a uma pena, entretanto, Becker faz a seguinte observação acerca desse novo entendimento do crime:

> Embora a palavra "crime" seja usada no título para minimizar as inovações terminológicas, a análise pretende ser suficientemente geral para abranger todas as violações, não apenas crimes - como homicídio, roubo e agressão, que recebem tanta cobertura dos jornais - mas também sonegação de impostos, os chamados crimes de colarinho branco e infrações de trânsito e outras. Analisado de forma tão ampla, o "crime" é uma atividade ou "setor" economicamente importante, apesar da quase total negligência dos economistas (Becker, 1974, p. 32, nossa tradução)

Em verdade, de acordo com *Crime and Punishment: An Economic Approach*, a definição de crime apresentada pelo autor é bastante ampla e fundamentada em uma abordagem econômica. Becker utiliza o termo "crime" para se referir a todas as violações de leis, não apenas aos crimes tradicionalmente considerados graves (como homicídio ou roubo), mas também a infrações como evasão fiscal, crimes de colarinho branco e infrações de trânsito.

Ele define crime, em termos econômicos, como: "uma atividade economicamente importante ou 'indústria' [...] todas as violações [...] incluindo crimes contra a pessoa, contra a propriedade, bens e serviços ilegais, e outros" (Becker, 1974, p. 3). Além disso, Becker propõe que o comportamento criminoso pode ser analisado a partir da teoria econômica da escolha racional. Ou seja, um indivíduo comete um crime se os benefícios esperados da ação ilegal

superarem os custos esperados (como a probabilidade de ser pego e a severidade da punição): "uma pessoa comete uma infração se a utilidade esperada da ação excede a utilidade que ela obteria com o uso de seu tempo e recursos em outras atividades" (Becker, 1974, p. 12).

Portanto, para Becker, o crime não é necessariamente resultado de desvio moral ou psicológico, mas pode ser compreendido como uma escolha racional dentro de um sistema de incentivos e punições.

Em princípio, a definição de crime como qualquer ação que faça um indivíduo correr o risco de ser condenado a uma pena, nada parece distanciar essa definição daquela dos reformadores, pois em ambas sempre se trata da ação e não dos móveis da ação, uma vez que o crime, relembremos, é o que é punido por lei e nada mais. Entretanto, enquanto para os reformadores o ponto de vista adotado para a definição de crime é o ponto de vista do juiz, pois é este quem vai aplicar a lei e, portanto, é ele o operador responsável por definir se tal ação se constituiu num crime, para os neoliberais o ponto de vista não é mais o do juiz, mas sim daquele que cometeu o crime, daquele que correu o risco de infringir a lei. Quem, portanto, define de algum modo o que é o crime, não é mais o juiz a partir da lei que define o que é e não é crime, mas a do próprio sujeito que correu o risco. E como é possível escapar à antropologização ou ainda a psicologização do crime, se se trata agora de tomar a perspectiva do sujeito que praticou o crime?

Para Foucault só é possível compreender essa operação, se relacionarmos essa posição com as proposições neoliberais a propósito do capital humano e as mudanças imprimidas na concepção de trabalho. Aqui se trata de uma interpretação do próprio Foucault, pois é ele quem enfatiza essa articulação entre uma redefinição da justiça penal a partir das mudanças ocorridas na concepção de trabalho e que resultam na concepção de um "capital humano" e não os neoliberais que professam essa concepção. Como ele já havia mostrado na aula anterior, os neoliberais retomam o problema do trabalho para transportá-lo para o ponto de vista daquele que decidiu trabalhar. Não se trata mais portanto de tomar o trabalho a partir de sua relação com o capital ou com a mecânica e o processo econômico nele envolvido. Essa decisão de trabalhar, por sua vez, mesmo remetendo ao sujeito individual, deve escapar a toda psicologização, a toda antropologização, própria do deslizamento da concepção dos reformadores, ocorrida no decorrer do século XIX. Trata-se sempre de mostrar que o comportamento do criminoso é um comportamento econômico. O que não quer dizer que o sujeito inteiro venha a ser tomado como *homo economicus*, mas sim que considerar o sujeito como *homo economicus* não implica necessariamente em proceder a uma assimilação antropológica de um comportamento que é

econômico. É a permanência de sua condição como *homo economicus*, que permite que esse indivíduo seja passível de ser governamentalizado pelo neoliberalismo.

Desse modo, se dizemos que o crime é definido pela ação de um indivíduo que assume o risco de infringir a lei, não há então nenhuma diferença entre aquele que comete uma infração no trânsito e aquele que comete um assassinato premeditado: ambos decidiram correr o risco de infringir a lei. Com isso, o fantasma da psicologização, da antropologização, está afastado, pois o criminoso é pura e simplesmente toda pessoa que investe numa ação, esperando lucrar com ela e aceitando o risco de um fracasso, de uma perda, que não é certamente apenas uma perda econômica, mas uma exposição a um risco especial que é o risco penal. Em última instância, que implica na perda da liberdade ou mesmo na morte, nos países que aceitam a pena de morte.

> Passa-se então para o lado do sujeito individual considerando-o como *homo oeconômicus*, tendo por consequência que, definindo-se assim o crime como a ação cometida por um indivíduo que corre o risco de ser punido pela lei, não há então qualquer diferença entre uma infração ao código da estrada e um homicídio premeditado. Significa também que, nesta perspectiva, o criminoso não é marcado ou interrogado a partir de características morais ou antropológicas. O criminoso pode ser qualquer um. O criminoso é qualquer pessoa, é tratado como qualquer outra pessoa que investe numa ação, que dela espera um lucro e que aceita o risco de uma perda. Desse ponto de vista, o criminoso é e deve ser apenas isso. Nesta medida, vemos que aquilo de que o sistema penal se deverá ocupar já não é a realidade dupla do crime e do criminoso. É um comportamento, é uma série de comportamento que produzem ações, as quais, de que os agentes esperam um lucro, são afetadas de um risco especial que não é apenas o da perda econômica, mas o risco penal ou ainda a perda econômica infligida por um sistema penal. O próprio sistema penal terá então de lidar não com criminosos, mas com pessoas que produzem esse tipo de ação. Terá, por outras palavras, de reagir a uma oferta de crime (Foucault, 2010, p. 317).

O que significa punir, então, nessas novas condições? Para Becker, retoma Foucault, a punição é o meio utilizado para limitar as externalidades negativas de certos atos. Por externalidades, entende-se os custos e os benefícios monetários ou não monetários que resultam dos fenômenos de interdependência social. Para os teóricos da economia do bem-estar, as externalidades refletem a falha do mercado no processo de distribuição dos recursos e necessitam da intervenção pública para reduzir a divergência entre os custos sociais e privados. Nesse sentido, se o crime permite ao indivíduo que o comete maximizar a sua própria utilidade, gera, porém, ao nível da coletividade, externalidades negativas. O nível global desta atividade ou desta indústria deve então ser limitado. Assim, uma das formas de limitar as externalidades negativas resultantes dos crimes é prender os criminosos e em vez de lhes infligir sanções.

Mais uma vez, afirma Foucault, estamos próximos de Beccaria e Bentham, pois a questão da externalidade é uma outra maneira de falar das condutas nocivas a serem punidas. A punição ideal, tanto para os reformadores quanto para os neoliberais, é aquela que consegue

anular ou prevenir os efeitos nocivos de uma determinada ação. Mas, a semelhança termina aí. O importante é assinalar a divergência.

Na teoria clássica, a dos reformadores, a punição gerava efeitos heterogêneos, que deveriam ser articulados, seja o problema da reparação dos danos causados, seja o do melhoramento do indivíduo ou ainda o da prevenção em relação aos outros indivíduos. Já para os neoliberais, trata-se de uma outra articulação ou mesmo de uma desarticulação da punição, como diz Foucault, entre a lei e seus efeitos. A lei nada mais é, por um lado, do que um interdito, mas por outro, ela é uma realidade, uma realidade bem específica, qual seja, uma realidade institucional. Como uma espécie de "ato de fala" (*speech acts*) – aqui Foucault faz uma referência à teoria dos atos de fala desenvolvida por J. L. Austin (*How To Do Things whith Words*), P.F.Strawson (*Intention and Convention in speech acs*) e J.R. Searle (*Speech Acts: An essay in the philosophy of language*) – que tem um certo número de efeitos, esse ato – o da aplicação da lei – tem um certo custo, mas ao mesmo tempo em que se constitui numa aposta fundamental, qual seja, a de que a lei possui uma força que lhe é concedida, quanto mais ampla é sua "aplicabilidade", quanto mais ela é "cumprida", para tanto, acerca dessa força da lei, Foucault esclarece a noção de *enforcement of law.* Vejamos:

> Esta noção de uma força da lei é traduzida, se quiserem, por este termo que encontramos a miúde do *enforcement*, e que normalmente se traduz por [reforço], "aplicação" [*renforcement*] da lei. Não é isso. O *enforcement of law* é mais do que a aplicação da lei, uma vez que se trata de toda uma série de instrumentos reais a que estamos obrigados a recorrer para aplicar a lei. Mas não é o reforço da lei, é menos do que o reforço da lei, na medida em que o reforço da lei significaria que a lei é demasiado fraca e que seria necessário acrescentar-lhe um pequeno suplemento ou torná-la mais severa. O *enforcement of law* é o conjunto de instrumentos utilizados para dar a esse ato de interdição em que consiste a formulação da lei, realidade social, realidade política, etc. Esses instrumentos do "e*nforcement"* da Lei [...] vão ser o quê? Bem, serão a quantidade de punição prevista para cada crime. Serão a importância, a atividade, o zelo, a competência do aparelho encarregado de detectar os crimes. Serão a importância, a qualidade do aparelho encarregado de provar a culpa dos criminosos e de apresentar provas de que, efetivamente, cometeram o crime. Serão a maior ou menor rapidez dos juízes em julgarem, a maior ou menor severidade dos juízes nas margens que lhe são fixadas pela lei. Serão também, a maior ou menor eficácia da punição, a maior ou menor fixidez da pena aplicada que a administração penitenciária pode modificar, atenuar e eventualmente agravar. São todas essas coisas que constituem o *enforcement* da lei, tudo o que, por conseguinte, vai responder à oferta de crime como comportamento, de que já vos falei, por aquilo a que se chama uma procura negativa. O *enforcement* da lei é o conjunto dos instrumentos de ação no mercado do crime, que opõe à oferta do crime uma procura negativa (Foucault, 2010, p. 318/-19).

Assim, um ato de interdição, portanto, precisa se efetivar como "o conjunto de instrumentos postos em ação para dar a esse ato de interdição em que consiste a formulação da lei, realidade social, realidade política, etc". Esse conjunto de instrumentos vai desde a produção da legislação propriamente dita, como a quantidade de punição prevista para cada um

dos crimes, até a maior ou menor rapidez dos juízes para julgar e mesmo a maior ou menor severidade dos juízes nas margens que lhe são fixadas pela lei. É nesse ponto de sua análise que Foucault introduz a questão sem meias palavras: todo esse poder da lei, que advém de sua aplicabilidade ao maior número de casos possíveis só é possível porque há um mercado do crime, porque há uma oferta de crime, a qual corresponde uma demanda negativa, ou seja, a daqueles que não decidem cometer crimes. Entretanto, esse "*enforcement* da lei" não é nem neutra, nem indefinidamente extensa. Para tanto, Foucault apresenta duas razões, a primeira, é que a oferta do crime: "...não é indefinida e uniformemente elástica, ou seja, não responde da mesma maneira a todas as formas e a todos os níveis da procura negativa que lhe é oposta" (Foucault, 2010, p. 319). E a segunda, ligada à primeira, é de que: "...o *enforcement* tem um custo e cria externalidades negativas. Tem um custo, ou seja, exige uma remuneração alternativa. Tudo o que se investe no aparelho de aplicação da lei, não pode ser usado noutra coisa" (Foucault, 2010, p. 320).

Assim sendo, ao contrário dos reformadores, que tinham no seu horizonte, a utopia de uma sociedade sem crimes, os neoliberais abandonam completamente essa possibilidade. O crime não vai acabar, a lei não tem poder para isso. Muito menos as instituições encarregadas da sua aplicabilidade. A sociedade panóptica sonhada por Bentham e sua ideia de uma transparência absoluta ao olhar vigilante dirigido para cada um dos indivíduos, que visava uma anulação geral do crime, era o princípio de racionalidade, o princípio organizador do cálculo penal no espírito reformador do século XVIII. Para os neoliberais, ao contrário, é necessário abandonar definitivamente esse objetivo pois, no limite, não é possível a anulação exaustiva do crime. Então, o que fazer? Como tentar dirimir esse impasse? A resposta é que a política penal deve agir como uma reguladora entre o mercado do crime e a oferta do crime. Sua intervenção deverá ter como objetivo limitar a oferta do crime e procurar equilibrar o custo causado pela demanda negativa, que não poderá jamais ultrapassar o custo da criminalidade propriamente dita, cuja oferta a política penal deverá limitar. Essa posição, que Foucault vê, claramente na definição que Stigler dá do objetivo de uma política penal – "...obter um grau de conformidade à regra do comportamento prescrito que a sociedade julga poder alcançar levando em conta o fato de a aplicação ser onerosa" (Foucault, 2010, p. 320) – significa, de início, que toda sociedade é vista como consumidora de comportamentos conformes, ou seja, segundo a teoria neoliberal do consumo, toda sociedade é produtora de comportamentos conformes, que a satisfazem mediante um certo investimento. Partindo dessa espécie de princípio, uma boa política penal seria aquela que não visa a extinção do crime, mas a um equilíbrio entre as curvas de oferta de crime e de demanda negativa:

> A sociedade não tem qualquer necessidade de obedecer a um sistema disciplinar exaustivo. Uma sociedade funciona bem com uma certa taxa de legalidade e teria grande dificuldade em querer reduzir indefinidamente essa taxa de ilegalidade. O que leva a colocar como questão essencial da política penal, não: como punir os crimes? Nem sequer: quais são as ações que devem ser consideradas crimes? Mas: o que se deve tolerar como crime? Ou ainda: o que seria intolerável não tolerar? É a definição de Becker em "*Crime et châtiment*". Duas questões, diz ele "Quantos delitos devem ser punidos? Em segundo lugar, quantos delinquentes devem ser deixados impunes?" É esta a questão da penalidade (Foucault, 2010, p. 321).

Desse modo, uma sociedade não tem uma aptidão natural para viver de acordo com a lei, não tem necessidade de obedecer a um sistema disciplinar exaustivo, pois convive bem com uma certa taxa de ilegalismos e não pretende reduzir indefinidamente essa taxa. Assim sendo, o neoliberalismo modifica algumas questões colocadas pelos reformadores e pelas políticas penais que ganharam força a partir do século XIX. Não se trata mais de construir uma política penal em torno de questões do tipo "como punir os crimes?" ou ainda "Quais são as ações que devem ser consideradas como crimes?", mas sim um outro tipo de questão: "o que é preciso tolerar como crime?" ou ainda "O que seria intolerável não tolerar?" Retomando a definição de Becker: "Quantos delitos devem ser permitidos?" e "Quantos delinquentes devem ser deixados impunes?".

O exemplo de Foucault – que não é o dos economistas neoliberais – é a questão das drogas ou a da guerra às drogas. Foucault distingue algumas etapas dessa guerra: a primeira, que vai até os anos 1970 visava essencialmente reduzir a oferta da droga e, com isso, acreditava-se que com isso se obteria um controle maior sobre as redes de refino, visando o aumento do preço unitário, o favorecimento e reforçamento dos monopólio e oligopólios (o famoso Cartel de Medellin seria o exemplo clássico); a segunda, por sua vez, partia do princípio de que querer limitar a oferta de drogas é algo da ordem da insensatez e por isso é preciso distinguir dois tipos de consumidores, os iniciantes, que recusam a droga se o preço é elevado e os consumidores contumazes, que a compram independente do preço e, diante disso, para assegurar o pleno funcionamento do mercado, os traficantes aumentam o preço para os já viciados e diminuem o preço para os iniciantes, os quais, em breve se tornarão viciados; desse modo, nesse outro momento, o comércio de altos lucros da droga continua operando com facilidade; em terceiro lugar, agindo ao nível da criminalidade propriamente dita, assegurar que o consumo não caia e que a demanda continue sempre crescendo, não importando o preço.

CONCLUSÃO

O objetivo dessa Dissertação foi apresentar dois momentos importantes da reflexão de Foucault sobre o Direito, em especial sobre o Direito Penal. Como tentei rapidamente esboçar, esse tema das relações entre Filosofia e Direito encontra-se presente desde o nascimento da Filosofia na Grécia, concomitante ao aparecimento da experiência democrática dos gregos antigos. A tragédia é o exemplo mais marcante desse processo e, não por acaso, Foucault fez várias análises do *Édipo-Rei*, de Sófocles. O primeiro curso do *Collège de France*, *A vontade de saber* (1970-1971), era dedicado ao direito grego.

Situamos esse trabalho na década de 1970 da obra de Foucault, na medida em que nessa década a questão do Direito ganha uma importância central para Foucault. Dois de seus cursos da época, *Teorias e instituições penais* (1971-1972) e *A sociedade punitiva* (1972-1973) mostram, desde o título, a centralidade desse interesse. Um dos seus livros mais importantes, *Vigiar e punir* (1975), foi escrito à sombra das rebeliões em diversos presídios franceses, o que resultou na criação do GIP-Grupo de Informações das Prisões, do qual o próprio Foucault foi um dos fundadores.

Uma outra delimitação foi feita, em torno da noção de *indivíduo perigoso* ou da *periculosidade*, uma noção muito importante para a compreensão que a nossa época passa a ter tanto do criminoso quanto da ideia de crime. Essa noção, foi tratada especialmente no artigo "A evolução do indivíduo perigoso na psiquiatria legal do século XIX", de 1978, assim como nas análises contidas no curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979). Procuramos apresentar em cada capítulo um entendimento dessa noção, seu aparecimento no interior das discussões sobre a Antropologia Criminal ou ainda Criminologia, em especial a partir da chamada escola italiana, que teve Lombroso como seu principal nome. Assim, foi preciso mostrar que o resultado dessas discussões foi uma antropologização do crime a partir de sua psicologização misturada com a ideia racista de *degenerescência*. Assim, a noção de *indivíduo perigoso* e de *periculosidade* remetem também às probabilidades que alguém tem de se tornar um criminoso, às suas inclinações e tendências, que incluem a sua cor, a sua raça. O que surge aqui é também outra questão importante, que é a ideia de responsabilidade pelos atos criminosos. No caso da Criminologia, o debate se deu em torno da discussão dos crimes *sem motivo*, em geral violentos e cruéis e o aparecimento dos *manicômios judiciários* nos quais o criminoso transformado em doente mental é isolado, aparentemente para receber atendimento médico. Em seguida, procurei mostrar como no curso sobre o neoliberalismo, que estava sendo preparado na mesma época em que Foucault deu a conferência em Toronto, que resultou no artigo referido acima, o mesmo tema aparece. Só que agora, tomando especialmente a perspectiva da Escola de Chicago,

apresentamos nas suas linhas gerais as modificações que essa Escola imprime no tema, seja ao retomar ideias presentes na visão dos reformadores do século XVIII, para, entretanto, discuti-las e modificá-las, uma vez que para os neoliberais americanos devemos evitar psicologizar o criminoso. Em lugar da psicologização, uma análise a partir da inserção do crime no mercado, daí o exemplo privilegiado do mercado da droga, assim como do deslocamento da questão da responsabilidade para uma análise dos *riscos* e da responsabilidade sobre os riscos assumidos. O crime e o criminoso deveriam, portanto, serem analisados friamente à luz dos movimentos do mercado, daí a transferência da gestão dos presídios para empresas privadas, assim como a reiterada recomendação da pena de morte. Ambos os exemplos se referem a questão da relação entre o crime e o custo.

Caberia perguntar, talvez, ao final, qual o estado atual desse debate e, principalmente, qual o efeito deles no Código Penal brasileiro. Mas, isso é um assunto para outro trabalho.

BIBLIOGRAFIA

BECKER, G. S. Crime and Punishment: An Economic Approach. In: BECKER, G. S.; LANDES, W. M. (ed.), *Essays in the Economics of Crime and Punishment*, New York: Columbia University Press, 1974.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal.

CHAVES, E.; NEVES LIMA FILHO, E. Biopolítica, Neoliberalismo e guerra às drogas. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 34, n. 61, p. 116-136, 2022. Disponível em: https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/28944. Acesso em: 13 jun. 2025.

CHAVES, Ernani (org.). Dossiê digital: Foucault e as formas jurídicas [arquivo digital]. São Paulo: *Revista Cult*, 2023. Disponível em: https://www.cultloja.com.br/produto/dossie-digital-foucault-e-as-formas-juridicas/. Acesso em: 13 jun. 2025.

CHAVES, E. impedimento e interdição: a problemática da sexualidade na era da sociedade punitiva. *verve*, v. 44, p. 144-164, 2023.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo*: Ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DILTS, A. Michel Foucault meets Gary Becker: criminality beyond disciplin and punish. *Carceral Notebooks*, n. 4, p. 77-100, 2008. Disponível em: https://digitalcommons.lmu.edu/poli_fac/184/. Acesso em: 13 jun. 2025.

FOUCAULT, M. A Evolução da Noção de "Indivíduo Perigoso" na Psiquiatria Legal do Século XIX. In: *Ditos & Escritos V*: Ética, sexualidade, política. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 1996.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, M. Poder e saber. In: FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos IV*: Estratégia, poder-saber. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. Soberania e Disciplina. In: *Microfísica do Poder*. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*: Nascimento da prisão. 40ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

LOMBROSO, C. *L'homme criminel*. Paris: Félix Editeur, 1887.

HOFFMAN, M. O poder disciplinar. In: TAYLOR, D. (ed.). *Michel Foucault*: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2018.
LYNCH, R. A. A Teoria do Poder de Foucault, In: TAYLOR, D. (ed.). *Michel Foucault*: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2018.

NIETO, Diego. Neoliberalism, Biopolitics, and the Governance of Transnational Crime. *Colombia Internacional*, n. 76, p. 137-165, 2012. Disponível em: http://journals.openedition.org/colombiaint/15166. Acesso em: 12 jun. 2025.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PACHECO, D. C. O criminoso e o neoliberalismo: um ponto de vista a partir de Foucault. *Saber Acadêmico*, n. 35, set. 2023. Disponível em: https://publicacoes.uniesp.edu.br/index.php/3/article/view/92. Acesso em: 13 jun. 2025.

PRINS, Adolph. *La défense sociale et les transformations du droit penal*. Bruxelas/Leipzig: Misch et Thron Éditeurs, 1910.

REIS, Diego dos Santos. Michel Foucault, a gestão dos ilegalismos e a razão criminológica neoliberal. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 32, n. 55, p. 279-299, 2020. Disponível em: https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/25304. Acesso em: 13 jun. 2025.

THE DOORS. When the Music is Over. In: THE DOORS. *Strange Days*. Elektra: 1967. Disco Sonoro. Lado B, faixa 4.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.