

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 23 - número 46 - outubro 2014

vol. 23 - número 46 - outubro 2014

Fundação Eng. António de Almeida



FOUCAULT, MAQUIAVEL E A CRÍTICA DA RAZÃO POLÍTICA MODERNA

HELTON ADVERSE¹

Resumo: O artigo tem por objetivo examinar alguns aspectos da recepção de Maquiavel no âmbito das reflexões políticas de Michel Foucault, especialmente aquelas que encontramos em seus cursos de 1976 (*Il faut défendre la société*) e 1978 (*Sécurité, territoire, population*). No primeiro curso, Foucault acredita que Maquiavel, ao contrário do que possa parecer, não é um pensador que erige a guerra como modelo para a compreensão das relações de poder. No curso de 1978, por sua vez, Foucault novamente contraria a tradicional interpretação de Maquiavel, mostrando que seu pensamento não pode ser considerado o precursor das doutrinas da razão de Estado. Em ambos os casos, em que pese a originalidade da leitura de Foucault, resta desconsiderado o caráter inovador do pensamento maquiaveliano e sua relevância para a crítica de uma concepção de poder marcadamente jurídica.

Palavras-chave: Foucault, Maquiavel, Poder, Soberania, História, Razão de Estado.

Abstract: This article aims at examining some aspects of Foucault's interpretation of Machiavelli's political thought in his courses at Collège de France in 1976 (*Il faut défendre la société*) and 1978 (*Sécurité, territoire, population*). In 1976, Foucault seems to believe that Machiavelli does not accept the war model as a paradigm to understand power relations. In 1978, Foucault, one more time against the current interpretations, wants to demonstrate that Machiavelli is not a forerunner of the doctrines of Reason of State. Despite the originality of Foucault's interpretation, I believe he does not satisfactorily apprehend the innovative character of Machiavelli's thought, even less Machiavelli's relevance to the construction of a power conception alternative to the juridical one.

Keywords: Foucault, Machiavelli, Power, Sovereignty, History, Reason of State.

¹ Professor Associado da Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil); heltonadverse@hotmail.com

Introdução

Durante a década de 70 alguns dos mais importantes filósofos políticos franceses tiveram sua atenção voltada para Maquiavel. Lefort, Althusser e Foucault cederam lugar – mais ou menos destacado em seus trabalhos reflexivos – ao pensamento de Maquiavel. No caso dos dois primeiros, o encontro com Maquiavel foi a ocasião seja para a formulação mais precisa de suas teses fundamentais seja para a reformulação profunda de suas convicções teóricas. Com Foucault a situação é muito diferente. Além de relativamente escassas (quando temos em mente o volume de sua produção intelectual), as referências a Maquiavel não parecem desempenhar uma função crucial em seu desenvolvimento argumentativo. Vale ainda observar que, na maior parte das vezes, Foucault evoca o nome de Maquiavel para mostrar as diferenças entre a forma de racionalidade política que ele investiga no quadro de sua genealogia do poder moderno e aquela que encontramos no autor de *O Príncipe*, como se a imagem de Maquiavel aparecesse somente “em negativo”.

Colocada nesses termos, a relação entre Foucault e Maquiavel não parece, obviamente, constituir um bom tema de pesquisa. Contudo, há uma imagem de Hegel, construída pelo próprio Foucault, que dá a caução para uma outra atitude interpretativa: quem sabe Maquiavel não seria, exatamente como Hegel, alguém de quem não podemos realmente escapar sem que esteja devidamente compreendido o que é necessário para essa ruptura? Talvez seja imprescindível saber até onde Maquiavel, mesmo insidiosamente, está próximo de nós. Isso suporia saber, naquilo que nos leva a pensar contra Maquiavel, o que é ainda maquiaveliano, e aferir em que medida nosso recurso contra ele não seria ainda uma astúcia que ele nos opõe e ao término da qual ele nos espera, imóvel e ao mesmo tempo em outro lugar². Acredito que a necessidade de se situar fora do território maquiaveliano, premente em Foucault, é o indício seguro de que certas questões que ele (Maquiavel) coloca ao pensamento político ecoam ainda no trabalho de Foucault, *malgrado ele mas não contra ele*. Mas isso não é tudo. Para falar a verdade, não é o objetivo deste trabalho demonstrar que Foucault, sem saber e mesmo à revelia, foi capturado pela rede de Maquiavel. O que desejo é algo distinto. Gostaria de, partindo de um conjunto de problemas que Foucault investiga em seus cursos no Collège de France, avançar algumas considerações a respeito de Maquiavel e, mais especificamente, a respeito de sua concepção do poder político, sobretudo no que concerne à questão da soberania e à arte de governar.

² Faço aqui uma paráfrase de Foucault em *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971, pp. 74-5.

I – Guerra e História

Dois textos são fundamentais: o curso de 1976, *Il faut défendre la société*, e o curso de 1978, *Sécurité, territoire, population*³, valendo a pena começar pelo primeiro. O eixo em torno do qual gira o curso de 1976 é familiar ao universo maquiaveliano: trata-se de pensar a relação entre política e guerra. Foucault está ciente de que, na história do pensamento político, Maquiavel, ao lado de Hobbes, é um dos autores frequentemente reconhecidos como defensores de um belicismo político. De sua perspectiva, porém, não é exatamente isso o que os textos desses autores nos revelam⁴. Muito pelo contrário, Hobbes e Maquiavel são “pensadores da paz”. Se a argumentação de Foucault a respeito de Hobbes é razoavelmente convincente, o mesmo não se pode dizer de Maquiavel. Porém, como meu objetivo não é fazer a retificação da interpretação de Foucault, quero ressaltar o seguinte aspecto de suas análises: no começo da modernidade, a partir do final do século XVI e do início do século XVII, vemos aparecer, no domínio da reflexão política, o pressuposto de que a política é a guerra continuada por outros meios. Isto significa que o famoso aforismo de Von Clausewitz (“a guerra é a política continuada por outros meios”) consiste em uma inversão tardia do primeiro aforismo e o trabalho que se propõe o genealogista é o de novamente promover uma inversão para compreender alguns traços fundamentais da gênese da racionalidade política moderna. Na verdade, o que deseja Foucault é, por meio da investigação genealógica, trazer de volta à luz um saber político que teria sido silenciado, relegado ao esquecimento, “assujeitado”⁵, precisamente aquele que erige a guerra como modelo de compreensão da política.

A “liberação” desse saber (ou desses saberes) interessa a Foucault porque eles preconizam uma crítica à concepção de poder dominante no mundo ocidental desde, pelo menos, a Idade Média, a saber, aquela que Foucault denomina, de modo geral, de concepção “jurídico-política” ou de “poder de soberania”⁶. Esta crítica se articula por meio de uma concepção “histórica” do poder na qual são enfatizadas as lutas travadas no interior do campo polí-

³ M. Foucault, *Il faut défendre la société* (Paris: Gallimard/Seuil, 2004) e *Sécurité, territoire, population* (Paris: Gallimard/Seuil, 2004). A esses cursos vale acrescentar duas conferências nos EUA, “Omnes et Singulatim” e “La Technologie Politique des Individus”. Ambas publicadas em M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol IV (Paris: Gallimard, 1994) 134-61 e 813-28.

⁴ Foucault, *Il faut*, 19.

⁵ Foucault, *Il faut*, 10-1.

⁶ A esse respeito vale a pena conferir também o curso de 1974, *Le pouvoir psychiatrique* (Paris: Gallimard/Seuil, 2003) assim como *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975) e o primeiro volume da *História da sexualidade. A vontade de saber* (Paris: Gallimard, 1976).

tico e as estratégias utilizadas pelos adversários. Consequentemente, trata-se de um saber político que recusa a fundação do poder no direito e é refratário ao discurso teórico unitário, englobante e universal. Levando isso em consideração, não é difícil intuir o ganho teórico de Foucault ao empreender a análise histórica desse esquecido discurso político: com ela é possível fazer uma “teoria da dominação”, a qual deve “partir da própria relação de poder, da relação de dominação no que ela tem de factual, de efetivo”⁷.

Nesse sentido, sua crítica às teorias da soberania não se limita a mostrar sua insuficiência em fornecer uma chave compreensiva das relações de poder na sociedade moderna. Elas tocam em um ponto mais problemático: o conceito de soberania, noção chave nessa abordagem do fenômeno político, tem de ser inserido no próprio processo de dominação. Isso porque, no quadro das teorias de soberania, o direito fornece a armadura teórica graças à qual o soberano encontra a base legítima para a dominação e – o que é igualmente importante – dissimular a própria dominação:

A teoria do direito tem essencialmente por papel, desde a Idade Média, fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania. Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente por função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer aparecer no lugar desta dominação, que era desejável reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania e, de outra parte, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito está inteiramente centrado sobre o rei, quer dizer que ele é a evicção do fato da dominação e de suas conseqüências⁸.

Contudo, é imprescindível notar que essa “evicção” não resulta de uma estratégia adotada por um agente político exterior às relações de soberania. Dizendo de outra forma, o poder soberano não está a serviço de interesses que poderiam ser identificados com uma classe ou algo que o valha. Se essa fosse a convicção de Foucault ele não faria outra coisa a não ser restituir a desgastada noção de “ideologia”. Antes, devemos notar que a soberania, porque está atrelada a uma concepção jurídica do poder, *implica* o mascaramento da dominação. O poder soberano está sempre na legalidade, mesmo quando exerce a prerrogativa que lhe é peculiar de suspender o direito⁹.

⁷ Foucault, *Il faut*, 38.

⁸ Foucault, *Il faut*, 21.

⁹ Vale observar que, no curso de 1978, sua compreensão da questão da soberania parece ter se refinado: uma vez que o objetivo da soberania é assegurar a obediência à lei, ela visa, em última instância, a si mesma (*Sécurité, territoire, population*, 102). Mas ela somente pode assegurar a obediência por meio da própria lei que instaura. É esta

A genealogia dos discursos assujeitados, para além de desvelar o mecanismo de dominação colocado em prática pela teoria da soberania, deseja restituir a história de um discurso que abertamente reconheça no fundamento das relações de poder o fenômeno da dominação e que evidencie que nas origens do direito está o fato primeiro da violência e do conflito. Por essa via, será possível fazer a crítica do discurso de soberania ao evidenciar as associações entre o direito e as técnicas de assujeitamento:

O sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente das relações de dominação, de técnicas de assujeitamento polimorfos. O direito, é preciso vê-lo, creio, não do lado de uma legitimidade a fixar, mas do lado dos procedimentos de assujeitamento que ele coloca em obra. Logo, a questão, para mim, é curto-circuitar ou evitar o problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer aparecer, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e do assujeitamento¹⁰.

E onde Foucault vai encontrar os discursos que veiculam uma outra concepção do político? Precisamente nos discursos dos opositores à causa da soberania no contexto do absolutismo monárquico, isto é, no período que se estende do final do século XVI até meados do século XVIII, chegando até mesmo à França revolucionária. O espectro desses opositores é bastante amplo e variado, incluindo os adeptos da causa parlamentar na Revolução Inglesa do século XVII, em suas facções mais radicais (Diggers e Levellers), mas também no meio aristocrático. Inclui também parte da nobreza francesa que se vê desprestigiada com o excesso de autoridade de Luis XIV (especialmente Boulainvilliers). Obviamente, todos eles desejam uma parcela do poder, ou mesmo a hegemonia política. Mas o que vale a pena notar é o conjunto de ideias que mobilizam para validar suas reivindicações: o ponto em comum é a tentativa de desarticular o direito que legitima o poder do soberano por meio de uma “história das raças” que irá revelar que a origem do poder atual é a usurpação. Seja na França ou na Inglaterra, a remissão a um momento passado na história de uma “nação”, anterior à invasão e conquista de seu território, permite colocar em xeque a legitimidade do poder atual, ou ao menos limitá-lo. Assim, no caso inglês, os inimigos da causa

“circularidade” da soberania que permite dissolver a dominação porque ela está sempre na legalidade. (a esse respeito, ver também, Thomas Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité*. Clamecy: Ed. Léo Scheer, 2005, 44-6). Mais ainda, poderíamos acrescentar, a legalidade do poder soberano pressupõe então a existência de um sujeito de direito e fundamenta a necessidade da obediência. Deste modo, pela legalidade, que é o meio em que se exerce o poder soberano, chegamos a sua legitimidade.

¹⁰ Foucault, *Il faut*, 25.

realista evocam o direito saxão que prevalecia anteriormente à chegada dos normandos, de modo a sugerir que os conquistadores tiveram de se submeter aos costumes dos conquistados para poder governar e não o contrário. Desse modo, encontram uma escora para impor ao poder do rei uma limitação a seu exercício. Mas no caso dos mais radicais, como os Diggers, trata-se de recusar frontalmente a tese de que a conquista engendra direito pela denúncia de que todo poder está assentado na dominação. O que a história revela, para esses radicais, é a dominação violenta do homem sobre o homem assegurada pela lei, pelo direito à propriedade e pela diferença econômica refletida na hierarquia social¹¹.

Não sendo possível detalhar, como Foucault, os discursos de cada uma dessas “facções”, vale a pena chamar a atenção para o fato de que todas se servem da história como ferramenta política, o que termina por fissurar a unidade do discurso do Estado soberano e colocar no centro do campo político as particularidades e os conflitos. Se retivermos este ponto, compreenderemos a interpretação que Foucault faz de Maquiavel. Mas antes de chegar a ela, vale lembrar sua interpretação de Hobbes. Segundo Foucault, sua ciência civil deve ser compreendida como uma resposta, em favor da unidade do estado, frente a todas essas teorias que historicizam o conflito e evocam a noção de raça. O esforço de Hobbes, por meio de sua teoria jurídico-política da representação, será o de encontrar um fundamento comum para a legitimidade do poder soberano e da conquista que termine por eliminar esta como operador político. O que fundamenta o poder é o contrato, não importando as condições em que se realize (seja no Estado por instituição seja por conquista)¹². A teoria hobbesiana do estado de natureza forneceria os subsídios para essa afirmação demonstrando que, ao contrário do que possa parecer, trata-se de uma descrição de uma condição não de uma guerra efetiva, mas de sua teatralização. A guerra aí se dá como possibilidade, mas jamais como pura efetividade, pois se ela ocorresse, teríamos vencedores e vencidos e, conseqüentemente, a instituição de uma autoridade, mesmo que instável. Hobbes é, portanto, o pensador da paz.

Sem desejar colocar em questão a leitura foucaultiana de Hobbes, convém observar sua tentativa, não muito desenvolvida, porém, de aproximá-lo de Maquiavel¹³. Foucault parece convencido de que também o florentino, apesar das aparências, não é um pensador da guerra. E porquê? A resposta tem a ver com a “teoria” da história.

O ponto central da argumentação de Foucault é o de que Maquiavel não foi capaz de fazer um “discurso de guerra” porque não articulou um discurso

¹¹ Foucault, *Il faut*, 94-5.

¹² Foucault, *Il faut*, 75-85.

¹³ Foucault, *Il faut*, 19 e 51.

histórico que de fato rompesse com a história tradicional, que exaltava Roma e que se constituía como um “operador do poder”. Ou seja, Maquiavel não antecipa a história das raças que irá caracterizar, nos séculos seguintes, a oposição ao absolutismo monárquico.

Para compreender melhor a questão, vale lembrar que a “história tradicional” é definida por Foucault nos seguintes termos: “Parece-me que a função tradicional da história, desde os analistas romanos até tarde na Idade Média, e talvez no século XVII mais tardiamente ainda, foi dizer o direito do poder e dele intensificar o brilho”¹⁴. Esta história, que em última instância visa à conservação do poder soberano, opera pela rememoração dos fatos passados, pela reconstrução das genealogias e pela circulação dos exemplos, tendo sempre em vista manter diante dos olhos a necessidade de submissão ao poder. Reproduzo uma passagem crucial:

A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete. É também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Logo, ligando e imobilizando, o poder é fundador e garante da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e se tornarão mais eficazes. De uma maneira geral podemos dizer que a história, até tarde em nossa sociedade, foi uma história da soberania, uma história que se desdobra na dimensão e na função da soberania. É uma história ‘jupiteriana’. Nesse sentido, a história, tal como era praticada na Idade Média, estava ainda em continuidade direta com a história dos romanos; a história, tal como a contavam os romanos, aquela de Tito Lívio ou dos primeiros analistas. E isso não somente na forma mesma do relato, não somente pelo fato de que os historiadores da Idade Média jamais viram diferenças, descontinuidades, rupturas entre a história romana e a sua. A continuidade entre a história tal como se praticava na Idade Média e a história tal como se praticava na sociedade romana era mais profunda ainda, na medida em que o relato histórico dos romanos, como aquele da Idade Média, tinha uma certa função política, que era precisamente ser um ritual de reforço da soberania¹⁵.

Embora Foucault não diga explicitamente que a história em Maquiavel está em continuidade com a história “tradicional”, não há dúvidas de que acredita na existência de fortes afinidades entre uma e outra forma de escrita. Como prova, podemos recorrer a duas passagens do curso de 1976. Na primeira, Foucault relembra o apelo de Petrarca por uma história que não faça o louvor de Roma¹⁶. De seu ponto vista, Maquiavel não escutou este

¹⁴ Foucault, *Il faut*, 58.

¹⁵ Foucault, *Il faut*, 60.

¹⁶ Foucault, *Il faut*, 65. Trata-se de uma passagem da Inectiva contra eum qui maledixit Italiae. Foucault a cita novamente na p. 125.

apelo, tendo sido necessários alguns séculos até que surgisse uma história que desconstruísse o mito de Roma, isto é, a história das lutas de raças¹⁷. Na segunda, após uma exaustiva exposição acerca da história em Boulainvilliers, Foucault afirma o seguinte: “... em Maquiavel a história não é o domínio em que ele vai analisar as relações de poder. A história, para Maquiavel, é simplesmente um lugar de exemplos, uma espécie de coletânea de jurisprudência ou de modelos táticos para o exercício do poder. A história, para Maquiavel, somente registra relações de força e os cálculos aos quais essas relações deram lugar”¹⁸. A presença dessa afirmação na seqüência da exposição sobre Boulainvilliers é emblemática. Foucault tem clara consciência de que seu ouvinte está pensando em Maquiavel quando destaca o caráter “relacional” do poder em Boulainvilliers¹⁹. Este caráter “relacional” consiste no seguinte: o poder não é essencialmente adequado à forma jurídica da soberania uma vez que se constitui como relação em um campo de forças. O que Boulainvilliers havia descoberto (e que tanto fascina Foucault) é o fato do conflito, da guerra recobrir todo o domínio do direito e do poder. É o fato também do poder – na medida em que resulta dos confrontos que se dão não somente no exterior, mas sobretudo no interior do Estado – penetrar todo o corpo social²⁰. Maquiavel, diz Foucault, embora tenha analisado essas relações de força, termina por daí extrair algumas prescrições estratégicas²¹, sem, contudo, ter sido capaz de formular um pensamento político que rivalizasse com a concepção jurídico-política do poder²². Se Boulainvilliers o fez, foi porque era capaz de, por um lado, abrir mão de um princípio unitário que subsumisse na forma de um conhecimento universal toda a história e, por outro lado, porque compreendeu que a história é um instrumento político, utilizado no combate político. Como podemos ver, Foucault encontra em Boulainvilliers a perfeita coincidência entre forma e conteúdo da história: seu assunto (*sujet*) é sempre o particular, assim como o sujeito que a enuncia não pretende fundar na universalidade da razão seu domínio sobre os rivais.

¹⁷ Foucault, *Il faut*, 65.

¹⁸ Foucault, *Il faut*, 151.

¹⁹ Henri de Boulainvilliers é quem, de modo mais sofisticado em sua história dos germânicos, defende a limitação do poder do soberano por meio de uma história da nobreza francesa, a qual deve ‘tomar consciência’ de sua classe e produzir um saber sobre sua condição que possa efetivamente operar no campo político. Foucault, *Il faut*, 125-48.

²⁰ Foucault, *Il faut*, 144.

²¹ Foucault, *Il faut*, 150.

²² Em *A vontade de saber* o mesmo ponto de vista é defendido, embora formulado de maneira diferente: “E se é verdade que Maquiavel foi um dos raros ... a pensar o poder do Príncipe em termos de relações de força, talvez seja preciso dar um passo a mais, dispensar o personagem do Príncipe e decifrar os mecanismos do poder a partir de uma estratégia imanente `as relações de força”. Michel Foucault. *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976), 128.

*

Quando acompanhamos de perto a leitura que Foucault faz de Boulainvilliers é fácil perceber que encontra neste muitas de suas próprias teses. Com efeito, Boulainvilliers é, por excelência, o pensador das relações de força “na imanência das estratégias”. É o pensador da perspectiva que compreende que a história é tão mais crítica e cortante quanto mais fortemente reivindicar a parcialidade. E, no entanto, muito do que se encontra em Boulainvilliers está também em Maquiavel, não desconsiderando as enormes diferenças que separam um do outro. Em Maquiavel estão claramente enunciadas as teses segundo as quais o “poder é relacional”, assim como podemos antever no florentino a constituição disso que Foucault denomina de “campo histórico-político”. Desnecessário dizer que também o modelo da guerra opera como uma das chaves de compreensão do político em Maquiavel, uma vez que são notórias sua concepção antagonística da política, a associação que ele estabelece entre a arte de governar e a arte militar, assim como a imbricação entre força militar e poder político. Todos esses elementos escapam da análise de Foucault, que prefere negligenciar os *Discorsi* e se ater a uma interpretação demasiadamente esquemática de *O príncipe*. Com respeito a este último ponto, vale frisar que Foucault compreende Maquiavel como o pensador da técnica política. Cito mais uma passagem para nos convencer disso: “Isso sobre o que eu gostaria de insistir, é que fazendo intervir a relação de força como uma espécie de guerra contínua no interior da sociedade, Boulainvilliers podia recuperar – mas desta vez em termos históricos – todo um tipo de análise que encontramos em Maquiavel. Mas, em Maquiavel, a relação de força era essencialmente descrita como técnica política a ser colocada entre as mãos do soberano”²³.

No entanto, tenho a impressão de que é tarefa pouco interessante chamar a atenção para a má leitura que Foucault faz de Maquiavel com a intenção de retificá-la. Mais vantajoso, acredito, é retirar os benefícios da genealogia de Foucault que identifica no discurso da guerra, especialmente configurado em Boulainvilliers, uma crítica ao tratamento jurídico do fenômeno político. Esta crítica opera, em Boulainvilliers e em Foucault, nos registros teórico e prático. No registro teórico, Boulainvilliers recusava o “modelo jurídico da soberania que tinha sido, até então, a única maneira que tínhamos de pensar a relação entre o povo e o monarca, ou ainda entre o povo e aqueles que governam. Não é em termos jurídicos de soberania, mas em termos históricos de dominação e de jogo entre as relações de força que Boulainvilliers descreveu esse fenômeno do poder. E é neste campo que ele localizou o objeto de sua

²³ Foucault, *Il faut*, 145.

análise histórica”²⁴. No registro prático, Boulainvilliers é um representante daquilo que Foucault denomina de “historicismo”, isto é, uma perspectiva histórica que, ao postular um pertencimento “incontornável” entre a história e a guerra, entre a verdade, o saber e a guerra²⁵, se apresenta como uma “arma discursiva utilizável, disponível para todos os adversários do campo político”²⁶.

A partir daí, parece-me pertinente colocar a seguinte questão: se pudermos ver em Boulainvilliers o prolongamento de algumas das teses maiores de Maquiavel, não seremos forçados a afirmar que no pensamento do florentino já se definem os elementos fundamentais da crítica da concepção jurídica do poder?

Para responder a essa questão seria preciso, em primeiro lugar, demonstrar a compatibilidade entre as teses de Boulainvilliers e aquelas de Maquiavel. Porém, isso não é necessário uma vez que meu problema não é fazer a análise histórica das possíveis relações entre Maquiavel e Boulainvilliers, e sim indicar que a genealogia do poder identifica, na modernidade, uma crítica à concepção jurídica do poder e demonstrar, por fim, que Maquiavel é um autor importante na história desta crítica. Sendo assim, parece-me suficiente ater-me às análises de Foucault, a respeito de Boulainvilliers, e recordar algumas das teses centrais de Maquiavel. No que concerne a este último ponto, vale a pena lembrar que Maquiavel, seja em *O príncipe* seja nos *Discorsi* destaca o caráter “relacional” do poder, mas não, como acredita Foucault, para efeitos de dominação, e sim para explicitação das condições da ação no campo político. Em outras palavras, a *verità effettuale*, assim nomeada no conhecido capítulo XV de *O príncipe*²⁷, não se deixa reduzir a um aconselhamento técnico porque o que ela faz é exatamente colocar em xeque a possibilidade de construção de um saber técnico sobre a ação política²⁸. Remetendo a formação da imagem do príncipe (imprescindível ao exercício do poder) ao domínio instável da opinião, Maquiavel equaciona a necessidade da disposição do agente político em superar os limites da moralidade e de sua natureza com a contingência característica do universo da ação. Logo, se há aconselhamento, ele já se encontra habitado pelo princípio que, internamente, o arruína. Desta maneira, abre-se uma distância intransponível entre a for-

²⁴ Foucault, *Il faut*, 150.

²⁵ Foucault, *Il faut*, 154.

²⁶ Foucault, *Il faut*, 169.

²⁷ Nicolau Maquiavel. *Il principe*, in: *Tutte le opere* (a cura di Mario Martelli. Florença: Sansoni, 1993, 2ª edição), 280.

²⁸ A respeito vale a pena ler, sobretudo, Claude Lefort, “Maquiavel e a Verità Effettuale”, in: *Desafios da escrita política*, tradução de Eliana de Melo Souza (São Paulo: Discurso, 1999), 141-78.

mulação da estratégia política e a segurança de sua realização. Esta distância, certamente, não deve paralisar o príncipe, mas consolida a consciência da imprevisibilidade sem a qual as chances do fracasso são alargadas. E é exatamente isto que encontramos no núcleo da argumentação de *O príncipe* que, vale lembrar, é, sobretudo, um livro sobre a fundação. Aí, Maquiavel mostra que a ação de fundar, em que pese seu caráter extraordinário (ou exatamente por isso), não define o destino de uma comunidade política ou mesmo o controle do estado, nem imuniza o estado dos efeitos do tempo. Pelo contrário, as considerações de Maquiavel sobre a fundação fazem recordar que a ação está sempre defronte à indeterminação. Deste modo, Maquiavel realiza exatamente o contrário do que acredita Foucault: ele inscreve a ação política no domínio da história e nos obriga a apreender o domínio político com a chave da história, à semelhança do que fará mais tarde Boulainvilliers²⁹. E Maquiavel o faz, talvez, de modo mais radical do que Boulainvilliers. Isso porque a inserção da ação na história não somente torna clara a natureza contingente de toda relação de poder, mas também inscreve no curso do tempo aquilo que, em princípio, permite a estabilização do corpo político: a lei³⁰. Estamos muito longe, portanto, do princípio da soberania, que tem como um de seus traços distintivos a exclusão da lei de sua dimensão histórica e a concomitante fundamentação na vontade daquele que a impõe, rompendo com o passado e relegando ao esquecimento seu momento originário³¹.

Por outro lado, no que concerne mais propriamente à relação entre guerra e política, vale recordar não somente o capítulo XIV de *O príncipe*, mas o capítulo 4 do livro I dos *Discorsi*. A referência aos tumultos que agitavam a Roma republicana não deixa dúvidas acerca do caráter conflitivo da vida política, marcada por dissensões inconciliáveis nas quais se enfrentavam dois humores distintos e opostos: o de dominar e o de não ser dominado³². Como é bem sabido, é do antagonismo entre esses humores que sairão as leis que assegurarão a liberdade romana. Vale observar que este pressuposto, o de que no fundamento da lei está o conflito e não a razão, reverbera em toda

²⁹ Seria importante ainda destacar o teor político dos textos propriamente históricos de Maquiavel, o que, pelo momento, fica apenas assinalado.

³⁰ Nesse sentido, a lei deve estar sempre referida a seu começo, ao momento inaugural (por vezes marcado pela violência, mas não obrigatoriamente) que lança os fundamentos do corpo político. A necessidade de retorno às origens, preconizado como um remédio contra a corrupção (ver Nicolau Maquiavel, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 1), não deixa dúvidas de que a lei não pode extrair seu princípio de validade da vontade daquele que a enuncia mas das disputas que animam qualquer associação política.

³¹ A respeito, ver Thomas Berns, *Souveraineté*, 79-84. Do mesmo autor, ver também *Violence de la loi à la Renaissance* (Paris: Kimé, 2000).

³² Nicolau Maquiavel. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in: *Tutte le opere*, 82-3.

a obra de Maquiavel, incluindo *O príncipe* (como vemos, por exemplo, no capítulo IX).

Claro está que este antagonismo político fundamental não é a guerra. No entanto, o reconhecimento de que no coração da política, na gênese da lei, se encontra a dissensão finca neste território um marco resistente, que impede que ele seja percorrido, sem perturbação, pelo olhar conciliador das teorias da soberania. O antagonismo abala também a pretensão de legitimidade. Ou antes, politiza esta pretensão lançando-a na esfera que lhe é peculiar, a saber, a da ideologia³³. E isto porque toda e qualquer tentativa de pacificação (eis ao que visam os discursos de legitimidade) pode sempre ser remetidas às estratégias políticas de dominação. Dizendo de outra maneira, Maquiavel, ao chamar a atenção para o caráter ineliminável do conflito, produz o mesmo efeito que mais tarde produzirá Boulainvilliers ao “belicizar” a história política: é preciso desconfiar dos discursos de unidade pois são aqueles que escondem os interesses políticos que os orientam.

Como vemos, dois aspectos importantes do pensamento de Maquiavel, a história e a Guerra, armam aquilo que Foucault denomina de discurso histórico-político. Não é preciso, portanto, postular qualquer influência direta de Maquiavel sobre Boulainvilliers, mas é importante esclarecer que a história da crítica do discurso jurídico-político é incompleta ou insuficiente sem Maquiavel.

Ora, podemos ver que o pensamento maquiaveliano, ao compreender a política em sua dimensão histórica e ao enfatizar o aspecto conflitivo das relações de poder, anuncia alguns dos principais elementos da crítica às teorias políticas da soberania que irão se formular nos séculos seguintes. Na perspectiva “genealógica” de Foucault, isso significa que há evidentes afinidades entre o pensamento de Maquiavel e os chamados “contra-discursos” que, no âmbito do pensamento político moderno, se levantam contra a concepção jurídica do poder, dominante na cultura ocidental a partir do século XVI. (Mas é preciso levar em conta o fato de Maquiavel não travar as mesmas batalhas que os Diggers ou Boulainvilliers, de modo que essa aproximação deve ser

³³ Tenho a impressão que é nesta chave que devemos compreender a famosa passagem do capítulo XXIV de *O príncipe* em que Maquiavel observa a necessidade de um príncipe novo “parecer antigo” (Maquiavel, *Il príncipe*, 294). Não está em questão aí o problema da legitimidade e sim o problema da conservação do poder e dos meios que podem assegurá-la. Vale a pena notar que nesse contexto Maquiavel salienta a facilidade de adesão ao presente, não ao passado, quer dizer, são as ações do príncipe no presente que conferem a segurança de seu domínio. Mas essa segurança, exatamente porque é construída no presente, requer o trabalho incessante do homem de poder. Logo, é a própria noção de legitimidade (em sua acepção jurídica e não sociológica) que é arruinada, uma vez que ela extrai sua força do passado.

depurada de seus elementos ideológicos. O que resta, então, é um núcleo teórico que coloca em xeque, ou mesmo permite redimensionar, a relação entre poder e direito).

Adotando ainda a linguagem de Foucault, poderíamos dizer que Maquiavel oferece um “ponto de resistência” às teorias políticas que utilizam a estratégia de capturar o político por meio do direito, ou seja, aquelas que visam à estabilização do poder político graças a seu enraizamento no domínio jurídico. A identificação desse “ponto de resistência” não visa (nem pode) arruinar o discurso jurídico-político. Contudo, pode fazer-lhe a crítica ao colocar em termos diferentes a relação entre poder e direito. Ao invés de produzir o esvaziamento do direito, o discurso histórico-político o entende como realização política, isto é, o direito é algo a ser construído no campo da ação política. Portanto, está aqui em questão desarticular a tentativa de fundar no direito o poder ressaltando o caráter essencialmente político do direito. Em suma, o direito não mantém uma relação de exterioridade com o poder, mas é um de seus efeitos (e, sem dúvida, um dos mais importantes)³⁴. Desatando, assim, o nó que ligaria necessariamente o poder e o direito, seria possível denunciar a estratégia do discurso jurídico-político de dissolver o fato da dominação, em favor de uma concepção do poder que ressalte seu caráter eminentemente “produtivo”³⁵.

A reformulação dos termos em que se estabelece a relação entre poder e direito é possível no âmbito de uma teoria que desloca o eixo da reflexão

³⁴ E é nesta mesma grade de inteligibilidade que devemos considerar o problema da justiça e o da lei. Não se trata de aplicar uma justiça que antecede à ação política e que poderia funcionar como uma diretriz normativa. A justiça é a aplicação da lei, criada pelo poder político. Nesse sentido, Maquiavel, como mostrou Diego Quaglioni, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi* (Bolonha: Il Mulino, 2012), retoma o vocabulário da “jurisprudência”, mas tendo em vista o fortalecimento da conjunção entre poder, justiça e lei no campo da ação política. Nas passagens em que Maquiavel afirma serem os fundamentos do Estado as boas armas e as boas leis (*O principe*, capítulo XII) ou a justiça e as armas (Cagione della Ordinanza), mais uma vez podemos perceber a natureza propriamente política da lei, assim como sua indissociável ligação com o conflito.

³⁵ Contudo, valeria perguntar aqui se isso nos livraria de fato do paradigma da soberania ou se, ao contrário, não nos veríamos mais uma vez nele enredado. Esta dúvida é pertinente desde que tenhamos em mente que a associação entre soberania e direito não é necessária e resulta de um trabalho teórico levado a cabo a partir da segunda metade do século XVI, mais especificamente com Bodin (a respeito ver Thomas Berns, op. cit., capítulo 2). Se isso for verdadeiro, então o discurso histórico-político não nos libera da figura do soberano, uma vez que ela não faria outra coisa além de explicitar a natureza positiva do poder; o discurso histórico-político nos permite, entretanto, fazer a crítica do “juridismo” político que caracteriza as teorias políticas modernas, segundo as quais o soberano não pode agir senão em relação com o direito.

política da paz para a guerra, ressaltando, ao mesmo tempo, a dimensão histórica da ação e a impossibilidade de produzir a unidade no interior de uma comunidade política. Acredito que encontramos aí os elementos centrais não apenas do discurso histórico-político, mas também daquilo que condiciona a criação de um outro direito, ao qual o próprio Foucault aludiu em determinadas ocasiões. Este direito não operaria mais no registro da soberania e consistiria, essencialmente, no direito de resistir e “intervir efetivamente na ordem das políticas e nas estratégias”³⁶ e que, por isso mesmo, poderia relançar, na sociedade contemporânea, os fundamentos da liberdade.

II- Governamentalidade e Resistência

Como é bastante conhecido, o curso de 1978 – *Sécurité, territoire, population* – pretende fazer uma genealogia da governamentalidade por meio da qual serão reconstituídas as linhas gerais da racionalidade política moderna. Isso significa colocar mais uma vez em xeque as concepções habituais acerca do poder do Estado e da soberania. Mais ainda, significa mostrar que a história do Estado moderno não pode ser devidamente compreendida quando referida exclusivamente ao problema da soberania. O campo de análise que Foucault irá explorar incluirá, portanto, a história do Estado, mas para evidenciar que a racionalidade que suporta sua função política é aquela cifrada nas artes de governar³⁷. Foucault subverte a relação tradicionalmente estabelecida entre Estado moderno e Governo. Não é o primeiro que explica o segundo; é justamente o contrário. Por isso, poderá ele dizer que o Estado é, na verdade, uma “peripécia do governo”³⁸. E para compreender em que consiste a racionalidade própria das artes de governar, Foucault tem de voltar sua atenção para o momento inaugural em que é forjada a teoria da razão de Estado, isto é, a segunda metade do século XVI.

³⁶ Michel Foucault. “Face aux Gouvernements, les Droits de l’Homme”, in : *Dits et écrits*, vol. IV, 707-8. A respeito, ver também “Inutile de se Soulever?”. In: *Dits et écrits*, vol. III, 790-4. Por fim, vale lembrar que em *Sécurité, territoire, population* Foucault irá inserir, no quadro das contra-condutas originadas pelo Estado de Polícia, precisamente o direito que não se formula em termos jurídicos: trata-se do “direito absoluto à revolta, à sedição, à ruptura de todos os laços de obediência, o direito à própria revolução” (Foucault, *Sécurité*, 364).

³⁷ Em outras palavras, a governamentalidade “é uma economia geral de poder cuja genealogia permite compreender a função do Estado; ela está para o Estado como as técnicas de segregação estavam para psiquiatria; como as disciplinas estavam para o sistema penal” (Foucault, *Sécurité*, 124).

³⁸ Foucault, *Sécurité*, 253.

O primeiro passo nessa direção será dado na aula de 01 de fevereiro de 1978, quando Foucault colocará no centro de sua investigação o problema do poder governamental. Aqui, vou deixar de lado suas referências sumárias ao contexto histórico-político que condiciona o surgimento desta nova “economia geral de poder” para me ater à questão da natureza do poder governamental, uma vez que é em torno deste tema que terá lugar sua leitura de Maquiavel.

A racionalidade política governamental encontrou expressão em uma volumosa literatura acerca da razão de Estado, imbuída da tarefa de elaborar um conhecimento preciso, técnico que oriente a atividade do soberano no governo de uma população. Este conhecimento, vale notar, é sensivelmente distinto daquele veiculado pelos famosos manuais do príncipe, os *specula principis*, cuja origem remonta à Antiguidade e que se disseminou durante a Idade Média e o Renascimento³⁹. A razão de Estado deve, portanto, marcar suas diferenças com o discurso filosófico que fundamentava a prática política no Ocidente há milênios. Por outro lado – e este é o ponto que nos interessa –, deve também se distinguir do discurso político que havia feito pela primeira vez o corte com a tradição dos espelhos, isto é, aquele presente em *O príncipe* de Maquiavel. Como podemos ver, ao insistir sobre a originalidade absoluta das teorias da razão de Estado, Foucault surpreende seu leitor ao recusar a aliança natural entre seus teóricos e Maquiavel. Aliança natural porque têm em mira o mesmo inimigo: o discurso teológico-político. Porém, esta afinidade não é forte o bastante para fazer desaparecer as profundas diferenças: o florentino, diz Foucault, não foi capaz de formular uma arte de governar⁴⁰. E porquê?

A arte de governar preconizada em uma doutrina da razão de Estado parte do pressuposto de que o ofício do soberano, vale dizer, governar, é sobretudo uma atividade *imane*nte com relação ao Estado⁴¹, o que significa que o governante não mantém, frente a seu domínio, uma relação de exterioridade. Na interpretação de Foucault, o que encontramos no texto de Maquiavel é a perspectiva contrária; não importando se o príncipe conquista um território ou se o adquire por herança, sua posição com relação ao principado é essencialmente de singularidade e de exterioridade, ou seja, de transcendência⁴². Dessa maneira, diz Foucault, o laço que une o príncipe a seus súditos, indiferentemente se assegurado pela tradição ou pela violência da conquista (ou ainda por uma forma qualquer de acordo) é sempre

³⁹ A respeito, ver Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement* (Paris: Seuil, 1995).

⁴⁰ Foucault, *Sécurité*, 96.

⁴¹ Foucault, *Sécurité*, 96.

⁴² Foucault, *Sécurité*, 95.

de natureza sintética: “não há pertinência fundamental, essencial, natural e jurídica entre o Príncipe e o principado”⁴³. Colocada nesses termos a relação entre governante e súdito, as questões fundamentais que organizam o texto de Maquiavel – Como conquistar um principado? Como conservá-lo? Como é possível perdê-lo? – são compreendidas à luz de uma reflexão política que destaca a precariedade, a fragilidade do laço político. Mais ainda, para Foucault é esta fragilidade que estrutura toda a reflexão de Maquiavel: se o laço é frágil, então o poder é instável e o domínio, sempre ameaçado, tem de ser refeito, reatualizado incessantemente. Dessa maneira, o exercício do poder do príncipe terá como preocupação primeira a conservação do próprio principado, entendido como a relação do príncipe a seus súditos e a seu território⁴⁴. A “transcendência” do príncipe com relação ao principado determina, assim, o modo como o poder aí é exercido e termina por transformar o livro de Maquiavel em uma reflexão acerca da habilidade do príncipe, acerca de seu saber-fazer na tarefa infinita de assegurar-se de seu poderio. Isso é o suficiente para conservar a distância entre Maquiavel e as teorias da razão de Estado, uma vez que estas tomam como objeto de inquirição os princípios e os meios para a manutenção do Estado entendido não como “território”, mas como o governo dos homens e das coisas. Mais ainda – e isso é o mais importante – o livro de Maquiavel, longe de tocar na questão do governo, pode ser compreendido na perspectiva do discurso da soberania⁴⁵: no final das contas, trata-se sempre das condições em que um príncipe pode manter sua soberania sobre um “território”.

Exterioridade do príncipe frente a seu principado e domínio sobre um território. Estes são os pressupostos do pensamento de Maquiavel que, segundo Foucault, impedem sua assimilação pelas artes de governar. Como já está claro que meu objetivo não é contestar a leitura de Foucault⁴⁶, gostaria apenas de salientar o seguinte: compreendido nessa chave, o pensamento de Maquiavel está nas vizinhanças das teorias da soberania. Isso porque no esforço constante, incessante, de se assegurar o domínio sobre seu território, o príncipe de Maquiavel parece anunciar a circularidade que irá caracterizar o discurso de soberania: no final das contas, o objetivo do poder é assegurar-se de si mesmo. Mas não apenas isso: o saber do príncipe, forjado no texto de Maquiavel, parece atender à mesma finalidade do discurso jurídico-político

⁴³ Foucault, *Sécurité*, 95.

⁴⁴ Foucault, *Sécurité*, 95.

⁴⁵ E foi assim percebido no contexto da retomada de Maquiavel no século XIX (Foucault, *Sécurité*, 93).

⁴⁶ Para uma consideração acerca desses dois pontos na leitura de Foucault, vale a pena ler Paul-Erik Korvela, “Sources of Governmentality: Two Notes on Foucault’s Lecture”, in: *History of Human Science*, 24 (4), 73-89.

da soberania, a saber, a estabilização das relações de poder. É verdade que Maquiavel não recorre ao vocabulário jurídico, mas o campo de análise em que se situa não é essencialmente distinto daquele das teorias jurídicas, medievais e modernas: o problema de fundo é sempre o da legitimidade. Isso no que concerne à questão da exterioridade. No que toca ao território, a vinculação entre Maquiavel e a teoria da soberania é ainda mais explícita. O alvo do poder do príncipe, diz Foucault, são duas coisas: o território e as pessoas que o habitam. Nesse quesito Maquiavel “não faz outra coisa do que retomar para seu próprio uso e fins particulares um princípio jurídico que é aquele pelo qual se caracterizava a soberania: a soberania, no direito público da Idade Média até o século XVI, não se exerce sobre as coisas, ela se exerce de início sobre um território e, por conseguinte, sobre os súditos que o habitam”⁴⁷. Por esse motivo, afirma Foucault que “o território é o elemento fundamental do principado de Maquiavel e da soberania jurídica do soberano tal qual a definem os filósofos ou os teóricos do direito”⁴⁸. Podemos perceber, por fim, que tanto no que diz respeito à exterioridade quanto ao que concerne ao território, a finalidade do poder em Maquiavel é a mesma da soberania e distinta do governo. Enquanto para as artes de governar os objetivos são sempre múltiplos e específicos (pois se trata de governar as coisas e as condutas dos homens), no quadro da soberania impera sempre o princípio da validade jurídica, a lei aparecendo em sua dupla face de meio privilegiado do soberano e fim que sua ação visa atingir⁴⁹.

Mas neste ponto devemos fazer um recuo: certamente Foucault não reconhece em Maquiavel um autor da tradição do direito ou um simples elo na corrente que vincula o direito medieval ao direito moderno. Afinal de contas, Maquiavel aparece, na genealogia da governamentalidade, como uma espécie de *pivot* em torno do qual irão se constituir os discursos da razão de Estado. Tanto os adversários quanto os defensores (ao menos em parte) da razão de Estado irão se posicionar contra Maquiavel, o que se explica pelo impacto de seu pensamento sobre as teorias políticas modernas. Consciente da importância de Maquiavel na história da governamentalidade, Foucault

⁴⁷ Foucault, *Sécurité*, 99.

⁴⁸ Foucault, *Sécurité*, 99.

⁴⁹ Por isso Michel Senellart está correto ao afirmar que Maquiavel, para Foucault, “não derruba a antiga concepção jurídica da monarquia para a substituir por técnicas de poder inscritas na imanência das relações de força. Mesmo se ele afirma que a lei não poderia bastar-se a si mesma e que requer frequentemente, para atingir seus objetivos, o concurso da violência e da astúcia (...), deslocando assim o centro de gravidade da legalidade para a habilidade do príncipe, é do interior mesmo do modelo jurídico definido pela relação soberano-território, segundo Foucault, que Maquiavel aboliria a partilha normativa do legal e do não-legal” (M. Senellart, “Machiavel à l’Épreuve de la Gouvernamentalité”, in: G. Sfez e M. Senellart (org), *L’enjeu Machiavel*. Paris: PUF, 2001, 212.

poderá dizer que as artes de governar não “passam por ele, mas se dizem através dele”⁵⁰. Por que motivo Maquiavel ocupa esse lugar especial que o impede de ser identificado, sem mais, como um precursor do direito público moderno e, ao mesmo tempo, o inscreve na história da governamentalidade? Para responder a esta pergunta é preciso examinar um pouco mais de perto a proposição segundo a qual as arte de governar “se dizem através de Maquiavel”.

Foucault nos remete ao livro de Etienne Thuau, ao qual suas análises devem muito⁵¹. Para Thuau, o sistema do pensamento político na época da gênese da razão de Estado era composto por três “atitudes”, todas elas mantendo alguma relação com as ideias de Tácito e Maquiavel. A primeira atitude consiste em uma recusa aberta aos pressupostos do maquiavelismo, em favor de uma concepção do poder fundamentada em preceitos religiosos; a segunda atitude é mais permeável à doutrina da razão de Estado, mas não a aceita sem purgá-la de seus elementos perniciosos, isto é, o próprio maquiavelismo; por fim, a terceira, veicula uma concepção de poder na qual o domínio absoluto do Estado e a obediência que lhe deve corresponder ecoam as principais teses encontradas nos escritos do florentino. O que temos, então, sempre segundo Thuau, são três distintas compreensões do poder: uma religiosa, outra humanista e a última poderia ser chamada de “estatal”⁵². A atitude religiosa deseja restaurar “a identidade medieval entre a política e a fé”⁵³ e, por isso, não pode fazer qualquer concessão à novidade da razão de Estado. Com relação às outras duas atitudes, estamos no âmbito das doutrinas da razão de Estado, sendo somente necessário distinguir sua aceitação reservada (que sacrifica Maquiavel em nome da moderação e dos ideais éticos) e sua defesa desabrida que afirma a necessidade do poder absoluto do Estado como uma decorrência natural da lógica das relações de poder. Embora não encontremos no minucioso estudo de Thuau a associação entre a razão de Estado e as artes de governar, está claro que Foucault adota este mesmo esquema para pensar a relação de Maquiavel com as últimas. E assim podemos finalmente entender o que ele quis dizer ao afirmar que a arte de governar se diz “através de Maquiavel”. Assim como a razão de Estado, para Thuau, se

⁵⁰ Foucault, *Sécurité*, 248.

⁵¹ Etienne Thuau, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu* (Paris: Albin Michel, 2000 2ª edição. A primeira edição, utilizada por Foucault, é de 1966).

⁵² “Uma repousa sobre uma concepção puramente religiosa do mundo. A outra, que se pode qualificar de humanista, funda as relações humanas, se não sobre o consentimento e a decisão livre do homem, ao menos sobre uma ordem derivada da razão humana. A terceira integra os homens em uma coletividade mais vasta do que as comunidades medievais e considera o indivíduo como feito para o Estado. A religião, o homem, o Estado: tais são os fundamentos dessas três perspectivas políticas” (Foucault, *Sécurité*, 101).

⁵³ Foucault, *Sécurité*, 103.

forja no encontro com Maquiavel, as artes de governar (que encontram seu registro discursivo na razão de Estado) retiram do tronco maquiaveliano, segundo Foucault, a seiva que alimentará sua própria racionalidade. Mas em que consiste exatamente essa “seiva”? Mais uma vez, Thuau nos dá a pista: os autores da razão de Estado entendem como princípios fundamentais da política aqueles mesmo que Maquiavel explicitou em seus escritos: a necessidade de se utilizar, na política, a fraude e a força, a importância da religião como instrumento de governo, a necessidade do sigilo para a ação política, a condenação da pusilanimidade e da hesitação, a crítica à clássica concepção de prudência. Em suma, as famigeradas “máximas” que encontramos em Maquiavel. Detratores ou não de Maquiavel, os autores das artes de governar visitarão essas máximas, tendo em vista, contudo, outro objetivo: a conservação e manutenção do Estado. Como já vimos, Maquiavel, no entendimento de Foucault, não tem em mira a conservação do Estado, mas sim a preservação da relação do príncipe com o principado. Desse modo, a seiva que seu texto segrega é aproveitada para dar corpo a uma reflexão política que responde a um conjunto diferente de problemas. Nenhuma relação necessária, portanto, entre Maquiavel e a governamentalidade. Porém, esta não é compreensível sem ele.

Esclarecidos estes pontos, acredito ser pertinente repetir o movimento realizado na seção anterior e perguntar acerca das possíveis consequências de ler Maquiavel à luz da genealogia da governamentalidade, ao invés de tentar retificar a leitura de Foucault. Entretanto, o quadro agora é muito distinto daquele. Em 1976 interessava a Foucault veicular, por meio da genealogia dos “discursos assujeitados”, um ponto de ancoragem para sua crítica da concepção jurídica do poder. Esta orientação crítica não é evidente no curso de 1978. Junte-se a isso o fato de que em 1978 Foucault parece mais interessado em examinar a função que o pensamento de Maquiavel desempenha junto aos teóricos da razão de Estado, isto é, suas aulas não assumem qualquer compromisso hermenêutico. Com relação a este último ponto, convém notar que Foucault, embora esteja interessado na “função-evento” do pensamento de Maquiavel⁵⁴, assume de fato uma postura interpretativa exatamente quando decide separar Maquiavel das teorias da razão de Estado. Logo, cava-se em suas análises uma saliência em que seria possível apoiar a discussão hermenêutica. Em segundo lugar, no que concerne à intenção crítica, parece-me seguro que ela informa todo o trabalho de Foucault durante este período. Para nos convencer disto, basta lembrar duas conferências proferidas na mesma época – aquela no Japão, acerca da filosofia analítica da política⁵⁵, e a

⁵⁴ M. Senellart, “Machiavel à l'épreuve de la Gouvernamentalité”, 216.

⁵⁵ Publicada em Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. III (Paris: Gallimard, 1994), 534-51.

outra na Sociedade Francesa de Filosofia⁵⁶ – em que vincula explicitamente seu trabalho ao empreendimento crítico. Além de evocar essas conferências, gostaria de recordar uma passagem de outra comunicação, feita na Universidade de Stanford no ano seguinte e que foi intitulada “Omnes et Singulatim: Para uma Crítica da Razão Política”. Após retomar boa parte dos estudos sobre a governamentalidade feitos no ano anterior (apresentando Maquiavel, mais uma vez, como o pensador do laço entre príncipe e principado), Foucault fecha a conferência dizendo o seguinte: “A racionalidade política se desenvolveu e se impôs no fio da história das sociedades ocidentais. De início, ela se enraizou na ideia de um poder pastoral e em seguida naquela de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A liberação somente pode vir do ataque não de um ou outro desses efeitos, mas [do ataque] das próprias raízes da racionalidade política”⁵⁷.

A hipótese que gostaria de avançar é a seguinte: o pensamento de Maquiavel não teria lugar nessa crítica da razão política que Foucault parece preconizar? Se tomarmos por base a leitura de Foucault, a resposta parece ser negativa. No entanto, será que não encontramos nessa mesma leitura um ponto de partida para pensarmos uma resistência maquiaveliana ao poder pastoral totalizante e individualizador? Com efeito, o que significa excluir, como faz Foucault, Maquiavel das origens da racionalidade política do Estado moderno? Isso não indicaria a presença, em seu pensamento, de algo refratário à tecnologia governamental?

O que quero dizer é que a leitura de Foucault deixa perceber *em negativo* uma outra posteridade de Maquiavel, essencialmente antimachiavelista, se entendermos por maquiavelismo um dos efeitos da obra de Maquiavel, isto é, o de produzir uma concepção do político como um campo primordialmente marcado pelo desdobramento de uma racionalidade estratégica. Nessa acepção precisa, as doutrinas da razão de Estado, pró ou contra Maquiavel, se desenvolvem todas neste esteio, a partir do qual o exercício da soberania não é mais compreendido em termos jurídicos, mas técnicos.

Não seria possível servir-se de Maquiavel para apoiar a crítica da razão de Estado e até mesmo da governamentalidade?⁵⁸ Por um lado, como vimos

⁵⁶ M. Foucault, “Qu’est-ce que la Critique? (Critique et Aufklärung)”, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, nº 84, 1990.

⁵⁷ M. Foucault, “Omnes et Singulatim: vers une Critique de la Raison Politique”, in: *Dits et écrits*, IV (Paris: Gallimard, 1994), 161.

⁵⁸ Não são muitos os comentadores que endossariam esta sugestão. Mesmo M. Se-nellart, assim como P. E. Korvela, conservam os aspectos “positivos” da relação entre Maquiavel e a governamentalidade. Contudo, Robyn Marasco defende um ponto de vista semelhante ao meu. Segundo ele, aquilo que Foucault denomina de “arte da crítica” poderia encontrar inspiração na figura de Maquiavel. (Robyn Marasco, “Machiavelli contra Governmentality”, in: *Contemporary Political Theory*, 11 (2012), 339-61).

na primeira parte deste trabalho, o texto de *O príncipe* permite colocar em xeque qualquer tentativa de reduzir a política a uma arte ao introduzir no campo da ação a contingência. O “aconselhamento” de Maquiavel é, portanto, a destituição da figura do conselheiro, a assimilação dos limites do saber do príncipe e a conseqüente abertura da ação para a indeterminação. Dessa forma, não são apenas os limites da racionalidade jurídica que são desvelados, mas também aqueles da técnica. Por outro lado – e é este o tópico que gostaria de desenvolver um pouco –, acredito que encontramos em Maquiavel tanto a crítica da técnica política quanto a crítica da arte de conduzir, ou da própria ideia de governo. Se isto for verdadeiro, então Maquiavel poderá ser considerado um pensador da insubmissão ou, nos termos de Foucault, um pensador da “contra-conduta”⁵⁹, na linhagem daqueles que tomam a crítica como “a arte de não ser governado”.

Duas passagens dos textos de Maquiavel podem ser utilizadas para apoiar a hipótese de que em seu pensamento nos deparamos com uma atitude crítica na forma de um pensamento da insubmissão. A primeira delas, à qual já me referi, é o famoso capítulo 4 do livro I dos *Discorsi*. Os “tumultos” de que fala Maquiavel consistem, basicamente, na revolta dos cidadãos romanos frente aos excessos dos aristocratas. Como havia explicitado o capítulo 3 do mesmo livro, após a expulsão do último rei Tarquínio, a plebe romana sente o jugo dos patrícios, que até então haviam sido contidos pelo poder dos monarcas⁶⁰. Sem esses entraves, os senadores “destilam” seu veneno sobre o povo, oprimindo-o sempre que tinham a ocasião. Para fazer obstáculo ao desejo desabrido de dominar, típico dos grandes, o povo romano se recusa a obedecer à ordem de conscrição, seguindo para o monte Aventino e deixando a cidade indefesa. Como condição para que retornem à Roma, exigem a criação de um novo ordenamento, isto é, o tribunato da plebe. “Escândalos” dessa natureza, esclarece Maquiavel, colocaram Roma na via da liberdade pois, como vimos, deram origem às leis que a asseguraram, contendo, por um lado, o desejo de dominar e por outro, dando vazão ao desejo de não ser dominado.

Maquiavel está nos descrevendo aqui um episódio de desordem, de desobediência, o qual é emblemático seja para a história de Roma seja para toda e qualquer república. A liberdade – eis o que podemos facilmente inferir – não resulta da submissão às leis, e muito menos é assegurada pela autoridade política: ela decorre da resistência a uma situação opressiva. Porém, ela não se encontra na liberação dessa mesma opressão, mas no arranjo político que

⁵⁹ Sobre esta noção, ver Foucault, *Sécurité*, 195-232.

⁶⁰ “... mas como morreram os Tarquínios, e os nobres perderam o medo, começaram a lançar contra a plebe aquele veneno que haviam mantido no peito, e de todo modo que podiam, a ofendiam” (N. Maquiavel, *Discorsi*, 82).

se institui após o conflito entre as partes da cidade. Dizendo de outra forma, entre a obediência e a desobediência se constrói o campo em que irá se estruturar a vida livre. Ora, este campo nada tem a ver com a ideia de totalidade (uma vez que é atravessado pelas tensões resultantes dos inelimináveis conflitos entre os desejos, sinais incontestes de que a cidade não é “una”) ou com a ideia de individualidade (uma vez que os humores não podem ser reduzidos à dimensão antropológica, não indicam qualquer forma de “subjetividade”, não ensejam qualquer tecnologia de poder). Consequentemente, o poder, em Maquiavel, não unifica nem individualiza, mas se exerce em relação com o trabalho incessante dos desejos e, na impossibilidade de se identificar com qualquer uma das partes da cidade, marca seu lugar como essencialmente vazio, diante do que se arruína toda pretensão de unidade.

Esta recusa em obedecer, exemplificada no episódio da criação dos tribunais, não teria alguma relação com as contra-condutas? Ou ainda, o desejo de não ser dominado não ecoa na expressão “vontade de não ser governado (desse ou daquele jeito, por essa ou aquela pessoa)”⁶¹ Estou ciente de que a resistência alimentada pelo desejo de liberdade do povo não pode ser transcrita, sem mais, no horizonte das artes de governar. Colocando o problema nos termos de Foucault, o povo romano resiste à dominação, não ao governo. Contudo, não seria legítimo tomar o problema na direção contrária e inscrever as contra-condutas no horizonte mais amplo das formas de resistência? Se isso nos for concedido, então a desobediência do povo romano teria muito a nos dizer acerca das possibilidades de ação no campo político e sobre os modos em que podemos exercer a arte de não ser governado. Mais ainda, se entendermos que Maquiavel, ao retomar a história dos tumultos de Roma, não está fazendo história em seu sentido objetivo, mas identificando os elementos que estruturam a vida política – as relações de força que estão na origem do político –, então não seria possível avizinhar suas considerações a certas teses caras a Foucault, por exemplo, aquela que afirma não haver poder sem resistência ou ainda aquela outra segundo a qual não há poder sem liberdade? É verdade que Foucault especifica que a vontade de não ser governado não consiste na recusa de toda e qualquer forma de conduta, tratando-se, antes, de “um querer ser conduzido de outra forma, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, através de outros procedimentos e de outros métodos”⁶². No entanto, vale destacar precisamente esta correlação “imediate e fundante” entre a conduta e a contra-conduta⁶³. O desejo de não ser dominado, em Ma-

⁶¹ A expressão aparece na conferência na Sociedade Francesa de Filosofia, assim como também no curso de 1978.

⁶² Foucault, *Sécurité*, 198.

⁶³ Foucault, *Sécurité*, 199.

quiavel, não pode, a exemplo da contra-conduta, ser separado do desejo de dominar; e, da mesma forma, ele não indica a existência de um desejo natural (popular) de viver fora do regime político: trata-se do desejo de conservar a dominação política na única forma compatível com a liberdade, isto é, o governo das leis. Sem desconsiderar o fato de que o poder de governar, para Foucault, não se confunde com o poder de soberania – assim como a relação com a lei é muito distinta da relação com a salvação⁶⁴ –, é possível observar a presença de um mesmo problema, algo como um pano de fundo que parecer conferir alguma continuidade entre as diversas camadas em que estruturam a vida política: qual forma pode adquirir a liberdade?

Conclusão

Duas figuras de Maquiavel são desenhadas a partir dos dois momentos em que Foucault o encontra em seus cursos. Nenhuma delas está presente no texto de Foucault, mas são construídas a partir de sua genealogia do poder. O primeiro Maquiavel pensa a política recusando os pressupostos do discurso jurídico-político, e não hesita em afirmar a contingência e a indeterminação como características maiores da ação política. É nessa perspectiva que o problema da história deve ser dimensionado em sua reflexão política, o mesmo valendo para sua concepção de poder marcadamente agonística, na qual está reservado lugar proeminente para os conflitos. Este Maquiavel, quisemos mostrar, poderia interessar a Foucault na medida em que reforça os fundamentos de uma crítica da soberania.

O segundo Maquiavel ganha vulto no contexto de uma crítica à racionalidade política governamental. Este Maquiavel retira todos os benefícios da elisão de seu pensamento na gênese da governamentalidade, isto é, da separação que Foucault estabelece entre *O príncipe* e as doutrinas da razão de Estado. Mas diferentemente da interpretação de Foucault, que confere grande peso ao fato de Maquiavel não ter por objeto de análise o problema do Estado, preferi apostar na existência de outra causa que impede a inclusão de Maquiavel na governamentalidade: a centralidade do conflito em seu pensamento (expressa por meio de sua “teoria dos humores”) torna evidente o fato de que não há poder sem resistência, o que significa que compreendemos melhor o político nos termos da liberdade do que nos termos da dominação.

Não cabe, evidentemente, sugerir que Foucault “deveria” ter lido Maquiavel desta maneira, mas esclarecer que seu “momento maquiaveliano” pode dar origem a um trabalho mais fecundo do que a mera retificação do especialista. Trabalho fecundo para o leitor de Maquiavel, que pode lançar

⁶⁴ Foucault, *Sécurité*, 199.

luz sobre temas e problemas associados a Maquiavel, mas que ainda são sujeitos a muita controvérsia (especialmente sua vinculação à razão de Estado) ou ainda ampliar o horizonte em que geralmente situa sua pesquisa (associando Maquiavel a uma crítica da racionalidade política moderna). Trabalho fecundo também para o leitor de Foucault, que encontra em Maquiavel a oportunidade de retomar, talvez de modo mais substancial, algumas teses caras a Foucault e que não foram formuladas de modo detalhado ou mais preciso (por exemplo, a tese segundo a qual “o poder se exerce apenas sobre sujeitos livres”⁶⁵).

Mas há ainda, no que concerne à relação entre Maquiavel e Foucault, outro ponto crucial que aqui apenas será assinalado. Talvez não seja equivocado observar que Maquiavel articula um discurso filosófico que soa no mesmo diapasão de Foucault: para o genealogista – e isso não seria estranho ao pensamento do florentino – aquilo que consideramos “verdade” deve necessariamente ser referido a sua “origem baixa”, isto é, ao “combate” ou ao conflito que se encontra em sua origem⁶⁶. Contudo, longe de depor ou desqualificar a filosofia *tout court*, essa “atitude metodológica” a restitui em outro lugar, a saber, aquele em que ela se exerce como “verdade efetiva” ou como “política da verdade”⁶⁷.

⁶⁵ Foucault, *Dits et écrits*, IV, 237.

⁶⁶ A respeito, ver M. Foucault, “Nietzsche, la Généalogie et l’Histoire”. In: *Dits et écrits*, II (Paris: Gallimard, 1994), 136-56.

⁶⁷ Foucault, *Sécurité*, 5.