



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Pedro Fornaciari Grabois

Governo, resistência e práticas de subjetivação em Michel Foucault

Rio de Janeiro
2013

Pedro Fornaciari Grabois

Governo, resistência e práticas de subjetivação em Michel Foucault

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.^a Dra. Vera Maria Portocarrero

Rio de Janeiro

2013

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

F762 Grabois, Pedro Fornaciari.
Governo, resistência e práticas de subjetivação em Michel
Foucault / Pedro Fornaciari Grabois. – 2013.
92 f.

Orientador: Vera Maria Portocarrero.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Ciência política –
Filosofia - Teses. 3. Biopolítica – Teses. I. Portocarrero, Vera
Maria. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 32

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Pedro Fornaciari Grabois

Governo, resistência e práticas de subjetivação em Michel Foucault

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 22 de fevereiro de 2013.

Orientadora:

Prof.^a Dra. Vera Maria Portocarrero

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis

Instituto de Filosofia e Ciências Humana - UERJ

Prof. Dr. Giuseppe Mario Cocco

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2013

DEDICATÓRIA

À memória de Maurício Grabois.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não seria possível sem a crítica e a paciência da Prof^a. Dra. Vera Portocarrero (UERJ). É importante aqui reconhecer o papel de uma orientadora que faz a diferença por seu alto nível de exigência e dedicação.

Esta pesquisa tornou-se viável por meio do financiamento de uma Bolsa CNPq em um ano e de uma Bolsa FAPERJ Nota 10 no ano seguinte. Portanto, cabe aqui meu agradecimento institucional às duas agências de fomento.

Sem as provocações que me conduzissem a outros caminhos, textos, autores e formas de pensar, esta pesquisa também não seria possível. Neste aspecto, a Prof^a. Dra. Dirce Solis (UERJ) e o Prof. Dr. Giuseppe Cocco (UFRJ), contribuíram em muito por meio de suas aulas instigantes e completamente atuais em termos de filosofia e de política.

Cabe ainda lembrar dos amigos e amigas de militância, com quem pude compartilhar experiências fundamentais para a compreensão de problemas que a vida coloca e que transcendem aquilo que se entende tradicionalmente por política. Aos amigos da ABUB e da Rede Fale, que são tantos, meu muito obrigado!

Agradeço, evidentemente, à minha família e à Juliana, que me deram acolhimento durante toda a caminhada e que tiveram que suportar meus momentos de maior inquietação diante dos novos problemas que a cada vez experienciava.

Agradeço ainda a Deus, que inspira em mim a cada dia novas formas de luta e de resistência que não podem ser medidas em resultados, nem acadêmicos nem mesmo políticos.

A filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem.

Michel Foucault

RESUMO

GRABOIS, Pedro Fornaciari. *Governo, resistência e práticas de subjetivação em Michel Foucault*. 2013. 91 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa no campo da ética e da filosofia política contemporâneas cujo objetivo geral consiste em analisar o modo pelo qual se articulam, no pensamento tardio de Michel Foucault (1926-1984), as noções de governo, resistência e práticas de subjetivação. A questão que o conduz é a do papel das práticas de subjetivação na constituição de novas formas de resistência às práticas de governo da vida humana na atualidade. Procurando respondê-la a partir do pensamento foucaultiano, desenvolvemos a seguinte hipótese: em Foucault, as práticas de constituição dos sujeitos teriam papel de fundamental importância para a elaboração de novas formas de resistência política às diferentes técnicas de governo e condução da vida humana na atualidade, isto é, a importância conferida às formas de subjetivação ética ou às práticas de governo de si, não implica num individualismo ético ou numa redução da política à esfera da ética. Trata-se, ao contrário, de uma investigação acerca do modo pelo qual as práticas de si se encontram inseridas num contexto mais amplo de práticas sociais e de lutas, podendo se constituir como pontos de resistência aos tipos de governamentalidade que, ao longo dos séculos, impuseram aos indivíduos determinadas formas de existência. Trata-se, em todo o trabalho, de uma possível articulação entre ética e política a partir da noção foucaultiana de governamentalidade, que concerne ao par governo dos outros/governo de si, e que é também o fio condutor desta investigação. Método: para verificar nossa hipótese, julgamos necessário articular elementos da trajetória filosófica tardia de Foucault presentes em seus últimos cursos e livros, que permitissem compreender mais apropriadamente a relação que há entre: as formas históricas de governar os indivíduos e as populações nas sociedades ocidentais modernas; as formas de resistência possível a essas formas de governar; e as práticas de subjetivação. Com a pesquisa, verificamos o caráter estratégico e móvel tanto das práticas de governar a si mesmo e aos outros quanto das formas de resistência expressas nas lutas da atualidade e nos modos de subjetivação elaborados por indivíduos e grupos.

Palavras-chave: Governo. Biopolítica. Resistência. Práticas de subjetivação.

RÉSUMÉ

Cette étude est le résultat d'une recherche dans le domaine de l'éthique et de la philosophie politique contemporaines dont l'objectif général est celui d'analyser la façon par laquelle s'articulent, chez la pensée tardive de Michel Foucault (1926-1984), les notions de gouvernement, résistance et pratiques de subjectivation. La question qui conduit ce travail est celle du rôle des pratiques de subjectivation dans la constitution de nouvelles formes de résistance aux pratiques de gouvernement de la vie humaine dans l'actualité. En cherchant la réponse à partir de la pensée foucauldienne, on développe la suivante hypothèse: chez Foucault, les pratiques de constitution des sujets auraient un rôle de fondamentale pertinence pour l'élaboration de nouvelles formes de résistance politique aux différentes techniques de gouvernement de la vie humaine dans l'actualité, c'est-à-dire, l'importance attribuée aux formes de subjectivation éthique ou aux pratiques de gouvernement de soi ne signifie pas un individualisme éthique ou même une réduction de la politique au domaine de l'éthique. Il s'agit, au contraire, d'une investigation à propos du mode par lequel les pratiques de soi se trouvent insérées dans un contexte plus large de pratiques sociales et de luttes, se constituant elles mêmes comme des foyers de résistance aux types de gouvernementalités qui, pendant des siècles, ont imposé aux individus des formes déterminées d'existence. Il s'agit, en ce travail, d'une possible articulation entre l'éthique et la politique à partir de la notion foucauldienne de gouvernementalité, qui concerne le pair gouvernement des autres/gouvernement de soi, et que est aussi le fil conducteur de cette recherche. Méthode: pour vérifier notre hypothèse, nous avons juger nécessaire d'articuler des éléments de la trajectoire philosophique de Foucault parmi ses derniers cours et livres qui permettent de mieux comprendre la relation qui il y a entre: les formes historiques de gouverner les individus et les populations dans les sociétés occidentales modernes; les formes de résistance possible à ces formes de gouverner; et les pratiques de subjectivation. Avec cette recherche, nous avons vérifier le caractère stratégique et mobile tant des pratiques de gouverner soi-même et les autres comme des formes de résistance exprimées à travers les luttes de l'actualité e les modes de subjectivation élaborés par des individus et des groupes.

Mots-clés: Gouvernement. Biopolitique. Résistance. Pratiques de subjectivation.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	PODER, GOVERNO e BIOPOLÍTICA	13
1.1	Poder, governo, governamentalidade	13
1.2	Diferentes tipos de governamentalidade	18
1.2.1	<u>Do poder pastoral ao Estado moderno</u>	18
1.2.2	<u>A tecnologia da polícia e a disciplinarização da sociedade</u>	21
1.2.3	<u>Crítica da razão governamental: o problema do liberalismo</u>	25
1.3	O governo da vida humana na era da biopolítica	30
1.3.1	<u>O “racismo de Estado”</u>	34
1.3.2	<u>Distinção entre biopoder e biopolítica</u>	37
2	UMA ANÁLISE DAS FORMAS DE RESISTÊNCIA	40
2.1	Relações de poder e resistência	41
2.2	Desembaraçar-se do modelo da Revolução	43
2.3	As sublevações	46
2.4	As contracondutas	51
2.5	As lutas e o primado da resistência	56
3	PRÁTICAS DE SUBJETIVAÇÃO E RESISTÊNCIAS	63
3.1	Uma subjetivação sem sujeito	64
3.2	Práticas de subjetivação e ética	66
3.3	Práticas de subjetivação e resistências	76
4	CONCLUSÃO	81
	REFERÊNCIAS	84

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa no campo da ética e da filosofia política contemporâneas cujo objetivo geral consiste em analisar o modo pelo qual se articulam, no pensamento tardio de Michel Foucault (1926-1984) – também chamado de “o último Foucault” – as noções de governo, resistência e práticas de subjetivação. Este trabalho visa a contribuir com uma futura pesquisa de doutorado, mais ampla e atual, que se intitula “Práticas de subjetivação e racismos nas sociedades de segurança”. Nesta nova pesquisa, tratar-se-á de verificar a hipótese segundo a qual, em nossas sociedades, apresentar-se-ia um crescente governo da vida social, cada vez mais sutil e eficaz, cujas tecnologias de poder passariam pela questão da segurança e do racismo e cujas transformações se dariam a partir da resistência mobilizada por sujeitos, individuais ou coletivos, no sentido da criação de novas práticas de subjetivação.

Trata-se de uma análise crítica e conceitual do pensamento ético e político de Foucault em função de problemas da nossa própria atualidade. Estes problemas, de ordem sobretudo política, estão diretamente ligados ao que entendemos como sendo uma ambivalência característica das sociedades capitalistas, que consiste no fato de as conquistas sociais no capitalismo exercerem visíveis efeitos de poder – em termos de um maior controle – sobre os indivíduos. Para Lazzarato (2011a, p. 70), “é essa ambivalência que importa hoje, se quisermos resistir eficazmente ao neoliberalismo, reconhecer, pensar e tratar politicamente”. Um exemplo concreto dessa ambivalência pode ser encontrado no campo das lutas por direitos das juventudes. De um lado, da parte dos próprios jovens, há toda uma reivindicação não apenas por mais empregos ou condições econômicas de viver, mas por mais democracia, isto é, exige-se cada vez mais uma participação direta nos processos sociais e políticos no acesso à produção e fruição de bens culturais. De outro lado, para que os jovens sejam de fato incluídos como faixa populacional que interessa ao funcionamento do Estado, há todo um processo de adequação e de encaixe político e econômico destes jovens. A análise foucaultiana contribui para analisar a construção da individualidade moderna que é efeito de um poder que se vende muitas vezes como aprimoramento do que se entende por jogo democrático. Este estudo futuro mais amplo, em função do qual elaboramos o presente trabalho, aponta assim para uma avaliação crítica do funcionamento das democracias liberais.

No trabalho que aqui desenvolvemos, procuramos responder à seguinte questão: qual o papel das práticas de subjetivação na constituição de novas formas de resistência às práticas de governo da vida humana na atualidade?

A hipótese que conduziu este estudo foi a de que, no pensamento foucaultiano, as práticas de constituição dos sujeitos teriam papel de fundamental importância para a elaboração de novas formas de resistência política às diferentes técnicas de governo e condução da vida humana na atualidade. O que quer dizer que, para a perspectiva aqui explorada, a importância conferida às formas de subjetivação ética ou às práticas de si, não implica num individualismo ético ou numa redução da política à esfera da ética. Trata-se, ao contrário, de investigar o modo pelo qual as práticas de si se encontram inseridas num contexto mais amplo de práticas sociais e de lutas, podendo se constituir como pontos de resistência aos tipos de governamentalidade que, ao longo dos séculos, impuseram aos indivíduos determinadas formas de ser.

Para verificar nossa hipótese, procuramos mostrar o quanto a investigação ética tardia de Foucault acerca das práticas de subjetivação na Antiguidade greco-romana estava em continuidade com sua pesquisa em torno de uma história da governamentalidade. Em nossa perspectiva, a análise do governo de si nos cursos dos anos 1980 no *Collège de France* e dos últimos volumes da *História da Sexualidade*, complementa o estudo da governamentalidade política empreendido por Foucault em *Segurança, Território, População* (1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979). Procuramos, portanto, articular, dentro da trajetória foucaultiana, a fase propriamente ética em torno das práticas de subjetivação antigas com sua investigação em torno da formação do Estado moderno e da biopolítica, passando pela análise da questão das formas de resistência aos tipos de governamentalidade desenvolvidos na modernidade.

Cabe ressaltar que o objetivo do “último Foucault” em seu recuo histórico aos Antigos é pensar a possibilidade de constituição de um sujeito ético ativo livre da trama saber-poder e pensar uma “diferença” entre o sujeito da ética antiga greco-romana e a constituição moderna do sujeito, que é ao mesmo tempo ligado à sua própria identidade e a um determinado tipo de vínculo social. A ênfase foucaultiana no “si”, nas práticas e técnicas de governo de si, situa-se numa problematização da inserção na vida política e das condições e dos efeitos da democracia antiga. Aquilo que chamamos, então, de fase propriamente ética de Foucault não representa um abandono da política. Há ali toda uma articulação entre ética e política, que se dava sempre no âmbito de um recuo histórico à Antiguidade greco-romana.

Contudo, uma vez que nossa investigação se estabelece em função de problemas políticos específicos da atualidade, que apontamos acima de forma bastante breve, julgamos necessário articular alguns elementos da trajetória filosófica tardia de Foucault que nos permitissem compreender efetivamente o exercício do poder moderno e as formas de resistência da atualidade, para em seguida apresentar uma análise das práticas de subjetivação na problematização ética tardia de Foucault.

Portanto, foi o percorrer dessa trajetória do pensamento foucaultiano que nos possibilitou ver mais apropriadamente a relação que há entre: as formas históricas de governar os indivíduos e as populações nas sociedades ocidentais modernas; as formas de resistência possível a essas formas de governar; e as práticas de subjetivação.

No primeiro capítulo, “Poder, governo e biopolítica”, procuramos apontar elementos do exercício do poder na modernidade, chamando a atenção, logo de início, para a noção foucaultiana de governamentalidade e do poder como condução de condutas, como pontos-chave para uma possível articulação entre ética e política. Em seguida, apresentamos diferentes tipos de governamentalidade, ressaltando o papel do poder pastoral como modelo para a formação do Estado moderno e a importância da tecnologia da polícia na generalização das disciplinas no corpo social do Estado. Abordamos, ainda, o liberalismo como uma forma de crítica da razão governamental, a biopolítica como poder que se incumbe da vida das populações para melhor administrá-las e o papel de um “rascimo de Estado” para repartir os que devem viver e os que devem morrer dentro do campo populacional objeto de controle do Estado moderno. Ao final do capítulo, apresentamos uma distinção, feita por Antonio Negri, entre as noções de biopoder e de biopolítica, pois sua interpretação contribui diretamente para uma articulação entre ética e política focada na relação entre as práticas de subjetivação e a possibilidade de resistência ao poder instituído.

No segundo capítulo, “Uma análise das formas de resistência”, apresentamos a relação de imanência entre poder e resistência, bem como apresentamos a tese segundo a qual haveria um “primado da resistência” em relação ao poder. Para tanto, abordamos o modo pelo qual Foucault se desfaz do modelo da Revolução em função de uma concepção de resistência baseada em lutas localizadas, específicas, que envolvem revoltas, levantes, sublevações e contracondutas. Tais práticas implicam num trabalho dos indivíduos e dos grupos sobre si mesmos e põem em jogo a questão da vontade dos indivíduos de serem governados de outras formas que não as institucionalizadas, questão fundamental para uma discussão ética atual.

Trata-se no capítulo das lutas em torno do estatuto do indivíduo e de outras formas de subjetivação.

Por fim, no terceiro capítulo, “Práticas de subjetivação e resistência”, apresentamos o recuo histórico de Foucault à Antiguidade greco-romana como recurso para se pensar a relação do indivíduo consigo mesmo como lugar de resistência ao poder instituído. Mostramos o quanto não se trata nem de um retorno a um sujeito previamente dado, nem de uma concepção individualista da ética, que tomaria o indivíduo como ponto isolado. Apontamos, de forma breve, o quanto a problematização ética de Foucault em torno das técnicas de governo de si da Antiguidade contribui para pensarmos os nossos próprios modos de subjetivação atuais e o quanto estes se colocam para além das lutas identitárias, que também caem no mesmo jogo do poder e do saber moderno, que amarra os indivíduos a uma identidade e a uma forma específica de vida em comum.

Compreender como o poder se exerce para em seguida compreender como se estabelecem os pontos de resistência ao poder e qual o papel das práticas de subjetivação nestas formas de resistência: foi este caminho por nós escolhido. Embora optemos por uma exposição sequencial das noções de governo, de resistência e, por fim, de práticas de subjetivação, não queremos com isso indicar que estamos diante de uma relação causal linear. Há, na verdade, múltiplas e variadas implicações entre as diferentes noções e problemas postos em jogo nessa análise, como veremos adiante. A escolha da ordem de apresentação dessas questões – governo, resistência e práticas de subjetivação – foi uma das muitas portas de entrada possíveis para a compreensão da contribuição foucaultiana ao pensamento e à ação contemporâneos.

1 PODER, GOVERNO E BIOPOLÍTICA

Para se pensar a relação, no pensamento foucaultiano, entre governo, resistência e práticas de subjetivação, procuramos começar nossa investigação por uma apresentação do modo pelo qual o poder se exerce, indicando a especificidade do exercício do poder como governo. Ao final deste capítulo, inserimos uma exposição do problema da biopolítica: partindo da conceituação foucaultiana de biopolítica, chegamos à reformulação feita por Negri, que defende uma distinção entre biopoder e biopolítica, perspectiva que contribui para se pensar uma articulação entre política e ética no próprio pensamento de Foucault.

1.1 Poder, governo, governamentalidade

Em diversos momentos de sua trajetória filosófica, Foucault procurou estabelecer definições para a noção de poder, frisando os limites das relações de poder, que esbarram em pontos de resistência. A noção de poder, desenvolvida primeiramente em sua analítica ou genealogia do poder, nunca excluiu a possibilidade de indivíduos e grupos modificarem as formas de exercício do poder ou contestarem os sistemas hegemônicos de poder. Tal concepção difere daquela que o toma por entidade, substância ou propriedade. O poder não deve ser analisado como sendo da ordem de uma representação monárquica do poder soberano, ou da lei, ou de uma unidade global de dominação.

Em *Vigiar e Punir* (1975), Foucault já se fazia bastante claro quanto ao exercício do poder: este “não se aplica pura e simplesmente como uma obrigação ou uma proibição, aos que ‘não têm’; ele os investe, passa por eles e através deles; apoia-se neles” (FOUCAULT, 2009b, p. 30). Na ocasião, ele apontou como o estudo de toda uma microfísica do poder “supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos”. Seu modelo de exercício é “antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio”. Trata-se de um poder que não se possui, que “não é o ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas” (FOUCAULT, 2009b, p. 29).

No que se refere à questão da relação entre poder e resistência, a perspectiva por nós endossada é a de que mesmo a possibilidade de resistência já estando presente na analítica do poder, ela teria passado a ser explorada em suas perspectivas de êxito sobretudo no seu pensamento tardio (1978-1984). Foi com a introdução da questão do *governo* como fio condutor de análise das aulas no *Collège de France* que a pesquisa histórico-filosófica de Foucault foi capaz de abordar a questão de como e por que meios concretos os sujeitos deveriam formar e instigar a resistência. É com o estudo sobre as práticas de governo da Modernidade e da Antiguidade, sobre uma articulação entre um “governo dos outros” e de um “governo de si”, que Foucault liga em sua trajetória filosófica os três eixos por nós aqui estudados – governo, resistência e práticas de subjetivação. Na perspectiva foucaultiana, a análise das relações de poder pode se abrir para uma análise global de uma sociedade, articulando-se, por exemplo, com a história das transformações econômicas (FOUCAULT, 2008a, p. 5). Não há algo como um corte entre o nível do micropoder e o do macropoder, uma análise no primeiro nível pode perfeitamente se articular com uma análise de problemas como os de governo e os de Estado (FOUCAULT, 2008a, p. 481).

Ao procurar compreender o “como” do poder, Foucault procura chamar a atenção para a especificidade das relações de poder, que são irreduzíveis às relações de violência, de dominação – nas quais se pressupõe um par dominantes/domimados –, e das relações nas quais se busca um consentimento. O que não implica na negação da existência, nas sociedades contemporâneas, de exercício violento do poder ou de formas de dominação ou ainda de manifestações reais de consenso. A análise foucaultiana quer antes demarcar o elemento que é específico das relações de poder e seu caráter sutil e insidioso. Ainda que físico, como no confinamento dos corpos nos aparelhos disciplinares, o poder não é essencialmente violento ou ideológico.

Ao contrário de uma relação de violência – em que se age diretamente sobre um corpo ou sobre coisas, forçando, dobrando, quebrando, destruindo e fechando todas as possibilidades, e em que não se apresenta outro polo senão o da passividade –, uma relação de poder se articula sobre dois elementos que lhe configuram enquanto relação de poder: “que o ‘outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (FOUCAULT, 2010a, p. 287-288). Uma relação de poder pode ser assim definida como “uma ação sobre a ação”, uma ação sobre ações futuras ou presentes.

Não se age, portanto, direta e imediatamente sobre os outros, mas sobre suas *ações*, isto é, age-se sobre os sujeitos apenas na medida que eles são *ativos*. O exercício do poder é

um conjunto de ações possíveis: ele opera sobre o campo de possibilidades em que se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir (FOUCAULT, 2010a, p. 288).

Neste sentido, o poder é inserido no âmbito do governo, compreendido como uma atividade, uma prática que consiste em “ordenar a probabilidade”, em “estruturar o eventual campo de ação dos outros”. Trata-se do ato de “conduzir condutas”. A noção de conduta é muito importante para a compreensão da especificidade do exercício de um poder que conduz e faz obedecer. Essa noção carrega uma interessante ambiguidade: ela “é, ao mesmo tempo, ato de ‘conduzir’ os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades” (FOUCAULT, 2010a, p. 288). No curso *Segurança, Território, População*, Foucault chama a atenção para esta equivocidade:

esta palavra – “conduta” – se refere a duas coisas. A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução (FOUCAULT, 2008a, p. 255).

Embora não se trate de menosprezar os efeitos de exploração econômica ou de dominação política, Foucault procurou investigar os efeitos de poder ligados ao que se pode compreender como sujeição da subjetividade e ao que se procura aqui definir como governamentalidade, entendendo por governamentalidade uma articulação entre técnicas de poder sobre os outros e técnicas de governo de si por si mesmo¹.

No curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1982), fica nítido que a investigação de Foucault sobre o poder como governo coloca a questão do poder político dentro do problema da governamentalidade. Ali, ele define a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no que estas têm de móvel, transformável e reversível e afirma que a análise do poder enquanto conjunto de relações *reversíveis* passa sempre pelo elemento de um sujeito definido pela relação de si consigo (FOUCAULT, 2001d, p. 241-242). Análise das relações de poder que são da ordem do governo e do sujeito elaborado a partir de uma relação

¹ “Chamo ‘governamentalidade’ o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2001b, 1604).

de poder de si a si: dois elementos mobilizados na noção de governamentalidade. É esta noção que nos permite pensar uma articulação possível entre política e ética no pensamento de Michel Foucault.

Uma das principais características específicas das relações de poder encontra-se na questão da liberdade. Entendendo que não há confronto ou relação de exclusão entre poder e liberdade, Foucault defende que o governo dos seres humanos uns pelos outros deve ser compreendido como relação entre “sujeitos livres”, que são por sua vez “sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades em que diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (FOUCAULT, 2010a, p. 289). É esta perspectiva que Foucault explora nos seus cursos sobre o cuidado de si e o dizer-verdadeiro, e nos seus livros sobre a história da sexualidade.

Para uma melhor compreensão do que acabamos de ressaltar e sua relevância para uma avaliação das práticas governamentais atuais, convém retomar alguns elementos da investigação foucaultiana sobre os modos históricos de governar. Para tanto, é preciso fazer, antes de mais nada, algumas considerações de método. A articulação entre poder e governo para Foucault torna-se mais clara se considerarmos sua escolha metodológica, que podemos aqui apontar, de maneira bastante genérica, como uma espécie de “nominalismo”. Resumimos este nominalismo metodológico de Foucault na sua suposição de que o poder não existe enquanto entidade, e que seria preciso, no lugar de elaborar uma teoria do poder, procurar ver como o poder se exerce, como já afirmamos acima. Um exemplo explícito de tal escolha aparece no capítulo dedicado à questão de método que compõe a *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber* (1976):

devemos ser *nominalistas*: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 1988, p. 89, grifo nosso).

Este “nominalismo metodológico” de Foucault implica numa recusa da recorrente utilização dos universais em política. Esta recusa implicaria em fazer o inverso do que é feito – ou pelo menos do que era feito à época de Foucault – em análises históricas e sociológicas e em análises da filosofia política: em vez de partir dos universais (tais como as noções de “o soberano”, “a soberania”, “o povo”, “os súditos”, “o Estado”, “a sociedade civil”) para deles deduzir fenômenos concretos ou para tomá-los como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, Foucault pretende partir das próprias práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas. Seu método

consiste em partir destas práticas tal como elas se apresentam e, ao mesmo tempo, tal como elas são refletidas e racionalizadas, “para ver, a partir daí, como pode efetivamente se constituir um certo número de coisas, sobre o estatuto das quais será evidentemente necessário se interrogar” (FOUCAULT, 2008b, p. 5). Contudo, segundo Foucault, não se trata de uma redução historicista, cujo procedimento consistiria em partir do universal e passá-lo pelo “ralador da história”. Ao contrário, trata-se de uma decisão teórica e metodológica de que os universais não existem: “nada, portanto, de interrogar os universais utilizando como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para indagar que história se poder fazer” (FOUCAULT, 2008b, p. 5-6).

Percebe-se, assim, o quanto Foucault procurou conduzir seu pensamento não no nível da teoria política, mas apontando as formações e transformações dos diferentes mecanismos, técnicas e tecnologias de poder que se desenvolvem na sociedade (FOUCAULT, 1999, p. 288). No lugar de uma teoria do poder, que colocaria a questão do poder em termos de direito, que pergunta por sua legitimidade, limite e origem, no lugar deste modelo essencialmente jurídico, Foucault procura estudar como o poder domina e se faz obedecer, e também como se dão os diversos processos de resistência a este poder (FOUCAULT, 2001b, p. 532).

Ao lançar mão das noções de governo e de governamentalidade, para pensar as relações entre poder e resistência, Foucault demarca que o que interessa tomar por objeto, em suas pesquisas, não são as instituições em si – o Estado como uma entidade ou a sociedade civil como abstração –; o que não implica em negar a importância das instituições e do próprio Estado na organização das relações de poder. Para Foucault, tentar analisar as relações de poder a partir das instituições seria correr o risco de buscar a explicação e a origem das primeiras nas segundas, o que significaria explicar o poder pelo poder. (FOUCAULT, 2010a, p. 290). Ao contrário, ao pensar o governo como atividade, como prática, e a governamentalidade como articulação entre técnicas de governo dos outros e de governo de si, Foucault pretendeu analisar as *formas* e as *práticas* exercidas, assumidas, desenvolvidas, elaboradas por indivíduos, grupos populacionais e instituições estatais². Assim, o que interessa na análise foucaultiana são os diferentes tipos de governamentalidade que podem ser encontrados historicamente.

² Neste sentido, a análise de Foucault mostra que determinadas técnicas de poder podem estar presentes em diferentes regimes políticos e econômicos. Um exemplo histórico disso são as práticas discriminatórias em relação aos homossexuais – encontradas tanto no ocidente capitalista quanto no oriente socialista, à época da Guerra Fria.

1.2 Diferentes tipos de governamentalidade

Em entrevista concedida em 1978, Foucault apontou que talvez se estivesse passando, naquele momento, por um grande período de “crise de governamentalidade”, uma crise de reavaliação do problema do governo. Enxergando nessa questão um ponto de partida interessante para um debate aprofundado, Foucault apontou as formas de resistência ou de revolta em relação ao conjunto dos procedimentos, das técnicas e dos métodos que garantiam a condução dos seres humanos uns pelos outros como a expressão concreta dessa crise de governamentalidade que atingia tanto o “mundo ocidental” quanto o “mundo socialista” (FOUCAULT, 2001b, p. 912-913).

Estudar as crises históricas de governamentalidade é de grande serventia para pensar as crises de governo da atualidade³. Embora não pretendamos aqui desenvolver um estudo sistemático ou linear das transformações das formas de governamentalidade que constituíram nossa modernidade governamental, gostaríamos de apresentar, a seguir, alguns elementos importantes presentes nessa história da governamentalidade elaborada por Foucault, a saber: o poder pastoral, o Estado Moderno, a polícia e o liberalismo.

1.2.1 Do poder pastoral ao Estado moderno

Nas antigas sociedades gregas e romanas, não se pensava o “governo dos homens” como atividade que teria por finalidade conduzir os indivíduos ao longo de suas vidas, colocando-os debaixo da autoridade de um guia responsável por aquilo que viessem a fazer e por aquilo que poderia lhes sobrevir. Segundo Foucault, para os gregos e romanos, a figura da divindade, do rei ou do chefe não era atribuída à ideia de um pastor que vigiaria suas ovelhas⁴. Defende, assim, que, no Oriente, os hebreus teriam dado amplitude ao tema do poder pastoral,

³ Atualizando a discussão empreendida por Foucault no final dos anos 1970, Cocco e Negri (2002, p. 15) caracterizam da seguinte maneira a crise do capitalismo global: “quanto mais nos adentramos nessa primeira década do século XXI, mais firme é a sensação de que o projeto neoliberal esgotou seu fôlego. O próprio processo de globalização passa por uma fase de transição particularmente conturbada. A crescente volatilidade dos mercados financeiros e a velocidade de programação mundial de seus impactos, que já caracterizou a segunda metade dos anos 90, encontram hoje as ameaças de uma recessão mundial”.

⁴ No texto “*Omnes et singulatim*”: *vers une critique de la raison politique*, Foucault afirma que a metáfora do rebanho estava ausente dos grandes textos políticos gregos e romanos. No entanto, ele aponta como o tema de um magistrado-pastor também estava presente na obra de Platão em diálogos como *Crítias*, *A República*, *As Leis* e sobretudo em *O Político*. Foucault mostra como Platão, embora atribuísse ao médico, ao agricultor, ao ginasta e ao pedagogo a qualidade de pastores, não admitia que estes se envolvessem com atividades políticas. Cf. FOUCAULT, 2001b, p. 960 e 962. Foucault faz longa análise acerca do tema pastoral nos hebreus, nos gregos e nos cristãos, mostrando continuidades e descontinuidades em suas abordagens, na qual não nos deteremos aqui.

atribuindo a este uma série de características que se modificariam no pensamento cristão, ponto que não será por nós contemplado aqui. Gostaríamos de ressaltar apenas acerca da figura do pastor que a ela se atribuía a função de conduzir o grupo de ovelhas no conjunto e no detalhe, prestando atenção a todos sem perder de vista nenhum membro do rebanho.

No Ocidente, foi justamente através do cristianismo que essa modalidade de poder tomou forma institucional. Foucault chama de pastorado eclesiástico da Igreja cristã o governo das almas que se constituía como atividade central, indispensável à salvação de todos e de cada um; o poder pastoral é, assim, definido como poder individualizante e totalizador.

O poder pastoral teria desenvolvido a ideia segundo a qual cada indivíduo – não importando sua idade ou estatuto e de uma ponta à outra de sua vida e mesmo no detalhe de suas ações – deveria ser governado e se deixar dirigir em direção à sua própria salvação por alguém a ele ligado por uma relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada e de obediência. Esta direção do indivíduo far-se-ia numa tripla relação com a verdade: um dogma; uma implicação de determinado modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e um desdobramento em uma técnica refletida englobando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, de confissão, de entrevistas, etc. As “artes de governar os homens”, cujo campo de aplicação, na Idade Média, limitava-se à vida nos conventos ou a grupos espirituais restritos, teriam sofrido, durante a Reforma Protestante, uma verdadeira explosão, que pode ser entendida em dois sentidos: laicização e multiplicação em domínios variados.

A laicização das artes de governar significa, aqui, o seu afastamento do campo religioso e sua expansão para a sociedade civil. A multiplicação das artes de governar significa direcionar a questão “como governar?” para diferentes campos: as crianças, os pobres e mendigos, a família, a casa, as forças armadas, os diferentes grupos, as cidades, os Estados, o próprio corpo, e o próprio espírito. “Como governar?”, a esta questão fundamental dos séculos XV e XVI, a “governamentalização”, a multiplicação de todas as artes de governar e das instituições de “governo” – arte pedagógica, arte política, arte econômica – ofereceu-se como resposta.

Trata-se de um questionamento geral sobre o governo, isto é, questiona-se: o *governo de si* (a partir de um resgate do estoicismo, entre outros fatores), o governo das almas e das condutas (a partir das pastorais católica e protestante), o governo das crianças (com o desenvolvimento da pedagogia), e o governo dos Estados pelos príncipes. O contexto

histórico que justifica a presença de tais questionamentos no século XVI envolve o movimento de concentração estatal e o de dissidência ou dispersão religiosa. O primeiro refere-se ao processo de formação dos grandes Estados territoriais, administrativos, coloniais, e o segundo se refere à Reforma (protestante) e à Contra-Reforma (católica). Nesse período de crise geral do pastorado, na qual não se rejeita propriamente a instituição pastoral, mas procuram-se outras modalidades de direção espiritual e de novos tipos de relação entre pastor e rebanho, fica nítido o quão amplo se torna o conceito de governo (FOUCAULT, 2001b, p. 720).

Esta tecnologia de poder foi integrada posteriormente pelo Estado moderno ocidental. Este último teria sido a combinação mais astuciosa das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização que já houve na história das sociedades humanas (FOUCAULT, 2010a, p. 279).

A ênfase foucaultiana no poder pastoral como modelo para a formação do Estado moderno corrobora com a perspectiva segundo a qual não se trata de investigar o desenvolvimento das instituições estatais como entidades acima dos indivíduos, que ignorariam o que eles são e até mesmo sua própria existência. O Estado moderno seria ele mesmo uma estrutura muito sofisticada, “na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que essa individualidade fosse moldada em uma nova forma e submetida a um conjunto de modelos muito específicos” (FOUCAULT, 2010a, p. 281).

O *limiar de modernidade* da arte de governar coloca-se no fato de ela passar a se desenrolar num *campo relacional de forças*, no qual já não se trata mais de governar de acordo com a essência de um governo perfeito, mas de manipular, manter, distribuir e restabelecer relações de força “num espaço de concorrência que implica crescimentos competitivos” entre os Estados (FOUCAULT, 2008a, p. 419-420). Um exemplo muito claro dessa compensação interestatal das forças está no que Foucault aponta como o que se chamava na época de “balança da Europa”, o que se entendia por equilíbrio europeu entre os Estados.

A formação de uma governamentalidade política – isto é, a maneira pela qual a condução de um conjunto de indivíduos se viu implicada, de modo cada vez mais marcado, no exercício do poder soberano (FOUCAULT, 2001b, p.720) – se liga ao surgimento da “razão de Estado”. Passa-se de uma arte de governar cujos princípios pertenciam a virtudes tradicionais ou a habilidades comuns para uma arte de governar cuja racionalidade tem seus

princípios e seu domínio de aplicação específico no Estado. A “razão de Estado” se apresenta assim como a nova matriz de racionalidade segundo a qual o príncipe deve exercer sua soberania governando os homens. Esse tipo específico de racionalidade não procurava reforçar o poder do príncipe sobre seu domínio, ao contrário, seu objetivo era o de fortalecer o próprio Estado.

1.2.2 A tecnologia da polícia e a disciplinarização da sociedade

Este novo tipo de governamentalidade, a razão de Estado, tomou forma através de dois grandes conjuntos de tecnologia e de saber políticos. Por um lado, havia uma tecnologia diplomático-militar, que consistia em assegurar e desenvolver as forças do Estado por meio de um sistema de alianças e da organização de um aparelho armado. Por outro lado, havia a “polícia”, que significava, naquela época, o conjunto dos meios necessários para fazer crescer, do interior, as forças do Estado (FOUCAULT, 2001b, p. 1644). Ao apresentar as transformações históricas da noção de polícia, Foucault demarca a diferença entre o sentido clássico (função positiva) da noção e o sentido moderno (função negativa). Segundo Foucault (2008a, p. 420, 475-476), a partir do final do século XVIII, a instituição da polícia servirá como instrumento para impedir que as desordens aconteçam, isto é, desempenhará função puramente repressiva⁵. Aqui, estudar as tecnologias de governo assumidas pela polícia da época visada por Foucault interessa-nos justamente por causa do objeto de tais tecnologias, a saber: a forma de condução da vida dos indivíduos. Com o surgimento do biopoder e do racismo de Estado, como veremos adiante, os indivíduos passarão a interessar à administração pública apenas indiretamente: será através da população que a multiplicidade de indivíduos será tomada como alvo do poder⁶. Vamos então, por ora, descrever o funcionamento da tecnologia da polícia, seguindo a análise feita por Foucault.

Em um primeiro momento, que recobre os séculos XV e XVI, a palavra polícia apresentava três significados: uma forma de comunidade de associação que seria regida por uma autoridade pública, por um poder político (“repúblicas e polícias”); o conjunto dos atos que vão reger essas comunidades sob autoridade pública (“polícia e regimento”, sendo o

⁵ Estudar os significados da polícia no limiar de modernidade do exercício do poder contribui em muito para uma compreensão das funções que as instituições policiais contemporâneas vêm assumindo recentemente. Neste sentido, estudos como o de Acácio Augusto são bastante interessantes, pois traçam pontes diretas entre a pesquisa foucaultiana e as novas práticas políticas e policiais da atualidade brasileira. Cf. AUGUSTO, 2011.

⁶ Cf. Foucault, 2008a, p. 56.

regimento a maneira de reger ou maneira de governar associada à “polícia”; o resultado positivo e valorizado de um bom governo. Já no século XVII, a polícia passa a compreender “o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado” ou ainda “o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças.” (FOUCAULT, 2008a, p. 421). A polícia se constituía como aquilo que devia assegurar o esplendor do Estado: a polícia era “a arte do esplendor do Estado como ordem visível e força brilhante” e seu problema naquele momento ligava-se a saber como manter a boa ordem no Estado e, ao mesmo tempo, fazer com que suas forças crescessem ao máximo (FOUCAULT, 2008a, p. 422) ⁷.

Foucault aponta assim algo de bem preciso que ocorreu na Alemanha dos séculos XVII e XVIII: uma “superproblematização” da polícia, com a crescente importância das universidades como lugar de formação de pessoal administrativo (que devia assegurar o desenvolvimento das forças do Estado) e de reflexão sobre as técnicas a empregar para fazer crescer as forças do Estado. Nas universidades alemãs se desenvolveu uma ciência da polícia, uma *Polizeiwissenschaft*: teorias da polícia, livros sobre a polícia, manuais para administradores, toda uma bibliografia da *Polizeiwissenschaft*. Trata-se de um momento no qual a arte de governar se identifica plenamente com o exercício da polícia, isto é, a polícia é tomada como a inteira arte de governar, tudo o que é governo diz respeito à polícia (FOUCAULT, 2008a, p. 429, 431).

Às instituições tradicionais do Estado (Justiça, Exército, Finanças), somava-se a instituição da Polícia, que representava a modernidade administrativa por excelência à época de seu surgimento. O Chanceler cuidava da justiça, o Condestável do exército, o Superintendente das finanças. O Reformador-geral da Polícia tinha uma função moral: manter entre o povo uma singular prática de modéstia, caridade, lealdade, indústria e harmonia, *ocupando-se da maneira como as pessoas se conduziam* quanto às suas riquezas e à sua maneira de trabalhar e de consumir (FOUCAULT, 2008a, p. 429, 431). Neste sentido, a própria vida doméstica era objeto de cuidado da polícia.

⁷ É neste ponto que intervinha a “estatística”: a polícia, como arte de desenvolver as forças, supunha que cada Estado identificasse exatamente quais eram suas possibilidades e virtualidades. Neste sentido, era a polícia que tornava necessária e possível a estatística. A “estatística” significava então um saber do Estado sobre ele mesmo e também sobre os outros Estados e se configurava, nessa medida, como instrumento comum entre equilíbrio europeu e organização da polícia, cf. FOUCAULT, 2008a, p. 424.

O Birô de Polícia (Bureau de Police) se encarregava ainda da instrução das crianças e dos jovens e se ocupava da educação e da profissionalização dos indivíduos. O que importava não era a diferença de *status* dos indivíduos (se eram nobres ou plebeus), mas a diferença entre ocupações. O que era visado pela polícia era a atividade do homem na medida em que este tinha uma relação com o Estado, e era nesta medida que se tomava “o homem como verdadeiro sujeito”, sendo esta também a característica distintiva do Estado de Polícia: o *seu interesse pela ocupação, pela atividade dos homens*, não mais o dinheiro dos homens ou seu ser virtuoso, etc. O objetivo da polícia era “o controle e a responsabilidade pela atividade dos homens na medida em que essa atividade” podia “constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças do Estado” (FOUCAULT, 2008a, p. 433). A atividade do homem era elemento constitutivo da força do Estado: a utilidade estatal se dava a partir da criação de uma utilidade pública a partir da ocupação, da atividade, do fazer dos homens.

Com a polícia, tem-se um círculo que, partindo do Estado como poder de intervenção racional e calculado sobre os indivíduos, passando pela vida dos indivíduos, vai retornar ao Estado como conjunto de forças crescentes ou a se fazer crescer. A vida dos indivíduos, como simples vida, tornava-se preciosa para o Estado.

Os objetos específicos do cuidado da polícia do século XVIII podem se resumir da seguinte maneira: a quantidade de cidadãos (a força de um Estado dependia do seu número de habitantes); as necessidades da vida (era necessário zelar para que as pessoas pudessem efetivamente manter a vida que o nascimento lhes dera); a saúde cotidiana de todos (uma das condições necessárias para que os indivíduos pudessem trabalhar, exercer atividades, ocupar-se) não concernia apenas aos problemas ligados a episódios de epidemia (contágios), mas era objeto permanente de preocupação e de intervenção da polícia, pois atrelava-se ao novo espaço urbano e ao correlato desenvolvimento de toda uma política do espaço urbano ligado ao problema da saúde; a atividade dos indivíduos (era necessário zelar para que não ficassem ociosos, colocando para trabalhar todos os que o pudessem fazer) dizia respeito a uma política voltada para os que eram considerados pobres válidos⁸; e, por fim, a circulação de mercadorias e de pessoas⁹. Portanto, o objeto da polícia em geral eram todas as formas de coexistência e comunicação dos indivíduos uns em relação aos outros, toda uma espécie de

⁸ O *controle* dos pobres era, portanto, ligado ao trabalho: *exclusão* dos que não podiam trabalhar e *obrigação*, para os que efetivamente podiam, de trabalhar.

⁹ “Regulamentos tipicamente de polícia, uns que vão reprimir a vagabundagem, outros que vão facilitar a circulação das mercadorias nesta ou naquela direção, e outros que vão impedir que os operários qualificados possam sair do lugar onde trabalham ou, principalmente, possam deixar o reino” (FOUCAULT, 2008a, p. 437).

“socialidade”. Foucault lembra assim que para os teóricos do século XVIII, era da *sociedade* que a polícia se ocupava. A polícia assegurava que os indivíduos tivessem de que viver ou de que não morrer em quantidade grande demais¹⁰. Tratava-se de fazer da felicidade dos homens, fazer do bem-estar dos indivíduos a utilidade do Estado, a própria força do Estado. Assim, a polícia precisava articular esplendor da república e felicidade de cada um.

Em sua análise dessas práticas refletidas de governar, Foucault chama a atenção para o vínculo entre polícia e cidade no pensamento dos teóricos dos séculos XVII e XVIII¹¹, para o fato de os objetos da polícia serem objetos urbanos: trata-se de objetos que só existem na cidade e porque existe uma cidade. A polícia cuidava de problemas da coexistência densa.

Impossível, assim, não se colocar a questão da urbanização do território. Tratava-se de fazer do território inteiro uma espécie de grande cidade, de fazer com que o território fosse organizado como uma cidade, com base no modelo de uma cidade e tão perfeitamente quanto uma cidade. A polícia se apresenta, na análise foucaultiana, como condição de existência da urbanidade: as cidades só puderam existir graças ao fato de ter havido uma polícia, isto é, uma instituição que regulamentasse a maneira como os indivíduos podiam e deviam se reunir e se comunicar (se comunicar no sentido de coabitar e intercambiar, coexistir e circular, coabitar e falar, coabitar e vender e comprar); as cidades só puderam existir porque houve uma polícia que regulamentasse essa coabitação, essa circulação e esse intercâmbio. É neste sentido que Foucault (2008a, p. 453) afirma que “há cidades porque há polícia, e é porque há cidades tão perfeitamente policiadas que se teve a ideia de transferir a polícia para a escala geral do reino”, sinalizando ainda o quanto, naquela época, o ato de policiiar e o de urbanizar tinham se tornado equivalentes.

Não se pode esquecer, nesta descrição do funcionamento da tecnologia da polícia, o fato de Foucault ter apontado também a emergência da cidade-mercado como modelo de intervenção estatal na vida das pessoas como característica essencial do nascimento da polícia no século XVII. Nessa análise histórica das práticas refletidas de governar reunidas na instituição policial, Foucault aponta-a como o golpe de Estado permanente, isto é, uma

¹⁰ Como mostraremos adiante, a repartição entre os que deviam morrer e os que deviam viver se dava através de um racismo de Estado.

¹¹ Teóricos como, por exemplo, Delamare, que lista os domínios que eram objeto da polícia: a religião, os costumes, a saúde e os meios de subsistência, a tranquilidade pública, o cuidado com os edifícios, as praças e os caminhos, as ciências e as artes liberais, o comércio, as manufaturas e as artes mecânicas, os empregados domésticos e os operários, o teatro e os jogos, o cuidado e a disciplina dos pobres.

instituição que tinha a especificidade de agir pronta e imediatamente e sempre se ocupando dos detalhes. Demarca, então, a importância da *disciplina* na história da polícia e da cidade:

é necessário ver que essa *grande proliferação das disciplinas locais e regionais* a que podemos assistir desde o fim do século XVI até o século XVIII nas fábricas, nas escolas, no exército, essa proliferação se destaca sobre o fundo de uma tentativa de *disciplinarização geral*, de regulamentação geral dos indivíduos e do território do reino, na forma de uma polícia que teria um *modelo essencialmente urbano*. Fazer da cidade uma espécie de quase convento e do reino uma espécie de quase cidade – é essa a *espécie de grande sonho disciplinar que se encontra por trás da polícia*. Comércio, cidade, regulamentação, disciplina – creio serem esses os elementos mais característicos da prática de polícia, tal como era entendida nesse século XVII e na primeira metade do século XVIII. (FOUCAULT, 2008a, p. 458-459, grifos nossos).

Já em *Vigiar e Punir* (1975), Foucault tratava deste processo de disciplinarização da sociedade. Embora já existissem técnicas minúsculas, ínfimas de controle do indivíduo nos conventos, exércitos e oficinas, as disciplinas – que realizavam a sujeição constante das forças dos corpos dos indivíduos e lhes impunham uma relação de docilidade-utilidade – se tornaram, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, fórmulas gerais de dominação (FOUCAULT, 2009b, p. 133). A importância de se analisar as disciplinas reside justamente no fato de elas definirem “um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova ‘microfísica do poder’” e de não cessarem, “desde o século XVIII, de ganhar campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o corpo social inteiro” (FOUCAULT, 2009b, p. 134).

A disciplina é aqui compreendida como “um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos” ou ainda como uma “‘física’ ou uma ‘anatomia’ do poder, uma tecnologia” (FOUCAULT, 2009b, p. 203). Embora não pudesse se identificar nem com uma instituição nem com um aparelho, a disciplina foi facilmente integrada a diversas instituições no exercício do poder moderno; foi o que procuramos mostrar quanto à instituição da polícia.

Em sua história da governamentalidade, Foucault procura mostrar como o funcionamento destas técnicas de governar os indivíduos que podemos compreender como constituintes de um Estado de Polícia vão se transformar pouco a pouco e como a especificidade e a naturalidade da sociedade vão ser levadas em consideração num novo tipo de governamentalidade, embora ainda inserido na razão de Estado. Não mais uma série de súditos a serem governados, mas uma sociedade civil a ser gerida pelo Estado.

1.2.3 Crítica da razão governamental: o problema do liberalismo

Logo no início do curso *Nascimento da Biopolítica* (1979), Foucault procura estabelecer uma definição para “arte de governar”, apontando que esta é a maneira pensada de governar o melhor possível. Trata-se de uma “reflexão *na* prática de governo e *sobre* a prática de governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 4). Seu objetivo, então, é procurar compreender a maneira como, dentro e fora da prática governamental, tentou-se conceituar “essa prática que consiste em governar”, isto é, estudar a racionalização da prática governamental no exercício da soberania política.

Tendo tratado, durante o curso *Segurança, Território, População* (1978), da razão de Estado, Foucault desenvolve esta questão procurando abordar não apenas os elementos constitutivos da razão de Estado (como mercantilismo, Estado de polícia e aparelho diplomático-militar), mas também das críticas e limitações que se produziram em relação a este tipo de governamentalidade. É neste sentido que o Direito (as instituições judiciárias, o Estado de justiça, um sistema de justiça) é evocado. A partir dos séculos XVII e XVIII, o Direito passa a servir como “ponto de apoio para toda pessoa que quiser [...] limitar essa extensão indefinida de uma razão de Estado que toma corpo num Estado de polícia” (FOUCAULT, 2008b, p. 11). Assim, a teoria do direito e as instituições judiciárias, que outrora tinham servido como multiplicadoras do poder real, têm agora a função de subtraí-lo: “é sempre do lado da oposição que se faz a objeção de direito à razão de Estado e, por conseguinte, se recorre à reflexão jurídica, às regras do direito, à instância do direito contra a razão de Estado” (FOUCAULT, 2008b, p. 13). O importante a reter desta análise de Foucault está no fato de que os *limites* colocados pelo direito à razão de Estado eram a ela extrínsecos:

só se objetará o direito à razão de Estado quando a razão de Estado houver ultrapassado esses limites de direito, e é nesse momento que o direito poderá definir o governo como ilegítimo, poderá lhe objetar suas usurpações e, no limite, até mesmo liberar os súditos do seu dever de obediência (FOUCAULT, 2008b, p. 14).

Neste sentido, o que marca a transformação da razão governamental moderna, segundo Foucault, está justamente no fenômeno de instauração de um princípio de limitação da arte de governar que já não lhe será extrínseco (como o era o direito do século XVII), mas que lhe será intrínseco¹². Trata-se da instauração de uma regulação interna da racionalidade governamental, que pode ser caracterizada de cinco formas.

¹² Cabe aqui salientar o interesse de Foucault em pensar uma filosofia política que já não fosse construída em torno do problema da soberania, da lei, da interdição. Para ele, era preciso “cortar a cabeça do rei” no campo da teoria política (FOUCAULT, 2001b, p. 150).

Em primeiro lugar, esta limitação da prática governamental é de fato e não de direito. Assim, caso o governo desconheça essa limitação, não será mais acusado de ilegítimo ou de usurpador, mas de inábil, inadequado, que não faz o que convém. Em segundo lugar, trata-se de uma limitação que, embora de fato, permanece geral, isto é, uma limitação que “segue um traçado relativamente uniforme em função de princípios que são sempre válidos em todas as circunstâncias” (FOUCAULT, 2008b, p. 15). Coloca-se, aqui, o problema de definir o limite, ao mesmo tempo geral e de fato, que o governo deverá impor a si mesmo. Em terceiro lugar, o princípio desta limitação da prática governamental, posto que lhe é interno, deve ser buscado no que é interno ao governo, em seus próprios objetivos. Tem-se, assim, uma razão governamental que respeita determinados limites em função de seus objetivos e que, ao fazê-lo, garante o melhor meio de alcançá-los. Em quarto lugar, já não se trata de direitos fundamentais que dividiriam o domínio da governamentalidade possível e da liberdade fundamental, mas antes de uma demarcação, em termos de execução de determinadas atividades, entre o que se deve fazer e o que não se deve fazer. Por fim, uma característica essencial desta limitação está no fato de ela não se produzir apenas a partir dos que governam, isto é, não tem a ver com uma imposição dos que governam aos que são governados, mas antes se refere a uma prática de governo dos homens que “fixa a definição e a posição respectiva dos governados e dos governantes uns diante dos outros e uns em relação aos outros” (FOUCAULT, 2008b, p. 17)¹³.

Nesta nova era, chamada por Foucault de *era da razão governamental crítica* ou era de uma crítica interna da razão governamental, não se objetará mais a um abuso da soberania, mas a um excesso de governo: é em torno do “como não governar demais” que a questão da razão governamental crítica vai girar e é esta delimitação do que é excessivo ou não para um governo que vai servir de medida para a racionalidade da prática governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 18).

O que marcou esta era da razão governamental crítica e que possibilitou assegurar a autolimitação da razão governamental foi a *economia política*. Esta forma de saber não mais interroga o governo em termos de direitos para saber se aquele é legítimo ou não, mas sempre coloca a questão econômica *em função dos efeitos* da prática governamental. Substitui-se, assim, a questão “quais são os direitos originários que podem fundar essa

¹³ Já em *Vigiar e Punir*, Foucault (2009, p. 210) demarcava a diferença entre sistemas jurídicos que produzem sujeitos de direitos a partir de normas universais e disciplinas que “caracterizam, classificam, especializam; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, hierarquizam os indivíduos uns em relação aos outros, e, levando ao limite, desqualificam e invalidam”.

governamentalidade?” pela pergunta “quais são os efeitos reais da governamentalidade ao cabo de seu exercício?” (FOUCAULT, 2008b, p. 21). A economia política coloca em evidência uma espécie de naturalidade própria da prática mesma do governo; fazendo menção a uma natureza própria dos objetos de governo e da ação governamental, substitui o corte legitimidade/ilegitimidade pelo corte sucesso/fracasso como critério da ação governamental.

Neste contexto, já não estará mais em questão propriamente a maldade do governante quando da violação das leis de natureza econômica, mas sua ignorância: ignorância em relação às próprias leis da natureza, a seus mecanismos e efeitos. Deste modo, segundo Foucault, o *regime de verdade* característico da era da política, que se configurava como um certo tipo de discurso legislador sobre as práticas governamentais em termos de verdadeiro ou falso, será substituído por um novo regime de verdade, cujo efeito será deslocar as questões anteriormente suscitadas pela arte de governar¹⁴. É nesta perspectiva do par governo/verdade que Foucault se dirige ao problema do liberalismo em sua relação com a questão da biopolítica – como veremos adiante – e inscrevendo-o como problema de nossa atualidade:

Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica [...] esse problema do liberalismo está efetivamente colocado para nós em nossa atualidade imediata e concreta (FOUCAULT, 2008b, p. 30-31).

Levanta-se, então, a seguinte questão: “De que se trata quando se fala de liberalismo, quando a nós mesmos, atualmente, é aplicada uma política liberal, e que relação isso pode ter com essas *questões de direito* que chamamos de *liberdades*?” (FOUCAULT, 2008b, p. 31, grifos nossos). O liberalismo está associado a uma perspectiva na qual os *sujeitos de direitos* sobre os quais se exerce a soberania política aparecem como *população* que um governo deve administrar. Compreende-se bem porque Foucault defende a necessidade de se estudar o liberalismo como quadro geral da biopolítica, questão que abordaremos no próximo tópico.

O problema que se coloca à questão do governo das populações é o da intervenção permanente do Estado na vida social. Tal problema é visto por Foucault como “característico da nossa política moderna e da nossa problemática política”. O “liberalismo”, segundo Foucault, era portador da desconfiança de que se governava demasiadamente, de que se

¹⁴ Ainda sobre a questão da verdade, Foucault defende que tenha ocorrido uma bipolaridade dissimétrica entre economia e política, na qual não se tratava de coisas que existem, ou de erros, ou de ilusões, ou mesmo de ideologias, mas de coisas que, embora não existissem, estavam inscritas no real, subordinadas a um regime que demarcava o verdadeiro e o falso. Explicando tal perspectiva, Foucault (2008b, p. 27) cita suas pesquisas anteriores: “o objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora é mostrar como o par “série de práticas/regime de verdade” forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso”.

governava em excesso, isto é, o liberalismo era atravessado pelo princípio de que era preciso sempre desconfiar de que se governa em excesso. Tal desconfiança traduz-se na questão: por que, então, seria preciso governar? por que é preciso que haja governo? À questão “como governar o máximo possível e com o menor custo possível?” substitui-se a questão “por que é preciso governar?” (FOUCAULT, 2001b, p.819).

O liberalismo rompe, assim, com a “razão de Estado”, que defendia uma governamentalidade crescente a partir da existência e do fortalecimento do próprio Estado. Por “liberalismo” Foucault compreende: uma prática, uma “maneira de fazer” orientada em direção a objetivos e regulada por uma reflexão contínua, devendo ser, portanto, analisado como princípio e método de racionalização do exercício do governo. A racionalização liberal parte assim do pressuposto de que o governo não é seu próprio fim.

Acerca do liberalismo do século XIX, podemos afirmar que ele constituiu-se enquanto instrumento crítico da realidade: de uma governamentalidade anterior, da qual se ensaia um afastamento; de uma governamentalidade atual que se tenta reformar e racionalizar; de uma governamentalidade à qual se faz oposição e cujos abusos se tenta limitar (FOUCAULT, 2001b, p. 821). O que quer dizer que a reflexão liberal serviu como crítica dos excessos de governamentalidade, num preciso momento da história¹⁵.

Vemos assim que, além de chamar a atenção para a especificidade das relações de poder como governo, Foucault, com essa definição de um poder que conduz, contribui para um diagnóstico do presente no que se refere às tendências assumidas pelo exercício do poder na modernidade. Para Ramos do Ó (2005, p. 17), as democracias liberais forneceram um novo quadro interpretativo para a análise de Foucault acerca das relações de poder: “Foucault mostra como historicamente [...] o poder político se vai exercendo cada vez mais através de alianças delicadas entre uma miríade de autoridades”, de modo que se torna possível “a agregação de realidades que vão desde as relações econômicas até a conduta dos indivíduos particulares”. Colocando-se em causa não a coerção ou os constrangimentos exercidos sobre a massa dos governados, mas “os modos como, numa dinâmica onde a autonomia e a liberdade estão cada vez mais presentes, se produzem cidadãos”, que já “não são destinatários, mas intervenientes nos jogos e nas operações de poder” (RAMOS DO Ó, 2005, p 17).

Embora faça referências ao liberalismo como crítica histórica da razão governamental que o antecedeu e como produtor de “liberdades”, o pensamento foucaultiano não se presta a

¹⁵ As análises de Foucault acerca deste assunto abarcam ainda o liberalismo alemão dos anos 1948-1962 e o liberalismo americano da Escola de Chicago. Pontos que não serão, por nós, explorados.

chancelar essa cidadania alcançada nas democracias liberais; visa, antes, a diagnosticar um controle crescente sobre os indivíduos e as populações em nossas sociedades. Controle esse não mais exclusivamente vinculado a instituições que operam a partir de práticas de confinamento dos corpos (escolas, prisões, hospitais, fábricas, etc.) – compreendidas naquilo que Foucault chamou de *poder disciplinar* – mas prioritariamente a formas de regulamentação da sociedade e da população operadas pela gestão dos fluxos das coisas e das pessoas fora do espaço e do tempo institucionais. Com a crise do modelo disciplinar, outras formas de controle entram em jogo, abrindo-se a era de um biopoder.

A liberdade compreendida nas relações de poder e nas práticas de governar atuais deve ser visada de modo crítico. Para tratar dessa ambivalência de liberdade e controle que emerge com a crise das sociedades disciplinares, Deleuze (1992, p. 220) cita a crise da hospitalização como exemplo:

Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. [...] Por exemplo, na crise do hospital como meio de confinamento, a setorização, os hospitais-dia, o atendimento a domicílio puderam marcar de início novas liberdades, mas também passaram a integrar mecanismos de controle que rivalizam com os mais duros confinamentos.

Foucault dedicou o curso *Nascimento da Biopolítica* (1979) a tratar inteiramente do problema do liberalismo. Embora reconheçamos que este problema exigiria de nós uma apresentação muito mais detida, com referências mais amplas a desdobramentos específicos da análise foucaultiana sobre a governamentalidade liberal, conduziremos aqui nossa análise para o problema da biopolítica. É a partir da questão da biopolítica, do modo como alguns autores se apropriaram do termo elaborado por Foucault, que poderemos fazer a articulação com a questão das formas de resistência e das práticas de subjetivação, que integra o objeto de nosso estudo.

1.3 O governo da vida humana na era da biopolítica

O problema da biopolítica no pensamento de Foucault não é fácil de ser abordado, pois assume diferentes contornos a cada vez que o filósofo o aborda. Trata-se de um problema que “não é apresentado de uma vez por todas, desenvolvido e acabado, num único momento ou numa mesma obra, mas vai ganhando visibilidade e assumindo maior complexidade num percurso que pode ser mais ou menos situado na *démarche* de Foucault” (GADELHA, 2009,

p. 81-82). Sobre as aparições da noção de biopolítica em Foucault, Gadelha (2009, p. 81) resume:

Esse tortuoso processo se dá em meio a pesquisas fragmentárias que, ora em paralelo, ora cruzando-se entre si e apoiando-se e prolongando-se umas nas outras, investigam as mútuas implicações entre a sexualidade, o controle do corpo-organismo e o controle do corpo-espécie-população; as relações entre norma, disciplina e biopolítica, bem como as relações entre todos esses fatores e a arte de governar, particularmente no âmbito do liberalismo e do neoliberalismo (biopoderes, controle, tecnologias do eu, etc.).

Em *A Vontade de Saber* (1976), Foucault escreve sobre um “poder sobre a vida” que teria se desenvolvido a partir do século XVII, abrindo “a era de um bio-poder”. As disciplinas do corpo (“anátomo-política” do corpo humano) e as regulamentações da população (“biopolítica” da população) teriam constituído os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização deste poder exercido sobre a vida. Segundo Foucault, este bio-poder teria se constituído enquanto “elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (FOUCAULT, 1988, p. 132). Tratar-se-ia de um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida e que necessita de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos, não mais um *fazer morrer*, mas um *fazer viver*, no sentido de uma distribuição dos vivos em um domínio de valor e utilidade, tendo por objetivo qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, majorar a vida (FOUCAULT, 1988, p. 135).

Não fazendo propriamente distinção entre uma noção (biopoder) e outra (biopolítica)¹⁶, Foucault afirma que “deveríamos falar de ‘bio-política’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos” (FOUCAULT, 1988, p. 134). A biopolítica marca, assim, o limiar biológico da modernidade e pode ser compreendida como uma “resposta política ao aparecimento, no século XIX, desse novo objeto de conhecimento – a vida do homem como espécie” (PORTOCARRERO, 2008, p. 420). Embora tenhamos feito referência a uma crise da sociedade disciplinar, é preciso que fique nítido que no que Foucault chamou de “era do biopoder”, os mecanismos disciplinares do corpo continuam atuantes, mas conjugados a toda uma série de mecanismos de controle da população:

¹⁶ Numa linha de pensamento inaugurada por Negri, estabelece-se uma distinção nítida entre biopoder e biopolítica. O primeiro termo refere-se ao poder sobre a vida e o segundo às potências da vida. Estas últimas, anteriores ao poder que investe a vida, seriam capazes de resistir a esse mesmo poder. Esta hipótese de leitura será explorada adiante.

Dizer que o poder, no século XIX, [...] incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (FOUCAULT, 1999, p. 300).

No livro *Império* (2000), Antonio Negri e Michael Hardt retomam o pensamento de Foucault para tratar da *produção biopolítica* nas sociedades contemporâneas. Os autores defendem que a obra de Foucault, junto com a de Deleuze, permite o reconhecimento da transição histórica de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle. Neste aspecto, Deleuze (1992, p. 220, grifo do autor) é explícito: “são as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares”, “formas ultra-rápidas de controle ao ar livre” “estão substituindo as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado”.

Por sociedade disciplinar, Negri e Hardt (2010, p. 42) compreendem aquela “na qual o comando social é construído mediante uma rede difusa de dispositivos ou aparelhos que produzem e regulam os costumes, os hábitos e as práticas produtivas”. A sociedade de controle, em contraposição à sociedade disciplinar é definida como aquela sociedade “na qual mecanismos de comando se tornam cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos” (NEGRI; HARDT, 2010, p. 42). A sociedade de controle é, assim, caracterizada por

uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes (NEGRI; HARDT, 2010, p. 42).

Os autores de *Império* frisam que “a obra de Foucault permite reconhecer a natureza *biopolítica*” do novo paradigma de poder. Lançam mão, então, da noção de *biopoder*, para falar de uma forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e rearticulando-a. O biopoder é, para os autores, um poder que adquire comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função vital, abraçada e reativada pela própria vontade de todos os indivíduos. Esse poder tem por função mais elevada e tarefa primordial, envolver a vida totalmente e administrá-la. O que está diretamente em jogo no biopoder é a produção e a reprodução da própria vida (NEGRI; HARDT, 2010, p. 43).

Para Negri e Hardt, só a sociedade de controle está apta a adotar o contexto biopolítico como terreno exclusivo de referência e pode ser reconhecida como o reino do biopoder. Para eles, a disciplinaridade, embora tenha fixado os indivíduos dentro de instituições, não teria tido êxito em consumi-los completamente no ritmo das práticas e da socialização produtivas,

isto é, não teria conseguido permear inteiramente suas consciências e corpos, a ponto de organizá-los na totalidade de suas atividades. Haveria, então, na sociedade disciplinar: uma relação estável entre poder e indivíduo, e uma correspondência entre a invasão disciplinar e a resistência do indivíduo (NEGRI; HARDT, 2010, p. 43). Nesta perspectiva, a disciplina como tecnologia política seria já uma resposta às resistências dos indivíduos. Estas forças de resistência seriam primeiras; e o poder disciplinar teria se formulado na tentativa de submetê-las. No processo de transformação do poder em algo inteiramente biopolítico, todo o corpo social teria sido abarcado pela máquina do poder e desenvolvido em suas virtualidades, numa relação caracterizada como aberta, qualitativa e expressiva. Os autores defendem que neste momento, a resistência já não é apenas do indivíduo, mas da sociedade como um todo: “a sociedade, agrupada dentro de um poder que vai até os gânglios da estrutura social e seus processos de desenvolvimento, reage como um só corpo”, as resistências deixam de ser marginais para tornarem-se ativas no centro de uma sociedade que se abre em redes (NEGRI; HARDT, 2010, p. 43).

Para Negri e Hardt, o contexto biopolítico do novo paradigma de governo mundial é indispensável à análise política, sendo ele responsável por apresentar o poder como alternativa, não apenas “entre obediência e desobediência, ou entre participação política formal e recusa, mas também em toda a esfera da vida e da morte, da fartura e da pobreza, da produção e da reprodução social” (NEGRI; HARDT, 2010, p. 45). Fazendo referência ao pensamento de Foucault, os autores enfatizam o aspecto produtivo do biopoder. Para Foucault, o controle da sociedade sobre os indivíduos não opera apenas através da consciência ou da ideologia, mas no corpo e com o corpo. Na sociedade capitalista, a produção da vida está ligada ao aspecto biológico, somático, físico dos indivíduos e populações.

A assunção da vida pelo poder, isto é, a tomada de poder sobre o ser humano enquanto ser vivo, poder ser compreendida como um processo de “estatização do biológico” (FOUCAULT, 1999, p. 286). A biopolítica foi, assim, a maneira pela qual se tentou racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios a um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças, etc. (FOUCAULT, 2001b, p. 818). A essas novas técnicas de poder sobre a vida, Foucault dá o nome de mecanismos de regulamentação da população, dispositivos de segurança ou de controle. Estes mecanismos de segurança integram, assim, o que Foucault

entende por biopoder ou biopolítica. É nesta medida que podemos caracterizar as atuais sociedades como sociedades de segurança.

A noção de “sociedades de segurança” não remete a uma instituição específica, mas à proliferação de mecanismos de segurança social, para além dos tradicionais mecanismos de segurança militar ou jurídica, como, por exemplo: seguro-saúde, seguro-desemprego, vigilância policial e prevenção da criminalidade. Trata-se de mecanismos que não se limitam a remediar problemas de conjunto, mas também visam preveni-los, “mecanismos capazes de apreender e regularizar os eventos aleatórios que, de algum modo, ameaçam a segurança de uma população” (FARHI NETO, 2010a, p. 118). Foucault salienta que não se trata da ressurreição de um totalitarismo, mas da ativação de um “pacto de segurança”¹⁷, que tolera uma série de comportamentos diferentes, variados, desviantes e até mesmo antagônicos entre si: “o dispositivo de segurança será tanto mais eficaz quanto os indivíduos forem livres” (GROS, 2011a, p. 119).

Segundo Deleuze (1992, p. 216), o modelo do confinamento estaria sendo substituído pelo modelo de um controle contínuo e de uma comunicação instantânea. Instituições como prisões, escolas e hospitais mostram-se em crise e novas formas de sanções, de educação e de tratamento estariam sendo implementadas às cegas: estaria, assim, desaparecendo a distinção entre meio educacional e meio profissional “em função de uma terrível formação permanente, de um controle contínuo se exercendo sobre o operário-aluno ou o executivo-universitário”. É neste contexto das sociedades de segurança que pode ser encontrado, hoje, o problema do racismo.

1.3.1 O “racismo de Estado”

Mesmo na época do direito do soberano sobre a vida de seus súditos (poder de fazer morrer e deixar viver), vida e morte já se colocavam no campo do poder político, não podendo ser tomadas apenas por fenômenos naturais e imediatos. No século XIX, este direito de matar e de deixar viver não é exatamente substituído e nem mesmo desaparece, mas passa a ser atravessado por um poder exatamente inverso, o de “fazer viver” e de “deixar morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 287). O problema que se colocava então era “como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?”

¹⁷ Cf. FOUCAULT, 2001b, p. 385.

(FOUCAULT, 1999, p. 304), isto é, como causar a morte se o novo tipo de racionalidade governamental é centrado na gestão da vida?

No curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), Foucault aborda historicamente as relações de saber e poder postas em jogo com o desenvolvimento do Estado moderno, e lança mão de um conjunto de noções como: nações, raças, classes, guerra de raças, racismo de Estado, entre outras. Foucault sugere que antes da era do biopoder, o racismo já existia, mas funcionava de outras maneiras, as quais ele mesmo não especifica. Com a emergência do biopoder, o racismo é inserido nos mecanismos do Estado, constituindo-se enquanto elemento fundamental do poder. Para Foucault, quase não há funcionamento moderno do Estado que não passe, em certo momento, em certo limite e em certas condições, pelo racismo. Este é, então, definido em sua relação com as funções assumidas pelo Estado no governo das populações. É neste sentido que o filósofo francês fala de um “racismo de Estado”.

Em primeiro lugar, o racismo é apontado como o meio através do qual se procura introduzir um corte, no domínio do governo da vida, entre aquele que deve viver e aquele que deve morrer. No domínio da vida do ser humano enquanto ser vivo, nesse campo do biológico de que o poder se incumbiu, o amplo fenômeno que envolve o aparecimento das raças – a distinção e hierarquização das raças, isto é, a qualificação de umas como boas e de outras como inferiores – vai ser uma forma de defasar, no interior de uma população, uns grupos em relação aos outros. A primeira função do racismo se resume então na fragmentação, no estabelecimento de cesuras no interior do contínuo biológico a que se dirige o biopoder.

A segunda função do racismo é permitir que se estabeleça entre a vida dos indivíduos e das populações uma relação que não é mais propriamente militar ou guerreira, mas antes biológica. Esta função do racismo visa – através da destruição da raça ruim, da raça inferior, isto é, da eliminação do “outro” (do anormal, do degenerado, etc.) – deixar mais sadia e mais pura a vida em geral. Através da morte do outro, não se quer suprimir adversários políticos, mas os perigos, externos ou internos, em relação à população. Neste sentido, o fato de se tirar a vida e o próprio imperativo de morte só podem ser aceitáveis e justificáveis no sistema de biopoder se têm por função eliminar o perigo biológico e fortalecer a própria espécie ou raça.

O que Foucault afirma em sua análise é que a raça e o racismo são a condição de aceitabilidade de tirar a vida em uma sociedade de normalização¹⁸ e que a função assassina do

¹⁸ Sociedade de normalização é justamente aquela que separa não mais o lícito do ilícito, mas o normal do anormal. A medicalização da sociedade, por exemplo, não visa mais propriamente punir, mas transformar os indivíduos,

Estado só pode ser assegurada, desde que este funcione no modo do biopoder, através do racismo. O racismo é então apontado como a condição para que se possa exercer o direito de matar. Não se trata apenas de assassinio direto: por tirar a vida, Foucault compreende “tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 306).

Segundo Foucault, no século XIX, estabelece-se um vínculo entre o discurso do poder e a teoria biológica do evolucionismo (não exatamente o pensamento de Darwin, mas um conjunto de noções como: luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos aptos, etc.), que implica em toda uma maneira de pensar as relações de colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, a loucura e as diferenças de classes. Foucault afirma que o racismo se desenvolve em sociedades baseadas no biopoder através da colonização, do genocídio colonizador: sempre que era preciso matar pessoas, populações, civilizações, recorria-se ao tema do evolucionismo, recorria-se a um racismo. Outros dois exemplos apontados por Foucault são o da criminalidade e o da loucura; estes fenômenos foram pensados em termos de racismo quando era necessário tornar possível, em um caso, a condenação à morte ou o isolamento de um criminoso, e, em outro caso, classificar os anormais e as diversas anomalias¹⁹.

A especificidade do racismo moderno estaria no fato de este não se ligar a mentalidades, ideologias ou mentiras do poder, mas a técnicas ou tecnologias do poder. O que marca a especificidade do racismo moderno é sua distância da guerra das raças, do desprezo e do ódio das raças umas pelas outras e de uma operação ideológica dos Estados ou das classes. Este racismo moderno, específico, para Foucault, é ligado ao “funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano” (FOUCAULT, 1999, p. 308-309). Nesta perspectiva, o racismo se enraíza

homogeneizando-os e diferenciando-os, através de uma tecnologia política que regule seus comportamentos, hábitos ou costumes.

¹⁹ A reflexão de Monod (1997, p. 105-106) complementa a análise de Foucault sobre o racismo de Estado, cujo paroxismo estaria no nazismo: “Entre fous, délinquants et ‘pervers’, des traits d’union ont donc été tracés politiquement, dans des projets qui préparaient non plus leur exclusion mais leur extermination pure et simple, dans le cadre de programmes biopolitiques racistes. Des mesures de castration et de stérilisation pratiquées dans l’Allemagne nazie à la mort lente de quarante mille malades mentaux dans les hôpitaux psychiatriques de la France collaboracionniste, en passant par l’envoi des homossexuels en camps de concentration, le désir de ‘nettoyage’ médico-social a trouvé à s’assouvir dans l’Histoire. On le voit, ce n’est pas Foucault qui a politisé la médecine, la psychiatrie, le discours sur le crime: ce sont ces champs mêmes, leurs alentours et leurs croisements, qui ont produit leurs ‘rêves’ politiques d’extirpation du ‘négatif’, leurs fantasmes d’ordre et de pureté socio-biologique. L’obsession du normal engendre des monstres”.

efetivamente na sociedade quando o Estado exerce, através do biopoder, o velho poder soberano do direito de morte. Seguindo seu raciocínio, Foucault toma o nazismo como exemplo máximo da identificação entre Estado assassino e Estado racista. Segundo Holt (2003), Foucault teria contribuído para pensar o racismo como um acontecimento não autônomo, mas sempre relacionado a um quadro discursivo e histórico mais amplo, tendo indicado, assim, a existência de racismos diferentes segundo as contingências históricas²⁰.

1.3.2 Uma possível distinção entre biopoder e biopolítica

Tendo utilizado os termos biopoder e biopolítica indistintamente, gostaríamos agora de apresentar uma possível distinção entre as duas noções, seguindo uma linha interpretativa até certo ponto inaugurada por Antonio Negri. Entendemos que as contribuições de Negri interessam diretamente para se pensar a questão das novas formas de constituição de si como forma de resistência. A conceituação de biopolítica realizada por Negri colabora para uma compreensão mais apurada da articulação entre ética e política proposta por Foucault em seu pensamento tardio.

Para Revel (2005, p. 28), seguindo a linha interpretativa mobilizada por Negri, “o tema da biopolítica seria fundamental para a reformulação ética da relação com o político que caracteriza as últimas análises de Foucault; mais ainda: a biopolítica representaria exatamente o momento de passagem do político ao ético”. A relação entre política, ética e possibilidade de resistências criadoras de novas formas de subjetivação se fundamentaria num duplo valor atribuído à noção de biopolítica, que pode ser apontado, em linhas gerais, como, por um lado, o poder sobre a vida (o biopoder ou os biopoderes), e, por outro lado, as potências da vida (a biopolítica propriamente dita). Para pensar a possibilidade da resistência e sua primazia em relação ao poder, os autores ligados a Negri reivindicam uma nítida distinção entre biopoder e biopolítica. É esta distinção que gostaríamos de apresentar a seguir.

O próprio Foucault, ao abordar a questão do biopoder no capítulo final de *A Vontade de Saber*, defende que não se trata de um poder que integre a vida exhaustivamente “em técnicas que a dominem e gerem”; para o filósofo, ao contrário, a vida “escapa continuamente” a estes mecanismos de poder. É justamente sobre essa vida que escapa continuamente que as novas lutas sociais teriam se fundado: “E contra esse poder ainda novo

²⁰ Não abordaremos aqui a questão dos limites, das contribuições e dos desdobramentos da análise de Foucault sobre o racismo. Sobre o tema cf. Holt (2003), Boubeker (2004), entre outros.

no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo.” (FOUCAULT, 1988, p. 136). É possível ver aqui uma distinção entre um poder que tenta investir sobre a vida e uma resistência que se apoia na vida para resistir ao poder. Para melhor compreender esta relação entre poder, vida, resistência e o papel das práticas de subjetivação nessa trama, a distinção entre biopoder e biopolítica conceituada por Negri se faz bastante útil.

Em seu artigo *Le tournant biopolitique de la pensée de Michel Foucault*, Antonio Negri afirma que a reflexão biopolítica de Foucault não começa nos cursos do *Collège de France* do final dos anos 1970 – como, por exemplo, no *Nascimento da Biopolítica* (1979) –, mas que esta questão já estaria presente de forma explícita no livro *Vigiar e Punir* (1975), chegando a constituir uma chave de leitura essencial do mesmo. Negri defende que, já no livro de 1975, estaria presente a “intuição fundamental do duplo valor da noção de biopolítica”, isto é, por um lado, “uma biopolítica compreendida como conjunto de biopoderes locais”, “como nova tipologia das relações de poder que se aplicam à vida”, e por outro lado, “uma biopolítica compreendida como expressão da potência da vida face aos poderes, como política da resistência, do outro” (NEGRI, 2009, p. 251).

Como se pode ver, Negri atribui ao próprio pensamento de Foucault esta dupla significação do termo “biopolítica”. Ao ler diferentes comentadores de Foucault ou pensadores que utilizam os termos biopoder e biopolítica, é possível perceber que nem todos fazem esta distinção entre uma noção e outra e que nem todos atribuem os significados a elas atribuídos por Negri. No artigo supracitado do filósofo italiano, encontram-se alguns apontamentos sobre essa forma específica de interpretar a noção foucaultiana de biopolítica.

Para Negri, existe um determinado número de autores – aos quais ele mesmo se diz vinculado – que defendem a seguinte hipótese: esta biopolítica enquanto política da potência seria o elemento essencial de uma redefinição do militantismo ou de uma “política das multidões” (ou “da multidão”), expressão elaborada por ele em conjunto com Michael Hardt. Segundo Negri, o que Foucault chamou de “resistência” nos anos 1970 é “a potência de uma *outra* política possível”, isto é, ao mesmo tempo, o espaço possível: de novas subjetividades, de novas práticas, de novas estratégias, de novas modalidades de agregação, de novos agenciamentos; e, também, de uma nova relação ao poder que se contesta, não mais externa, dialética, apenas defensiva e reprodutora do que ela mesma combate, mas interna,

verdadeiramente conflitual, inovadora e criadora de uma diferença verdadeira (NEGRI, 2009, p. 252).

Negri resume o problema do duplo valor da noção de biopolítica da seguinte forma: manter indistintas as noções de biopoderes e de biopolítica implica em não haver, aparentemente, resistência possível à captura da vida e à sua gestão normativa, em não haver contra-poder possível, a não ser reproduzindo às avessas aquilo de que se quer ver livre. Para Negri, dissociar os biopoderes da biopolítica é fundamental para não cair numa leitura “liberal” de Foucault ou numa lógica de organização da vida que não seria a dos trabalhadores, mas a do patronato. A distinção entre biopoderes e biopolítica faz desta última uma afirmação da potência da vida *contra* o poder sobre a vida, fazendo da vida mesma o lugar de criação de uma nova subjetividade que se daria também como momento de “desassujeitamento” (NEGRI, 2009, p. 256). Nesta leitura da obra de Foucault, a resistência como criação de novas formas de subjetivação localiza-se na vida, isto é, na produção de afetos e de linguagens, na cooperação social, nos corpos e desejos, na invenção de novas formas de relação consigo mesmo e com outros²¹.

Neste capítulo, procuramos apresentar o exercício do poder na modernidade tomando a noção de governamentalidade como ponto de partida. Procuramos, então, descrever diferentes tipos de governamentalidade, ressaltando o papel do poder pastoral como modelo para a formação do Estado moderno e a importância da tecnologia da polícia na generalização das disciplinas na sociedade. Abordamos, ainda, o liberalismo como uma forma de crítica da razão governamental, a biopolítica como poder que se incumbe da vida das populações para melhor administrá-las e o papel de um “rascimo de Estado” para repartir os que devem viver e os que devem morrer. Por fim, apresentamos a distinção de Negri entre biopoder e biopolítica, por enxergarmos nessa distinção uma contribuição bastante útil para se pensar a articulação entre ética e política e para se analisar a relação entre as práticas de subjetivação na constituição de formas de resistência ao poder instituído.

Como nosso objetivo é o de pensar a possibilidade de resistir a formas insidiosas, discretas e sutis de exercício de um poder com uma economia de visibilidade peculiar que a todo instante tenta escapar e dobrar todos os efeitos de contrapoder; a sequência deste estudo

²¹ Apesar de atribuir esta distinção ao próprio Foucault e, ao mesmo tempo, reconhecer-se parte de uma linha interpretativa responsável por este tratamento da noção de biopolítica, Negri chega a concordar que esta oposição entre *poder* e *potência* poderia ser mais herança de um Spinoza do que de um Foucault. Sem resolver a questão, ele conclui seu artigo. Para explorarmos um pouco mais e compreendermos melhor esta distinção de Antonio Negri entre poder e potência, caberia uma explanação baseada no seu famoso livro *A anomalia selvagem: potência e poder em Spinoza* (1981), caminho que não seguimos aqui, pois extrapolaria a delimitação do objeto deste trabalho.

consiste numa análise de diferentes formas de resistência ao poder estudadas por Foucault a partir de materiais históricos precisos do passado e de acontecimentos da atualidade que foram por ele fisicamente atravessadas.

2 UMA ANÁLISE DAS FORMAS DE RESISTÊNCIA

Tendo abordado, no primeiro capítulo, a questão do poder, partindo da noção de governo e chegando ao problema da biopolítica, importa agora tratar da relação entre poder e resistência. Trata-se de mostrar o quanto Foucault se preocupou em afirmar a multiplicidade das relações de poder e dos pontos de resistência em detrimento de um modelo de Revolução ao qual seria necessário aderir para resistir eficazmente.

2.1 Relações entre poder e resistência

Se o poder está em toda parte, é porque provém de todos os lugares. O poder não é nem instituição, nem estrutura, mas o nome que se dá “a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1988, p. 89). Em relação de imanência com o poder, representando o outro termo nas relações de poder, estão os diferentes *pontos de resistência*. Foucault defende que onde há poder, há resistência, sendo necessário reconhecer o caráter estritamente relacional das relações de poder. Estas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência, que estão presentes em toda a rede de poder e representam, *nas* relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Para Foucault, “não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário” (FOUCAULT, 1988, p. 91, grifo do autor). As relações de poder devem ser compreendidas como

a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força, encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, a formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1988, p. 88-89).

Assim, compreende-se que as relações de poder não são unívocas. Elas “definem inúmeros pontos de luta, focos de instabilidade comportando cada um seus riscos de conflito, de lutas e de inversão pelo menos transitória da relação de forças”. Segundo Foucault, a derrubada dos “micropoderes” não obedece “à lei do tudo ou nada”; “o poder não é adquirido de uma vez por todas por um novo controle dos aparelhos nem por um novo funcionamento ou uma destruição das instituições” (FOUCAULT, 2009b, p. 30).

As resistências existem, portanto, no plural, enquanto casos únicos; elas são “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício” e só podem existir “no campo estratégico das relações de poder”, inscrevendo-se nestas relações como “o interlocutor irreduzível”. Os pontos, os nós, os focos de resistência distribuem-se no tempo e no espaço de modo irregular, de forma pulverizada, atravessam as estratificações sociais e as unidades individuais, podendo provocar o levante de grupos ou indivíduos. Segundo Foucault, os pontos de resistência são, na maioria das vezes, móveis e transitórios, e introduzem na sociedade “clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis” (FOUCAULT, 1988, p. 91).

Para Foucault, a resistência não é uma substância e não é anterior ao poder que ela enfrenta, sendo a ele coextensiva e absolutamente contemporânea. “Para resistir”, afirma Foucault, “é preciso que a resistência seja como o poder”, “tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele”, e “que, como ele, venha de ‘baixo’ e se distribua estrategicamente” (FOUCAULT, 2004b, p. 241). Para Foucault, jamais somos aprisionados pelo poder, sendo sempre possível modificar a dominação que a relação de poder tenta exercer em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa. Foucault enfatiza que “a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência” (FOUCAULT, 2004b, p. 241). Na entrevista de 1982 intitulada *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, Foucault parece inverter a fórmula “onde há poder, há resistência” e declara que “se não houvesse resistência, não haveria relações de poder” (FOUCAULT, 2001b, p. 1559): se não houvesse resistência, tudo seria simples questão de obediência. Desde o instante em que o indivíduo está em situação de não fazer o que quer, ele deve fazer uso das relações de poder. Foucault defende que “a resistência vem então em primeiro lugar, ela permanece superior a todas as forças do processo, ela obriga as relações de poder a mudar”. A “resistência” é aqui para Foucault o termo mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica. Resistência e poder, um termo não vem antes do outro, os dois são absolutamente contemporâneos. Quando Foucault diz então que a resistência “vem em primeiro lugar”, ele não está falando exatamente de uma relação cronológica, pois considera também que “a resistência é um elemento dessa relação estratégica em que consiste o poder” e que “a resistência toma sempre apoio, na realidade, sobre a situação que ela combate” (FOUCAULT,

2001b, p. 1560), ponto ao qual retornaremos mais à frente. A respeito da relação entre poder e resistência em Foucault, Judith Revel resume:

a resistência se dá, necessariamente, onde há poder, porque ela é inseparável das relações de poder, assim, tanto a resistência funda as relações de poder, quanto ela é, às vezes, o resultado dessas relações; na medida em que as relações de poder estão em todo lugar, a resistência é a possibilidade de criar espaços de lutas e agenciar possibilidades de transformação em toda parte (REVEL, 2005, p.74).

Seguindo a perspectiva de Foucault segundo a qual “para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações” (FOUCAULT, 2010a, p. 277), apresentaremos a seguir algumas noções presentes em sua obra que contribuem para a explicitação e análise crítica da questão da resistência, a saber: revolução, contracondutas, sublevações e lutas.

2.2 Desembaraçar-se do modelo da Revolução

Na aula inaugural do curso *O governo de si e dos outros* (1983), Foucault analisa – a partir da leitura do agora famoso texto kantiano *Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?* – o problema do Esclarecimento [*Aufklärung*] e da modernidade como questão filosófica. Ali, Foucault analisa também outro texto de Kant – texto integrante do livro *O Conflito das faculdades* (1798) –, que procura responder à questão “O que é a Revolução?”. A Revolução Francesa, evento recente em relação ao texto kantiano, é um acontecimento que, assim como o Esclarecimento, faz referência a si mesmo e se interroga permanentemente. O texto de Kant é uma indagação acerca da possibilidade de um progresso constante na humanidade, sendo necessário encontrar e isolar, no interior da história, um acontecimento que terá valor de sinal do progresso. A pergunta que se coloca, ali, é: “há de fato em torno de nós um acontecimento que funcione como sinal – ao mesmo tempo, rememorativo, demonstrativo e prognóstico – de um progresso permanente que abarque o gênero humano em sua totalidade?”²². A resposta de Kant aponta justamente a Revolução como tal sinal.

Segundo Foucault, Kant defenderia que não é nos grandes acontecimentos que se deve procurar o sinal do progresso; deve-se procurá-lo antes nos acontecimentos quase imperceptíveis. Sendo a Revolução um evento manifesto e barulhento, não é nela em si

²² Em referência ao progresso geral na humanidade, o sinal rememorativo, demonstrativo e prognóstico quer dizer, respectivamente, um sinal: que mostre que isto se deu sempre desse modo, que mostre que é precisamente esse progresso que acontece atualmente, que mostre que isto continuará permanentemente desse modo. Cf. FOUCAULT, 2008c, p. 18.

mesma que se deve procurar o sinal do progresso. O que mais importa, para Kant e também para Foucault, não é que a Revolução e o drama ou processo revolucionário em si façam sentido. O que é significativo é, antes, o modo pelo qual a Revolução faz *espetáculo*, o modo como ela é acolhida por espectadores que não participam dela, mas que a observam e que, para o bem ou para o mal, se deixam levar por ela (FOUCAULT, 2008c, p. 19). O que importa não é exatamente o conteúdo dessa Revolução, não é o seu êxito ou a sua derrota. O elemento que é apontado como sinal de um progresso é o *entusiasmo* pela Revolução, atribuindo-se, assim, importância ao que se passa na cabeça daqueles que não fazem a Revolução ou que não são seus atores principais. Para Kant, o entusiasmo pela Revolução será sinal: de que todos os homens consideram ser direito de todos darem a si mesmos a constituição política que lhes convenha e que seja por eles desejada; e de que os homens procuram dar a si mesmos uma constituição política que evite, por seus princípios mesmos, toda guerra ofensiva. A Revolução se apresenta como acontecimento cujo conteúdo em si não importa, mas cuja existência no passado constitui, para a história futura, uma virtualidade permanente, uma garantia do não-esquecimento e da continuidade de uma *démarche* em direção ao progresso. A questão para a filosofia é saber o que fazer dessa *vontade de revolução*, deste entusiasmo pela revolução que é outra coisa que o empreendimento revolucionário em si mesmo (FOUCAULT, 2001b, p. 1506.)²³.

Para Foucault, as questões “o que é a *Aufklärung*?” e “que fazer da vontade de Revolução” definiriam o campo de interrogação filosófica que concerne aquilo que somos em nossa atualidade. Estas duas questões que Kant tentou responder, colocando sua própria atualidade em questão, permanecem para a filosofia moderna. Nesta análise de Foucault, a modernidade como questão e o próprio Esclarecimento se mostram como um acontecimento não superado, não fechado, não acabado na história do pensamento ocidental. A modernidade é ainda uma questão em aberto e é o problema da Revolução que faz da própria atualidade uma questão.

Não é a primeira vez que aparece no pensamento foucaultiano a pergunta “que fazer do desejo de revolução?”. Em entrevista de 1977 intitulada *Não ao sexo rei*, Foucault diz que

²³ Pode-se aqui traçar um paralelo com o que afirma Deleuze na entrevista “Controle e devir”. Para ele, antes de se criticar as revoluções apontando-lhes o “mau futuro” que tiveram, seria necessário distinguir uma vez mais o futuro das revoluções na história e o “devir revolucionário” das pessoas. Para Deleuze (1992, p. 211), a única oportunidade dos homens estaria no “devir revolucionário”, capaz de “conjurar a vergonha ou responder ao intolerável”.

todo o pensamento e toda a política moderna foram comandados pela questão da revolução e considera ainda que:

Se a política existe desde o século XIX, é porque existiu a Revolução Francesa. Esta não é uma espécie, uma região daquela. É a política que sempre se situa em relação à revolução. Quando Napoleão dizia: “*A forma moderna do destino é a política*”, ele simplesmente tirava as consequências desta verdade, pois ele vinha depois da revolução e antes do eventual retorno de uma outra. O retorno da Revolução, é exatamente este o nosso problema (FOUCAULT, 2004b, p. 240, grifo do autor).

Foucault aponta no estalinismo – elemento importantíssimo do cenário político do século XX – a presença permanente do problema da revolução e afirma a esse respeito que “é a própria deseabilidade da revolução que hoje causa problema” (FOUCAULT, 2004b, p. 240). Segundo Foucault, “fazer política sem ser um político é tentar saber com a maior honestidade possível se a revolução é desejável. É explorar este terrível terreno movediço onde a política pode se enterrar.” (FOUCAULT, 2004b, p. 240). Em momentos diferentes de seu pensamento, Foucault aponta a pertinência do problema da Revolução, sem, no entanto, reiterá-la como modelo necessário e pronto a ser implementado.

Como diagnosticador do presente, Foucault não fez reflexões apenas teóricas, metodológicas, conceituais ou textuais. A partir dos anos 1970, ele interveio diretamente na atualidade política e social, envolvendo-se na luta em torno das prisões, no apoio aos dissidentes soviéticos, aos prisioneiros espanhóis, ao advogado Klauss Croissant, etc. (ARTIÈRES, 2004, p. 16). Os acontecimentos e as lutas políticas passam assim a ser lidos por Foucault não mais em termos de revolução, mas em termos de sublevações, levantes, revoltas.

Artières nota que a partir de uma revolta no início dos anos 1970 na detenção central de Toul (França), a ideia de sublevação começa a ocupar um papel cada vez mais central no pensamento de Foucault: “o que emergia através dessa sublevação era uma nova subjetividade coletiva e eram essas formas de subjetivação, esses acontecimentos no porão da história, que o intelectual tinha por tarefa distinguir” (ARTIÈRES, 2004, p. 20-21).

Não se tratava de ver as revoltas nas prisões como abertura de um novo fronte revolucionário ou de enxergar a população carcerária como vanguarda da revolução. Como já afirmado neste capítulo, há de fato todo um esforço de Foucault para desembaraçar-se da ideia convencional de revolução, pois esta, ao vincular-se de maneira estreita a uma necessidade de tomada do poder do Estado, continuaria por atribuir a este último um papel ainda muito central. Esta centralidade do Estado era justamente um dos pontos questionados pela analítica

foucaultiana das relações de poder, que procurava nela compreender de que modo o poder não passava necessariamente pelo exercício do poder estatal, ainda que este fosse importante.

Seguindo o raciocínio de Foucault, podemos afirmar que, se, por um lado, o Estado nada mais é do que uma codificação de relações de poder múltiplas que lhe permite funcionar e, por outro, a revolução é tão somente um outro tipo de codificação destas relações; então, existem tantos tipos de revoluções quantas codificações subversivas possíveis das relações de poder. Assim, é possível conceber revoluções que deixam intactas no essencial as relações de poder que permitiam o funcionamento do Estado (FOUCAULT, 2001b, p. 151). Para analisar outras formas de exercício de poder, não apenas as de nível macro, mas também as de nível micro e suas correlatas tentativas de derrubada, de resistência, a ideia de revolução já não se mostra tão útil. Para Lazzarato (2011a, p. 87), toda a originalidade de Michel Foucault consistiu justamente no fato não só de ele “analisar o poder como uma multiplicidade de dispositivos e de relações de poder, mas também de afirmar a multiplicidade das modalidades de resistência, de revoltas e a multiplicidade dos modos de subjetivação”.

Se é a codificação estratégica dos pontos de resistência ao poder que torna possível “uma revolução”, interessa agora, sem deixar de fazer menção à questão da revolução, apontar outras noções exploradas por Foucault que contribuem diretamente para a compreensão da relação entre governo, resistência e subjetivação ética. É também no contexto dessa relação entre exercício de poder, formas de resistência e de uma prática de si que Foucault afirma sonhar com um tipo específico de intelectual engajado:

Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena e qual (quero dizer qual revolução e qual pena). Que fique claro que os únicos que podem responder são os que aceitam arriscar a vida para fazê-la (FOUCAULT, 2004b, p. 242).

2.3 As sublevações

É a partir dessa perspectiva do desembaraçar-se da ideia de revolução que se pode ler os escritos de Foucault sobre o Irã no final dos anos 1970, quando da assim chamada Insurreição ou Revolução Iraniana, é nessa medida que a incursão foucaultiana no Irã interessa para o presente trabalho.

Em 1978, Foucault realiza duas viagens ao Irã a convite do jornal italiano *Corriere della Sera*, percorre cidades, entrevista personalidades políticas e pessoas comuns, publicando,

a partir do material recolhido, uma série de textos que tratam especificamente das tensões políticas vividas naquele momento no país. Ao conversar com o povo e com líderes da oposição, o filósofo francês diz não ouvir em momento algum a palavra “revolução”. Em seu lugar, encontra uma vontade manifesta da parte dos sublevados de um outro governo, um “governo islâmico”. “Foucault se desfaz da ideia de revolução em proveito da noção de emergência ou de irrupção de forças”, escreve Artières (2004, p. 35). Com efeito, Foucault chega a afirmar que “virá um momento em que esse fenômeno que tentamos apreender e que nos fascinou tão fortemente – a experiência revolucionária ela mesma – se apagará” (FOUCAULT, 2001b, p. 750).

Na entrevista *L'esprit d'un monde sans esprit*, há uma contraposição entre sublevação e revolução. Ali, Foucault afirma que é possível reconhecer uma revolução a partir da localização de duas dinâmicas que funcionam como sinais distintivos e marcas explícitas de um processo revolucionário: a primeira é a dinâmica das contradições internas da sociedade, a dinâmica da luta de classes ou dos grandes enfrentamentos sociais; a segunda é uma dinâmica política, que implica na presença de uma vanguarda, classe, partido ou ideologia política, que carregue consigo toda a nação. Ora, para Foucault, nenhuma dessas duas dinâmicas pode ser percebida no Irã (FOUCAULT, 2001b, p. 744). Segundo ele, uma distinção feita anteriormente em relação à Revolução Francesa poderia, de certa forma, aplicar-se no caso do Irã, a saber: a distinção entre, por um lado, o conjunto do processo de transformação econômica e social que começa antes da revolução para terminar bem depois desta e, por outro lado, a especificidade do acontecimento revolucionário, isto é, a especificidade do que as pessoas experimentam no fundo de si mesmas, mas também o que elas vivem nesta forma de teatro que é fabricado no dia a dia e que constitui a revolução (FOUCAULT, 2001b, p. 745).

Foucault relata que os iranianos, ao se sublevarem, estavam dizendo ser necessário mudar o regime e livrar-se dos governantes corrompidos, mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política externa; diziam ser preciso mudar sobretudo a si mesmos, fazendo com que sua forma de ser, suas relações aos outros, às coisas, à eternidade, a Deus, etc. fossem completamente modificadas, não podendo haver revolução real senão a partir de uma mudança radical de sua experiência. Em relação à forma de vida dos iranianos, a religião – o islamismo xiita – funcionava naquele momento como promessa e garantia de encontrar os mecanismos para mudar radicalmente a própria subjetividade.

Ainda sobre esta relação entre revolução e sublevação, o texto *Inutile de se soulever?* – que fecha a série de textos sobre o Irã em 1979 – traz interessante contribuição para se compreender a perspectiva foucaultiana sobre a questão da obediência e da validade ou não de questioná-la. Neste texto, Foucault direciona mais uma vez sua “atenção sem limite ao que designava como o ‘abaixo da história’, os movimentos de subjetivação individual ou coletiva” (ARTIÈRES, 2004, p. 26). Falar em “revolução” seria, em sua perspectiva, “um gigantesco esforço para aclimatar a sublevação no clima da razão” (GUERRA, 2009, p. 70). Essa atenção ao “abaixo da história” liga-se, antes, à necessidade de ressaltar o que há de não redutível num movimento como esse que é o da sublevação, ressaltar aquilo que é profundamente ameaçador para todo despotismo, o de ontem e o de hoje. É neste sentido que Foucault afirma que as sublevações ou os levantes pertencem à história, mas de certa forma lhe escapam.

A sublevação, segundo Foucault, é um movimento irreduzível “através do qual um homem solitário, um grupo, uma minoria, ou um povo diz – ‘eu não obedeço mais’, e joga no rosto do poder que ele considera injusto o risco de sua vida” (FOUCAULT, 2001b, p. 790). Porque nenhum poder é capaz de tornar o levante absolutamente impossível e porque aquele que se levanta é, no fim das contas, sem explicação, é preciso uma desconexão que interrompe o fio da história e seus longos encadeamentos racionais para que um homem possa realmente preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer. Por se colocarem ao mesmo tempo ‘fora da história’ e na história, e porque cada indivíduo deles participava num jogo de vida e morte, estes movimentos de sublevação puderam encontrar facilmente nas formas religiosas sua expressão e sua dramaturgia. Sobre o fascinante tema das sublevações, Foucault declara:

Não concordo com aqueles que diriam: “É inútil se revoltar, as coisas sempre serão assim”. Não se dá ordens àqueles que arriscam vida contra o poder. É correto se rebelar ou não? Deixemos essa pergunta em aberto. É um fato que as pessoas se sublevam e é, através disso, que uma subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhes confere a sua vida (FOUCAULT, 2011b, p. 430).

Embora o episódio de Foucault com o Irã tenha sido duramente criticado por muitos como “o erro de Foucault”²⁴, em vista das atrocidades produzidas pelo governo de Khomeini

²⁴ Farhi Neto (2010b, p. 30), em um interessante artigo sobre Foucault e a Insurreição Iraniana, comenta essas críticas: “para muitos, Foucault teria cometido um grave erro em dar seu apoio, ou mostrar-se favorável, a uma revolução de caráter religioso e arcaizante – desperta durante o sono da razão. Alguns denunciaram a atitude favorável de Foucault como prova do seu caráter mórbido, antimodernista e anti-humanista. Outros consideraram seu entusiasmo como uma tomada de posição precipitada, que atribuíram a seu desconhecimento da história do Irã. Foucault não teria captado o traço marcadamente fundamentalista do movimento iraniano, seu impulso revanchista antiocidental, baseado num sentimento de impotência e medo, cuja força era puramente reativa. Foucault teria menosprezado a ameaça que sua dinâmica representava para as

terem sido iguais ou piores que as do Xá Reza Pahlevi, o que o filósofo francês procurava naquele processo insurrecional era antes uma nova forma de enxergar a política. São muitos já os artigos e livros que se publicam hoje avaliando retrospectivamente os “erros” e “acertos” de Foucault quanto a esse episódio²⁵. Caminho que não seguimos aqui.

Para concluir este tópico sobre as sublevações, gostaríamos, tão somente, de chamar a atenção para a expressão “espiritualidade política”, cunhada por Foucault no mesmo ano de 1978 em uma mesa redonda e reutilizada quando de suas viagens ao Irã.

É preciso que fique nítido que o termo “espiritualidade” em Foucault não diz respeito “à orientação do indivíduo para o transcendente, para o que jaz em outro mundo, mas às operações que um sujeito deve efetuar sobre si mesmo para ter acesso a um outro modo de ser” (FARHI NETO, 2009, p. 62). Com efeito, Foucault traçará no curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1982), uma distinção, em termos bastante gerais, entre filosofia e espiritualidade. Pela primeira ele compreende a forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade, enquanto que pela segunda ele compreende a busca, a prática, a experiência pelas quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade²⁶.

Na *Table Ronde du 20 Mai 1978*, Foucault já está ocupado com o problema de saber como os seres humanos se governam a si mesmos e aos outros por meio da produção da verdade. Sua intenção, declara na ocasião, é colocar o regime de produção do verdadeiro e do falso no coração da análise histórica e da crítica política e procurar responder à questão “o que é a história desde que se produz nela sem cessar a repartição do verdadeiro e do falso?” (FOUCAULT, 2001b, p. 848). Apontando o problema da verdade como o problema político mais geral que caracterizaria nossas sociedades, Foucault indica a noção de “espiritualidade política” como aquela capaz de relacionar a maneira de separar o verdadeiro e o falso e a maneira de se governar a si mesmo e aos outros. A “espiritualidade política” está, aqui, ligada a uma vontade de fundar, de maneira inteiramente nova, estas duas operações – de repartição

mulheres, para os homossexuais, para os esquerdistas materialistas, para as minorias religiosas e étnicas. Foucault, ofuscado por seu entusiasmo, teria ficado cego às verdadeiras intenções do seu líder, Khomeini”.

²⁵ Cf., por exemplo, Luz (2012); Afary & Anderson (2011); Farhi Neto (2009, 2010b); e Chevalier (2004).

²⁶ Também na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault afirma que na espiritualidade desenvolvida no Ocidente, é preciso que o sujeito transforme a si mesmo para ter acesso à verdade, e uma vez alcançando a verdade, esta oferece a ele um “retorno”: a perspectiva da espiritualidade postulava que o sujeito, enquanto tal não era capaz de verdade, mas que a verdade podia salvá-lo. A importante inversão que marca a idade moderna – e aquilo que Foucault chama de “momento cartesiano” – nas relações entre sujeito e verdade é esta: que o sujeito já é capaz, enquanto tal, de ter acesso à verdade, mas esta, em contrapartida, já não pode mais salvá-lo. Cf. FOUCAULT, 2010g, p. 17-19.

entre o verdadeiro e o falso e de governo de si e dos outros – em sua articulação uma com a outra: descobrir uma repartição totalmente outra por uma outra maneira de se governar, e se governar de modo totalmente outro a partir de uma outra repartição (FOUCAULT, 2001b, p. 848-849).

Foi essa espiritualidade política que Foucault encontrou nas sublevações iranianas. Embora atravessada pela religião, a reivindicação por “um governo islâmico”, na leitura de Foucault naquela ocasião, constituir-se-ia enquanto fenômeno social e cultural que não passaria necessariamente por um governo efetivo da parte de uma classe de religiosos no poder. Embora este aspecto de sua trajetória filosófica tenha gerado tantas controvérsias, como já salientamos, a afirmação de Foucault segundo a qual o problema do Islã constituir-se-ia como força política tanto para sua própria época quanto para a posteridade é algo que se comprova em nossa atualidade política mundial.

No artigo *À quoi rêvent les Iraniens?*, em outubro de 1978, Foucault escreve acerca de um movimento que procurou ver as estruturas religiosas não apenas como o ponto de ancoragem de uma resistência, mas também como o princípio de uma criação política: trata-se do movimento “que tende a dar às estruturas tradicionais da sociedade islâmica um papel permanente na vida política” (FOUCAULT, 2010h, p. 234). Mas afirma também que havia um outro movimento com o qual os iranianos sonhavam, que era o inverso e a recíproca do primeiro: “é aquele que permitiria introduzir, na vida política, uma dimensão espiritual: fazer com que essa vida política não seja, como sempre, um obstáculo à espiritualidade, mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento” (FOUCAULT, 2010h, p. 235).

Acerca dessa dimensão espiritual na vida política, Foucault (2010h, p. 236) questiona ainda:

Que sentido para os homens que o habitam, procurar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa cuja possibilidade esquecemos, desde o Renascimento e as grandes crises do cristianismo: uma *espiritualidade política*? Já escuto os franceses rindo, mas sei que não têm razão.

Para Rommel Luz (2012, p. 72), que chama a atenção para o fato de os franceses não serem apenas os compatriotas de Foucault, mas também o povo da Revolução, este riso é “o riso de quem se crê esclarecido o bastante para não ver na religião senão um pretexto ou um entrave para os verdadeiros embates políticos e econômicos”.

Com efeito, Foucault viu na religião, tanto no islamismo quanto no cristianismo, diferentes práticas de resistência e de criação política. Portanto, seu olhar, histórico e pessoal,

sobre a religião não procurou reiterar o lugar comum segundo o qual a religião constituiria tão somente um meio de manutenção da ordem social estabelecida, mas antes apontá-la como mobilizadora e aglutinadora de experiências de transformação das formas de governar a si mesmo e aos outros. É o que gostaríamos de abordar agora a partir de uma exposição acerca das contracondutas religiosas da época da Reforma.

2.4 As contracondutas

Tendo apresentado, no primeiro capítulo, diferentes tipos de governamentalidade, gostaríamos de complementar aquela análise com uma apresentação das contracondutas religiosas ligadas à crise do pastorado e aos movimentos de Reforma Protestante, salientando o papel das contracondutas na modificação das próprias práticas de condução elaboradas pelo poder pastoral.

Para Senellart (2008, p. 534), “a análise dos tipos de governamentalidade é indissociável, em Foucault, da análise das formas de resistência, ou ‘contracondutas’, que lhes correspondem” e “como essas contracondutas constituem, em cada época, o sintoma de uma ‘crise de governamentalidade’, é importante indagar que formas elas adquirem na crise atual, a fim de definir novas modalidades de luta ou de resistência”. Somente “sobre o pano de fundo desta indagação” é que se poderia compreender “a leitura do liberalismo proposta por Foucault”. Segundo o próprio Foucault, “nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (FOUCAULT *apud* SENELLART, 2008, p. 535).

No curso *Segurança, Território, População*, proferido por Foucault em 1978, mesmo ano de suas viagens ao Irã, encontramos um importante mergulho na relação entre religião e política nas sociedades ocidentais modernas, que não passa essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre pastorado e governo. Foucault diz que o pastorado teria sido chamado pelos padres gregos de “economia das almas” (*oikonomía psychôn*). Esta deveria incidir sobre a comunidade de todos os cristãos e sobre cada cristão em particular. Os latinos traduziam economia das almas por “regime das almas” (*regimen animarum*). Para traduzir a economia das almas, Foucault opta por usar a palavra “conduta”, já, por nós, apresentada no capítulo primeiro. A “conduta das almas” é apontada como um termo mais apropriado para

traduzir a *oikonomía psychôn* e a noção de conduta é apresentada como um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão na sociedade ocidental.

A partir desta abordagem, Foucault diz querer mostrar “como o problema do governo, da governamentalidade pôde se colocar a partir do pastorado” e diz querer pesquisar alguns dos pontos de resistência, das formas de ataque e de contra-ataque que puderam se produzir no próprio campo do pastorado (FOUCAULT, 2008a, p. 255). Foucault afirma que, correlativamente a esse tipo de poder bem específico que se dá por objeto a conduta dos homens, teriam aparecido movimentos específicos que seriam “resistências”, “insubmissões”, “revoltas específicas de conduta”, sendo sempre necessário guardar em mente a ambiguidade do termo “conduta” (FOUCAULT, 2008a, p. 256). Segundo Foucault, estes movimentos teriam como objetivo *outra conduta*, isto é, manifestariam um “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos”, seriam formas de “escapar da conduta dos outros”, procurando “definir para cada um a maneira de se conduzir” (FOUCAULT, 2008a, p. 257). Foucault afirma querer saber “se à singularidade histórica do pastorado não correspondeu a especificidade de recusas, de revoltas, de resistências de conduta”. Ele explicita sua hipótese, levantando a seguinte questão:

assim como houve formas de resistência ao poder na medida em que ele exerce uma soberania política, assim como houve outras formas de resistência, igualmente desejadas, ou de recusa que se dirigem ao poder na medida em que ele explora economicamente, não terá havido formas de resistência ao poder como conduta? (FOUCAULT, 2008a, p. 257).

Tornando ainda mais nítida a relação entre pastorado e crise do pastorado, entre formas de governar e formas de resistir ao governo– e corroborando com o problema que abordamos acima, da complexa relação entre poder e resistência –, Foucault afirma que o próprio pastorado teria se formado, desde o início, em reação a ou numa espécie de relação de enfrentamento, hostilidade e guerra com comportamentos religiosos desviantes, como é o caso das seitas gnósticas no Oriente Médio dos séculos II a IV. Foucault defende que o pastorado cristão, tanto no Ocidente quanto no Oriente, já teria se desenvolvido contra tudo o que se pode chamar retrospectivamente de desordem e que há, portanto, “uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta” (FOUCAULT, 2008a, p. 258). Aqui, teríamos um indicativo de que a ideia de um “primado da resistência”, ao qual fizemos menção no início do capítulo – já estaria presente nas próprias formulações de Foucault. Voltaremos a este ponto ao final do capítulo.

Um ponto importante para o qual Foucault chama a atenção é o da *especificidade das revoltas de conduta* em relação às revoltas políticas e às revoltas econômicas contra o poder. Embora sempre se liguem a outros conflitos e outros problemas, embora nunca permaneçam autônomas, ainda assim, as revoltas de conduta apresentam forma e objetivo específicos. A Reforma de Lutero teria sido, segundo Foucault, a maior das revoltas de conduta que o Ocidente cristão conheceu e que só posteriormente teria se vinculado a problemas políticos e econômicos. Foucault segue sua análise, afirmando que “a partir do fim do século XVII – início do século XVIII, muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade, na medida em que o governo pôs-se a também querer se encarregar da conduta dos homens” (FOUCAULT, 2008a, p. 260).

Foucault defende a hipótese de que os conflitos de conduta teriam passado a se produzir mais do lado das instituições políticas do que do lado das instituições religiosas. Ele cita três exemplos desses conflitos ocorridos nas margens das instituições políticas. O primeiro exemplo relaciona-se ao fazer a guerra e à deserção-insubmissão que lhe corresponde como contraconduta moral. Esta recusa a empunhar as armas é também uma recusa da educação cívica, dos valores apresentados pela sociedade, do sistema político efetivo da nação, da relação com a morte dos outros e da relação com sua própria morte. O segundo exemplo é o das sociedades secretas do século XVIII, como a franco-maçonaria, que no século XIX teriam se atribuído objetivos políticos mais nítidos: complôs, revoluções políticas e sociais, mas sempre com um aspecto de “busca de outra conduta”, isto é, “ser conduzido de outro modo, por outros homens, na direção de outros objetivos que não o proposto pela governamentalidade oficial”. A clandestinidade dessas sociedades ofereceria “a possibilidade de alternativa à conduta governamental sob a forma de outra conduta, com líderes desconhecidos, formas de obediência específicas, etc.” (FOUCAULT, 2008a, p. 262). Foucault compara estas sociedades secretas a um tipo de partido político que ainda existiria nas sociedades contemporâneas. Este partido continuaria “a levar a aura de um projeto abandonado que ele evidentemente abandonou, mas a que seu destino e seu nome permanecem ligados”, o projeto de “fazer nascer uma nova ordem social, de suscitar um novo homem”, funcionam até certo ponto como “uma contra-sociedade, uma outra sociedade”, “uma espécie de outro pastorado, de outra governamentalidade, com seus líderes, suas regras, sua moral, seus princípios de obediência”, canalizando ainda as revoltas de conduta, tomando o lugar destas e dirigindo-as (FOUCAULT, 2008a, p. 262-263). O terceiro exemplo dado por

Foucault é o das instituições e práticas médicas. A medicina, sendo “uma das grandes potências hereditárias do pastorado”, teria suscitado uma série de revoltas de conduta.

Ao fazer o levantamento deste vocabulário da resistência, Foucault procura a palavra mais adequada para referir-se a essa “trama específica de resistência a formas de poder [...] que conduzem” (FOUCAULT, 2008a, p. 263-264). A palavra “revolta” seria, ao mesmo tempo, demasiado precisa e demasiado forte. Embora o problema da obediência ocupasse o centro da trama estudada, a palavra puramente negativa de “desobediência” seria fraca demais, não abrangendo a produtividade, as formas de existência e de organização, a consistência, a solidez características dos movimentos analisados por Foucault. Ele propõe, então, o emprego da palavra “contraconduta”, que só teria “a vantagem de possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra ‘conduta’” (FOUCAULT, 2008a, p. 266). Contraconduta é apresentada no sentido de “luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros”. Contraconduta antes que “inconduta”, que só referir-se-ia “ao sentido passivo da palavra [conduta], do comportamento: não se conduzir como se deve”. A definição bastante interessante que Foucault estabeleceu naquele momento para *ascese* corrobora este significado *ativo* das contracondutas:

Creio que a ascese é, em primeiro lugar, um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo e em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro é, se não impossível, pelos menos não necessária (FOUCAULT, 2008a, p. 271).

Trata-se aqui da ascese como forma de contraconduta, que faz oposição à obediência pressuposta no pastorado e abre, portanto, “a possibilidade de atuar como sujeito agente da própria subjetivação a partir de *outro modo* de condução que não aquele da obediência integral e incondicional” (CANDIOTTO, 2010, p. 110, grifo do autor). Esta passagem de 1978 é relevante, pois nela Foucault já aponta a importância da relação a si como possível ponto de resistência ao poder, tema com o qual se ocupará nos cursos seguintes no *Collège de France* até sua morte em 1984.

Vemos assim até que ponto o fenômeno, por nós apresentado no primeiro capítulo, de governamentalização da sociedade, de multiplicação das artes de governar, de resposta à pergunta “como governar?”, estaria relacionado a outra questão: “como *não* ser governado?”.

Antes de procurar ver, nesta questão, uma oposição ao movimento de governamentalização, que redundaria na afirmação “não queremos ser governados de modo algum”, seria necessário perceber uma inquietude e uma busca por outras formas de governar.

O problema não era a rejeição de todo e qualquer governo sobre a vida, mas a recusa de determinada forma de ser governado. O governo que era feito em nome de determinados princípios, em vista de determinados objetivos, através de determinados procedimentos e conduzido por determinadas pessoas estava sendo colocado em questão por aquilo que Foucault chama de “atitude crítica”. A “pastoral cristã”, isto é, a igreja cristã em suas atividades especificamente pastorais integra, então, o que Foucault chama de uma história da atitude crítica.

A “arte de não ser governado” teria se constituído enquanto maneira de desconfiar das artes de governar, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar-lhes, de deslocá-las, mas também teria servido de linha de desenvolvimento das mesmas, permanecendo sua parceira e adversária ao mesmo tempo. Esta “arte de não ser governado” ou “arte de não ser governado de tal modo e a este preço”, teria se estabelecido historicamente, na Europa, como forma cultural geral, atitude política e moral, forma de pensar, etc. É esta “arte de não ser de tal modo governado” que caracteriza ou define a crítica ou aquilo que Foucault chama de “atitude crítica”²⁷.

Se por governamentalização pode-se compreender o movimento pelo qual, na realidade mesma de uma prática social, os indivíduos são “assujeitados”²⁸ por mecanismos de poder que se reivindicam detentores de uma verdade, a crítica deve ser entendida como o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar dois elementos: a verdade em seus efeitos de poder e o poder em seus discursos de verdade. A crítica define-se assim,

²⁷ Esta atitude crítica apresenta três pontos de ancoragem históricos. Em primeiro lugar, a atitude crítica seria uma vontade de não ser governado de tal forma na relação que se tinha com as instituições religiosas, com a Igreja. Recusar e limitar o magistério eclesiástico passava pela busca de outra relação com as Escrituras, de um retorno ao texto bíblico, do que foi efetivamente escrito e do que é autêntico nas Escrituras. A questão que resumia esta atitude era: “as Escrituras são de fato verdadeiras?”. A crítica, no período da Reforma, referia-se quase que exclusivamente às Escrituras. Historicamente, os reformadores marcaram a crítica como crítica bíblica. Em segundo lugar, a atitude crítica dirigiu-se às leis, sinalizando que estas podiam ser injustas e esconder uma ilegitimidade essencial. A crítica, essencialmente jurídica sob este aspecto, colocava a questão dos limites do direito de governar. Tratava-se, sob certo ponto de vista, do problema do direito natural. Por fim, não querer ser governado de tal modo significava não aceitar como verdadeiro o que uma autoridade apresentava como verdadeiro. Considerar por si mesmo como boas as razões de aceitar algo como verdadeiro era condição *sine qua non* para a aceitação do que a autoridade dizia ser verdadeiro. Assim, apresentava-se o problema histórico da certeza diante da autoridade. “A Bíblia, o direito, a ciência; a escritura, a natureza, a relação a si; o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo.” Com tais palavras, Foucault procura descrever a relação entre governamentalização e crítica, e sua constituição histórica como lugar de elaboração e desenvolvimento das ciências filológicas, da reflexão e da análise jurídicas e da reflexão metodológica. Para ele, o campo da crítica caracteriza-se essencialmente pelo feixe de relações entre poder, verdade e sujeito.

²⁸ No original em francês, usa-se o verbo “assujettir”, que remete à ideia mais corrente de sujeitar ou submeter alguém a algo ou a outrem, mas também comporta o significado mais estrito ligado ao pensamento de Foucault sobre a constituição do sujeito que remete à ideia de transformar os indivíduos em sujeitos, ainda numa acepção negativa do termo.

historicamente, como “a arte da inservidão voluntária”, “a arte da indocilidade refletida”. Sua função seria essencialmente a do “desassujeitamento”²⁹ no “jogo” da “política da verdade”.

2.5 As lutas e o primado da resistência

Como pudemos mostrar até agora, as formas de exercício de poder e as formas de resistência ao poder estão sempre em relação de imanência. Segundo Foucault, um “elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” foi o *biopoder* (FOUCAULT, 1988, p. 132). Como afirmamos anteriormente, o biopoder é uma forma de exercício de poder que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, é a tentativa de racionalização dos problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios a um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças, etc.

contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. Desde o século passado, as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos [...] o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. [...] a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito (FOUCAULT, 1988, p. 136, grifos nossos).

As lutas da atualidade – as contracondutas atuais – têm uma especificidade em comum com as contracondutas religiosas do século XVI que acabamos de apresentar: distinguem-se das lutas “tradicionais” em torno de fatores econômicos e de fatores políticos no sentido estrito. Temos, aqui, uma distinção, feita pelo próprio Foucault, entre três tipos de lutas sociais: as que fazem frente às formas de dominação (étnica, social e religiosa); as que contestam as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; e as lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão, que enfrentam tudo aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete aos outros. Para Foucault, a luta contra a sujeição, contra a submissão da subjetividade, estaria “se tornando cada vez mais importante,

²⁹ A tradução literal de “désassujettissement”, aqui “desassujeitamento”, também remete à ideia de uma “dessubjetivação”, que implica, resumidamente, a recusa de um determinado tipo de individualidade que se teria forjado na sociedade ocidental moderna.

a despeito de as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido” (FOUCAULT, 2010a, p. 279).

Além de apontar que são lutas contra a autoridade, Foucault procura definir o que estas lutas da atualidade têm em comum, indicando suas principais características: são transversais, isto é, não se limitam a nenhuma forma política e econômica de governo; têm por objetivo os efeitos de poder enquanto tal; são imediatas e anárquicas. Quanto a esta terceira característica, Foucault afirma que em tais lutas

criticam-se as instâncias de poder que lhes são mais próximas, aquelas que exercem sua ação sobre indivíduos. Elas não objetivam o “inimigo mor”, mas o inimigo imediato. Nem esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro (isto é, liberações, revoluções, fim da luta de classes). Em relação a uma escala teórica de explicação ou uma ordem revolucionária que polariza o historiador, são lutas anárquicas (FOUCAULT, 2010a, p. 277).

Além destas três características, as lutas sociais do presente têm sua especificidade por três motivos. Em primeiro lugar, são lutas que questionam o estatuto do indivíduo: afirmam o *direito à diferença*, enfatizando tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais e, ao mesmo tempo, atacam tudo aquilo que pode isolar o indivíduo, cortar sua relação com os outros, cindir a vida comunitária, forçar o indivíduo a voltar-se sobre si mesmo e ligar-se à sua própria identidade de um modo coercitivo. Foucault afirma que estas lutas não são nem contra nem a favor do “indivíduo”, mas que elas se opõem ao que ele chama de “governo pela individualização” (FOUCAULT, 2001b, p. 1045-1046). Em segundo lugar, são lutas contra os privilégios do saber: oferecem resistência aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação; questionam o regime de saber, a maneira pela qual o saber circula e funciona. E finalmente, todas estas lutas atuais têm sua especificidade, pois giram em torno da questão “quem somos nós?”. Estas lutas são uma recusa à violência exercida pelo Estado econômico e ideológico que ignora quem nós somos individualmente, são uma recusa também à inquisição científica ou administrativa que determina nossa identidade. O objetivo destas lutas não é propriamente atacar instituições ou grupos determinados, mas opor-se a uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos, nos dois significados que esta palavra comporta: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. As lutas estudadas por Foucault questionam, portanto, uma forma de poder que subjuga ou que torna sujeito a. Foucault defende, assim, que é preciso “imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea

individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (FOUCAULT, 2010a, p. 283)³⁰.

O problema que se coloca à questão do governo dos indivíduos e das populações é o da intervenção permanente do Estado na vida social. Não se trata exatamente de descobrir o que somos para liberar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de recusar o que somos, isto é, nos liberarmos do Estado e do tipo de individualização que a ele se liga. É preciso, segundo Foucault promover novas formas de subjetivação através da recusa do tipo de individualidade que “nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 2010a, p. 283). O Estado moderno, ao mesmo tempo, totalizador e individualizante, já não pode ser a única matriz de análise da questão do governo dos indivíduos. O governo dos outros pelos múltiplos governantes possíveis deve articular-se, portanto, com o governo de si por si mesmo.

Em uma reflexão³¹ sobre as sociedades atuais – apontadas como sociedades pós-industriais e pós-fordistas – Negri e Lazzarato situam as transformações do trabalho³² no contexto das lutas da atualidade. Para eles, em torno de maio de 1968 acontece um “verdadeiro deslocamento epistemológico” que afeta as relações entre sujeitos e poderes: a “definição da relação com o poder é subordinada à ‘constituição de si’ como sujeito social” (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 33).

Os movimentos dos estudantes e os das mulheres, importantes no período emblemático de maio de 1968, atuam como focos de resistência e de revolta múltiplos, heterogêneos e transversais em relação à organização do trabalho e às divisões sociais. Neste sentido, estes movimentos são característicos de “uma relação política que parece evitar o problema do poder” e “não têm necessidade de passar pelo trabalho” e, por isso mesmo, não têm necessidade de passar pelo político³³ (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 33-34). Os autores apontam, assim, como a permanência do movimento de Maio de 1968 até o fim da

³⁰ Sobre esta perspectiva foucaultiana, Deleuze (2005, p. 113) comenta: “A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose”.

³¹ Cf. LAZZARATO; NEGRI, 2001.

³² Para os autores italianos, as transformações do trabalho nestas sociedades apontam para um operário que apresentará cada vez mais e em diferentes níveis: capacidade de escolher, responsabilidade de tomar certas decisões, capacidade de operar a interface entre diversas funções, diferentes equipes e entre diferentes níveis de hierarquia também. É a alma do operário que deve descer na oficina: sua personalidade, sua subjetividade, que deve ser organizada e comandada. A reorganização do trabalho em torno de sua *imaterialidade*, implicando novo investimento da subjetividade, é, por eles, apontada como processo irreversível.

³³ No sentido tradicional marxiano conferido ao termo pelos autores, “político” é “aquilo que nos separa do Estado”.

década de 1970 na Itália influenciou na ruptura, conduzida pela tradição do *operaismo*³⁴, com todas as interpretações dialéticas do processo revolucionário.

Seguindo essa perspectiva não mais dialética da revolução, Negri e Lazzarato invocam o pensamento de Foucault como contribuição ao estudo das transformações das lutas da atualidade que eram também lutas em torno do trabalho, apontando no pensador francês seu distanciamento de Marx e de sua interpretação economicista do trabalho³⁵.

Os autores italianos salientam no pensamento foucaultiano a “descoberta” da “relação a si” enquanto dimensão distinta das relações de poder e de saber. Esta “relação a si” é, por eles, interpretada como indicativa da “intelectualidade de massa”, que se constitui como processo de subjetivação autônoma e que não tem necessidade de passar pela organização do trabalho para impor sua força. Agregando ainda a contribuição de Deleuze para pensar o problema da subjetivação na sociedade capitalista, os autores apontam que a subjetividade, na medida em que é elemento de indeterminação absoluta, torna-se elemento de potencialidade absoluta. Eles frisam o caráter não mais determinante da intervenção do empreendedor capitalista: o processo de produção de subjetividade passa a se constituir na própria subjetivação do trabalho, isto é, “fora” da relação de capital. Um elemento interessante que merece ser explicitado e que está presente na elaboração conceitual dos autores é o fato de que todo processo de produção passa a ser também e antes de tudo processo de produção de subjetividade. Como eles costumam salientar em outros escritos: trata-se de formas de vida que criam outras formas de vida.

A análise de Lazzarato e Negri aponta ainda a coincidência entre um ciclo de lutas e o aparecimento do modelo pós-fordista³⁶. Este ciclo de lutas operárias apresenta duas características principais: 1) a organização subjetiva da luta é um pressuposto, e não um resultado, da luta; 2) todos os lugares institucionais (incluindo os sindicatos) são considerados, ao mesmo tempo, como adversários e como lugares de comunicação. Estas

³⁴ O *operaismo* foi uma corrente de pensamento e militância neomarxista e crítica que se desenvolveu na Itália desde o final da década de 1950 até meados da década de 1970, sendo Negri um dos seus principais articuladores. O *operaismo* italiano estava intimamente ligado à luta operária do país e não se confunde com a experiência de outros países, como o *ouvrierisme* francês.

³⁵ Embora evoquem o pensamento marxiano frequentemente e continuem a falar em “contradição” e em “antagonismo”, os autores defendem uma perspectiva não mais dialética das lutas e transformações sociais do trabalho. Procuram antes compreender as lutas como “alternativa”: “quando dizemos que essa nova força de trabalho não pode ser definida no interior de uma relação dialética, queremos dizer que a relação que esta tem com o capital não é somente antagonista, ela está além do antagonismo, ela é alternativa, constituinte de uma realidade diferente. O antagonismo se apresenta sobre a forma de um poder constituinte que se revela alternativo às formas de poder existentes” (LAZZARATO; NEGRI, 2001, p. 36).

³⁶ Para os autores, as lutas são geradoras de outras formas de poder e de controle. O poder precisa se modificar, se adaptar para lidar com as novas formas de resistência que aparecem.

modificações nas lutas sociais apontam para uma recusa política na qual as manipulações sindicais e políticas são rejeitadas, sem que se deixe de utilizar seus circuitos. Esta recusa da parte dos novos movimentos exprime uma profunda desconfiança com respeito à capacidade de representação dos sindicatos e partidos, com respeito ao lugar tradicional atribuído ao político. Os novos movimentos reivindicam para si o estatuto de “lugares de redefinição do poder”. Na perspectiva de Negri e Lazzarato, estas transformações das lutas sociais e políticas apontam para a constituição de um sujeito político em torno do trabalho imaterial e de uma possível recomposição de classe, na qual o próprio conceito de revolução se modifica³⁷. Este novo tipo de trabalho, que tende a tornar-se hegemônico, é, por eles, apontado como revolucionário e constituinte³⁸.

Assim como Foucault, Lazzarato e Negri concebem o poder como a capacidade de os sujeitos livres e independentes intervirem sobre a ação de outros sujeitos livres e independentes, e defendem que as noções de “trabalho imaterial” e “intelectualidade de massa” ligam-se não somente a uma nova qualidade do trabalho e do prazer, mas também a novas relações de poder e novos processos de subjetivação.

Promover novas formas de subjetivação através do governo de si por si mesmo: é esse o caminho de resistência apontado por Foucault. Este caminho, indicado por Foucault e redimensionado por Negri e Lazzarato, entre outros, remete a uma questão que Deleuze aponta como sendo a do primado da resistência.

Em seu livro sobre Foucault, Deleuze aponta no pensamento foucaultiano um eco das teses do pensador operaísta italiano Mario Tronti para o qual a resistência trabalhadora teria primado sobre a estratégia do capital. Deleuze (2005, p. 101) afirma que, para Foucault, “os centros difusos de poder não existem sem pontos de resistência que têm de alguma forma o primado” e lembra que “o poder, ao tomar como objetivo a vida, revela, suscita uma vida que resiste ao poder”.

Seguindo na esteira deleuziana, Giuseppe Cocco defende que o duplo valor da noção de biopolítica, ponto por nós já abordado no primeiro capítulo, permite reconhecer a

³⁷ A revolução mantém sua característica de ruptura radical, mas subordina-se às novas formas de subjetivação dos indivíduos e grupos.

³⁸ O conceito de “poder constituinte” evocado pelos autores não pressupõe mais uma “transição” ou uma relação contínua (mesmo se de oposição) entre formas de produção de diferentes sujeitos antagonistas. O “poder constituinte” já não necessita dos dados da relação capitalista, mas rompe radicalmente com esta. Esta alternativa – que os autores entendem ser não da ordem do poder, mas da “potência” – não se determina mais a partir do trabalho assalariado, mas da sua dissolução, e sobre a base das figuras do “não-trabalho”. O que interessa aos autores nos processos sociais de contestação não são as “contradições” entre trabalhadores e patrões, mas aqueles processos de subjetivação alternativa, que remetem à organização independente dos trabalhadores.

possibilidade de resistência e a primazia da vida sobre o poder que tenta capturá-la. Segundo Cocco, a biopolítica em Foucault indica

um horizonte duplamente diferente: por um lado, a emergência de uma biopolítica não implica algum recuo da política, mas o recuo de um tipo de difusão da política, de propagação por contágio, como se houvesse um vírus da política. Não sendo assim, tudo – toda a vida, a vida das populações – se torna político! Ao mesmo tempo, o deslocamento que Foucault propõe indica um horizonte completamente aberto: se o poder investe a vida (biopoder), isso acontece porque a vida se constitui como potência, como processo de libertação (biopolítica) (COCCO, 2009, p. 124).

Ainda segundo Cocco, “Foucault assume e afirma a resistência, a vontade de viver (biopolítica), como algo que existe antes de a vontade de viver ser capturada pelo poder (biopoder)” (COCCO, 2009, p. 124). Para Cocco, o poder precisa da vida, de sua potência. Por mais paradoxal que pareça, a resistência ao poder é primeira e não precisa do poder. A dinâmica da resistência não tem a ver com a negação, mas com a afirmação de sua potência (COCCO, 2009, p. 124-125).

Negri e Hardt escrevem, em *Multidão* (2004), interessantes considerações sobre esta primazia da resistência:

embora a exposição de Marx comece pelo capital, sua investigação deve começar pelo trabalho e estar constantemente reconhecendo que na realidade o trabalho é que é primordial. O mesmo se aplica à *resistência*. Ainda que o emprego comum da palavra sugira o contrário – que a resistência é uma resposta ou reação –, *a resistência é primordial em matéria de poder*. Este princípio faculta-nos uma perspectiva diferente sobre o desenvolvimento dos conflitos modernos e o surgimento de nossa atual guerra global permanente. O reconhecimento da primazia da resistência permite-nos enxergar essa história de baixo e esclarece as alternativas que são possíveis hoje. (HARDT; NEGRI, 2005, p. 98).

Para os autores de *Império* e de *Multidão*, afirmar junto com Foucault que a resistência é capaz de mudar as relações de poder é também defender que as qualidades e características do que se chama de “produção imaterial” tendem a transformar as outras formas de trabalho e mesmo a sociedade como um todo (HARDT; NEGRI, 2005, p. 102).

Para Lazzarato, o biopoder coordena e finaliza uma potência que não lhe pertence propriamente, uma potência que vem do “fora”; “o biopoder nasce sempre de outra coisa que ele mesmo” (LAZZARATO, 2000, p. 49). Para mostrar que a perspectiva segundo a qual a resistência é primeira em relação ao poder no próprio pensamento de Foucault, Lazzarato cita uma passagem dos *Dits et Écrits*, que reproduzimos a seguir:

A resistência vem então em primeiro lugar, e ela permanece superior a todas as forças do processo; ela obriga, sob seu efeito, as relações de poder a se transformarem. Eu considero o termo “resistência” o mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica. (FOUCAULT, 2001, p. 1560).

Como vimos até aqui, as formas de governar e as de resistir implicam-se mutuamente, colocando em jogo diferentes modos de subjetivação. O que estava em análise ao longo de todo este capítulo e que é objeto de nossa problematização era o estatuto da resistência em Michel Foucault. Parece-nos que as próprias formulações de Foucault apontam a possibilidade de conceber os focos de resistência aos poderes instituídos no jogo de relações de forças como elementos que não consistem apenas numa reação ou numa recusa ao que o poder dita. Não se trata apenas de um dizer não. O que vimos implicado na prevalência das sublevações, das contracondutas e das lutas, em detrimento do modelo da Revolução, foi a capacidade dos indivíduos e dos grupos de criação política. Esta capacidade implica na modificação das relações de poder, da forma como o poder se exerce, isto é, implica na transformação das práticas de governar os outros e a si mesmo. A análise empreendida por Foucault sobre as lutas é ora possibilitada por uma análise histórica de acontecimentos do passado, ora mobilizada a partir de um atravessamento físico e pessoal de eventos de seu próprio presente. Não há, portanto, qualquer risco de essencialismo ou de afirmar uma natureza anistórica da resistência.

Ainda falta-nos uma apresentação da conceituação, feita por Foucault em sua reflexão ética tardia, acerca das práticas de subjetivação da Antiguidade greco-romana e das articulações que se pode traçar entre estas práticas de si e as lutas sociais e políticas da atualidade.

3 PRÁTICAS DE SUBJETIVAÇÃO E RESISTÊNCIAS

Neste capítulo, concentrar-nos-emos na questão das práticas de si como forma de resistência, procurando mostrar em que medida estas técnicas de si em Foucault não remetem a um sujeito previamente constituído e como o recurso à investigação sobre os modos de vida na Antiguidade greco-romana se apresenta como forma de problematizar as práticas de subjetivação da atualidade. A pergunta mais geral a que procuramos dar resposta é: qual o papel das práticas de subjetivação na constituição de novas formas de resistência às práticas de governo da vida humana?

Trata-se aqui de dar sequência a uma investigação sobre uma possível articulação entre ética e política, indicada por Foucault no curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1982):

se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não poderia deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isso significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno dessas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética (FOUCAULT, 2010g, p. 225).

Foucault pondera, ao mesmo tempo, sobre a impossibilidade e a urgência da tarefa de se constituir hoje uma “ética do si”, considerando-a politicamente indispensável. Em caráter puramente hipotético, ele chega a indagar se a relação de si consigo mesmo não constituiria o primeiro e último ponto de resistência ao poder político. Indagação esta que será aprimorada dois anos depois na entrevista *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, na qual Foucault faz questão de frisar que a todo instante o que está em jogo é uma articulação entre a relação consigo mesmo e a relação com os outros, lançando mão da noção de governamentalidade uma vez mais:

Não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político – entendido justamente como estado de dominação – esteja na relação de si consigo mesmo. Digo que a governamentalidade implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governamentalidade, visto ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro (FOUCAULT, 2004c, p. 286).

Tendo apresentado como objetivo principal deste trabalho a investigação da hipótese segundo a qual as práticas de governo de si, na perspectiva ético-política de Foucault, têm não somente papel fundamental na elaboração de formas de resistência, mas constituem elas mesmas práticas de resistência ao poder instituído, interessa-nos mostrar agora: em primeiro lugar, de que modo o “si” não é aqui considerado como um sujeito previamente dado, mas como o efeito de práticas; em seguida, abordar a ética foucaultiana a partir da importância das práticas de subjetivação para a constituição de um sujeito ético ativo; e, por fim, pensar a pertinência da concepção foucaultiana de subjetivação ética e política nas lutas sociais e políticas atuais.

3.1 Uma subjetivação sem sujeito

Antes de tratar propriamente das práticas de si e das problematizações morais investigadas por Foucault no seu recuo histórico à Antiguidade greco-romana, gostaríamos de chamar a atenção para a questão do sujeito em seu pensamento e mostrar de que maneira a tematização das práticas de si não representa um “retorno do sujeito” em Foucault.

Em um olhar retrospectivo sobre seu próprio trabalho, Foucault afirma ter sido o sujeito o tema geral de sua pesquisa, no sentido de que seu objetivo foi criar uma história dos modos pelos quais os seres humanos, na cultura ocidental, se tornaram sujeitos (FOUCAULT, 2010a, p. 273-274)³⁹. Ao investigar três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos, Foucault compreendeu que, nos dois primeiros modos, o sujeito era também convertido em objeto: por um lado, o sujeito que conhecia era transformado em objeto conhecido, por outro, o sujeito era transformado em objeto de governo, sendo dividido em relação a si mesmo e aos outros. O terceiro caso liga-se ao modo pelo qual os seres humanos se constituíram enquanto sujeitos de uma sexualidade e remete já a eles mesmos a possibilidade de se constituírem como sujeitos através de práticas refletidas de si.

Como afirmamos anteriormente, todo o pensamento de Foucault é percorrido pelo problema da relação entre sujeito, verdade e poder. Nas conferências de 1973 no Rio de Janeiro, intituladas *A verdade e as formas jurídicas*, ele rejeita a suposição de que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento e as próprias formas do conhecimento sejam, de certo modo, “*dados prévia e definitivamente*, e que as condições econômicas, sociais e políticas da

³⁹ Entendemos que quando Foucault afirma “em nossa cultura”, ele está se referindo a um recorte que deixaria de fora os modos de vida e as sociedades não-ocidentais.

existência não fazem mais que depositar-se ou imprimir-se neste *sujeito definitivamente dado*” (FOUCAULT, 2003, p. 8). Seu objetivo, ao contrário, é mostrar como práticas sociais engendram domínios de saber, fazendo nascer novos objetos, conceitos, técnicas e mesmo “formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento” (FOUCAULT, 2003, p. 8). Foucault recusa, assim, fazer uma teoria do sujeito, rejeita o sujeito como fundamento dado, afirmando que

seria interessante tentar ver como se dá, através da história, *a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente*, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta *crítica radical do sujeito humano pela história* que devemos nos dirigir (FOUCAULT, 2003, p. 10, grifos nossos).

Em um texto que escreveu para o *Dictionnaire des philosophes* de Huisman, Foucault defende um ceticismo sistemático à respeito dos universais antropológicos, o que não significa rejeitá-los em bloco e de uma vez por todas. Antes, procura-se fazer a prova, analisar, interrogar as condições históricas de tudo aquilo que se pretende universalmente válido quanto a um saber acerca da natureza humana ou às categorias que se pode aplicar ao sujeito. Trata-se de descer em direção às *práticas concretas* pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio de conhecimento; sem que, no entanto, a rejeição do recurso filosófico ao sujeito constituinte como fundamento do conhecimento implique em afirmar a inexistência do sujeito em proveito de uma objetividade pura. Descer às práticas tem por objetivo mostrar quais processos de subjetivação e de objetivação permitiram a transformação do sujeito em sujeito e objeto de conhecimento. Esta ênfase nas práticas é da maior importância: são as *práticas*, entendidas ao mesmo tempo como modos de agir e de pensar, que dão a *chave de inteligibilidade* da constituição correlata do sujeito e do objeto (FOUCAULT, 2001b, p. 1452-1454).

Em entrevista concedida em 1984⁴⁰, Foucault reafirma seu ceticismo, não em relação a todo e qualquer sujeito, mas a uma concepção específica de sujeito, a do sujeito soberano, fundador, forma universal que poderia ser encontrada por toda parte. Afirma uma vez mais a importância da questão das práticas através das quais os sujeitos se constituem, dividindo-as em dois tipos: práticas de assujeitamento; e práticas de liberação (*libération*) que funcionariam como formas mais autônomas de constituição dos sujeitos, mas que se dariam

⁴⁰ “Une esthétique de l’existence”, entrevista com Alessandro Fontana, publicada no *Le Monde* em julho de 1984.

de todo modo, a partir de certo número de regras, estilos, convenções, encontrados no meio cultural (FOUCAULT, 2001b, p. 1552).

Para Fonseca (2011, p. 132), a constituição do indivíduo moderno pela norma impedia-o de ser ético e tornava-o, por isso mesmo, sujeito, isto é, “sujeito de uma identidade que entende como própria e que é o resultado dos mecanismos de objetivação e de subjetivação do poder normalizador”. Fonseca entende ainda que o pensamento tardio de Foucault “propõe para o indivíduo do presente a necessidade de construir uma ética que represente uma possibilidade de constituição de si diferente daquela que faz dele um objeto e um sujeito”.

Trata-se, portanto, de despregar-se do sujeito-identidade para afirmar uma atitude ética, um modo de vida, uma forma de relação de poder de si a si, uma relação política consigo mesmo. Isto se dá a partir de um estudo que é designado da seguinte maneira: “pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2010e, p. 12).

3.2 Práticas de subjetivação e ética

O recuo histórico até a Antiguidade greco-romana vem trazer novas possibilidades para a investigação foucaultiana da relação entre sujeito, verdade e poder. Segundo Revel (2005, p. 46, grifo nosso), o interesse foucaultiano pela ética, nos anos 1980, “longe de ser o fim da problematização filosófica e histórica das estratégias de poder e de sua aplicação, repropõe a análise do campo político a partir da *constituição ética dos sujeitos*”. Assim, a partir do encontro entre técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si, Foucault se detém nas formas de subjetivação moral sem jamais renunciar à dimensão política de seu pensamento (DAVIDSON, 2004, p. 655).

O objetivo de Foucault na última fase de seu pensamento então já não é, como em momentos anteriores de sua trajetória filosófica, compreender como os sujeitos se constituíram indiretamente através da exclusão de certos *outros* (tais como o louco ou o criminoso) – em *Vigiar e Punir* (1975), por exemplo, Foucault se perguntava se era possível fazer uma genealogia da moral moderna a partir de uma história política dos corpos. Ao contrário, a questão por ele levantada agora é: “como constituímos, de maneira direta, nossa

identidade através de determinadas *técnicas éticas de si* que se desenvolveram desde a Antiguidade até os nossos dias?” (FOUCAULT, 2001b, p. 1633)⁴¹.

Cabe lembrar que o estudo da Antiguidade, desde o século XIX, caracterizou-se como uma prática erudita, tradicional e reacionária cujo objetivo era justificar e naturalizar as desigualdades do presente: usava-se, por exemplo, Platão e Aristóteles, para explicar a escravidão, a inferioridade da mulher e a submissão das massas ao governo (FUNARI; CAMPOS, 2009). Em Foucault há, ao contrário, um uso das experiências antigas para rever, de forma crítica, as percepções de nossa época. Críticos de Foucault, como por exemplo Billouet (1999), não compreenderam que o recuo histórico de Foucault à Antiguidade grega e romana tinha por objetivo, no lugar de oferecer justificativa para aquilo que se aponta correntemente como o individualismo característico da contemporaneidade, mostrar o quanto as nossas formas atuais de relação a si e relação com os outros podiam ser questionadas⁴².

Segundo Foucault, o “individualismo” é frequentemente evocado para explicar, em épocas diferentes, fenômenos bastante diversos, misturando-se, debaixo da mesma categoria, realidades completamente diferentes. Ele diz que é preciso, então, distinguir três atitudes: a atitude individualista, que seria uma forma de independência do indivíduo em relação ao grupo; a valorização da vida privada, que seria a importância dada às relações familiares e aos interesses domésticos e patrimoniais; a intensidade das relações consigo mesmo, nas quais se toma a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, obter a própria salvação, etc. Foucault afirma que estas três atitudes podiam estar relacionadas entre si: sendo possível que o individualismo fizesse apelo a uma intensificação dos valores da vida privada, ou que a importância conferida às relações a si se associassem à exaltação da singularidade individual (FOUCAULT, 1985, p. 47-48). Contudo, o vínculo entre essas três atitudes não era e não é nem constante nem necessário: o

⁴¹ Em entrevista de 1984, Foucault (2004c, p. 264-265) confirma essa mudança na sua própria investigação e trajetória: “O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas [...], seja nas formas de jogos teóricos ou científicos [...] em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se pode chamar de uma prática de si, que é, acredito, um fenômeno bastante importante em nossas sociedades desde a era greco-romana, embora não tenha sido muito estudado. Essas práticas de si tiveram, nas civilizações grega e romana, uma importância e, sobretudo, uma autonomia muito maiores do que tiveram a seguir, quando foram até certo ponto investidas pelas instituições religiosas, pedagógicas ou do tipo médico e psiquiátrico”.

⁴² Acerca do que apontou-se como um individualismo no último Foucault ou como um foco excessivo no “si”, como o fez Hadot (2002), Monod (1997, p. 113) comenta: “ceux qui ont reproché au dernier Foucault de s’être éloigné de la politique pour se tourner vers une ‘culture de soi’, un individualisme coupable et un classicisme suranné, n’ont pas vu que c’est précisément une telle opposition que Foucault jugeait alors désastreuse: que l’attention à soi puisse être jugée ‘coupable’ montre que nous sommes encore prisonniers de représentations répressives de l’être-ensemble. Cet intérêt pour l’idée d’un constant travail sur soi est aussi une mise en garde contre les effets de domination attachés aux prescriptions universelles et aux postures prophétiques, fussent-elles philosophiques”.

movimento ascético cristão dos primeiros séculos de nossa era, por exemplo, dava grande importância para as relações de si para consigo, mas desqualificava os valores da vida privada e recusava o individualismo como valor para a condução da vida (FOUCAULT, 2001b, p. 1472)⁴³.

Não se tratava, portanto, de repetir os mesmos problemas dos gregos e dos romanos, mas de diagnosticar nossa própria atualidade a partir de uma investigação sobre os modos de subjetivação antigos. Para Deleuze (1992, p. 142), o que interessa a Foucault em sua investigação tardia “é o que se passa, o que somos e fazemos hoje: próxima ou longínqua, uma formação histórica só é analisada pela sua diferença conosco, e para delimitar essa diferença”. Essa diferença já era sinalizada por Foucault em *Vigiar e Punir*:

a totalidade do indivíduo não é amputada, reprimida, alterada por nossa ordem social, mas o indivíduo é cuidadosamente fabricado, segundo uma tática das forças e dos corpos. Somos bem menos gregos que pensamos (FOUCAULT, 2009b, p. 205).

O recuo histórico de Foucault à Antiguidade greco-romana, empreendido em seus últimos cursos no *Collège de France* e nos dois últimos volumes publicados da *História da Sexualidade*, é aqui concebido como uma estratégia de investigação crítica da nossa constituição moderna enquanto sujeitos, que se inscreve na tentativa de pensar possibilidades de constituição de si que escapem ao nexos saber-poder, rejeitando as imposições do poder político moderno que ligam o indivíduo, ao mesmo tempo, à sua própria identidade e a um tipo determinado de pertencimento social. Em nosso entender, essa investigação histórico-filosófica que remonta à Antiguidade configura-se como estratégia no interior das lutas contra o governo pela individualização, das quais tratamos no capítulo anterior.

Para Deleuze (1992, p. 217), é possível falar em “processos de subjetivação” quando se levam em consideração “as diversas maneiras pelas quais os indivíduos ou coletividades se constituem como sujeitos”, sendo que “tais processos só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes”. Estes processos de subjetivação são detentores, pelo menos em seu momento inicial, de uma

⁴³ Na entrevista *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, Foucault aponta o quanto essa relação entre o cuidado de si e o cristianismo é complexa: “em nossas sociedades, a partir de um certo momento – e é muito difícil saber quando isso aconteceu –, o cuidado de si se tornou alguma coisa um tanto suspeita. Ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como *uma forma de amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual* em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo. Tudo isso ocorreu durante o cristianismo, mas não diria que foi pura e simplesmente fruto do cristianismo. A questão é muito mais complexa, pois no cristianismo buscar sua salvação é também uma maneira de cuidar de si. Mas a salvação no cristianismo é realizada através da renúncia a si mesmo. Há um paradoxo no cuidado de si no cristianismo” (FOUCAULT, 2004c, p. 268, grifo nosso).

“espontaneidade rebelde”, não havendo, portanto, um retorno ao “sujeito”, a uma instância dotada de deveres, de poder e de saber⁴⁴.

Não se trata, portanto, nem de atitude ética individualista nem de um retorno ao sujeito. Cabe salientar que essa constituição de si que procura escapar à trama saber-poder não implica em um olhar idealizador sobre os gregos e os romanos. Não estamos diante de um modo de subjetivação livre de toda e qualquer relação com as formações de saberes e com as relações de poder. Para Foucault, as práticas de subjetivação greco-romanas implicavam elas mesmas em relações complexas com saberes e poderes. É o que se dá, por exemplo, na articulação entre o preceito ético do cuidado de si e a formação de toda uma cultura de si:

é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no cerne dessa “arte de existência” que ela pretende ser. É esse tema que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira “cultura de si”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 1985, p. 50).

O questionamento sobre as técnicas de governo de si e de governo dos outros presente no último Foucault dá continuidade a suas investigações anteriores, que procuravam mostrar de que maneira nossa constituição enquanto sujeitos modernos se estabelece a partir de práticas precisas, singulares, específicas. O que quer dizer, uma vez mais, que não se trata de remeter nossa subjetividade a uma essência ou substância que deveria ser descoberta, decifrada, revelada ou interpretada. É preciso que fique nítido que o curso *A Hermenêutica do Sujeito*, conduzido por Foucault em 1982 no *Collège de France*, tinha o objetivo não de fazer exegese, hermenêutica ou interpretação do sujeito, mas o de mostrar como foi possível histórica e filosoficamente a lenta formação de uma hermenêutica de si no Ocidente. Assim, não apenas neste curso, mas em uma série de momentos da trajetória foucaultiana, procurou-se mostrar a importância das práticas de confissão e das exigências de dizer a verdade sobre si mesmo na cultura ocidental. É o que está bastante evidente na passagem de *O Uso dos Prazeres* que reproduzimos abaixo:

⁴⁴ Esta perspectiva acerca de uma relação a si que constituir-se-ia numa dimensão irreduzível que já não é mais saber nem poder está explícita na leitura que Deleuze faz em seu livro sobre Foucault. Ali, ele afirma que saber, poder e si “são três dimensões irreduzíveis, mas em implicação constante” e que “não designam condições universais” (DELEUZE, 2005, p. 121-123).

O que se chama interioridade cristã é um modo particular de relação consigo que comporta formas precisas de atenção, de suspeita, de decifração, de verbalização, de confissão, de autoacusação, de luta contra as tentações, de renúncia, de combate espiritual, etc. E o que é designado como “exterioridade” da moral antiga implica também o princípio de um trabalho sobre si, mas sob uma forma bem diferente. A evolução que se produzirá, aliás, com muita lentidão, entre paganismo e cristianismo, não consistirá em uma interiorização progressiva da regra, do ato e da fala; ela operará, antes de mais nada, uma reestruturação das formas de relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais essa relação se apoiava (FOUCAULT, 2010e, p. 79).

Foi em direção a uma história da sexualidade que Foucault lançou sua pesquisa tardia, mas seu projeto acabou transformando-se em uma história da ética, que contribuiu para elaborar um pensamento acerca de um modo de condução da vida que não passasse tanto pelos códigos ou pelas obrigações. Foi isso o que Foucault encontrou nos antigos: uma reflexão sobre a sexualidade – ou antes sobre práticas sexuais – e sobre a conduta moral a ela vinculada bastante distinta da que se podia encontrar na modernidade.

A reflexão moral dos gregos sobre o comportamento sexual não procurou justificar interdições, mas *estilizar uma liberdade*: aquela que o homem “livre” exerce em sua atividade. Daí o que pode passar por paradoxo: [...] eles jamais conceberam o prazer sexual como um mal em si mesmo ou podendo fazer parte dos estigmas naturais de um pecado; e, contudo, seus médicos se inquietaram com as relações entre a atividade sexual e a saúde, e desenvolveram toda uma reflexão sobre os perigos de sua prática. [...] essa reflexão não consistia, quanto ao essencial, na análise dos diferentes *efeitos patológicos da atividade sexual*: ela também não procurava organizar esse comportamento como um campo onde se pudesse *distinguir condutas normais e práticas anormais e patológicas*. [...] O cuidado principal dessa reflexão era *definir o uso dos prazeres* [...] em função de uma certa maneira de ocupar-se do próprio corpo (FOUCAULT, 2010e, p. 125-126, grifos nossos)

Com efeito, nos greco-romanos, havia exigências de austeridade que podiam ser encontradas em textos prescritivos, mesmo quando as interdições eram escassas. As problematizações ou preocupações morais e as práticas de si que a elas correspondiam abundavam nas reflexões de filósofos e escolas filosóficas. A ética antiga pagã se apresentava como algo de irredutível aos códigos e às leis morais e residia na dimensão da relação consigo. A elaboração de uma moral ou a adesão a um código moral não era possível, nessa perspectiva, sem a constituição de um sujeito ético ativo. O que quer dizer que as condutas morais, que deixavam de ser familiares e tornavam-se problemas morais, eram objeto de reflexão dos indivíduos e dos grupos que as praticavam. As regras de conduta, explícitas ou implícitas, e as condutas reais dos que se adequavam ou não a estas regras passavam pelo elemento de uma relação de si consigo mesmo, na qual o indivíduo procurava dar estilo ou forma à própria existência. Nos termos foucaultianos, os “códigos morais” e a “moralidade dos comportamentos” pressupunham sempre “modos de subjetivação” que lançavam mão de uma “estética da existência”.

No interior da ética, Foucault distingue quatro aspectos: a determinação da substância ética (*ontologia*), isto é, “a maneira pela qual o indivíduo constitui tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta ou prática moral”; o modo de sujeição (*deontologia*), isto é, “a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”; as formas de elaboração do trabalho ético “que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta”, aspecto que Foucault também chama de prática de si ou ascetismo (*ascética*) em sentido amplo; a *teleologia* do sujeito moral, ou seja, “a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo [...] a um certo modo de ser do sujeito moral” (FOUCAULT, 2010e, p. 33-42). Nisto consistiria a elaboração de um sujeito ético ativo.

Em *A Hermenêutica do Sujeito* (1982), Foucault afirma que a relação entre sujeito e verdade deveria ser investigada tomando a noção de cuidado de si como fio condutor. Neste curso, Foucault procura mostrar que, embora o problema filosófico da consciência de si tenha dominado a história do pensamento ocidental, não é nele que devemos procurar fundar a relação entre subjetividade e verdade. Neste sentido, mesmo o conhecimento de si – que no seu viés socrático-platônico traduzia-se no imperativo “conhece-te a ti mesmo” – assenta sobre e se inscreve num quadro mais geral e mais amplo de práticas ligadas ao imperativo ético de “ocupar-se consigo mesmo”. O curso de 1982 procura assim apresentar o personagem de Sócrates como o homem do cuidado de si por excelência e mostra transformações do imperativo do cuidado de si em sua relação com o cuidado dos outros, procurando salientar as contraposições dos modelos de relação a si presentes na ética socrático-platônica, nas escolas filosóficas helenísticas dos dois primeiros séculos da nossa era e no cristianismo.

Ao analisar “textos práticos” da Antiguidade – textos que continham conselhos, anotações, meditações e relatos de vida –, Foucault procurou mostrar o quanto que os pensadores helenísticos – fossem estoicos, epicuristas ou cínicos – se distanciavam tanto de uma perspectiva platônica sobre o si, que envolvia uma “descoberta” ou “contemplação” da verdade de si mesmo e que passava fundamentalmente pelo conhecimento da própria alma, quanto de uma perspectiva cristã, que só se elaborou posteriormente e que vinculava, paradoxalmente, o retorno a si a um imperativo de renúncia de si. Com os greco-romanos dos dois primeiros séculos da Era Comum, Foucault encontrou, no imperativo de “ocupar-se consigo mesmo”, uma possibilidade de elaboração de si como fim em si mesmo, isto é,

encontrou, nos helenísticos, uma autofinalização do cuidado de si. Mas tal perspectiva sobre o si só era possível inserida em uma “cultura de si”, isto é, em um fenômeno cultural. O que quer dizer que não há qualquer identidade entre a perspectiva sobre si no modo de vida greco-romano e uma perspectiva solipsista do sujeito⁴⁵.

A *ascese* nos greco-romanos difere do ascetismo cristão, então, pelo fato de a primeira ter por objetivo a elaboração de si a partir de um trabalho de si sobre si mesmo, enquanto o segundo pressupõe a necessidade de um retorno a si apenas para empreender uma correta decifração de si, que em seguida implica em uma renúncia de si.

As técnicas de si ou práticas de si permitiam ao indivíduo: efetuar, sozinho ou com a ajuda de outrem, um certo número de operações sobre seu corpo, sua alma, seus pensamentos, suas condutas, e seu modo de ser; transformar-se afim de alcançar um estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 2001b, p. 1604). As técnicas de si – implicadas, no período greco-romano, no imperativo do cuidado de si, nos cuidados que se deveria ter consigo mesmo, nas práticas refletidas de governo de si, nas atividades do indivíduo sobre si mesmo – vislumbravam a autoconstituição de um sujeito ético ativo, de modo que os indivíduos e os grupos estabelecessem para si mesmos suas próprias regras de conduta, sem que estas fossem apenas uma resposta a uma lei ou código moral previamente estabelecido. O cuidado de si (*epimeleia heautou*) na Antiguidade envolvia um trabalho, um labor do indivíduo sobre si mesmo, implicava um retorno a si, um estar junto de si.

Em um episódio do livro *O Cuidado de Si*, em que se trata da relação entre inserção na vida política e casamento, podemos ver em que medida a questão da práticas de si estava implicada. Na passagem em questão, Foucault esboça a seguinte hipótese: as mudanças na prática matrimonial e nas regras do jogo político, acompanhadas do desenvolvimento de uma cultura de si, não significaram exatamente um maior retraimento para si, mas antes uma nova problematização da relação consigo mesmo. O que ocorre é “uma nova maneira de refletir-se na própria relação com a mulher, com os outros, com os acontecimentos e com as atividades cívicas e políticas, e uma outra forma de se considerar como sujeito dos próprios prazeres” (FOUCAULT, 1985, p. 77). É através de uma nova “estilística da existência” que a cultura de

⁴⁵ Só se pode falar de “cultura” de si, porque ali se fundou uma prática de si que não ficava apenas no âmbito do indivíduo, mas tinha repercussões sociais. Nas sociedades greco-romanas da época, a existência era levada “em público” e ao observar-se os estoicos, que tinham sua doutrina fortemente ligada à austeridade da conduta, percebe-se que estes eram bastante preocupados com os deveres para com o coletivo (a humanidade, a família e os concidadãos) e denunciavam as práticas de isolamento como complacência egoísta.

si responde às mudanças sociais relativas ao casamento e às atividades políticas. Se lembrarmos que o que imperava naquela época era uma moral viril, onde somente os homens adultos livres eram cidadãos, então todas as problematizações desses homens referentes a suas relações com a mulher e com os rapazes no mundo grego e romano são marcas não de um individualismo crescente, mas de uma intensificação das relações do indivíduo com aqueles que fazem parte de seu mundo⁴⁶.

O interesse de Foucault em relação ao casamento foi ver como este foi interrogado como um modo de vida, cujo valor residia no modo de relação entre dois parceiros, e não exclusivamente atrelado à manutenção da casa. O “papel relacional” que o marido passou a desenvolver dentro de casa não era mais apenas uma função governamental de formação, educação ou direção, mas era também um jogo complexo de reciprocidade afetiva e dependência recíproca. O que aparece, a partir dessas transformações no casamento, é uma *nova problematização do homem* enquanto sujeito moral na relação de conjugalidade.

No que diz respeito ao jogo político, a ética antiga articulava de maneira bastante estreita a relação entre poder sobre si e poder sobre os outros, o que colocava a estética da vida sempre atrelada ao *status* do indivíduo na sociedade. O livro *O Cuidado de Si* retoma, assim, o que havia sido dito no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, quando tratava da evolução geral do cuidado de si na sua relação com o cuidado dos outros. Foucault defende a seguinte tese nas duas obras: ocorre uma gradual problematização da atividade política e o *status* do indivíduo deixa assim de ser a condição exclusiva de exercício do poder; no jogo político fica mais difícil definir as relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar. O que interessa para Foucault, assim, é observar o modo pelo qual a constituição de si mesmo como sujeito de suas próprias ações vai se tornando cada vez mais problemática. A cultura de si procurou definir os princípios de uma relação consigo mesmo que viria a permitir fixar as formas e as condições nas quais uma ação política, uma participação nos encargos de poder e o exercício de uma função seriam possíveis ou impossíveis, aceitáveis ou necessários (FOUCAULT, 1985, p. 93).

A respeito das mudanças no mundo antigo – inserção da vida na *pólis* grega no quadro mais amplo do Império romano –, Foucault propõe pensarmos, no lugar de novas proibições ou de um retraimento individualista,

⁴⁶ Vale lembrar que já na *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*, Foucault havia investigado, no mundo grego, as práticas do regime (Dietética), as práticas do governo doméstico (Econômica) e as práticas da corte no comportamento amoroso, isto é, na relação com os rapazes (Erótica). Sobre a questão da virilidade da moral grega antiga, Cf. FOUCAULT, 2010e, p. 102-106.

numa crise do sujeito, ou melhor, da *subjetivação*: numa dificuldade na maneira pela qual o indivíduo pode se constituir enquanto sujeito moral de suas condutas, e nos esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se a regras e finalizar sua existência (FOUCAULT, 1985, p. 101, grifo nosso).

Essa *crise da subjetivação* na Antiguidade greco-romana não implica, uma vez mais, na pressuposição de um sujeito, mas antes nos conduz a levantar a questão “quais são as práticas utilizadas para constituir determinada forma de subjetivação?” (FOUCAULT, 2008c, p. 282). Não se trata mais, portanto, de se perguntar pelo sujeito por detrás de determinadas práticas, comportamentos, ideias, etc., mas antes pelas práticas, técnicas, conhecimentos, verdades que são necessários para constituir determinada forma de conduzir a si mesmo e aos outros. A reflexão/problematização ética de Foucault é uma “ética sem sujeito” (PRADEAU, 2004, p. 153).

Um aspecto também muito importante da pesquisa tardia de Foucault, por ele apresentado sobretudo nos cursos *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), concerne os estudos sobre a *parrhesía*. Sem nos determos no problema da *parrhesía*, gostaríamos apenas de situá-lo no pensamento do próprio Foucault.

Traduzida por dizer-verdadeiro, fala franca, falar livremente, a noção de *parrhesía* remete a uma forma de exigência de se dizer a verdade sobre uma situação, mas que implica também numa verdade sobre si mesmo. É também no quadro mais amplo das técnicas de si que podemos inserir o dizer-verdadeiro. Este dizer-a-verdade, compreendido na *parrhesía*, se distancia de uma prática retórica, pois esta não está necessariamente comprometida com a verdade, e envolve um risco para aquele que toma a palavra, o *parrhesiasta*. Pode-se, assim, traduzir também *parrhesía* por “coragem da verdade”. Essa coragem da verdade foi objeto de reflexão e práticas de filósofos e dramaturgos gregos e romanos e de pensadores cristãos dos primeiros séculos de nossa era. Com diferenças bastante marcadas entre as formas com que foi abordada em Sócrates, nos estoicos e nos cínicos, por exemplo, a *parrhesía* envolveu uma série de elementos essenciais para se pensar as relações entre filosofia, ética, verdade, política e democracia na Antiguidade.

Trata-se de reflexões que têm também sua atualidade, não no sentido de uma importação direta das questões da democracia ateniense para o presente, mas de uma reflexão crítica sobre o papel da filosofia hoje diante da política. O que está em jogo portanto é a própria definição de filosofia como modo de vida, como *éthos*, isto é, como uma maneira de

refletir sobre nossa relação com a verdade: “se esta é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir?”, indaga Foucault (2001b, p. 929).

O discurso verdadeiro na Antiguidade greco-romana coloca em jogo as relações entre verdade, sujeito e poder quando relaciona *alétheia* (a produção da verdade), *politeía* (o exercício do poder) e *éthos* (a formação moral). Na perspectiva de um discurso e de uma atitude parresiásticos em filosofia, à qual Foucault se alinha, seria sempre preciso tomar essas três dimensões – da veridicção, da governamentalidade e da subjetivação – a partir de dois princípios: o de uma correlação necessária e de uma irreducibilidade definitiva entre elas. Estes dois princípios, Gros (2011, p. 306) resume da seguinte maneira:

nunca estudar os discursos de verdade sem descrever ao mesmo tempo sua incidência sobre o governo de si ou dos outros; nunca analisar as estruturas de poder sem mostrar em que saberes e em que formas de subjetividade elas se apoiam; nunca identificar os modos de subjetivação sem compreender seus prolongamentos políticos e em que relações com a verdade eles se sustentam.

Interrompemos aqui este delineamento de algumas das questões éticas e políticas presentes no estudo tardio de Foucault sobre o modo de vida antigo, pois nosso objetivo não é o de fazer uma exposição sistemática do problema da ética em Foucault, mas tão somente o de utilizar a questão das práticas de subjetivação para pensar o problema das lutas da atualidade.

Do que apresentamos acima acerca da ética, percebemos que a importância não estava tanto na regra, no código ou na lei, mas na atitude ética do indivíduo em relação a si mesmo e aos outros. Na problematização ética de Foucault não se trata tanto de obediência ou de desobediência em relação a uma lei moral. O que interessa na análise ética foucaultiana não é tanto a descoberta de uma identidade própria à qual o sujeito teria a necessidade de aferrar-se, não é tanto a fixação de uma individualidade ou subjetividade que teria valor para responder às diferentes imposições políticas, sociais, culturais, econômicas, sexuais. Ao contrário, o que se pretende, é antes recusar esta identidade-individualidade imposta ao sujeito, e procurar outras formas de subjetivação, cuja possibilidade de realização estariam na própria relação a si, estariam naquilo em que consiste a ética propriamente dita.

Trata-se em Foucault, como pudemos ver, não de uma ética normativa ou idealista, que se aplicaria a todos com valor de necessidade e universalidade, mas antes de uma ética política, elaborada a partir de práticas e de problematizações encontradas historicamente. A elaboração de um sujeito ético ativo envolve a capacidade não apenas de um “dizer não ao poder”, mas de *criação* de outras formas de subjetivação que não sejam mais pautadas pelas práticas governamentais instituídas.

A seguir, tentamos traçar uma ponte mais direta entre a reflexão ético-política dessa última fase do pensamento foucaultiano e os usos que podemos fazer dela nas lutas da atualidade.

3.3 Práticas de subjetivação e resistências

A pergunta a que gostaríamos de tentar responder, finalmente, é a seguinte: em que medida podemos fazer uso da investigação foucaultiana sobre a ética e a política da cultura antiga greco-romana para pensar nossas próprias lutas e disputas políticas da atualidade?

Apresentamos a seguir, de maneira bastante breve, alguns desdobramentos da perspectiva foucaultiana no campo da ética e da política contemporâneas. Os exemplos concretos da atualidade que utilizamos abaixo ligam-se aos problemas específicos em função dos quais todo o nosso estudo se elaborou. Trata-se de questões em aberto, sobre as coisas tecemos a seguir considerações *hipotéticas*.

Em nossa perspectiva, as lutas da atualidade colocam continuamente em questão a relação entre modos de subjetivação e formas de participação social e política⁴⁷. Afirmamos uma vez mais que estas lutas, sem necessariamente deixar de lado as lutas tradicionais em torno da dominação política e da exploração econômica, assumem cada vez mais o papel de questionar a sujeição da subjetividade e de propor novas formas de subjetivação. Para além dos direitos civis, políticos e econômicos e mesmo para além da noção ainda muito geral de direitos culturais, se vê hoje uma proliferação de reivindicações por “novos direitos” e de novas lutas que já não passam necessariamente pelos tradicionais direitos à habitação, saúde e educação ou que, de certa maneira, reinvestem e atravessam essas “velhas” lutas partindo da questão da condução da vida. Todo um direito à diferença, do qual falamos no capítulo segundo, é reivindicado⁴⁸.

⁴⁷ Sobre essa relação entre modos de subjetivação e formas de participação não institucionalizadas, Diego Azzi (2011, p. 110-126) apresenta uma interessante análise.

⁴⁸ No Brasil, podemos citar como exemplos concretos desse campo dos “novos direitos”: o direito à comunicação, com o desenvolvimento e a expansão das novas mídias, toda uma discussão sobre democratização da comunicação se torna central nas atuais disputas políticas; o direito à participação, colocado em jogo, por exemplo, na formulação e no monitoramento de políticas públicas específicas para a juventude, grupo populacional no qual diversos segmentos já não querem ser apenas alvo, mas também sujeitos dessas políticas; os direitos sexuais e reprodutivos, em torno dos quais há grandes disputas, por exemplo, no caso do aborto e da cidadania LGBT; o direito ao acesso e permanência de estudantes negras e negros nas universidades, reivindicação e conquista dos próprios movimentos negros.

Neste campo dos “novos direitos”, muitos autores e movimentos sociais assumem o discurso de lutas identitárias, políticas da diferença, ou lutas por reconhecimento⁴⁹. Para Duarte e César (2012), embora não se possa desmerecer as lutas dos assim chamados movimentos de “minorias”⁵⁰ em suas conquistas de direitos e ganhos jurídico-políticos, é preciso dirigir uma crítica radical às limitações do pensamento político contemporâneo centrado em um “sujeito identitário” que restringe a luta ao plano do reconhecimento de direitos e reinsere os indivíduos justamente no âmbito de um poder que os excluía por tê-los classificado, em determinado momento, como anormais. Tais autores seguem, como se vê, na esteira foucaultiana de uma crítica radical do sujeito, uma perspectiva que procura pensar, no lugar do sujeito, práticas de subjetivação. As lutas da atualidade devem, neste sentido, se abster de cair em essencialismos, recusando uma subjetividade, uma individualidade, uma identidade, vinculada previamente e historicamente ao funcionamento do Estado moderno. Tal crítica já estava formulada de maneira bastante perspicaz em *Vigiar e Punir* (1975):

o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. [...] Compreende-se que *o poder da norma* funcione facilmente dentro de *um sistema de igualdade formal*, pois dentro de uma homogeneidade, que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das *diferenças individuais* (FOUCAULT, 2009b, p. 177, grifos nossos).

É neste sentido também que Foucault faz a seguinte afirmação no Prefácio ao *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari:

não exijam da política que restabeleça os “direitos” do indivíduo, tais quais a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação e pelo deslocamento dos diversos arranjos”. O grupo não deve ser o liame orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização” (FOUCAULT, 2010d, p. 106).

Para Rajchman (1987, p. 56), que segue essa mesma perspectiva, “o que constitui as nossas comunidades é uma configuração estratégica anônima, cuja superfície é irreduzivelmente dispersa”; nesse nível, “a liberdade não reside [...] em descobrir ou estar apto

⁴⁹ Cf. Habermas (2002) e Honneth (2003).

⁵⁰ A perspectiva deleuziana traça uma interessante distinção entre maiorias e minorias. Estas não diferem entre si pelo número, não se trata de uma questão quantitativa, isto é, uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. Enquanto a maioria se define por um modelo ao qual seria preciso estar conforme – e o exemplo dado por Deleuze é o do “europeu médio adulto macho habitante das cidades” –, a minoria configurar-se-ia como devir, como processo, não referindo-se a modelo algum. É neste sentido que Deleuze defende a ideia de um “devir minoritário”, que arrastaria por caminhos desconhecidos a todos aqueles que consentissem em segui-lo. Ele aponta que quando a minoria cria modelos é porque quer tornar-se majoritária, não sendo isto propriamente um problema, pois justamente do Estado, do ser reconhecido, do impor seus direitos dependem a sobrevivência e a salvação da minoria. No entanto, a potência da minoria está naquilo que ela cria e esta criação, mesmo passando para um modelo, permanece independente. “O povo é sempre uma minoria criadora, e que permanece tal, mesmo quando conquista uma maioria: as duas coisas podem coexistir porque não são vividas no mesmo plano” (DELEUZE, 1992, p. 214).

a determinar quem somos, mas em rebelar-nos contra aqueles métodos pelos quais já estamos definidos, categorizados e classificados”.

Um exemplo concreto dessa subjetividade que é preciso recusar está no artigo de Estela Scheinvar intitulado *Biopolítica e judicialização das práticas de direitos: conselhos tutelares em análise*. Ali, a autora afirma que em nome do fortalecimento da democracia e da defesa dos direitos dos cidadãos, é feita uma convocação, cada vez mais extensa, intensa e ininterrupta, à participação da sociedade para coletivamente vigiar, julgar e punir aqueles que ameaçam direitos. No caso da análise da autora sobre o funcionamento dos conselhos tutelares, o Estado raramente é responsabilizado por alguma violação de direitos; em geral, a culpa sempre recai sobre os membros das famílias atendidas (SCHEINVAR, 2011).

Como se vê, toda uma série de controles são postos em prática, toda uma subjetividade penal e policial é constituída. Fica patente que o que se entende por controle social como algo que é feito por parte da sociedade civil para transformar e fiscalizar o Estado pode também remeter a um controle sobre as populações e sobre os pobres. Com efeito, a perspectiva assumida por diferentes autoras e autores que fazem análises históricas, filosóficas, sociológicas ou políticas a partir das ferramentas conceituais mobilizadas por Foucault tende a olhar de maneira bastante crítica o modo como se compreendem os elementos constitutivos das democracias liberais (dentre eles, a questão da participação, das liberdades e dos direitos). Muito do que se apresenta correntemente como novas conquistas sociais é então analisado em termos de novas formas de captura ou de aprisionamento da subjetividade. Uma captura que já não passaria mais pelo confinamento dos corpos, como no caso das instituições disciplinares, mas por um endividamento da subjetividade⁵¹.

Não se trata aqui de negar a necessidade do reconhecimento dos direitos de um indivíduo ou grupo, mas cabe perguntar como se dá essa afirmação de direitos e em que lógica esta se insere⁵². É preciso sempre questionar se é apenas a esse nível – o da conquista de um direito – que as disputas sociais e políticas devem se ater. Seguindo a perspectiva foucaultiana, podemos levantar a questão: uma vez conquistado o direito almejado, como

⁵¹ Cf. DELEUZE, 1992, p. 224: “O serviço de vendas tornou-se o centro ou a ‘alma’ da empresa. Informam-nos que as empresas tem uma ‘alma’, o que é efetivamente a notícia mais terrificante do mundo. O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores. O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado”.

⁵² Há toda uma série de críticas mais complexas e abrangentes sobre essa questão do reconhecimento de direitos nas democracias liberais, que questionam o modelo e as condições a partir dos quais se dão a inclusão de determinado grupo minoritário. Uma destas perspectivas críticas pode ser encontrada no capítulo sobre resistência e criação nos movimentos pós-socialistas do livro *As revoluções do capitalismo* de M. Lazzarato. Cf. Lazzarato, 2006, p. 201-263.

garantir a liberdade? Ou ainda, como não tornar-se uma vez mais sujeito a algo ou alguém mesmo depois de um processo coletivo de liberação?

Já afirmamos anteriormente o quanto a obra de Foucault coloca em xeque a capacidade de uma instituição ou de uma lei em garantir a liberdade dos indivíduos. Para ele “a liberdade é uma prática”, “a liberdade é o que se deve exercer”, “a garantia da liberdade é a liberdade” mesma (FOUCAULT, 2001b, p. 1094-95). A investigação da articulação entre práticas de governo de si e de governo dos outros, visada por Foucault na noção de governamentalidade, e toda a sua filosofia, compreendida como crítica no sentido de um diagnóstico do presente, tem por função apontar como aquilo que se apresenta como evidente e necessário em si mesmo poderia ser modificado. É neste sentido que a descrição de um determinado acontecimento deve ser sempre feita segundo essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível.

Para tornar mais nítido o que queremos dizer, cabe uma referência à distinção que Foucault traçou entre “práticas de liberação” e “práticas de liberdade”. É sabido que Foucault sempre desconfiou do *tema geral da liberação*, pois este pressupunha a ideia de que existiria uma natureza ou essência humana que, após certo número de processos históricos, econômicos e sociais, teria sido mascarada, alienada ou aprisionada através de mecanismos de repressão, e que bastaria libertar esta natureza humana para que o ser humano se reconciliasse consigo mesmo (FOUCAULT, 2004c, p.265). Entretanto, Foucault não nega a existência de práticas de liberação: para ele, a tentativa de um povo colonizado em se libertar de seu colonizador é um bom exemplo de uma prática de liberação. Mas cumpre observar que tal prática de liberação apenas abre um campo para novas relações de poder, que precisarão ser controladas em seguida por práticas de liberdade. As práticas de liberdade são o modo pelo qual o povo, a sociedade e os indivíduos podem definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política (FOUCAULT, 2004c, p. 265-266).

Assim, as práticas de liberação se apresentam como necessárias, mas não suficientes, para garantir a liberdade efetiva dos indivíduos. Esta liberdade, do mesmo modo que o poder, não existe enquanto substância, só existe em ato: só há a liberdade que se exerce, que se pratica. O problema ético, aqui visado por Foucault, se resume na pergunta: “como se pode praticar a liberdade?”. A prática da liberdade é, assim, colocada não como solução fechada e bem definida, mas como problema que deixa um campo em aberto, que é o próprio campo de

ações ligadas ao exercício da liberdade. Se Foucault considera esse problema ético – o da definição das práticas de liberdade – mais importante e cauteloso do que a tentativa de definir um programa de ação que pudesse dar conta estruturalmente da liberdade e dos direitos de um povo é porque sua preocupação é com o nível do exercício efetivo do poder. É neste nível que as lutas por novas formas de subjetivação acontecem.

Maurizio Lazzarato (2011a, p. 70), preocupado com as novas formas de controle nas sociedades atuais, fala da ambivalência presente no fato de as *conquistas sociais* no capitalismo exercerem visíveis *efeitos de poder* sobre os indivíduos: “é essa ambivalência que importa hoje, se quisermos resistir eficazmente ao neoliberalismo, reconhecer, pensar e tratar politicamente”.

Talvez fosse a atenção de Foucault a essas novas formas de controle que o tivessem levado a conferir tamanha importância, não tanto às questões do que se conquista no nível dos direitos e do que pode ser apreendido na forma da lei, mas, antes, à questão do exercício efetivo do poder e dos modos de subjetivação que as pessoas estabelecessem para si mesmas. Talvez tenha sido esta preocupação que conduziu Foucault a fazer de sua própria filosofia e reflexão ética um modo de vida, um trabalho sobre si ou ainda o que ele chama de “*ascese*”, isto é, um exercício de si, no pensamento.

4 CONCLUSÃO

Em nossa investigação sobre o pensamento tardio de Foucault, compreendemos ser possível articular política e ética a partir da questão da governamentalidade, na qual encontramos o par governo dos outros/governo de si.

Ao acompanhar a trajetória foucaultiana, pelo menos desde sua analítica do poder até sua reflexão ética tardia, constatamos que as práticas de resistência ao poder que realmente interessam para um estudo no campo da ética e da política são aquelas práticas que envolvem uma reflexão e um labor em torno das formas de subjetivação. Estas práticas de resistência compreendem o poder, não como algo a ser tomado, posto que não é uma propriedade, mas como algo a ser transformado, posto que trata-se sempre de *relações* de poder, relações transformáveis, reversíveis, móveis, estratégicas.

Na análise foucaultiana, a chave para a transformação das relações de poder, a chave para resistir ao poder, reside nos diferentes modos de subjetivação, nas diferentes relações de poder de si a si que os indivíduos e grupos são capazes de elaborar. O que não implica em enxergar a relação consigo como o único ponto de resistência ao poder. Antes, o que se quer mostrar é de que modo formas de exercício de poder, formas de resistência, tipos de governamentalidade passam todos eles por modos de subjetivação. A relação a si é um dos pontos pelos quais passa a formulação de uma moral, de uma forma de conduzir a conduta dos indivíduos, de uma ação política sobre as populações. O que quer dizer que não só as práticas de governo instituídas são estratégicas, mas também as formas de resistir e os modos de subjetivação pelos quais essa resistência passa são estratégicos. Não se trata em momento de algum de um essencialismo na concepção de sujeito abordada por Foucault. Ao contrário, trata-se de um despregar-se do sujeito-identidade-individualidade-subjetividade como algo dado e previamente constituído para afirmar novas práticas de liberdade possível para os indivíduos e os grupos.

Sendo a conclusão aqui apresentada apenas provisória e o registro de uma pesquisa que efetuamos nos últimos dois anos como parte de um estudo ainda em andamento, ressaltamos que uma série de novas questões surgiram a respeito dos problemas concretos que cercam as realidades sociais e as ações políticas no mundo e no Brasil contemporâneos, bem como questões em torno do próprio pensamento de Foucault, de sua pertinência e de seu alcance para a análise política da atualidade.

Uma questão prática que se relaciona aos dilemas encontrados na atualidade das lutas sociais e políticas estudadas por Foucault é levantada por Lazzarato (2011a, p. 89): “como agenciar as lutas pelos direitos, as lutas no terreno da representação política e da soberania, e as lutas econômicas, às lutas para não ser governado e para se autogovernar?”. Este foi um elemento muito importante em nossa pesquisa sobre o pensamento político de Foucault. Ao tratar de relações de poder que não se dão apenas a partir do par dominantes/dominados, é possível analisar outros efeitos de poder que atravessam as pessoas a partir de recortes de raça, gênero, faixa etária e orientação sexual, por exemplo. Não se trata de negligenciar os efeitos de poder ligados à questão do pertencimento à determinada classe social, à detenção de determinado poder político ou ao acesso a determinados bens econômicos, mas cabe antes atravessar todos esses recortes, consagrados por uma forma de análise economicista, por novas questões que dizem muito mais respeito à maneira pela qual as pessoas se conduzem. Acreditamos que explorar essa problemática implica em buscar novos instrumentos de análise que vão além de um trabalho textual ou meramente conceitual.

Essa perspectiva parece de acordo com aquilo que Foucault afirma acerca do trabalho do intelectual engajado: “não penso que o intelectual possa, a partir unicamente de suas pesquisas livrescas, acadêmicas e eruditas, colocar as verdadeiras questões concernentes à sociedade na qual ele vive” (FOUCAULT, 2001b, p. 903).

Se tentamos articular questões éticas e políticas levantadas pelo pensamento de Foucault foi em função de problemas precisos da nossa atualidade política brasileira: em que medida as novas políticas públicas que se vem construindo no Brasil configuram-se como real conquista para as pessoas, e em que medida, ainda que sejam conquistas efetivas, quais os efeitos de poder que essas ações e programas governamentais colocam em jogo? Até que ponto políticas estatais ou campanhas empresariais tentam e têm êxito em definir como as pessoas devem se conduzir? Até que ponto o modo de subjetivação desenvolvido por indivíduos, grupos e redes no Brasil é capaz de definir novas formas de vida e de relações sociais que não passem necessariamente pelo controle dos que pretendem gerir a vida população pela “mera” administração de taxas como as de natalidade, mortalidade e expectativa de vida? Qual seria o papel de um racismo de Estado na repartição entre “os que devem viver e os que devem morrer” no Brasil hoje?

Essas e outras questões constituem para nós um campo em aberto de investigação ética e política, que coloca em jogo uma vez mais as relações entre governo, resistência e práticas ético-políticas de subjetivação.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, F. P. *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*. Paris: Kimé, 1996.
- _____. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 39-62.
- AFARY, J; ANDERSON, K. B. *Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- ARTIÈRES, P. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 15-37.
- _____. ‘Le droit des gouvernés’: Michel Foucault et l’affaire Klaus Croissant (November 1977). In: CASCAIS, A. et al. (Ed.). *Lei, segurança e disciplina – trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*. Lisboa: CFCUL, 2009, p. 225-236.
- ARTIÈRES, P; LASCOUMES, P.; SALLE, G. Prison et résistances politiques. Le grondement de la bataille. *Cultures & Conflits*, n.55, p. 5-14, automne 2004.
- AUGUSTO, Acácio. Política e polícia. In: CASTELO-BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 19-35. (Coleção Estudos Foucaultianos)
- AVELINO, Nildo. Revolta, ética e subjetividade anarquista. *Verve*, n. 6, p. 171-196. 2004.
- AZZI, Diego. Biopolítica: hipótese de um dispositivo policial de governo do social. In: _____. *Sujeitos e utopias nos movimentos antiglobalização*. São Paulo: Hucitec, 2011.
- BILLOUET, P. *Foucault*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- BOUBEKER, Ahmed. De la « guerre des races » aux luttes de l’immigration: Une perspective foucauldienne des études sur l’ethnicité. *Le Portique*, n.13-14, p. 1-7. 2004.
- BURCHELL, G.; GORDON, C; MILLER, P. *The Foucault effect: studies in governmentality with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. Chicago: The University of Chicago of Press, 1991.
- BUTLER, Judith. Inversões sexuais. In: PASSOS, I. C. F. (Org.). *Poder, normalização e violência : incursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 91-108.
- CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CANDIOTTO, C. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. In: CASTELO BRANCO, G; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 81-96.
- CARNEVALE, Fulvia. La parrhèsia: le courage de la revolte et de la vérité. In: BROSSAT, A. et al. (Org.). *Foucault dans tous ses éclats*. Paris: L’Harmattan, 2005, p. 141-230.
- CASTELO BRANCO, G. Foucault. In: PECORARO, R. (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia: v. III: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 280-303.

- CASTELO BRANCO, G. As resistências ao poder em Michel Foucault. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 24, n.1, p. 237-248, 2001.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. de Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas: una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE/Editorial Universitaria, 2011.
- CHEVALIER, P. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions, 2011.
- _____. La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran. *Projet*, n. 281, p. 78-82, 2004.
- COCCO, G. M. *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- _____. ; NEGRI, A. O trabalho da multidão e o êxodo constituinte. In: COCCO et al. (Org.). *O trabalho da multidão: império e resistências*. Rio de Janeiro: Gryphus/Museu da República, 2002, p. 15-25.
- _____. ; _____. *GloBAL: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- COGGIOLA, O. *A Revolução Iraniana*. São Paulo: Ed.UNESP, 2008. (Revoluções do Século 20)
- DAVIDSON, A. I. Le gouvernement de soi et des autres. In: FOUCAULT, M. *Philosophie: anthologie*. Paris: Gallimard, 2004, p. 651-664.
- DELEUZE, G. *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- _____. Empirismo e subjetividade. In: _____. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 93-118.
- _____. Sobre a diferença da ética em relação a uma moral. In: _____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 23-35.
- _____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- _____. Pensamento nômade. In: _____. *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 319-329.
- _____. ; GUATTARI, F. Micropolítica e segmentaridade. In: _____. ; _____. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, p. 83-115.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DROIT, R-P. *Michel Foucault, entrevistas*. Trad. de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DUARTE, A.; CÉSAR, M. R. A. Estética da existência como política da vida em comum: Foucault e o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n.31, p. 175-195, fev. 2012.
- ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FARHI NETO, L. Governo islâmico e governamentalidade. *Lugar Comum*, n. 27, p. 61-82. 2009.

_____. *Biopolíticas: as formulações de Foucault*. Florianópolis: Cidade Futura, 2010a.

_____. 1978: Foucault e a Insurreição Iraniana. *Peri*, v. 2, n. 1, p. 23-40. 2010b.

FERRY, L.; RENAUT, A. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.

FIMIANI, M. *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*. Paris: L'Harmattan, 1998.

FONSECA, M. A. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2011.

FOUCAULT, M. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung] *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, v. 82, n. 2, p. 35-63, avril/juin, 1990.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Le discours de Toul, n. 99. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits I - (1954-1975)*. Paris: Gallimard, 2001a, p. 1104-1106.

_____. L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier, n. 123. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits I - (1954-1975)*. Paris: Gallimard, 2001a, p. 1289-1291.

_____. Entretien avec Michel Foucault, n. 192. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II - (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 140-160.

_____. La technologie politique des individus, n. 364. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1632-1647.

_____. Le philosophe masqué, n. 285. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II - (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 923-929.

_____. Entretien avec Michel Foucault, n. 281. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II - (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 860-914.

_____. Naissance de la biopolitique, n. 274. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 818-825.

_____. Table ronde du 20 mai 1978, n. 278. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II - (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 839-953.

_____. Michel Foucault: la sécurité et l'État, n. 213. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 383-388.

_____. La société disciplinaire en crise. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 532-534.

_____. Foucault, n. 345. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1450-1455.

- FOUCAULT, M. Une esthétique de l'existence, n. 357. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p.1549-1554.
- _____. Vérité, pouvoir et soi, n. 362. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p.1597-1602.
- _____. Les techniques de soi, n. 363. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1602-1632.
- _____. Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique, n. 291. In: DÉFERT, D.; EWALD, F. (Ed.). *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001b, p. 953-980.
- _____. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001c.
- _____. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001d.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.
- _____. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: MACHADO, R. (Org.) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004a, p. 69-78.
- _____. Não ao sexo rei. In: MACHADO, R. (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2004b, p. 229-242.
- _____. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c, p. 264-287. (Ditos & Escritos; V)
- _____. Eu sou um pirotécnico. In: DROIT, R-P. *Michel Foucault, entrevistas*. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 67-100.
- _____. *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 2007.
- _____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil/Gallimard, 2008c.
- _____. *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard, 2008d.
- _____. *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 2008e.
- _____. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Seuil/Gallimard, 2009a.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009b.
- _____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. 273-295.
- _____. O intelectual e os poderes. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Foucault: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p. 371-376. (Ditos e Escritos; VI)
- _____. É importante pensar? In: MOTTA, M. B. (Org.). *Foucault: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c, p. 354-358. (Ditos e Escritos; VI)

- FOUCAULT, M. Prefácio (Anti-Édipo). In: MOTTA, M. B. (Org.). *Foucault: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d, p. 103-106. (Ditos e Escritos; VI)
- _____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2010e.
- _____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010f.
- _____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010g.
- _____. Com o que sonham os iranianos? In: MOTTA, M. B. (Org.). *Foucault: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010h, p. 230-236. (Ditos e Escritos; VI)
- _____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011a.
- _____. É inútil se revoltar? In: AFARY, J; ANDERSON, K. B. *Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011b, p. 426-431.
- FUNARI, P. P. A.; CAMPOS, Natália. Foucault e a antiguidade: considerações sobre uma vida não-fascista e o papel da amizade. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 281-290. (Coleção Estudos Foucaultianos)
- GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- GARCIA, Célio. Resistência a partir de Foucault. In: PASSOS, I. C. F. (Org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 109-118.
- GIACÓIA JÚNIOR, O. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In: FEITOSA, C. et al. (Org.). *A fidelidade à terra – assim falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 15-29.
- _____. Sobre direitos humanos na era da bio-política. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 118, p. 267-308, dez. 2008.
- GIARD, L (Org.). *Michel Foucault: lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 2012.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GOLDMAN, Márcio. *Objetivação e subjetivação no 'último Foucault'*. In: CASTELO BRANCO, G.; BAËTA NEVES, L. F. (Org.). Rio de Janeiro: Nau; Londrina: CEFIL, 1998, p. 83-101.
- GRABOIS, P. F. Sobre a articulação entre cuidado de si e cuidado dos outros no último Foucault: um recuo histórico à Antiguidade. *Ensaio Filosóficos*, v.3, p. 105-120, abril/2011.
- _____. Resistência e revolução no pensamento de Michel Foucault: contracondutas, sublevações e lutas. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, n.19, p. 7-27, 2012.
- _____. O poder como governo: um estudo sobre as noções de governo e de governamentalidade em Michel Foucault. *Peri*, Florianópolis, v.4, n.1, p. 57-75, 2012.

GROS, F. Situation du Cours In: FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001, p. 487-526.

GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 341-356.

_____. Direito dos governados, biopolítica e capitalismo. In: NEUTZLING, I.; BARTOLOMÉ RUIZ, C. M. M. (Org.). *O (des)governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011a, p. 105-122.

_____. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011b, p. 301-316.

GUERRA, Aurélio. Michel Foucault e a questão islâmica. In: CASCAIS, A. F.; CÂMARA LEME, J. L.; NABAIS, N. (Ed.). *Lei, segurança e disciplina – trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*. Lisboa: CFCUL, 2009, p. 55-70.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 2002.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. ; _____. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HATCHUEL, A. et al (Org). *Gouvernement, organisation et gestion: l'héritage de Michel Foucault*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2005.

HOLT, T. C. Pouvoir, savoir et race: à propos du cours de Michel Foucault “Il faut défendre la société”. In: ZANCARINI, J.-C. (Org.). *Lectures de Michel Foucault, vol.1: à propos de “Il faut défendre la société”*. Lyon: ENS , 2003, p. 81-96.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

IASI, M. L. *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Viramundo, 2002.

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1991.

LAZZARATO, M. “Du biopouvoir à la biopolitique”, *Multitudes*, n.1, p. 45-57, 2000/1.

_____. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. Biopolítica/Bioeconomia. In: PASSOS, I. C. F. (Org.). *Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade*. Belo Horizonte: Autêntica , 2008, p. 41-52.

_____. *O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal*. São Carlos: EdUFSCar, 2011a.

_____. *La fabrique de l'homme endetté: essai sur la condition néolibérale*. Paris: Éditions Amsterdam, 2011b.

- LAZZARATO, M. ; NEGRI, A. Trabalho imaterial e subjetividade. In: _____. ; _____. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Trad. Mônica Jesus. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 25-41.
- LUZ, Rommel. Foucault e a revolução islâmica no Irã: em busca de novas categorias políticas. In: ARAUJO, L.B. L. et al. (Org.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. p. 71-92.
- MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.
- _____. Deleuze e Foucault. In: _____. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010.
- MAFFESOLI, M. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- MILLS, Sara. *Michel Foucault*. London: Routledge, 2003.
- MONOD, J.-C. *Foucault: la police des conduites*. Paris: Michalon, 1997.
- NEGRI, A. Le tournant biopolitique de la pensée de Michel Foucault. In: CASCAIS, A. et al. (Ed.). *Lei, segurança e disciplina – trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*. Lisboa: CFCUL, 2009, p. 249-256.
- NEGRI, A. *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris: PUF, 1982.
- NEWMAN, Saul. Voluntary servitude reconsidered: radical politics and the problem of self-domination. *Anarchist Developments in Cultural Studies*, "Post-Anarchism today", p. 31-49. 2010.1.
- OSKALA, J. *Como ler Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- PARENTE, A. (Org.). *Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- PELBART, Peter Pál. Biopolítica e contra-nihilismo. In: CASCAIS, A. et al. (Ed.). *Lei, segurança e disciplina – trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*. Lisboa: CFCUL, 2009, p. 203-224.
- _____. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.
- PORTOCARRERO, V. Reabilitação da concepção de Filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault. In: GONDRA, J.; KOHAN, W. (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- _____. Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006b, p. 281-295.
- _____. Os limites da vida: da biopolítica ao cuidado de si. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. et al. (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 419-430.
- _____. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.
- _____. Genealogia, arquivo e invenção. In: CASCAIS, A. et al. (Ed.). *Lei, segurança e disciplina – trinta anos depois de Vigiar e Punir de Michel Foucault*. Lisboa: CFCUL, 2009, p. 257-272.
- _____. Verdade irresponsável e dizer-verdadeiro. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n.31, p. 197-215, fev. 2012.

- PRADEAU, J.-F. O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na *História da Sexualidade* de Michel Foucault. In: GROS, F. (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 131-153.
- QUEIROZ, André. *Foucault: o paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.
- _____. *O presente, o intolerável: Foucault e a história do presente*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.
- RAGO, M. *Foucault, história e anarquismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2004.
- RAJCHMAN, J. Ethics after Foucault. *Social Text*, n. 13/14, p. 165-183, winter/spring, 1986.
- _____. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1987.
- _____. *Érotique de la vérité : Foucault, Lacan et la question de l'éthique*. Trad. de Oristelle Bonis. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- RAMOS DO Ó, J. Notas sobre Foucault e a governamentalidade. In: FALCÃO, L.F.; DE SOUZA, P. (Org.). *Michel Foucault: perspectivas*. Florianópolis: Clicdata Multimídia/Achiamé, 2005, p.15-39.
- REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.
- RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. Michel Foucault no Brasil: presença, efeitos e ressonâncias: aproximações preliminares. In: CASTELO-BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 163-174. (Coleção Estudos Foucaultianos)
- ROLNIK, S. À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. In: MAGALHÃES, M. C. R. (Org.). *Na sombra da cidade*. São Paulo: Escuta, 1995. p. 141-170.
- SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e a resistência*. Goiânia: UFG, 2006.
- SCHEINVAR, Estela. Biopolítica e judicialização das práticas de direitos: conselhos tutelares em análise. In: CASTELO-BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (Org.). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 143-151. (Coleção Estudos Foucaultianos)
- SCHÜRMAN, Reiner. On constituting oneself as an anarchic subject. *Praxis International*, v.6, n.3, p. 294-310, oct. 1986.
- SENEILLART, M. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social: Rev. Sociol. USP*, São Paulo, v.7, n.1-2, p. 1-14, out. 1995.
- _____. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- _____. Situação dos cursos. In: FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 495-538.
- VACCARO, S. *Foucault e o anarquismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Achiamé.
- VALCÁRCEL, A. *Ética contra estética*. São Paulo: Perspectiva: SESC, 2005.
- VEYNE, P. Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, Paris, t. XLII, n. 471-472, p. 933-941, 1986.

VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIRNO, P. *Virtuosismo e revolução: a idéia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública*. Trad. Paulo Andrade Lemos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. (A política no Império; 3).

_____. *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Calihue, 2008.