



UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo  
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Doutorado Acadêmico em Filosofia

**Michel Foucault: filósofo político.**

**Emanuel Santos Sasso**

São Paulo  
2019



UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo  
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Doutorado Acadêmico em Filosofia

**Michel Foucault: filósofo político.**

**Emanuel Santos Sasso**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Fernando Dias Andrade.

São Paulo  
2019

SASSO, Emanuel Santos

Michel Foucault: filósofo político/Emanuel Santos Sasso –  
Guarulhos, 2019.

224 p.

Tese de Doutorado [Doutorado em Filosofia] –  
Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas, 2019.

Orientador: Fernando Dias Andrade.

Título em inglês: Michel Foucault: philosopher politician.

1. Filosofia. 2. Política. 3. Poder. 4. História. 5. Governamentalidade. I. Título.

**Michel Foucault: filósofo político.**

São Paulo, 10 de dezembro de 2019.

---

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros  
PUC – Campinas

---

Prof. Dr. Cesar Candiotto  
PUC – Paraná

---

Profª Drª Silvana Ramos  
FFLCH – USP

---

Profª. Drª. Suze de Oliveira Piza  
UFABC

---

Profª. Drª. Fabiana Augusta Alves Jardim  
FE – USP

*Ao meu querido avô, Mauro Arco Sasso (Em memória).*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que, direta ou indiretamente, participaram de uma ou outra forma da escrita deste trabalho. Peço que relevem eventuais esquecimentos, pois eles não significam, de maneira alguma, qualquer tipo de ausência no processo de escrita deste texto.

Gostaria de agradecer, da maneira mais calorosa possível, à minha família por ter me possibilitado realizar a incrível jornada da vida, cuja parada mais recente foi minha volta a São Paulo para o término do doutorado. Em especial minha mãe e meu pai, que sempre deixaram claro que a maior herança que se pode deixar para os filhos é o conhecimento. Obrigado pelos exemplos de perseverança e superação.

À Isadora Sasso, minha vida, meu melhor presente, minha razão de viver, a maior de todas as minhas motivações com suas notas 10 (dez) em filosofia na escola. Obrigado por ter suportado a distância – mais uma vez –, mesmo contra nossa vontade, nesses sete anos de idas e vindas, de pesquisa e trabalho árduo. Não houve um momento sequer que deixei de pensar em você, meu amor.

À Thais Alves – minha noiva, namorada, parceira, amante, *roadie* – pela beleza, pelo amor, pela necessidade da sua vida na minha, por ser forte e, ao mesmo tempo, fortaleza, por ser resistência e lutar por um mundo melhor, por espalhar bondade, por ser a administradora da nossa vida. Enfim, por representar a unidade, o infinito e o absoluto do nosso amor. Obrigado pelo teu “sim” nietzschiano ao nosso amor.

Ao meu estimado orientador, Fernando Dias Andrade, pelo diálogo, pelos desencontros, pelas críticas que, de maneira profícua e instigante, me fizeram amadurecer ao longo desta caminhada tão árdua. Chegado ao fim (ou não) este longo percurso acadêmico, percebo o quanto suas orientações e conselhos me foram essenciais. Certamente os levarei comigo em toda minha vida.

Aos membros da banca avaliadora, professora Silvana de Souza Ramos, professora Suze de Oliveira Piza, professora Fabiana Augusta Alves, professor Cesar Candiotta e professor Douglas Ferreira pela leitura minuciosa e, antes de qualquer coisa, provocativa de meu texto.

*“Pão ou Pães é questão de opiniões”*

*João Guimarães Rosa*

## RESUMO

O presente trabalho pretende, por meio de um procedimento historiográfico acerca da vasta produção do filósofo francês Michel Foucault, instrumentalizar ideias, noções e conceitos desenvolvidos pelo pensador para tentar compreender os problemas políticos de nossa atualidade. Para isso, nos propomos uma leitura que busque não apenas reforçar a ideia de um Foucault estritamente filósofo, mas que, por se tratar de uma leitura externa às grandes referências filosóficas, revele os vínculos mais profundos do filósofo francês com o campo da política. Vínculos estes que, como veremos, ultrapassam a circunstancialidade. Ao realizarmos uma incursão pelo pensamento de Michel Foucault, o que buscamos é mostrar que a “caixa de ferramentas” foucaultiana nos permite refletir sobre aquilo que seria a questão central da filosofia – o que estamos em via de nos tornar? – no âmbito político. Não obstante a complexa metodologia desenvolvida por Foucault e a forte diversidade de sua obra, pretendemos mostrar que seu pensamento ocupa, hoje, um ponto estratégico em nossa conjectura política – seja ela teórica, prática, local ou internacional. O que pretendemos, portanto, com a produção desta tese, é trazer à luz toda a diversidade de falas que podem ser mobilizada pela filosofia no âmbito político. Para alcançarmos tal pretensão, buscaremos mostrar quais efeitos podem ser produzidos no âmbito político a partir da representação e, sobretudo, da compreensão do trabalho filosófico desenvolvido por Michel Foucault.

Palavras-chave: Filosofia; Política; Poder; História; Governamentalidade



## **ABSTRACT**

The present work intends, through a historiographical procedure about the vast production of the French philosopher Michel Foucault, to instrumentalize ideas, notions and concepts developed by the thinker to try to understand the political problems of our time. To this end, we propose a reading that seeks not only to reinforce the idea of a Foucault strictly philosopher, but which, by considering it is an external reading of the great philosophical references, reveals the deepest links of the French philosopher with the field of politics. These bonds, as we shall see, go beyond circumstance. In making a foray into Michel Foucault's thinking, what we seek is to show that the Foucaultian 'toolbox' allows us to reflect on what would be the central question of philosophy - what are we about to become? - in the political sphere. Notwithstanding the complex methodology developed by Foucault and the strong diversity of his work, we intend to show that his thinking occupies today a strategic point in our political conjecture - whether it is theoretical, practical, local or international. What we intend, therefore, with the production of this thesis, is to bring to light all the diversity of discourse that can be mobilized by philosophy in the political sphere. In order to achieve this inference, we will seek to show what effects can be produced in the political sphere from the representation and, above all, from the understanding of the philosophical work developed by Michel Foucault.

Key-words: Philosophy; Politics; Power; History; Governmentability.

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1: A especificidade do filósofo político.....</b>	<b>6</b>
1.1. Política e subjetividade .....	6
1.2. Linguagem, pensamento e experimentação: .....	20
1.3. Política, pensamento e ação:.....	27
1.4. Discurso e poder no pensamento foucaultiano: .....	36
1.5. Foucault, o poder e o Estado: .....	45
<b>2. Michel Foucault e as questões políticas contemporâneas: .....</b>	<b>53</b>
2.1. Direito, política e violência:.....	53
2.2. O Estado de direito e os direitos humanos:.....	66
2.3. O pensamento político e o conservadorismo: .....	75
2.4. Foucault e o tema político da guerra:.....	82
2.5. Fundamentalismo e terrorismo: silêncio político de Foucault? .....	88
2.6. Marxismo e socialismo: .....	95
2.7. Cosmopolitismo, globalização e humanismo: .....	101
2.8. Foucault e a subjetividade feminista: .....	107
<b>Capítulo 3: Resistência e engajamento político: .....</b>	<b>114</b>
3.1. Revoltas, insurreições e resistência no pensamento filosófico-político:.....	114
3.2. A dimensão dos enfrentamentos no jogo político:.....	123
3.3. Do silêncio arqueológico ao sujeito que fala: .....	131
3.4. Política e igualdade:.....	141
3.5. Liberdade, autonomia e potencialidade política: .....	152
3.6. Foucault anarquista?.....	158
<b>4. A dimensão política do pensamento foucaultiano:.....</b>	<b>164</b>
4.1. Formas de poder, tipos de sociedade:.....	164
4.2. Governamentalidade, economia e a genealogia do (neo)liberalismo: ..	170
4.3. Ciência política e relações internacionais: .....	185
4.4. Biopolítica e o Welfare State: .....	195
4.5. A democracia e a legitimidade do poder político: .....	198
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>206</b>
<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....</b>	<b>211</b>

## INTRODUÇÃO

A utilização de conceitos e procedimentos foucaultianos nas mais diversas áreas do conhecimento – sociologia, história, educação, direito, psicologia, urbanismo etc. – nos provoca um olhar, no mínimo, complacente. Algumas publicações recentes reforçam a ideia de um Foucault filósofo em seu sentido estrito<sup>1</sup>. Mas o que aconteceria, então, se tomássemos a decisão de ler a obra de Michel Foucault de maneira externa às grandes referências filosóficas? Tal decisão, certamente, traria à luz as relações mais profundas entre o pensador francês e a filosofia política. Relações estas que, em nosso entendimento, não são simplesmente fortuitas ou circunstanciais.

A “caixa de ferramentas”<sup>2</sup> de Michel Foucault nos permite refletir acerca de uma questão bastante atual sobre aquilo que estamos em via de nos transformar hoje. A caixa de ferramentas foucaultiana, portanto, operacionaliza-se nos mais diversos campos e em torno dos mais diversos problemas importantes de nossa atualidade, quer seja na exploração de novos objetos, na contestação dos atuais recortes disciplinares, na valorização do discurso dos dominados etc. Nesse sentido, o pensamento foucaultiano ocupa um ponto que consideramos estratégico em nossa atual conjuntura política.

A escolha do tema desta tese obedeceu a um critério bastante específico e preciso: ressaltar a importância do aspecto filosófico da obra de Michel Foucault e sua relação com o aspecto político. Buscamos, dessa maneira, compreender os limites das práticas políticas pautadas pela afirmação de uma suposta identidade a ser reconhecida, universalizada, codificada e garantida pelos mecanismos do poder. A partir da publicação da coletânea de textos intitulada *Dits et écrits*, em 1994, e com a publicação dos cursos ministrados por Foucault no Collège de France, uma nova faceta das reflexões filosóficas do pensador francês veio à tona, sendo desvelada de maneira

---

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, GROS. Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

<sup>2</sup> O filósofo francês afirma, em uma entrevista de 1975, que as suas obras são pequenas caixas de ferramentas. Cf. FOUCAULT. Michel. **Dos suplícios às celas**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VIII: Segurança, Penalidade e Prisão**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 36.

progressiva. É nesses trabalhos, justamente, que podemos enxergar com maior clareza, o pensamento e a militância política de Michel Foucault.

A ideia central deste trabalho é mostrar a força de uma abordagem filosófica não convencional do pensamento foucaultiano. Isto é, rejeitar a perspectiva de que o aspecto crítico do pensamento de Michel Foucault tira o brilho de seu potencial positivo e libertador no âmbito político. Para tal empreendimento, propomos uma reconceitualização de algumas noções chave da filosofia do pensador francês, tais como os conceitos de poder, subjetividade e liberdade. Com isso, almejamos fornecer ao leitor, por meio dessa reconceitualização, um acesso facilitador para novos modos de sentir, pensar e agir politicamente capazes de fazer uma contraposição à opressão e à dominação política.

Ao tratarmos da *especificidade do filósofo político*, no primeiro capítulo do presente trabalho, um de nossos principais objetivos é explicitar a natureza fortuita e histórica daquilo que a filosofia vem tratando, tradicionalmente, como absoluto e universal. Nosso argumento é o de que as noções de conhecimento absoluto e universal e política são, elas mesmas, fenômenos históricos. Portanto, não almejamos à identificação das estruturas universais do conhecimento ou das ações políticas possíveis. Ao contrário, conduziremos nosso trabalho, à maneira foucaultiana, em direção a uma ontologia política do presente, isto é, em direção a uma espécie de reflexão filosófico-política que busque, ao mesmo tempo, identificar as condições a partir das quais as formas recorrentes do conhecimento político emergem e como elas continuam legítimas, esforçando-nos em separar, da contingência política, a possibilidade de não mais sermos o que somos, pensarmos o que pensamos e fazermos o que fazemos. Trata-se, portanto, de mostrar que a sujeição política de alguns indivíduos, por mais que seja produto de um desenvolvimento histórico, não é uma condição necessária. Há que se investigar como tais condições podem ser diferentes. Nossa preocupação, especificamente falando, é fazer da filosofia política uma chave na promoção de mudanças que se contraponham à dominação e à opressão, fomentando, dessa forma, aquilo que Foucault denominava de tarefa da liberdade.

É preciso buscar compreender os limites das práticas políticas que se balizam através de identidades a serem reconhecidas e decodificadas pelos

mecanismos de poder. O maior desafio do nosso trabalho é mostrar a necessidade de se pensar acerca da vida política enquanto acontecimento e, principalmente, de estarmos à altura das reflexões empreendidas por Michel Foucault. É preciso travar novos debates sobre questões políticas que emergem no contemporâneo, cujos efeitos são de provocação, ruptura e inquietação. Daí a necessidade de se discorrer acerca das questões relacionadas a temas como a subjetividade, a linguagem, o pensamento, a experimentação e a ação política, os discursos e a verdade no âmbito do Estado etc. Com isso, almejamos refletir, a partir de Foucault, acerca do universo temático da filosofia política. Trata-se, portanto, de mostrar não somente como Foucault pensa as questões políticas atuais, mas, também, de refletir sobre os limites das análises do filósofo político foucaultiano, ou seja, sobre o que pode ou não fazer o filósofo político inspirado em Foucault diante das questões políticas contemporâneas.

Por compreendermos a filosofia foucaultiana como uma filosofia do deslocamento, antidoutrinal, isto é, como não sendo aquele tipo de filosofia que pode ser apresentada como o desenvolvimento de uma intuição ou como edificação elaborada sistematicamente – não se tratando de um pensamento que possui uma unidade essencial que deva ser desvelada por aqueles que o estudam –, estamos convencidos de que as reflexões do pensador francês atualizam uma espécie de infrapolítica oculta, que constitui aquilo que é essencial na vida política, especialmente na vida dos dominados que, mesmo em situação de dominação, buscam desenvolver estratégias para torcer o poder a partir de seu próprio interior.

Dito isto, o filósofo político foucaultiano seria aquele que reconquista, por meio do pensamento e da experimentação, parte de sua própria subjetividade individual e, também, coletiva. Para nos convenceremos disto, e convenceremos o leitor, recordaremos o papel desempenhado por Michel Foucault ao analisar a figura do especialista e ao questionar a insistência dos políticos em tratar da manutenção da ordem como tópico central no debate público. Buscamos dar importantes contribuições para a constituição da figura de um filósofo político engajado e que invente novas formas de tomar a palavra no espaço público, sendo, desta forma, um incessante crítico do seu próprio pensamento, diferenciando-se, nos parece, do cientista político.

Como sabemos, Michel Foucault passa a se interessar, a partir dos anos 1970, por movimentos e manifestações sociais. Ele enxergava nesses movimentos a ênfase de uma agitação contra o governo da vida, como uma contraconduta. Daí Foucault refletir acerca das diversas formas de dominação e de exercício do poder. Mas, para além disso, o filósofo atentava, também, para as práticas de liberdade que alvoreciam de forma coletiva, ultrapassando os limites das organizações partidárias e das demarcações conceituais banais. Dito isto, é preciso demonstrar que a liberdade humana deve estar sempre presente no horizonte do pensamento do filósofo político que, por sua vez, deve compreender a filosofia como um contrapoder. O filósofo político, portanto, deve desconfiar das práticas costumeiras, deve desarranjar o pensamento. Mas deve, também, recuar diante de determinadas evidências, não para se adequar a elas, mas, ao contrário, para indicar a historicidade de novas formas de viver uma vida política.

Neste sentido, ao empreendermos a escrita do segundo e do terceiro capítulo da tese – *Michel Foucault e as questões políticas contemporâneas e Resistência e engajamento político*, respectivamente –, faremos, à maneira foucaultiana, uma genealogia das instituições e das formas de sujeição e subjetivação para demonstrarmos que o filósofo político pode conceber novos modos de vida libertários. Os capítulos supracitados terão como proposta de reflexão, portanto, a relação do pensamento político com o tema do conservadorismo, da resistência, da liberdade e da autonomia, da igualdade, das revoltas e insurreições do pensamento político, bem como a relação do engajamento político com novas formas de subjetividade. Nosso objetivo aqui é mostrar que o pensamento filosófico político não deve se enquadrar numa filosofia simplista, anti-emancipatória. Ele deve, ao contrário, ser capaz de fornecer saídas balizadas em reflexões acerca do exercício costumeiro do poder, explorando o potencial dos corpos e das linguagens presentes nos mais variados movimentos políticos, como o feminismo, por exemplo.

Por último, ao tratarmos da *Dimensão política do pensamento foucaultiano*, apontaremos alguns usos de sua extensa produção, mostrando ser ela capaz de subverter radicalmente o pensamento político, não valorizando apenas um domínio específico e determinado da sociedade, mas lançando mão sobre novas ideias capazes de produzir novos efeitos no campo

político. Nosso objetivo é demonstrar que o filósofo político deve possuir um pensamento inquieto, que se move o tempo todo e que, por estar em constante transformação, deve evidenciar uma atitude subversiva no próprio ato de pensar nosso presente político. Faremos, portanto, uma apresentação do panorama das reflexões foucaultianas, para compreendermos como suas derivações podem servir de ferramenta para pensarmos novas questões políticas contemporâneas, pois o que está em jogo na política atual, nos parece, não é uma questão tradicional, tal como a da luta assinalada por tipologias entre os grupos, pois toda ação e pensamento são, de saída, políticos.

## Capítulo 1: A especificidade do filósofo político

### 1.1. Política e subjetividade

A partir dos anos 1970, ao se debruçar sobre as relações de poder e saber, as ligações entre filosofia, participação política e o presente passam a ser, progressivamente, o cerne das reflexões de Michel Foucault, tanto na teoria quanto na prática. O filósofo lança luz sobre a hegemonia do poder e seu exercício estatizado e institucionalizado, nos mostrando que eles podem desencadear abusos e patologias do poder. Estas patologias, por estarem conectadas e sincronizadas com os mais diversos e importantes segmentos do mundo político e social, não se limitam ao âmbito circunscrito da esfera estatal.

Antes, porém, nos anos 1960, Foucault enxergava no advento da psicanálise, da etnologia, da padronização da linguagem e da literatura o desfecho da episteme do século XIX – aquela que havia despertado de um sono dogmático, mas acabara caindo em outro sono, a saber, o antropológico. A morte do homem, anunciada por Foucault em *As palavras e as coisas* (1966), seria, na verdade, uma metáfora, um discurso exagerado acerca da transformação do campo do saber. Isto causou certa polêmica com o humanismo. A sua pretensão era desantropologizar<sup>3</sup> a história por meio da ideia de descontinuidade, pois “a história contínua é o correlato indispensável da função fundadora do sujeito”<sup>4</sup>. Contudo, ao tratar da experiência da loucura, do nascimento da clínica, da arqueologia das ciências humanas, da genealogia histórica das prisões e do poder disciplinar, da sexualidade etc. a preocupação do pensador francês era, de fato, a questão do sujeito?

Se quisermos entender a problemática do sujeito no pensamento foucaultiano e, conseqüentemente, seus desdobramentos políticos, devemos estar cientes de que se trata de uma abordagem histórica da questão da subjetividade. O sujeito foucaultiano, à diferença de Descartes, não é uma substância, mas uma forma que nem sempre é idêntica a si mesmo. O

---

<sup>3</sup> Foucault se refere ao pensamento antropológico em relação ao homem do humanismo e das ciências humanas, como a subjetividade cartesiana e da tradição fenomenológica. Em relação ao sujeito geral, seu pensamento não é anti-antropológico.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. *L'arquéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. pp. 21-22.



problema foucaultiano, portanto, é o da forma/sujeito. A pretensão do pensador francês era levar a cabo uma história dos modos de subjetivação<sup>5</sup>. Foucault, ao longo de suas pesquisas, promove uma verdadeira mudança de estilo, de objetos e, principalmente, de metodologia. Trata-se de um deslocamento: da episteme ao dispositivo, deste às práticas de si. Dessa maneira, o filósofo é levado a uma história das práticas – políticas, inclusive – nas quais o sujeito e a subjetividade surgem como efeito de uma constituição, e não mais como instância de fundação. A esse respeito, em uma entrevista intitulada *Verdade e poder*, Foucault afirma que “é preciso se livrar do sujeito constituinte”<sup>6</sup>.

Para Foucault, os modos de subjetivação seriam práticas constitutivas da subjetividade. Em um sentido mais amplo, eles seriam modos de objetivação do sujeito. Isto é, modos em que o sujeito aparece como objeto de uma determinada relação entre conhecimento e poder<sup>7</sup>. Os modos de subjetivação e de objetivação não são independentes. Desenvolvem-se mutuamente. As práticas políticas, inclusive. Podemos, então, conceber o trabalho foucaultiano como sendo uma história dos modos de subjetivação/objetivação dos homens em nossa cultura. História, portanto, dos jogos de verdade nos quais pode haver a conversão dos sujeitos em objeto do conhecimento e das práticas políticas<sup>8</sup>. Com isso, Foucault nos coloca diante de um desafio:

Chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de

<sup>5</sup> A esse Respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **O retorno da moral**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 247.

<sup>6</sup> \_\_\_\_\_. **Verdade e poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 7.

<sup>7</sup> A este respeito, Cf. \_\_\_\_\_. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 273.

<sup>8</sup> Nesta história, Foucault distingue três modos de subjetivação/objetivação. Em *As palavras e as coisas* ele trata da objetivação do sujeito falante na gramática geral e na linguística e do sujeito produtivo na economia política; em *A história da loucura, Nascimento da clínica e Vigiar e punir*, por exemplo, Foucault trata da objetivação dos sujeitos através das práticas divisoras – o sujeito é dividido em si mesmo e em relação aos outros; por fim, na *História da sexualidade*, Foucault discorre acerca da maneira em que os seres humanos se transformam em sujeitos. A propósito desta divisão, Cf. FOUCAULT Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 273-74.

acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história<sup>9</sup>.

Trata-se, portanto, de pensar acerca das subjetividades, entendendo-as como objetos historicamente constituídos sobre uma base de determinações que lhe são exteriores. A problemática da subjetividade, isto é, “a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade”<sup>10</sup>, passa, então, ao cerne das reflexões de Michel Foucault. A subjetividade pode ser constituída através de práticas que podem ser, também, de poder. Nas reflexões de Foucault, a questão da produção histórica das subjetividades não aparece somente em sua descrição arqueológica de certos saberes sobre o indivíduo. Ela pertence, também, à descrição genealógica das práticas dominadoras e das estratégias de governo.

A efetivação do exercício prático do poder, a partir do século XX, vincula-se a uma série de instituições que, por meio de diversas parcerias, compartilham uma rede de domínios que são lançadas até os mais ínfimos acontecimentos da vida e das relações interpessoais. A racionalidade política contemporânea possibilitou ao poder cometer abusos significativos. Isto, a princípio, soa como algo paradoxal, pois esta mesma racionalidade parece ter beneficiado a vida das pessoas com contribuições bastante positivas. Diante deste fato paradoxal, Foucault concebeu um instrumental teórico que lhe permitiu refletir acerca das mais diversas técnicas de poder que foram, sucessivamente, colocadas em prática nos últimos séculos do mundo ocidental.

Ao se debruçar sobre as possibilidades de realização do poder nas práticas cotidianas em campos obscuros e periféricos da sociedade, Foucault tem, inicialmente, uma percepção clara de que determinadas práticas de poder estão balizadas no corpo, como é, por exemplo, o caso do poder disciplinar. As disciplinas visam, a partir do século XVI, o exercício de uma intimidação detalhada e contínua sobre os corpos dos indivíduos, sejam eles loucos, operários, crianças, criminosos etc. O poder disciplinar, enquanto instrumento de controle social, disseminou-se e converteu-se em modalidade real de

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.) Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 7.

<sup>10</sup> \_\_\_\_\_. Foucault. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 230.

exercício do poder até os dias de hoje. Todos nós obedecemos, de maneira mais ou menos consciente, a regulações e disposições corporais através das quais seguimos e cumprimos normas de convívio social, especialmente no âmbito político.

Nesse sentido, um conceito importante e necessário à complementarização da disciplina é o de norma. Mesmo sem um delineamento histórico bem assentado, a noção de norma leva Michel Foucault a perpassar o campo jurídico e o campo da produção social de determinados padrões de normalização, nos chamando a atenção para o fato de que a normalização foca a vida subjetiva dos indivíduos. A questão central da normalização é o cuidado não apenas com o conhecimento possível da subjetividade humana, mas também o cuidado com a alma dos indivíduos. Dito de outra forma, o problema central é a questão sobre como dominar as subjetividades. O mais importante para o processo de normalização é a produção de subjetividades assujeitadas. Ou seja, o objetivo desse processo é a criação de indivíduos produzidos em série – cidadãos honestos, bons pais de família etc. –, com comportamentos e modos de viver mais ou menos padronizados.

As ciências humanas, efeito inegável das práticas de poder enquanto dimensão de constituição do controle das subjetividades e que surgem a partir do século XVI, decorrem do interesse em saber o que se passa no íntimo dos indivíduos para dominá-los da maneira mais adequada. Contudo, os poderes e os saberes que intentam a normalização e ao controle social não seriam as únicas novidades da gestão política das sociedades ocidentais. O agenciamento entre o saber-poder médico e o saber-poder jurídico fez surgir novas modalidades de exercício do poder que buscam, além do assujeitamento dos corpos, o controle populacional. O resultado político que disso decorre é a intensa entrada na era do biopoder. Foucault, no início do curso *Segurança, território, população* (1977-1978), define o biopoder como:

O conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

A crescente ampliação das relações entre os saberes biológicos e os dispositivos jurídico-institucionais, cujos efeitos ganham amplitude no campo da macropolítica – quer seja na relação entre os Estados ou no interior de cada Estado –, interferindo nas microrrelações e nos modos de vida dos indivíduos, caracterizam o tempo do biopoder que, aliás, é por excelência o nosso tempo. As técnicas de poder e todas as tecnologias de segurança colocadas em ação nas sociedades vão se valer, segundo Foucault, “seja de mecanismos que são propriamente mecanismos de controle social, como no caso da penalidade, seja dos mecanismos que têm por função modificar em algo o destino biológico da espécie”<sup>12</sup>.

Certamente, as relações de poder, colocadas em prática em tempos de biopoder, incidem tanto sobre as populações como, também, sobre os indivíduos. As lutas travadas no âmbito político se dão, portanto, nas escalas macrofísica e microfísica e todas as resistências ao poder possuem valor positivo, pois, em algum nível de sua escala, transformam o mundo social, quer elas se deem através das lutas de classe, das lutas das coletividades, das pequenas lutas individuais na busca por liberdade nos espaços privados, na luta das pessoas mais simples etc. Nesse sentido, além dos eventos coletivos e de grandes dimensões, os acontecimentos mais humildes também merecem a atenção da reflexão política. As lutas que ocorrem na prisão, nas associações de bairro, nas salas de aula, nos partidos políticos e nos mais diversos agrupamentos, nos quais muitas reivindicações são feitas com uma justa razão, nos mostram que a militância política não está limitada apenas às suas formas mais partidárias e tradicionais.

Em uma entrevista de 1966, intitulada *Qu'est-ce qu'un philosophe?*, citando Nietzsche, Foucault afirma que “o filósofo era aquele que podia diagnosticar o estado do pensamento”<sup>13</sup>. Esta afirmação, a propósito da noção sobre o que é um filósofo, nos mostra que, para o filósofo francês, a atitude filosófica por excelência é a de diagnosticar o tempo presente. Dito de outra forma, o filósofo é aquele cuja tarefa é a de dizer o que se passa em sua

---

<sup>12</sup> Idem, p. 15.

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce qu'un philosophe?** In; FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975.** Édition établie sous la direction de Daniel Defert e François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 581.

atualidade. Isso vale, mais do que nunca, para o campo político. O filósofo político deve refletir acerca do espaço no qual o pensamento e a prática se desdobram. Ele deve se debruçar sobre suas condições e sua constituição. Neste sentido, podemos afirmar a princípio, e sob a luz foucaultiana, que o filósofo político seria um filósofo arqueólogo<sup>14</sup>.

O diagnóstico filosófico é aquele que perscruta as bases mais profundas de uma cultura. É aquele que traz à luz a questão da conformação e da constituição das raízes sociais e, dessa forma, expõe de maneira crítica aquilo que nos torna sujeitos modernos. Foucault, ao alinhar-se ao pensamento nietzschiano, descrevendo o papel da filosofia como diagnóstico crítico de nossa atualidade, pretende examinar metodicamente aquilo que nos constitui como seres pensantes e de ação. Neste sentido, Foucault afirma com ênfase:

Eu trato de diagnosticar, de realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa hoje dizer o que somos. Este trabalho de escavação sob os nossos pés caracteriza desde Nietzsche o pensamento contemporâneo. Nesse sentido, posso declarar-me filósofo<sup>15</sup>.

Ao descrever a atitude do filósofo como sendo a do ato de recusar a formulação de abstrações simples, não se detendo apenas à teoria, Foucault apresenta à filosofia um grande desafio, a saber; buscar ultrapassar os limites do pensar diferente do que é determinado como pensado, e não simplesmente tornar legítimo aquilo que já se pensa. Recusar-se a pensar sempre da mesma maneira, como se é determinado a fazê-lo, abre ainda, ao filósofo, a possibilidade de também não agir mais do mesmo modo. Ao filósofo cabe, portanto, deliberar entre aquilo que se mostra como uma filosofia analítica da verdade geral e aquilo que se apresenta como uma tarefa filosófica crítica.

Ao decidir pela segunda alternativa, o filósofo permite a formulação de questões tidas como essenciais para uma maneira de filosofar que identifica as questões problematizadoras da atualidade, estabelecendo um exercício de crítica oposto à formulação de soluções prontas e acabadas. “Quais transformações ocorrem ao nosso redor?”; “O que estamos fazendo de nós mesmos?”; “O que estamos fazendo quando falamos do momento presente?” etc. são alguns exemplos de questões que podem ser levantadas ao escolhermos, na condição de filósofos, a tarefa filosófica crítica. Assim sendo, a

---

<sup>14</sup> Cf. Idem.

<sup>15</sup> Idem. p. 634.

noção de presente deve ser compreendida como uma ideia que se ilustra no âmbito ético e político como encargo para a filosofia, como atitude de diagnóstico de nós mesmos enquanto seres pertencentes à atualidade, e não simplesmente como um período histórico que deve ser aceito ou recusado.

É preciso, aqui, cautela quanto à referência nietzschiana para não nos precipitarmos em uma espécie de filosofia foucaultiana animada por influência do pensador alemão, tornando-se, desse modo, uma mera expressão de discípulo. Por admirar os pensadores com quem dialoga, Foucault se permite ser desleal quanto ao propósito de seus interlocutores, afinal de contas, o que Foucault faz – com Nietzsche, por exemplo – é reiterar e interpretar o escopo total das reflexões dos autores que o influenciaram para as suas próprias reflexões. A propósito de Nietzsche, o filósofo afirma:

Hoje fico mudo quando se trata de Nietzsche. No tempo em que era professor, dei frequentemente cursos sobre ele, mas não mais o faria hoje. [...] A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe é dada para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fez ou que se fará sobre Hegel ou Mallarmé. Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse<sup>16</sup>.

É comum, em relação a filósofos como Michel Foucault, colocarmos em xeque o apreço ou a afiliação direcionada a alinhar seu pensamento com alguma forma específica e precursora de reflexão. Dialogar com pensamentos ditos precursores significa fazer do ato de pensar um acontecimento, algo que permita ao filósofo se dirigir para o diagnóstico crítico do que ele é e do que ele faz de si mesmo enquanto pertencente a uma atualidade. O filósofo político necessita de uma avaliação genealógica crítica que, partindo da ressignificação do sentido mesmo da crítica política, não aceita sua interpretação somente como uma maneira simplista de designar julgamentos. Sendo este o ponto de partida para o filósofo político, conceber uma crítica não consiste simplesmente em afirmar, diante da sujeição das subjetividades, que as coisas não estão bem, que algo está errado. A crítica política deve se traduzir no ato de enxergar

---

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel. **Sobre a Prisão**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 143.

e avaliar os pressupostos e as noções de pensamento em que determinadas práticas, aceitas sem exame, se balizam<sup>17</sup>.

Há em Foucault a necessidade de se refletir acerca do significado da criação de subjetividades críticas em meio à acomodação política, a incapacidade da decisão autônoma e a impossibilidade, para alguns, de conhecer e experimentar as condições de vida que os cercam. Disto isto, o filósofo político inspirado em Foucault deve, por meio da associação do pensamento com o exercício crítico, apresentar as modificações das relações preexistentes dos indivíduos com a razão e o poder. Esse posicionamento pode ser interpretado, à luz das reflexões foucaultianas, como uma forma de nos relacionarmos com o presente, com nossa atualidade, pondo em evidência o indivíduo na condição de ator do presente, e não mais como um simples espectador. O filósofo político é aquele que inaugura uma modernidade por meio da crítica aos limites da ação, e não apenas aos limites do conhecimento.

As questões que devem ser levantadas pela filosofia política, mas não necessariamente respondidas, dizem respeito à precisão de elementos do presente que possam ser decodificados, tais como “Qual é, atualmente, o campo das experiências políticas possíveis?”, “O que seria, exatamente, esta atualidade política a qual eu pertencço?” e, ainda, “O que estamos fazendo de nós mesmos nesse campo possível e presente de experiências políticas?”. Estes e outros questionamentos trazem à luz algum sentido e algum valor às singularidades dos acontecimentos políticos, tais como os experimentamos em nossa atualidade, pois devemos não apenas perguntar sobre as condições necessárias para a determinação da verdade dos acontecimentos políticos.

Mais importante que a descoberta acerca do que somos é a reflexão acerca do caminho percorrido até chegarmos a ser o que somos, pois o objetivo da crítica política é, nos parece, identificar como os indivíduos agem sobre si e sobre os outros ao experimentarem vivências públicas e múltiplas. Aqui, a própria ideia de atualidade parece ser o ponto de partida da filosofia política foucaultiana, evidenciando-se a partir da tentativa de determinar elementos do presente que devem ser reconhecidos e decifrados. Conceber a

---

<sup>17</sup> A propósito da ideia de crítica em Michel Foucault, Cf. FOUCAULT, Michel. **Qu'est ce que la critique? Critique et Aufklärung**. Bulletin de la Société française de philosophie, v. 82, n. 2, avr/juin 1990, p. 35.

política como acontecimento é essencial para a crítica filosófica. Por óbvio, não se trata aqui de conceber uma análise tradicional acerca da historicidade das verdades políticas. Interessa-nos, portanto, diagnosticar, à moda foucaultiana, o que somos, politicamente, hoje. É preciso estar atento ao contexto histórico das experiências compartilhadas na atualidade.

A filosofia política foucaultiana nos coloca diante da necessidade de entrarmos de maneira ativa em nossa atualidade. Isto não significa que devemos tratar nossa atualidade como uma simples temporalidade, mas, ao invés disso, devemos tratá-la como uma questão filosófico-política. Devemos, se quisermos merecer a denominação de filósofo político foucaultiano, recusar todo e qualquer historicismo que nos leve a clamar pelo passado como arquétipo de verdades que possam, por si só, esclarecer as questões políticas de nossa atualidade. Devemos negar toda e qualquer ideologia saudosista do retorno. Inicialmente, a crítica do presente enuncia que a tarefa da filosofia não deve se restringir à teoria somente, mas também, e principalmente, deve ser ela uma ação transformadora fundamentada na prática do diagnóstico crítico. Daí podermos afirmar que viver uma vida filosófica é viver uma vida política.

O filósofo político foucaultiano experimenta de modo crítico a atualidade com vistas à edificação de uma maior liberdade em relação às formas de assujeitamento político. Os modos de pertencimento ao que se denomina modernidade devem ser interpretados pelo filósofo político como o sentido da atualidade. Em um texto datado de 1984, cujo título é *O que são as luzes?*, Foucault afirma que:

É preciso tentar fazer a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, até certo ponto, pela *Aufklärung*. O que implica uma série de pesquisas históricas tão precisas quanto possível; e essas pesquisas não serão orientadas retrospectivamente na direção do “núcleo essencial da racionalidade” que se pode encontrar na *Aufklärung* e que se poderia salvar inteiramente no estado de causa; elas seriam orientadas na direção dos “limites atuais do necessário”: ou seja, na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos<sup>18</sup>.

O trecho acima citado reforça a ideia de que há um aspecto positivo na crítica filosófico-política, na medida em que ela visa a superação dos limites

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. **O que são as luzes?** In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 362.



para a construção de um sujeito livre e autônomo. A atitude política não seria uma atitude simplória de aceitação ou de recusa. Em *Vigiar e punir* (1975), por exemplo, Foucault reconhece, por meio do método genealógico, que, a partir do nascimento das prisões, o processo de disciplinarização passa a se difundir para além dos muros da instituição prisional, atingindo, desse modo, o meio social. Ao produzir uma história da sociedade de tipo disciplinar, Foucault nos propõe uma chave de leitura do presente que, por sua vez, não deve ser concebido cronologicamente, mas como época constitutiva da modernidade. Dito de outra maneira, ao descrever o nascimento da prisão e o campo de relações de poder e de lutas políticas que definem a entrada política do adestramento nessas instituições, Foucault acaba por nos apresentar uma maneira de ser com nossa atualidade.

O mesmo acontece com os três volumes da *História da sexualidade*, quando Foucault propõe uma reflexão acerca da sexualidade como uma experiência histórica singular que deve ser analisada como correlação entre domínios – um tipo específico de saber, de normalização e a relação do indivíduo consigo mesmo. São estes os domínios trabalhados por Foucault nos três volumes da *História da sexualidade*, respectivamente. Contudo, os eixos constitutivos das subjetividades não são comuns apenas à sexualidade. Ao tratar do tema da loucura e da delinquência, Foucault discorre sobre os eixos do saber, do poder e da ética. O projeto filosófico-político foucaultiano pode ser concebido como a escrita autorreflexiva de uma história do presente, cujo intuito é o de diagnosticar a atualidade, não se tratando da dependência de modelos nostálgicos, buscando determinar os eventos políticos com determinadas finalidades históricas. O sentido de história, aqui, não denota a condição de memória. Trata-se da genealogia entendida como busca dos acontecimentos singulares do tempo político presente.

O sentido de história, se quisermos empreender um projeto filosófico-político foucaultiano, deve ser apresentado como a expressão das possibilidades de se experimentar novas formas de vida. O filósofo político deve se movimentar da criação à recriação, apontando para uma crítica do presente por meio da reflexão genealógica. Isto é, sua tarefa é a de descrever as experiências, as relações de poder, os modos de subjetivação etc. A crítica política foucaultiana busca acentuar a rede complexa de práticas sociais que

são determinantes para os modos de produção daquilo que somos, demonstrando que nem as cisões normativas, nem as linhas limítrofes do conhecimento e nem as acomodações adquiridas pelos sujeitos condizem com um fundamento ou uma necessidade, mas possuem caráter de acontecimento histórico.

Vemos aqui a interpretação da atualidade como acontecimento do novo. Atualidade esta que, por trazer experiências singulares, carrega a percepção de um acontecimento sempre singular de ruptura, capaz de demonstrar tanto as mudanças e suas dinâmicas quanto a dinâmica da própria ruptura. Foucault não conceberia, portanto, uma filosofia política que não fosse uma crítica histórica. Aqui se faz necessário colocar a seguinte questão: quais acontecimentos políticos são passíveis de problematização em nossa atualidade? Compreendemos a ideia de problematização como uma maneira de afronta à relação entre o pensamento e o real. Diante do universo temático da filosofia, é preciso exercer criticamente o pensamento com o intuito de tornar claro e compreensível como e por que determinados temas se convertem em problema.

Mais importante do que a pretensão de ascender a uma solução final, para a filosofia política foucaultiana, é a instauração de uma crítica que busque retomar os problemas políticos. O filósofo político precisa dar conta de si mesmo, partindo da perspectiva de que também se conforma, ele mesmo, como uma série de problematizações, retraindo-se, dessa forma, da simples condição de sujeito passivo na atualidade e, também, colocando-se como agente no interior das relações que mantém consigo mesmo, com os outros indivíduos e com as práticas de governo das condutas. A atitude crítica deve ser encarada como uma prática de resistência diante das diversas tentativas de se governar nossas condutas a qualquer custo.

É comum, em nossa atualidade, problematizarmos os modos de se governar e de ser menos governado. Busca-se uma maior autossuficiência a partir da demonstração fundamental das artimanhas, que visam apreender e gerir a vida dos indivíduos, colocadas em prática pelas estruturas do poder. Empreender uma filosofia política balizada nas reflexões de Michel Foucault significa trazer à luz, no campo atual das relações possíveis, os problemas decorrentes da relação entre a racionalização da política e seus excessos que,

por sua vez, ameaça a liberdade política dos indivíduos e aquilo que os permite não se deixarem governar de qualquer maneira<sup>19</sup>.

A originalidade da filosofia política foucaultiana se encontra na crítica genealógica feita acerca da questão “como se exerce o poder?”, nos mostrando que não se deve insistir na questão sobre “o que é o poder”. Não há na genealogia foucaultiana uma substância, de fato, que possa ser mencionada como sendo “o poder”. O que existe é um campo multifacetado, múltiplo de relações de poder que é indissociável do domínio no qual se confrontam e se equiparam. Justamente por isso, o filósofo político foucaultiano deve incorporar ao pensamento a compreensão das racionalidades que definem meios e fins para as práticas governamentais. Dito de outro modo, ele deve compreender o exercício do poder no interior de uma simultaneidade de relações que lhe permitam esclarecer como estas relações são racionalizadas.

Levando em consideração que as relações de poder se propagam por todos os segmentos da sociedade, principalmente o segmento político, a ideia de poder como exercício de conduzir condutas nos permite alargar a abrangência de uma compreensão da relação entre poder e resistência no interior mesmo de nosso atual contexto político – o de uma racionalidade governamental da biopolítica<sup>20</sup>. Foucault, ao lançar luz sobre a racionalidade política, nos chama a atenção para uma espécie de gênese do Estado. Por óbvio, não se trata, aqui, de indicar no pensamento foucaultiano a edificação de uma teoria do Estado. Contudo, é possível, a partir das suas reflexões, problematizarmos a governamentalização estatal, sua manutenção eficiente e sua persistente operacionalidade no universo político atual.

O filósofo político deve promover uma espécie de reversão crítica, esforçando-se, moral e politicamente, para identificar as racionalidades dos poderes assujeitadores, apresentando possíveis modos de resistência. O caráter principal da filosofia política, de viés foucaultiano, é o de promover uma história crítica dos limites de nosso pensamento, possibilitando, assim,

---

<sup>19</sup> É importante ressaltarmos que a ideia de uma vontade de não ser governado não se apresenta, de modo definitivo, como uma espécie de anarquismo ou liberdade arredia. Não podemos consubstanciar o entendimento comum de não sermos totalmente governados com o de não sermos governados de qualquer forma.

<sup>20</sup> Trataremos do tema da resistência e do engajamento político no terceiro capítulo deste trabalho, quando discorreremos acerca da genealogia das instituições e das formas de sujeição e subjetivação para demonstrarmos que o filósofo político pode conceber novos modos de vida libertários.

transformações coletivas. Isto é, o caráter basilar da filosofia política foucaultiana é o diagnóstico das singularidades, das contingências e das arbitrariedades daquilo que temos herdado como necessário e obrigatório para transformarmos a crítica exercida sob a forma de confinamento necessário em uma crítica política vista como um modo de ultrapassar essas restrições. Filosofar politicamente, à maneira foucaultiana, é pôr em prática uma reflexão crítica acerca dos limites sociais.

Por limites, compreendemos a atitude de transcender com os hábitos instituídos. O exercício político da atitude limite precisa ser visto menos como uma transgressão ou simples rejeição do que uma atitude crítica centrada na transformação da vida das pessoas, promovendo formas criativas que, levadas ao limite, fazem com que nossa liberdade política não se restrinja aos limites determinados pelas formas de poder. Podemos afirmar, dessa maneira, que o filósofo político se constitui de acordo com alguns limites intermitentes que expressam suas possibilidades de transformação e abrem espaço para o exercício efetivo das liberdades. A filosofia política, com seu exercício prático e crítico – desgastando e desprendendo fundamentos –, seria, nos parece, uma forma de desprendimento de si mesmo. Trata-se de uma relação com o presente na qual os instrumentos de transformação irão se fundar numa reflexão crítica que possibilite a reconstrução das subjetividades em singularidades transformadoras do campo político. Daí Foucault afirmar, em uma entrevista de 1981, intitulada de *É importante pensar?*, que:

A crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para toda transformação, pois uma transformação que ficasse no mesmo modo de pensamento, uma transformação que só fosse uma certa maneira de melhor ajustar o mesmo pensamento à realidade das coisas não passaria de uma transformação superficial<sup>21</sup>.

A pretensão de Michel Foucault não é a de legitimar qualquer fundamento universal, mas, ao contrário, identificar as circunstâncias contingentes que nos fazem ser o que somos no campo político. A partir das reflexões foucaultianas, podemos compreender a liberdade política como um procedimento profundo delineado pelo exercício prático do pensamento, exercício este que nos coloca na condição de sujeitos transformadores

---

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. **É importante pensar?** In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI: Repensar a Política.** Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 356-57.

capazes de ultrapassar os limites de uma política dita profissional, demonstrando, desta maneira, um posicionamento de não passividade diante do quadro político. A filosofia política foucaultiana é uma espécie de convite à prática da liberdade. Não apenas como intenção ou desejo, mas liberdade enquanto incitação à transformação – individual e coletiva.

Empreender uma filosofia política de cunho foucaultiano exige a recusa das promessas de libertação que constituiriam um novo homem emancipado. Foucault foi um ferrenho defensor dos direitos dos homens ante as formas disfarçadas do poder que produzem individualidades que contribuem para a dominação de grupos qualificados como marginais, como é o caso da face disciplinar do poder, por exemplo. A especificidade do filósofo político foucaultiano se encontra justamente no embate que se trava contra as formas políticas que determinam e fundamentam nossas subjetividades e, conseqüentemente, nos transformam em objetos das diversas estratégias e técnicas específicas do poder, tais como o biopoder e a disciplina. A tarefa da filosofia é uma tarefa política. A crítica filosófico-política de nossos dias se encontra, justamente, no anseio insubmisso de uma liberdade que, recusando todo e qualquer ideal universal, emerge das experiências concretas e específicas. Na leitura que Foucault faz de Immanuel Kant podemos encontrar, por exemplo, uma tentativa de aplicação da noção de crítica como uma prática de superação dos nossos limites, ou seja, como “uma criação permanente de nós mesmos da nossa autonomia”<sup>22</sup>.

Neste sentido, o filósofo, partindo de uma concepção histórico-crítica de si mesmo, dá a filosofia uma tarefa política, a saber, a de abordar a incongruência da relação entre a eficácia do exercício da liberdade e o exercício poder, com o intuito de rechaçar as diversas práticas, táticas e mecanismos sutis de um poder que, transmitido pelas diversas tecnologias – as finalidades econômicas, as instituições que objetivam as regulações, as técnicas de comunicação etc. –, se transforma e atua sobre os macrocorpos. Daí Foucault afirmar que “a aposta é então: como desvincular o crescimento

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que les lumières?** In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988.** Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1392.

das capacidades a intensificação das relações de poder?”<sup>23</sup>. Neste sentido, a filosofia deve expor as racionalidades políticas para que, a partir de uma crítica histórica, dê a si mesma a tarefa de fomentar transformações locais a fim de evitar as armadilhas e estratégias políticas que visam, única e exclusivamente, promover a dominação. A este respeito, Foucault dirá que:

Desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; porém, ao mesmo tempo – isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade –, o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política<sup>24</sup>.

## 1.2. Linguagem, pensamento e experimentação:

O filósofo nunca se dá por satisfeito com o conhecimento simples. Justamente por isso, constantemente ele busca reaproximar o conhecimento da vida prática. Filosofar é se esforçar para fazer os sujeitos agirem de acordo com seus próprios pensamentos. Mas será mesmo que aos sujeitos foi posta à disposição toda a força necessária para que possam conduzir suas vidas em sintonia com o conhecimento, especialmente no campo da política? Apesar de todo o esgotamento causado por séculos de exercício filosófico, a plena incorporação da verdade provoca, ainda hoje, bastante temor. Não obstante os riscos, há filósofos cujas singularidades do pensamento se consumaram na tentativa de encontrar forças para aproximar o conhecimento teórico da vida prática. Este, certamente, é o caso de Michel Foucault que, no limite de suas energias conceituais, arriscou-se para converter o pensamento em experimentação, abordando a natureza política da linguagem e as relações de poder entre a linguagem e os usos políticos que se faz dela.

A linguagem possui uma natureza intimamente política, pois ela subordina a sua ordem aquele que fala. O que dizer, por exemplo, da operacionalização do silêncio feita pelos discursos e que manifestam relações de poder? Não há como negar que a disseminação dos diversos discursos pela sociedade esteja submetida e vinculada à ordem da força, do poder. Os diversos usos que se faz da linguagem constituem, paradoxalmente, o terreno

<sup>23</sup> FOUCAULT, Michel. **O que são as luzes?** In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 366.

<sup>24</sup> \_\_\_\_\_. **O sujeito e o poder.** In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 275.

do pertencimento e, ao mesmo tempo, da exclusão, da segregação e, no limite, da eliminação dos sujeitos. Dito isto, a linguagem não pode ser compreendida como um elemento neutro, mas, antes, como algo perpassado pelo poder e pela política. A linguagem é compreendida aqui por nós como a capacidade que os homens têm de se comunicar através de um sistema de significações. Se a linguagem é uma atividade social por excelência, certamente ela dá forma à representação de mundo de cada sujeito que fala. A linguagem nos permite, portanto, enxergar a realidade social como uma soma de processos graduais, e nenhum sujeito pode fugir da trama e da classificação estabelecidas por ela<sup>25</sup>.

Por mais que tenha sofrido importantes transformações, o conceito de experiência permeia todo o percurso filosófico de Michel Foucault<sup>26</sup>. A princípio, particularmente no âmbito da literatura, é no entrecruzamento de uma experimentação do limite e de uma experimentação da linguagem – ou experiência do exterior – que o filósofo francês busca determinar uma experiência daquilo que encara com coragem a loucura, a morte etc., tornando mais profunda a investigação acerca do seu próprio espaço de fala. Contudo, ao longo de suas pesquisas, Foucault percebe que o único modo de diferenciar a genealogia de uma interpelação empírica ou teórica é através da experiência. As reflexões foucaultianas se tornam, de fato, verdadeiras experimentações<sup>27</sup>. Isto é, Foucault traz a luz todo o movimento da concepção histórica dos discursos, das práticas, das subjetividades e das relações de poder. Ao apontar a relação da experiência com a genealogia, o pensador demonstra que a experiência sai dela mesma modificada. Daí Foucault afirmar:

Meu problema era de fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazerem comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos, do que é não apenas nosso passado, mas

---

<sup>25</sup> A linguagem, indubitavelmente, incide diretamente na maneira como nós concebemos a ideia de poder político, pois, ao se desenvolver historicamente e uma vez instituída, ela impõe aos indivíduos determinada maneira de conceber e organizar o mundo. A relação entre linguagem e política não nos permite, portanto, acessarmos diretamente a realidade, haja vista que nossa relação com a realidade é sempre moderada pela linguagem.

<sup>26</sup> A princípio, Foucault faz uso de uma noção de experiência próxima a da fenomenologia. Isto é, a experiência, em linhas gerais, como espaço necessário de revelação das significações originárias. A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Introduction**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 93.

<sup>27</sup> Foucault escreve *Vigiar e punir* (1975), por exemplo, pouco tempo depois de sua experiência no GIP – Grupo de informações sobre as prisões.

também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados<sup>28</sup>.

A influência de autores como Blanchot e Nietzsche autoriza o pensador francês a delinear a noção de uma experiência limite que extrai o sujeito de si mesmo, impondo-lhe sua própria ruptura. Isto é, a partir da leitura de textos filosóficos e literários, Foucault se depara com uma forma de experiência que já não é mais aquela fundadora do sujeito, mas, ao contrário, uma experiência que ganha contornos de uma dessubjetivação. É esta nova leitura que permite o filósofo francês afirmar que:

A experiência do fenomenólogo é, no fundo, uma certa maneira de colocar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre o cotidiano em sua forma transitória, para daí tirar as significações. Para Nietzsche, Bataille, Blanchot, ao contrário, a experiência é tentar chegar a um certo ponto da vida que seja o mais perto possível do não passível de ser vivido. O que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade. O trabalho fenomenológico, ao contrário, consiste em desdobrar todo o campo de possibilidades ligadas à experiência cotidiana. Além do mais, a fenomenologia procura recobrar a significação da experiência cotidiana para reencontrar em que o sujeito que sou é efetivamente fundador, em suas funções transcendentais, dessa experiência e dessas significações. Em compensação, a experiência em Nietzsche, Blanchot, Bataille tem por função arrancar o sujeito de si próprio, de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de dessubjetivação. A ideia de uma experiência-limite, que arranca o sujeito de si mesmo, eis o que foi importante, para mim, na leitura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, e que, tão aborrecidos, tão eruditos que sejam meus livros, eu os tenha sempre concebido como experiências diretas, visando a me arrancar de mim mesmo, a me impedir de ser o mesmo<sup>29</sup>.

Sob essa ótica vemos surgir, então, uma elaboração propriamente foucaultiana acerca da ideia de experiência, a saber, como forma histórica de subjetivação. A noção foucaultiana de uma experiência como passagem ao limite, construída a partir do desaparecimento do sujeito, horizonte desenhado pelo filósofo em sua obra *As palavras e as coisas* (1966), não se distancia de suas outras análises. Em um texto de 1964, intitulado de *La folie, l'absence d'oeuvre*, Foucault afirma que “uma experiência está nascendo aonde vai do nosso pensamento; sua iminência, já visível, mas absolutamente vazia, ainda

---

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. **Conversa com Michel Foucault**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI: Repensar a Política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 292.

<sup>29</sup> Idem. p. 291.



não pode ser nomeada”<sup>30</sup>. A maioria das reflexões empreendidas por Michel Foucault surge a partir de suas experiências pessoais. Contudo, não podemos reduzi-las apenas a isto, pois o pensador francês impõe a si a missão de reiterar o conceito de experiência. Esta reiteração, a partir dos anos 1970, acontece no terreno das práticas coletivas. Em outras palavras, esta reiteração ocorre no campo político. A partir deste momento, Foucault busca compreender o problema da experimentação como momento de transformação, associando-a a resistência contra os dispositivos do poder. É aqui que Foucault se debruça sobre as experiências revolucionárias, as lutas, as sublevações e os procedimentos de subjetivação.

O filósofo político foucaultiano age de maneira violenta – não no sentido literal do termo, mas no sentido de que seus movimentos são repentinos e produzidos a partir do afinco e empenho da vontade –, transformando a atividade do pensamento em uma experimentação profunda, insondável e arriscada, pois no campo político é a própria vida que se dirige à zona de perigo. A propósito do pensamento, dirá Foucault:

Por “pensamento” entendo o que instaura, em suas diferentes formas possíveis, o jogo do verdadeiro de do falso e que, em consequência, constitui o ser humano como sujeito de conhecimento; o que funda a aceitação ou o rechaço da regra e constitui o ser humano como sujeito social e jurídico; o que instaura a relação consigo mesmo e com os outros e constitui o ser humano como sujeito ético<sup>31</sup>.

Não há, nesta experimentação profunda, garantias de retorno à superfície (ao pensamento puro e simples), pois, no âmbito político, viver significa superar o medo, o desespero e, principalmente, o desejo de quietude. A vontade de conhecer é irresistível, e se assemelha a um tipo de convocação que não pode ser recusada, pois se trata de um apelo da própria vida. Viver uma vida filosófica é, portanto, viver uma vida política, e nem mesmo a iminência da morte representa um estorvo para a realização do desenvolvimento gradativo de intensificação da vida e da experimentação do conhecimento. A propósito dos domínios necessários para a formação do

<sup>30</sup> FOUCAULT, Michel. **La folie, l’absence d’oeuvre**. In FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 448.

<sup>31</sup> \_\_\_\_\_. **Préface à l’“Histoire de la sexualité”**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1398.

espaço da experiência, Foucault afirma, em uma entrevista de 1984, intitulada de *Polêmica, política e problematizações*, que:

Nesses três campos – o da loucura, o da delinquência, o da sexualidade –, privilegiei a cada vez um aspecto particular: o da constituição de uma objetividade, o da formação de uma política e de um governo de si, o da elaboração de uma ética e de uma prática de si. Mas a cada vez tentei também mostrar o lugar ocupado pelos dois outros componentes, necessários para a constituição de um campo de experiência. Trata-se na realidade de diferentes exemplos nos quais estão implicados os três elementos fundamentais de toda experiência: um jogo de verdade, das relações de poder, das formas de relação consigo mesmo e com os outros<sup>32</sup>.

Do pensamento à experimentação, trata-se de um movimento que não cessa, pois somos “seres que têm vontade”<sup>33</sup>. Vontade que direciona o pensamento para os espaços mais obscuros da sociedade. O pensamento filosófico vai ao enalço do desconhecido a fim de experimentá-lo. Daí Foucault afirmar que:

Uma experiência é sempre uma ficção; é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois. É essa a relação difícil com a verdade, a maneira com esta última se acha engajada em uma experiência que não está ligada a ela e que, até certo ponto, a destrói<sup>34</sup>.

Consequentemente, a respeito de Foucault, afirma Deleuze:

Seu pensamento não cessa de crescer em dimensões, e nenhuma das dimensões está contida na precedente. Então o que o força a lançar-se em tal direção, a traçar tal caminho sempre inesperado? Não há grande pensador que não passe por crises, elas marcam as horas de seu pensamento<sup>35</sup>.

Foucault é incansável, persegue de maneira mordaz os momentos de crise. Ele o faz com o objetivo de alterar a configuração do sujeito do conhecimento. O saber representa uma espécie de transfiguração, de separação de si mesmo. Não se trata de mero acúmulo erudito. De que valeria a erudição se não a colocássemos em prática? Pensar, portanto, é a experimentação do desconhecido. É como se o pensamento fosse o ensaio da experimentação, isto é, “é uma experiência modificadora de si no jogo da verdade [...] é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. **Poder e Saber**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 225..

<sup>33</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 209.

<sup>34</sup> FOUCAULT, Michel. **Conversa com Michel Foucault**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI: Repensar a Política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 295.

<sup>35</sup> DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Trinta e quatro, 1992. p. 118.

era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento”<sup>36</sup>. Mas, como o próprio Foucault nos alerta, precisamos ter cuidado, pois “existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la”<sup>37</sup>.

O entendimento que Foucault faz do pensamento, sob o prisma da experimentação, nos mostra o contrassenso e a leviandade da diligência de uma universalidade – moral e política – válida e prescrita de maneira indispensável. O filósofo político precisa estar atento e sempre denunciar os discursos que buscam demonstrar a existência de um caminho seguro em direção à melhor das sociedades. Por mais que alguns destes discursos possuam um tom de austeridade, eles representam verdadeiros desatinos dos “carrascos” e “carcereiros” de uma política vil e baixa. O objetivo é impor, em termos foucaultianos, um projeto de adestramento do homem enquanto ser político. O filósofo político foucaultiano, por compreender o pensamento como experimentação, constantemente, à maneira nietzschiana, coloca a questão: “Até que ponto a verdade suporta ser incorporada?”<sup>38</sup>.

O pensamento é uma experiência que se modifica a si mesmo no interior dos jogos de verdade. Neste sentido, podemos compreender mais nitidamente que a experimentação política é um jogo arriscado, onde se pressupõe a desconstrução de nossas crenças subjetivas, ou seja, pressupõe-se a descentralização da subjetividade. O jogo político nos impele, portanto, à criação de novas formas de subjetivação, isto é, nos lança à criação de novas maneiras de pensar e agir. O filósofo político, sujeito de exceção, pois engaja sua vida na tarefa de abrir novos caminhos e possibilidades às subjetividades dominadas, torna-se, nesta empreitada, um e muitos, ao mesmo tempo. O filósofo político, ao partilhar pensamento e experiência, acaba por se transfigurar e abre mão do porto seguro das identidades ditas verdadeiras. Há na filosofia política uma espécie de elucubração que, permanente e rigorosamente, nos remete a uma observação empírica. O filósofo político é aquele que ultrapassa, portanto, os limites do possível.

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 13.

<sup>37</sup> Idem.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 139.

Essa elucubração de que falamos acima, esta vigília e cautela necessárias ao movimento do filósofo político, transforma-se em um instrumental que, todavia, não deve se converter em modelo único e exclusivo para a apreensão da verdade em qualquer tempo e espaço. No campo por excelência da filosofia política, essa cautela do pensamento faz surgir um novo regime de produção da verdade. A esse propósito, afirma Foucault:

O instrumento deve ser tal que nenhum instante e nenhum lugar seja privilegiado. A viagem introduziu o universal na tecnologia da verdade; lhe impôs a norma do “qualquer lugar”, do “qualquer tempo” e, conseqüentemente do “qualquer um”. A verdade não tem mais que ser produzida. Ela terá que se representar e se apresentar cada vez que for procurada<sup>39</sup>.

A interpretação foucaultiana esboça um revés na apreensão da verdade. Nesse revés, novos instrumentais são criados com a função de, segundo Foucault, “atravessar a distância, levantar o obstáculo que nos separa de uma verdade, a qual nos espera em toda parte e em todos os tempos”<sup>40</sup>. Neste texto, Foucault enfatiza, metaforicamente, a representação dos navios como instrumentos do pensamento. O navio, pensado a partir da problemática da produção da verdade, seria, na interpretação foucaultiana, a experiência do pensamento que investiga aquilo que por ele será conquistado. Contudo, esta metáfora foucaultiana nos revela algo tênue e, ao mesmo tempo, formidável. Em uma conferência de 1967, publicada apenas em 1984 sob o título *Des espaces autres*, Foucault afirma que “o navio é a heterotopia por excelência. Nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam, a espionagem substitui a aventura e a polícia os corsários”<sup>41</sup>.

Quando nosso pensamento não consegue se estender à experimentação, entramos numa espécie de processamento implosivo, pois, cativos de limites impostos, nos tornamos desqualificados para o deslocamento e o movimento necessários à atitude filosófico-política. Neste sentido, a vida política se torna algo doentio. Quando se abandona a relação do pensamento

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. **A casa dos loucos**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 117.

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> FOUCAULT, Michel. **Des espaces autres**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1581. As heterotopias seriam contralugares contestadores que inverteriam o espaço real em que vivemos. Por mais que sejam identificáveis, as heterotopias seriam lugares à parte. Por serem diversas, as heterotopias possuem funções rigorosas e determinadas.

com a experimentação, o que se concebe, por fim, é a desconfiança de si. Neste sentido, o policiamento, o controle e a espionagem citados acima se tornam cada vez mais diretrizes em sociedades onde as verdades se extenuam. Percebemos, desta forma, que existe uma ligação estreita em nossa atualidade entre o enfraquecimento da relação do pensamento com a experimentação e a emergência daquilo que se denomina sociedade de controle – ou de espionagem, como cita Foucault. Por óbvio, não significa que devemos trazer de volta os antigos valores que transcendem o mundo físico. O filósofo deve cindir as próprias convicções e, ao embarcar na relação do pensamento com a experimentação, acaba indo ao encontro da infinitude que torna as coisas mais leves à razão. Pensadores como Michel Foucault exercitam, em suas reflexões, uma apreciação ativa, desenvolta, diligente e sempre reiterada.

### **1.3. Política, pensamento e ação:**

Em uma entrevista de 1975, intitulada *Dos suplícios às celas*, Foucault afirma que os seus livros são “pequenas caixas de ferramentas”<sup>42</sup>. Estas nos permitiriam refletir acerca da questão central da atualidade sobre aquilo que estamos em via de nos tornar. Estas “caixas de ferramentas” se operacionalizam, especialmente no âmbito político, em torno de diversas e importantes heranças conceituais legadas por Foucault, tais como o questionamento acerca de nossas práticas e saberes, a valorização da fala dos sujeitos dominados etc. Certamente as reflexões de Michel Foucault, graças aos dispositivos editoriais, ocupam, estrategicamente, uma posição privilegiada na conjuntura política internacional. Com a publicação, em 1994, da coletânea *Dits et écrits*, ganha notoriedade a extraordinária diversidade de falas mobilizadas pelo filósofo em sua trajetória, e que contribuíram para a concepção de uma figura inédita do pensador, a saber, a de um pensador engajado, mostrando que, paralelamente à escrita de livros, existiram outros “Foucault”.

---

<sup>42</sup> FOUCAULT, Michel. **Dos suplícios às celas**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VIII: Segurança, penalidade e prisão**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 36.

O peso do pensamento de Michel Foucault se encontra justamente no fato de revelar aquilo que ocorre por trás das grandes oposições valorizadas pelos espaços discursivos e disciplinares estabelecidos, rejeitando, assim, todo e qualquer tipo de divisão. Isto permite a utilização de suas reflexões na atualização das questões políticas à luz de problemas situados no limite entre o filosófico e o não filosófico. Uma das especificidades dos muitos usos que podemos fazer das reflexões foucaultianas hoje, e que oscila entre uma admiração e uma advertência, é a reformulação de seus deslocamentos teóricos, lembrando sempre que as afirmações de Foucault se vinculavam às condições históricas e, principalmente, às necessidades políticas com as quais ele travou importantes embates em seu tempo.

A composição biográfica<sup>43</sup> publicada após a morte do filósofo francês serve até hoje para a representação de um pensador nômade, tanto em relação ao espaço atribuído por ele como a experiência estrangeira quanto ao seu modo de aproximar e sobrepor espaços diversos em suas diferentes obras: Foucault se movimenta da literatura à história, da experiência da loucura às experiências das instituições de encerramento etc. Isto o permite afirmar que “cada um dos meus livros representa uma parte da minha história”<sup>44</sup>, mostrando que a ação sempre motivou seu pensamento. A ideia de escrever a tese sobre a experiência da loucura surgiu, por exemplo, como ele nos esclarece, após seu vago recrutamento como psicólogo, experiência que o permitiu “circular na fronteira entre o mundo dos médicos e o mundo dos doentes”<sup>45</sup>. O mesmo ocorreu com seu livro sobre as prisões, *Vigiar e punir*, resultado de suas ações no *Groupe d’Information sur les Prisons* entre os anos 1971-1973. A este respeito, em uma carta a Paul Thibaud, Foucault diz: “Mas,

---

<sup>43</sup> Para a escrita desta tese consultamos ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Paris: Flammarion, 1991. Em algumas ocasiões, o próprio Foucault se deixou cair na tentação do relato biográfico. Se, de um lado, temos um pensador que prefere se movimentar “mascarado do mundo”, evitando a exposição de sua vida e de seus compromissos políticos (Cf. FOUCAULT, Michel. **Le philosophe masque**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001.p. 923), de outro, temos um filósofo que consente em evocar uma espécie de autobiografia profissional que permite valorizar as razões explicativas de seu trabalho de escrita e engajamento (Cf. *Verité, pouvoir et soi*. In: Idem. p. 1596).

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel. **Vérité, pouvoir et soi**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001.p. 1598.

<sup>45</sup> Idem. p. 369.

veja o senhor, iniciei e concluí meu livro sobre as prisões depois da experiência do GIP”<sup>46</sup>.

Diante da amplitude e das diversas possibilidades de usos de seu pensamento<sup>47</sup>, o próprio Foucault, por vezes, entrega-se ao processo de elucidação e esclarecimento de suas reflexões, reinterpretando sua própria trajetória. Se Foucault reconstitui seu pensamento com base em questões por ele confrontadas em momentos precisos, é para inserir suas obras em um mesmo programa e sistema de pensamento. Por vezes, o filósofo afirma que algumas indagações animaram, comumente, seu pensamento, declarando simplesmente ter sempre falado acerca da mesma coisa. É nesta perspectiva que ele afirma ter reorganizado seus trabalhos com base em três genealogias:

Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais. Portanto, três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e punir* e o eixo ético em *História da sexualidade*<sup>48</sup>.

Em 1984, numa entrevista publicada com o título *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, quando questionado sobre se o seu procedimento filosófico é sempre determinado pelo polo subjetividade/verdade, Foucault responde: “esse sempre foi, na realidade, o meu problema, embora eu tenha formulado o plano dessa reflexão de uma maneira um pouco diferente. Procurei saber como o sujeito humano entrava nos jogos de verdade”<sup>49</sup>. Poderíamos, certamente, estender esse processo de reedição do próprio pensamento, empreendido por Foucault, para diversas outras noções, tais como jogos de

<sup>46</sup> Idem. p. 916.

<sup>47</sup> Cf., por exemplo, o trabalho de desconstrução empreendido por Deleuze, na tentativa de entender a coerência da filosofia foucaultiana em torno dos eixos do saber, do poder e do si (DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Paris: Minuit, 1986) e, também, o trabalho de Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, que apresenta Foucault como o criador de uma nova metodologia baseada no entrelaçamento da hermenêutica com o estruturalismo (DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010).

<sup>48</sup> DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 307.

<sup>49</sup> FOUCAULT, Michel. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V**: Ética, sexualidade, política. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 258.

verdade, oposição entre a verdade e falsidade dos discursos, abordagem da constituição do sujeito – simultaneamente concebido por Foucault como objeto de saber, de poder e de individualidade – etc.

Em diversos momentos, Michel Foucault faz emergir a problemática de seu engajamento filosófico político, mostrando a relação de seu pensamento com suas ações, especialmente a partir dos anos 1970, quando houve um significativo aumento de lutas setoriais, tais como as lutas em torno das prisões, da educação, da psiquiatria, da medicina etc. Lutas estas nas quais o pensamento do filósofo francês se fez presente. A partir da substituição gradual da metodologia arqueológica pela metodologia genealógica, cuja determinação era fazer com que o silenciamento da história pudesse ecoar de maneira explícita, descomplicada e coerente, dando voz aos indivíduos assujeitados, podemos acompanhar duas experiências primordiais para a compreensão de seu engajamento: a já citada experiência vivida pelo filósofo no *Groupe d'Information sur les Prisons*, por ele criado, e a sua experiência ligada a uma reflexão mais geral acerca do *status* do intelectual em sua relação com o poder, principalmente nos contextos de oposição política.

O GIP foi criado em 1971, no decorrer de uma coletiva que anunciava o fim da greve de fome de alguns militantes presos. Nesta ocasião Foucault compartilha aquilo que seria o manifesto do grupo e afirma que:

Nenhum de nós pode ter certeza de escapar à prisão. Hoje, menos do que nunca. Sobre nossa vida do dia-a-dia, o enquadramento policial estreita o cerco: nas ruas e nas estradas; em torno dos estrangeiros e dos jovens. O delito de opinião reapareceu: as medidas antidrogas multiplicam a arbitrariedade. Estamos sob o signo do “vigiar de perto”. Dizem-nos que a justiça está sobrecarregada. Nós bem o vemos. Mas, e se foi a polícia que a sobrecarregou? Dizem-nos que as prisões estão superpovoadas. Mas, e se foi a população que foi superaprisionada?<sup>50</sup>

Em pouco tempo, Foucault transforma o GIP em um grupo de informações no qual, pela primeira vez, os atores das instituições prisionais se tornam produtores de pesquisa. O pensador francês, juntamente com seus colegas do GIP, busca organizar a coleta de informações junto aos detentos com o objetivo de transformar tais informações em objetos de luta, enfrentamento. À época, acreditava Foucault ser possível se contrapor ao

---

<sup>50</sup> FOUCAULT, Michel. **Manifesto do GIP**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 2.



silêncio secreto que cerceava as condições de vida nas instituições carcerárias por meio da expressão das coisas mais cotidianas e banais. Sua pretensão era fazer ruir as estruturas do poder estabelecido. Em uma conversa com Gilles Deleuze em 1972, intitulada *Os intelectuais e o poder*, Foucault diz:

E quando os prisioneiros começaram a falar, viu-se que eles tinham uma teoria da prisão, da penalidade, da justiça. Esta espécie de discurso contra o poder, esse contra-discurso expresso pelos prisioneiros, ou por aqueles que são chamados de delinqüentes, é que é o fundamental, e não uma teoria *sobre* a delinqüência<sup>51</sup>.

Como dito anteriormente, é a partir dos anos 1970 que podemos enxergar com mais clareza certo engajamento do pensamento foucaultiano no plano da ação. Essa fase, sem sombra de dúvida, evidencia a forte influência de Nietzsche, e é nela que o filósofo passa a utilizar o termo genealogia como instrumento de denúncia dos aspectos ilusórios de toda e qualquer ideologia. A leitura que Foucault faz de Nietzsche – a da denúncia da perenidade dos valores – busca estabelecer uma ligação com a metodologia freudo-marxista. No texto *Nietzsche, Freud, Marx* (1967), Foucault afirma, a propósito dessa articulação, que:

Temos em Nietzsche uma crítica da profundidade ideal, da profundidade da consciência, que ele denuncia como uma invenção dos filósofos; essa profundidade seria a busca pura e interior da verdade. Nietzsche mostra como ela implica a resignação, a hipocrisia, o mascaramento; se bem que o intérprete deve, quando percorre seus sinais para denunciá-lo, descer ao longo da linha vertical e demonstrar que essa profundidade da interioridade é, na realidade, algo diferente do que ela diz. Consequentemente, é necessário que o intérprete desça, que ele seja, como ele diz, o bom escavador de baixios<sup>52</sup>.

Em um texto de 1971, cujo título é *Nietzsche, a genealogia, a história*, Michel Foucault expõe minuciosamente seu projeto genealógico e o caracteriza com uma dupla tarefa: fazer da história uma contra memória, possibilitando a emergência dos saberes sujeitados e desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e se empenhar a desvelar o corpo como uma “superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma

<sup>51</sup> FOUCAULT Michel. **Os intelectuais e o poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal. 2010. p. 72.

<sup>52</sup> \_\_\_\_\_. Nietzsche, Freud, Marx. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 596.

unidade substancial), volume em perpétua pulverização”<sup>53</sup>. A genealogia foucaultiana demanda, portanto, engajamento, ação.

Na entrevista *Sobre a geografia*, de 1976, Foucault especifica o uso desse conceito afirmando que:

Desde o momento em que se quer fazer uma história que tenha um sentido, uma utilização, uma eficácia política, só se pode fazê-la corretamente sob a condição de que se esteja ligado, de uma maneira ou de outra, aos combates que se desenrolam neste domínio. Dos domínios cuja genealogia tentei fazer, o primeiro foi a psiquiatria, porque eu tinha certa prática e certa experiência de hospital psiquiátrico e senti que ali havia combates, linhas de força, pontos de confronto, tensões. A história que fiz, só a fiz em função desses combates. O problema, o desafio, o prêmio era poder formular um discurso verdadeiro e estrategicamente eficaz; ou ainda, de que modo a verdade da história pode ter efeito político<sup>54</sup>.

A propósito do primeiro ato de inquirição-intolerância do GIP, em 1971, Foucault afirma que:

Doravante, é preciso que a informação circule, de boca a orelha, de grupo em grupo. O método pode surpreender, mas ainda é o melhor. É preciso que a informação faça ricochete; é preciso transformar a experiência individual em saber coletivo. Quer dizer, em saber político<sup>55</sup>.

O trecho acima citado mostra a insistência de Foucault em querer desvincular o empreendimento do GIP daqueles modelos de enquete das ciências sociais clássicas, deixando a experiência da fala a todos que vivem a experiência carcerária. Há no engajamento político foucaultiano, portanto, certa reserva em relação às práticas sociológicas, uma espécie de afastamento coerente. Esta distância tomada pelo filósofo francês gera uma desconfiança um tanto mais profunda em relação aos procedimentos orientados e colocados em curso, hierarquicamente, de cima para baixo. Na perspectiva desses procedimentos, aqueles que ditam os ritmos da pesquisa impõem de maneira obrigatória um determinado ponto de vista através de um modelo de análise no qual os atores implicados de modo mais direto podem ter dificuldades de reconhecer a si mesmos. Foucault propõe justamente o contrário com as inquirições-intolerância:

<sup>53</sup> FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal. 2010. p. 22.

<sup>54</sup> \_\_\_\_\_. Sobre a geografia. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal. 2010. p. 154.

<sup>55</sup> \_\_\_\_\_. Inquirição sobre as prisões: Quebremos a barreira do silêncio. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 7.

Não é uma inquirição de sociólogos. [...] Queremos quebrar o duplo isolamento no qual se encontram enclausurados os detentos: através de nossa inquirição, queremos que eles possam se comunicar entre si, transmitir o que sabem e falar-se de prisão a prisão, de cela a cela. Queremos que eles se dirijam à população e que a população lhes fale. É preciso que essas experiências, essas revoltas isoladas se transformem em saber comum e em prática coordenada<sup>56</sup>.

Podemos perceber, pelas razões que, inicialmente, motivaram Foucault em sua experiência do GIP, e também pelo modo como o grupo intervia no debate público, que o objetivo do filósofo era empreender uma abordagem acerca das instituições prisionais a partir da ideia de intelectual específico e seu posicionamento. Dito de outro modo, a abordagem foucaultiana acerca das prisões não tinha a pretensão de falar em nome dos outros, mas, ao contrário, permitir “aos outros falar, sem impor limites ao direito que eles têm de falar”<sup>57</sup>. O filósofo político, assumindo a definição foucaultiana do intelectual específico, encontra-se frequentemente às voltas com aquilo é atual e se faz presente. Ele dedica sua vida, uma vida política, à concepção de novos modos de ação que devem escapar à militância tradicional. Sua eficácia deve ser comprovada em um campo determinado, fazendo com que ele deixe de ser o porta-voz de uma forma universal, passando a se caracterizar como um conhecedor especializado que impulsiona sua crítica de forma localizada a partir da politização dos problemas cotidianos.

Nossa atualidade política demanda por pensadores que estejam empenhados em articular pensamento e ação, como o fez Michel Foucault. Não há que se prender a certos profetismos políticos. O tempo presente demanda por pensadores que, através de seu conhecimento, promovam uma verdadeira transformação social. Esta transformação deve ser operada, nas palavras de Foucault, através da promoção do dismantelamento do “regime político, econômico, institucional de produção da verdade”, destacando “o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela, por enquanto, funciona”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Idem. p. 4.

<sup>57</sup> FOUCAULT, Michel. **Michel Foucault: Les réponses du philosophe**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1684.

<sup>58</sup> \_\_\_\_\_. **Entretien avec Michel Foucault**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 160.

Articular pensamento e engajamento não é pura e simplesmente uma postura. A especificidade do intelectual reside exatamente na confirmação, no âmbito da ação política, daquilo que a filosofia sempre refletiu e questionou: afinal, o que se passa hoje? Dito isto, o questionamento acerca de nossa atualidade política equivale, para o filósofo, à indagação a respeito das condições e das possibilidades daquilo que nós somos. Esta mesma interrogação permite, de uma só vez, compreendermos também o que faz aquilo que nós somos. Trata-se, portanto, de um diagnóstico (para utilizarmos um termo foucaultiano) histórico. Primeiramente, tal atividade diagnosticadora considera a totalidade dos discursos pronunciados de maneira efetiva em uma época determinada e que fazem do acontecimento um instrumento para desdobrar uma razão histórica. Em uma entrevista de 1983, publicada sob o título *Estruturalismo e pós-estruturalismo*, Foucault afirma, a respeito da função do diagnóstico acerca do que é a atualidade, que:

Ela não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas de vulnerabilidade da atualidade, em conseguir apreender por onde e como isso que existe hoje poderia não ser mais o que é. E é nesse sentido que a descrição deve sempre ser feita de acordo com essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível<sup>59</sup>.

Uma segunda forma de compreensão acerca do diagnóstico é vê-lo como uma possibilidade de afastamento. Em outras palavras, não se trata de negarmos a determinação histórica dos sujeitos, mas de mostrar que cada sujeito possui uma potencialidade insurgente, insubmissa, podendo dar vazão para novas subjetivações. Diagnosticar o presente, à maneira foucaultiana, significa ligar-se ao presente na tentativa de compreender a configuração dos problemas. Ao buscar um engajamento resultante da relação entre pensamento e ação, coloca-se ao filósofo político a tarefa de reanimar o fardo do passado contido em nosso presente. O filósofo político é um genealogista do presente. Isto é, ele problematiza historicamente as questões de nossa atualidade.

Não obstante, esse pensamento que age, característico da crítica à atualidade empreendida por Foucault, não busca a legitimação de um ideal filosófico. Tampouco sua realização. O filósofo político deve fazer cair a

---

<sup>59</sup> FOUCAULT, Michel. **Estruturalismo e Pós-estruturalismo**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 341.

máscara da benevolência dos indivíduos em relação a sua condição social. À moda foucaultiana, deve-se perguntar: quais razões levam os sujeitos a aceitar, muitas vezes de maneira passiva, a sua condição social atual? O que leva os sujeitos à obediência mesmo diante dos desatinos do poder, cujo efeito é sempre sua docilidade? Neste sentido, a originalidade do pensamento foucaultiano se encontra no desejo de colocar em prática um verdadeiro trabalho de entrincheiramento que nos possibilite pensar de modo diverso “os sistemas de pensamento que restringem nossa visão de mundo”<sup>60</sup>. Porém, para além das reflexões de Michel Foucault, sob que condições poderíamos hoje conceber uma crítica? Sob que condições, portanto, poderíamos contestar os sistemas cujo objetivo é fazer recair sobre os indivíduos os efeitos de sua dominação e sujeição?

A princípio, diante desses questionamentos, os livros de Michel Foucault nos causam certa sensação de paralisia. *Vigiar e punir*, por exemplo, não nos mostra os caminhos para que consigamos sair dessa sociedade. Seu final é profundamente desencorajador. Ele não nos oferece solução nenhuma. Paradoxalmente, seu procedimento busca atualizar o inconsciente social, mas não mostra nenhuma possibilidade de poder se libertar de tal inconsciente. Entretanto, é justamente nesse paradoxo que se localiza sua atualidade. É aqui que as atitudes e as falas que parecem acessíveis e coerentes revelam sua face perigosa e problemática para o filósofo político. A revolução do pensamento foucaultiano se encontra exatamente na manutenção de um estado de descrença, suspeita e incerteza diante de toda e qualquer tentativa de síntese e reconciliação em prol da disseminação da sujeição.

Apesar de não nos oferecer um método, como fazem as ciências sociais, Foucault formula hipóteses, cria neologismos e, em última instância, deixa para os leitores a possibilidade de questionar seus indícios. O filósofo político foucaultiano concebe uma verdadeira ruptura em relação a concepções como transgressão, lei, normalidade etc., Ele coloca diante de nós aquilo que parece ser hoje um dos maiores desafios políticos: evitar toda configuração costumeira de práticas investigativas, inserindo-se em uma perspectiva teórica e política que nos impele a julgar aquilo que nós fazemos.

---

<sup>60</sup> FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité II**: L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984. p. 10.

#### 1.4. Discurso e poder no pensamento foucaultiano:

Temos a convicção de que, para merecer a designação de filósofo político foucaultiano, é preciso abordar os escritos do autor. Isto é fato. Contudo, tal abordagem deve ser feita como uma apropriação que tenha por objetivo a busca por novos caminhos para o exercício do pensamento e, também, nas palavras do próprio Foucault, a “utilização deste saber nas táticas atuais”<sup>61</sup>. Na trama política, o discurso não é o suficiente se o outro não está disposto a escutar. É como se o discurso representasse uma espécie de dissenso ou, ainda, um conflito que não está restrito simplesmente às diligências e às técnicas de subjetivação.

Nas reflexões acerca dos discursos e das práticas discursivas, a arqueologia foucaultiana se constitui como modo de investigação, histórica e particular, contrária à defasada prática do comentário e, também, às descrições psicológicas, pois favorece a interpretação de ideias como limite, descontinuidade, limiar, ruptura etc. A pretensão de Foucault é constatar que a arqueologia não busca estipular uma hierarquia de valores entre os discursos, mas, especialmente, compreender a regularidade e a irregularidade dos discursos, bem como sua raridade e inconsistência. Desta forma, o filósofo francês busca, antes de tudo, transcrever os discursos em sua caracterização positiva, isto é, em sua condição espaço-temporal de expressão. Os discursos devem ser compreendidos como práticas que estão sujeitas a um sistema particular de regras. Principalmente à regra da vinculação ao contexto em que são produzidos. Dito isto, quais seriam, portanto, as condições concretas do aparecimento, do desenvolvimento e do desaparecimento dos discursos em nossa atualidade? O que possibilita, ao longo do tempo, uma mudança tão expressiva dos conteúdos dos discursos? O que faz com que alguns discursos permaneçam em nosso cotidiano e outros sejam silenciados?

Não apenas os discursos devem ser tratados e pensados como instância material, cuja complexidade produz efeitos sobre a realidade, mas também as ideologias. Os discursos devem, em nossa atualidade, ser

---

<sup>61</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 13.

pensados sob um prisma de determinações que conectam instituições, comportamentos, normas e técnicas, processos sociais e, também, econômicos etc. A arqueologia foucaultiana possui uma feição vigorosamente pluralista, que nos impele a pensar acerca da reconstrução dos diversos processos – científicos, sociais, econômicos, políticos, culturais etc. – que asseveram e garantem o sucesso das teorias e discursos. A partir desta perspectiva, o filósofo político deve abrir mão do estabelecimento de uma distinção de natureza entre os acontecimentos antes mesmo de examiná-los. É preciso irromper os juízos sobre a veracidade e a falsidade, sobre o triunfo e o revés e, ainda, sobre a racionalidade e a irracionalidade dos saberes, dos procedimentos discursivos, dos programas etc.

A hipótese do saber/poder leva Foucault a questionar, de modo insistente, como o poder se transmuta em um saber que se instaura na sociedade como discurso verdadeiro. No resumo do curso de 1971-1972, intitulado de *Teorias e instituições penais*, o filósofo aponta que:

As relações de poder não desempenham apenas, no que se refere ao saber, um papel de facilitação ou de obstáculo; elas não se contentam em favorecê-lo ou em estimulá-lo, em falseá-lo ou em limitá-lo; poder e saber não estão ligados um ao outro pela simples interação de interesses e ideologia. O problema não é, então, apenas determinar como o poder se subordina ao saber e o faz servir a seus fins ou como ele se superimpõe ao saber e lhe impõe conteúdos e limitações ideológica<sup>62</sup>.

Diante das reflexões de Michel Foucault, o filósofo político é impelido a explicar as estruturas constitutivas do poder e sua articulação com as estruturas constitutivas do saber. Trata-se, portanto, da tarefa de reforçar a reciprocidade entre estes dois eixos. Vários desdobramentos sobre a imensa variedade de aplicações possíveis dos eixos poder e saber podem ser concebidos. O poder, além de mobilizar as relações de força, diz respeito, também, a elementos ainda não formados por completo, ou seja, o poder é constitutivo de uma microfísica. Isto significa afirmar que, por ser objeto de estratégias, ele se torna uma cartografia. O saber, por sua vez, por ser objeto de uma estratificação, pode ser concebido como macrofísica, pois ele se aplica somente a substâncias já finalizadas, formalizadas e organizadas. A relação

---

<sup>62</sup> FOUCAULT, Michel. **Théories et institutions pénales**: cours au Collège de France (1971-1972). Paris: Seuil/Gallimard, 2015. p. 231.

constitutiva do saber não é da ordem da força, mas da ordem da relação entre duas condições: aquilo que se vê e aquilo que se enuncia.

Não obstante estes desdobramentos e suas aplicações possíveis, e, também, as distintas formas e funções desses dois eixos, é o poder que permite a atualização do saber. Este, por sua vez, é que permite a reprodução e a conservação do poder. Dito de outra forma, ao passo em que o poder oferece novos objetos de investimento ao saber, é por ele legitimado em seu exercício efetivo. É neste sentido que, em *Vigiar e punir* (1975), Foucault afirma que:

Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder<sup>63</sup>.

Os encargos das reflexões e hipóteses de Michel Foucault podem ser vistos no campo das práticas discursivas e na crítica de sua funcionalidade ideológica. As reflexões de Foucault, agudamente empíricas, possibilitam a apreensão das condições emergenciais dos sistemas discursivos e interpretativos. Não se trata de refutar ou questionar as origens ou intenções desses sistemas. É preciso, antes, trazer à luz a confluência de diversos componentes a partir das consequências e da disposição comum por eles desenhado no terreno social. O filósofo político precisaria, então, retomar parte do programa foucaultiano para inabilitar a problemática, central até então, do sujeito cognoscente.

Há uma relação estreita entre os discursos e a noção de poder político. Historicamente determinados, os diversos espaços discursivos nos dão importantes categorias que nos permitem, a princípio, usar intuitivamente a ideia de política. Podemos afirmar, por exemplo, que a política diz respeito às formas de se obter, exercer e conservar o poder em sua forma governamental. Neste sentido, a noção de política liga-se à esfera estatal, opondo-se à esfera privada. Contudo, o entendimento que se faz dessa relação não é tão simplório quanto parece. A partir do momento em que são elevadas à categoria política algumas práticas que, inicialmente, não faziam parte do conceito tradicional do

---

<sup>63</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. p. 30.



termo, sua conceituação se torna, pouco a pouco, mas fluente. Atesta-se essa fluência quando se fala, por exemplo, em políticas afirmativas, em politização da sexualidade, em política do corpo etc. Além disso, com as reflexões de Michel Foucault, o poder passa a ser compreendido em sua multiplicidade. Na ótica foucaultiana, o poder não possui um espaço demarcado, nem tampouco possui um tempo, pois ele perpassa toda a história humana.

Os discursos não se conectam de maneira direta às coisas, mas, antes, com outros discursos, que juntos produzem, por meio da recepção de diferentes sistemas de comunicação, uma concepção de mundo. A relação entre os discursos é, portanto, uma relação dialogal, interativa, pois não nos relacionamos diretamente com as coisas, mas com os discursos que lhe conferem sentido. Em síntese, não há objeto que não esteja envolto por discursos. No entanto, esta relação dialogal é, no âmbito político, contraditória, paradoxal, pois ela acaba por produzir, ao mesmo tempo, consonância e discordância, convergência e polarização, anuência e desagrado, complementaridade e resistência etc. Este princípio unificador dos discursos constitui, portanto, um terreno de embate político entre as falas. Na formação de nossa atualidade política, definida pela multiplicidade de discursos contraditórios, atuam forças que buscam impor uma centralidade discursiva e, também, forças que buscam minar essa tentativa de centralização<sup>64</sup>.

No curso ministrado no Collège de France, intitulado de *Em defesa da sociedade*, algumas colocações<sup>65</sup> feitas por Foucault constituem a seguinte proposição: é preciso pensar o funcionamento dos poderes e da política segundo a oposição luta/submissão e, também, sob o esquema guerra/repressão. O filósofo abre mão, portanto, da composição contrato/opressão, tão bem afamada pela tradição política que predominou a partir de meados do século XVII e que, por sua vez, edifica-se na

---

<sup>64</sup> A este respeito, no último capítulo deste trabalho, discorreremos acerca das possibilidades de resistência diante dos processos políticos centralizadores e de como repensar a democracia a partir das reflexões foucaultianas.

<sup>65</sup> Para Foucault, as relações de poder na sociedade se balizam em relações de força estabelecidas na guerra e pela guerra. Disso resulta que as estratégias e as transmutações dessas relações em uma situação de paz são extensões da guerra. Isto é, os discursos concebidos em tempos de paz são, de fato, discursos bélicos. Logo, o arremate final da política só poderia ser consequência da guerra. A mecânica do poder é, portanto, bélica. A esse respeito, Cf. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 22-23.

contraposição entre legitimidade e ilegitimidade. A referência histórica utilizada por Foucault, nas análises por ele produzidas no curso *Em defesa da sociedade*, é bastante específica: o período pós-segunda guerra mundial. Contudo, a proposta de Foucault é a de refletir acerca da política através de critérios e estratégias outras. Critérios e estratégias que delimitariam marcações precisas para o discurso histórico político e, também, para a concepção de um saber histórico distinto para a política.

É importante ressaltarmos o fato de que a polarização legitimidade/ilegitimidade inaugura um terreno de possibilidades aos discursos políticos e, também, à própria política. Estas possibilidades ultrapassam os limites da teoria contratualista do século XVIII e, por terem por forma a repetição, acabam por legar as outras possibilidades do discurso político ao silêncio. Viver, do ponto de vista político, em uma realidade muda, ou, ainda, discursar diante daqueles que o poder político impede de ouvir, pode ser compreendido como uma configuração importante das práticas que concebem as subjetividades em nossa atualidade? Se, como propõe Foucault ao inverter a fórmula de Clausewitz, a política é a guerra prolongada por outros meios, o que seria passível de audição em meio a essa “paz” política?

A hipótese que pretendemos sustentar é a de que toda prática discursiva política constitutiva dos sujeitos, juntamente com todas as relações de poder que a compõem, pode ser investigada de acordo com a trama da luta, das estratégias de sujeição etc. Não é nossa pretensão, ao discorrermos acerca da temática do discurso político e sua relação com o poder, contrapormos à autonomia e liberdade dos sujeitos que falam e agem a ideia de contenção, proibição ou crítica moral. O fato de estarmos, em nossa atualidade, envolvidos por um emaranhado de múltiplos discursos, opiniões e afirmações categóricas acerca da vida e das ameaças que a intentam, das manifestações de nossa liberdade, do direito etc., somos, devido à sinalização das tecnologias discursivas do poder, levados a acreditar que tudo pode e deve ser falado. Mas, de fato, o que nos leva a essa crença? Levados a acreditar que tudo dever ser falado, com base em que princípios o fazemos?

Constituídos por relações de poder que se balizam em práticas violentas – que as concebem como solo da continuação de seu efetivo exercício –, como poderiam os sujeitos tecer críticas aos discursos políticos

violentos? Por mais que o exercício continuado da violência (a política) contemple a produção de discursos descontínuos e desconexos, que parecem se alastrar por toda a sociedade, ainda é possível ao filósofo político identificar tal exercício e, ao mesmo tempo, identificar-se em suas práticas. Ele, o filósofo político, é capaz de afirmações que ultrapassam os limites da legitimidade/ilegitimidade e que o possibilitam contactar a espessa materialidade das práticas discursivas violentas que não podem ser descritas na chave desta contraposição.

Pensar a política a partir das noções de soberania e legitimidade, isto é, pensá-la como algo que se funda no medo e na vontade ou como algo fundado no ato necessário de reconhecimento e de enaltecimento da dominação, significa negar ou silenciar o princípio da guerra, tal como Foucault o pensou. Tal princípio acaba por se desdobrar em uma coexistência velada com a violência, de maneira tal que não permite sua afirmação – ao menos que essa afirmação reincida e ganhe eco no discurso da soberania. Podemos afirmar, deste modo, que os mecanismos e estratégias políticas e discursivas operam em um duplo sentido, a saber, o da negação da existência da violência como ato que irradia em várias direções, organizando os discursos e os sujeitos e o da reprodução das maneiras de afirmar a violência que resultam em sua inconsistência como objeto de pensamento e crítica.

A densidade das técnicas que constituem, em nossa atualidade, as relações de poder, bem como a materialização de sua violência, pode ser pormenorizada a partir do deslocamento de algumas oposições no campo da política, tais como democracia/autoritarismo, censura/liberdade etc., possibilitando, assim, a abertura para novos acontecimentos suscetíveis de um esclarecimento que permita o funcionamento das relações de sujeição que se balizam naquele duplo funcionamento da negação da violência dos discursos políticos e da repetição como fundadora do jogo discursivo. A sensação que temos, no âmbito político, é a de uma espécie de emudecimento em uma sociedade onde, supostamente, tudo poder ser falado. Cabe, aqui, a seguinte reflexão: a experiência que nos mostra que, no campo político, aquilo que se fala não é o bastante ou, ainda, não reverbera o suficiente para que outros escutem, devido à saturação dos múltiplos discursos, fundamenta-se em que?

Ao tratar de noções como poder e discurso, Michel Foucault assenta suas reflexões no campo de relações e arranjos com aquilo que se é possível dizer. O espaço da fala do próprio Foucault representa uma ruptura em relação à tradição filosófica. Ao conceber esse espaço como ruptura, o filósofo francês estipula uma relação de rearranjo com tudo que pode ser dito, repetido e, também, com os limites que se estipulam para o que é passível de ser dito em momentos determinados. Esta perspectiva foucaultiana nos permitiria pensar de maneira conjunta, por exemplo, a noção de discurso e o conceito de poder. O primeiro, pensado como implicação de regras específicas ao que é dizível; o segundo, como posituação – dentro mesmo de um esquema cognitivo que é da guerra continuada por outros meios (a política) –, que remove o esquema jurídico em que a interpretação da dominação se dá no interior daquela oposição entre legitimidade e ilegitimidade.

Em sua aula inaugural no Collège de France, publicada sob o título *A ordem do discurso* (1970), Foucault nos aponta para uma direção reflexiva que nos parece bastante prolífica acerca do contrassenso da coexistência do silêncio com a incitação constante do discurso como fundadora das relações de poder em nossa atualidade. Os procedimentos de controle, seleção e organização dos discursos de ordem política produzem restrições ao que se diz, impondo limites aos enunciados que devem e podem ser ditos em circunstâncias específicas. A consequência prática desses procedimentos seria a subtração das possibilidades do dizer e, também, uma espécie de concretização das formas que produziriam discursos ditos verdadeiros. O que importa para Foucault é a visualização dos recortes e das relações de força que constituem os discursos políticos e sua própria história. Trata-se, portanto, da negação da busca pelas origens dos discursos e tradições políticas.

As pesquisas arqueo-genealógicas empreendidas por Michel Foucault situam a historiografia bem no centro das estratégias que possibilitam enxergar as práticas e os discursos concebidos pelas redes relacionais de poder<sup>66</sup>. Caberia aqui, portanto, a seguinte indagação: quais seriam as formas discursivas e, também, as formas de ação que poderíamos considerar

---

<sup>66</sup> Na ótica foucaultiana, as pesquisas históricas possibilitariam a apreensão, em toda sua positividade, das práticas e dos discursos que tornam os sujeitos incapazes de estranhamento diante da atualidade política, fazendo com que não consigam se situar em um panorama político-crítico em relação ao nosso tempo.

estratégicas hoje, levando em consideração que nossa atualidade está repleta de vontades subjetivas, consciências e intenções diversas? Na tentativa de responder a esta questão, deve-se apontar em direção aos saberes históricos, silenciados e descontínuos. De um lado, os discursos que dão consistência às falas destinadas ao esquecimento, à inverdade e a desrazão; de outro, os saberes locais, aqueles que não são esgotados pelos sistemas filosóficos e científicos. É justamente na ocorrência conjunta desses discursos que o filósofo político deve indicar aquilo que se constitui como discurso histórico das lutas, devendo ser, portanto, utilizado nas táticas políticas de nossa atualidade. Dessa maneira, o saber funcionaria como uma espécie de estratégia que consistiria na relação com a diversidade discursiva que nos encerra, com seus enunciados e seus limites e, também, com os objetos que compõem o que pode ser dito e o que deve ser silenciado.

Em suas pesquisas genealógicas, Foucault lida com as consequências do poder próprias das práticas discursivas consideradas em sua cientificidade e, ao confrontar essas consequências, coloca em xeque, mormente, os mecanismos do poder. Seguindo a esteira do pensador francês, o filósofo político precisa questionar “quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas”<sup>67</sup>, compondo aquilo que, em última instância, pode ser dito, percebido e visto. Os mecanismos do poder devem ser analisados a partir da confrontação com a materialização dos elos de sujeição e das práticas que efetivam seu funcionamento, e não sob o prisma da indicação das intenções dos discursos e ações, do desvelamento das ilusões discursivas e da indicação das fontes discursivas e autoritárias. Dito de outra maneira, não como uma aposta na possibilidade de se encontrar uma verdade, ou alguma coisa como que uma libertação, que desfaça de vez esses elos.

De maneira alegórica, podemos afirmar a partir das reflexões foucaultianas, que a crítica filosófico-política não se contrapõe à guerra para findá-la, haja vista que a própria ideia de crítica não busca revelar supostas verdades que estariam enterradas, mas, ao contrário, busca consubstanciar as

---

<sup>67</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 19.

regras que fazem emergir verdades constitutivas decorrentes da efetivação do poder. Sob esta ótica, o filósofo político trabalharia com a problematização das relações de força, não se ocupando apenas de suas narrativas. Se levarmos em consideração que as consequências do poder são desdobramentos “bélicos”, isto é, consequências pertencentes à clareza dos embates com todas as suas estratégias, fica nítido que o filósofo político precisa achar não sentidos, mas os efeitos do poder.

A hipótese aqui apresentada, vinculada às reflexões de Michel Foucault, é a de que devemos – antes mesmo de tentarmos dar voz àquilo que se preserva na violência e sob os mecanismos do poder – trazer a luz e apontar aquilo que faz funcionar os discursos e as práticas que tornam nossa atualidade paradoxal. Isto é, que indicam nossa atualidade como um tempo marcado por uma espécie de silêncio ensurdecido, repleto de discursos diversos. Trata-se, portanto, para o filósofo político, de enunciar como esse corpo denso de discursos desconexos, constitutivos de objetos e de sua cooptação por um conjunto de limitações técnicas, funciona em nossa atualidade política. Esta atitude é extremamente relevante para que possamos refletir acerca das possibilidades de uma crítica política hoje. Esta reflexão deve, desta forma, pormenorizar as práticas discursivas que perpassam todo o comportamento político de uma sociedade.

Esta reflexão pode conceber, portanto, um saber político desvinculado de uma teoria secundária a propósito das práticas e de sua aplicabilidade. Ou seja, o saber político que dessa reflexão pode surgir estaria mais vinculado às práticas em uma relação que não seria caracterizada pela causalidade, mas, ao contrário, pela interdependência. Desta forma, caberia ao filósofo político descrever detalhadamente todo o campo de possibilidades de entrelaçamento das práticas discursivas com as práticas não discursivas. Este detalhamento possibilitaria a constituição de um vasto conjunto temático e de modos diversos de falar e agir no âmbito político. Constituiria, então, o terreno em que se dariam os embates, em que os enfrentamentos seriam levados a instaurar suas regras e os limites de sua própria conservação. Em outras palavras, a constituição deste vasto conjunto não se daria exteriormente aos indivíduos que falam sobre política e nela agem, mas se constituiria nos espaços onde se

exercem a autoridade, as estratégias de sujeição e as vontades e potencialidades que as fazem ser aceitas ou confrontadas.

Estas breves considerações acerca do poder e do discurso nos colocam diante de um quadro de pesquisa que busca, sistematicamente, efetivar os discursos, as práticas e sua funcionalidade profunda e impetuosa – incluem-se aqui os movimentos de aceitação e, também, de enfrentamento às relações de força hegemônicas. O silêncio político é, na verdade, uma espécie de estímulo, de fomentação a uma fala repetitiva e, ao mesmo tempo, a uma extenuação da escuta. Essa incitação ao paradoxo de um tempo em que muito se fala, de maneira desconexa, e pouco se ouve é característico de nossa vida cotidiana. O filósofo político, valendo-se da crítica como tática e instrumento ético, expõe a consistência dos discursos diversos, suas estratégias de sujeição e sua concretude, indicando aquilo que, mesmo não estando escuso, torna-se dissimulado, imperceptível e intangível para aqueles que aprenderam a escutar somente através das práticas de sujeição. O filósofo político confronta, portanto, um mundo onde as palavras não podem ser ouvidas.

### **1.5. Foucault, o poder e o Estado:**

Como sabemos, Michel Foucault não possui uma teoria cujo tema central seja o poder. O que encontramos, em sua vasta produção, é um conjunto de reflexões históricas acerca do funcionamento do poder. Esse conjunto de reflexões históricas constituiria um primeiro delineamento da filosofia política foucaultiana. O pensador francês começa a esboçar sua filosofia política já em meados dos anos 1960, período em que se dedicou ao que ele denominou de arqueologia do saber. A constituição do saber exige que sejam levadas em consideração, também, as práticas não discursivas e sua relação com as práticas discursivas, pois saber e poder se apoiam mutuamente. Isto constitui uma das razões que o levaram a refletir acerca da temática do poder. Outra razão que levou Foucault a refletir sobre o poder foi o fato de os fenômenos políticos da modernidade terem nos colocado diante do problema da relação entre o processo de racionalização da modernidade e as formas em que se exerce o poder.

De acordo com Foucault, a história particular dos fenômenos políticos modernos se encontra no fato de neles encontrarmos uma complexa combinação de técnicas de individualização e técnicas e procedimentos totalizantes. Daí a importância de se refletir acerca de racionalidades específicas, tais como a racionalidade das práticas disciplinar e biopolítica. As reflexões de Foucault sobre o poder se inscrevem, portanto, em um gênero específico do que ele denominou de lutas, a saber, as lutas que se opõem a tudo que liga os indivíduos a si mesmos e asseguram a submissão aos outros. Podemos afirmar, portanto, que o tema do poder seria, em Foucault, uma maneira encontrada por ele para enfrentar o tema do sujeito. Em suas pesquisas sobre o poder, ele acaba elaborando alguns instrumentos conceituais. Entretanto, essa elaboração não seria possível sem alguns importantes interlocutores da filosofia política. No curso de 1975-1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault opõe a Hobbes, e a sua concepção do poder em termos de soberania, e a Marx, que concebe o poder em termos de repressão, aquilo que ele denominou de hipótese Nietzsche, ou seja, a concepção de poder em termos de luta e enfrentamento. Isto não significa, porém, que esta concepção seja definitiva em seu pensamento no que diz respeito ao funcionamento do poder.

Para o pensador francês, é preciso abandonar as concepções de Hobbes e Marx, o que implica abandonar o conceito de soberania, isto é, a visão jurídica do poder. O poder não seria um bem, um objeto de posse submetido ao contrato, por exemplo. O poder também não serve apenas para a manutenção de determinadas relações de produção. Tanto na explicação da gênese do Estado quanto na denúncia da exploração, o que se tem é o poder do ponto de vista da lei. A essa visão, Foucault irá opor o poder visto em suas extremidades. O poder é algo que se exerce, e não algo que se possui. Um exemplo para entendermos a maneira como Foucault concebe o poder é perguntarmos sobre quais seriam as técnicas históricas e concretas da efetivação dos castigos, ao invés de simplesmente perguntarmos pela sua legitimidade a partir do ponto de vista jurídico do direito de castigar.

É evidente que, ao se afastar da concepção liberal do poder, o filósofo francês acabar por criticar Hobbes, ou determinada interpretação da obra de Hobbes. Em todo caso, segundo Foucault, o que Hobbes pretende é a não



guerra, é evitar a guerra. A guerra do *Leviatã* não é autêntica, pois o que Hobbes pretendia era conjurar o discurso da dominação. É nesse sentido que Foucault irá se debruçar, no curso de 1975-1976, sobre o discurso da dominação e da guerra. Ao levar em consideração o discurso histórico da dominação em suas reflexões, ou seja, a análise do poder em termos de luta, Foucault não aceitará, também, a ideia de dominação da burguesia, característica da concepção marxista, que forma parte da crítica foucaultiana à hipótese repressiva do poder.

A repressão, tal como Foucault a concebe, como conceito da tradição marxista, é colocada à prova no primeiro volume da *História da sexualidade* (1976). Foucault não compreende a repressão como uma evidência histórica. Para ele, a mecânica do poder não se encontra na ordem da repressão. A sua pretensão é saber se o discurso contra a repressão, de fato, libera os indivíduos ou, na verdade, acaba formando parte com o poder por ele denunciado. O objetivo do filósofo, ao refletir sobre o poder, é ressituar todos esses elementos – a mecânica do poder, as evidências históricas, os discursos etc. – em uma economia geral do poder. Uma das conclusões de Foucault, a que se encontra em *Vigiar e punir* (1975), por exemplo, é a de que o poder deve ser visto, a partir da crítica histórica de sua hipótese repressiva, como uma realidade positiva. Isto é, o poder deve ser visto como produtor de individualidades.

Contudo, Foucault não aceita a ideia de individualidade passiva, sobre a qual o poder se aplica, pois o indivíduo é receptor e, também, emissor de poder. Por isso mesmo o filósofo francês utiliza a imagem de uma rede para descrever o funcionamento do poder. Utilizando essa imagem, a do poder funcionando em rede, Foucault busca refletir a respeito das modalidades de ação que atuam, não direta e imediatamente sobre os outros, mas sobre suas ações. O poder, em linhas gerais, consiste na condução das condutas, na disposição de suas probabilidades, na sua indução ou afastamento, nas suas limitações ou em seus impedimentos. Disso decorre o interesse de Michel Foucault pelos sistemas de diferenciação que permitem que alguns indivíduos atuem sobre outros. Ele se questiona sobre os objetivos que aqueles que atuam sobre as condutas de outros perseguem e quais modalidades instrumentais eles utilizam para alcançar seus objetivos. Na esteira de

Foucault, o filósofo político seria, portanto, aquele que questiona as formas de institucionalização que estão implicadas nas relações de poder e qual tipo de racionalidade essas relações colocam em jogo.

Estas afirmações nos mostram que já nos anos 1980 suas reflexões passam a não mais coincidir com a ideia de luta como especificidade das relações de poder, tal como encontramos no curso *Em defesa da sociedade* e na *História da sexualidade*. A partir de então, Foucault passa a utilizar as noções de governamentalidade e governo para substituir o conceito de luta. Em sua conferência de 1982, *O sujeito e o poder*, Foucault afirma que “o poder, no fundo, é menos da ordem do confronto entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do governo”<sup>68</sup>. Não sabemos ao certo, mas parece que essa substituição feita por Foucault tem alguma relação com o abandono da noção de revolução, entendida como conceito primordial da história da política moderna<sup>69</sup>.

Para Michel Foucault, a ideia de revolução seria uma consequência de uma noção de poder entendido em sua totalidade. A partir da introdução das noções de governamentalidade e governo, o filósofo passa a opor as lutas e os movimentos de resistência, como práticas de liberdade, à luta contra o poder no formato de revolução. Ao abrir mão das noções de repressão e soberania, isto é, ao não aceitar a representação economicista do poder, Foucault passa a determiná-lo como uma forma de relação, cujas especificidades são determinadas por suas capacidades objetivas e pelas relações de comunicação. Não se trata de determinar o poder pela sua capacidade de se exercer sobre as coisas, pela sua capacidade de modificá-las, usá-las etc. Tampouco pela sua capacidade de transmitir informações por meio de um

---

<sup>68</sup> DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 288.

<sup>69</sup> Para Foucault, a ideia de revolução seria uma consequência de uma noção de poder entendida em sua totalidade. A partir da introdução das noções de governamentalidade e governo, Foucault passa a opor as lutas e os movimentos de resistência como práticas de liberdade à luta contra o poder no formato de revolução. Ao abrir mão das noções de repressão e soberania, isto é, ao não aceitar a representação economicista do poder, Foucault passa, então, a determiná-lo como uma forma de relação, cujas especificidades são determinadas por suas capacidades objetivas e pelas relações de comunicação. Não se trata de determinar o poder pela sua capacidade de se exercer sobre as coisas, pela sua capacidade de modificá-las, usá-las etc. Tampouco pela sua capacidade de transmitir informações por meio de um sistema de signos. O poder, ao contrário, é determinado pelas relações entre sujeitos. Relações estas que se definem como modos de ação que atuam diretamente sobre as ações dos outros.

sistema de signos. O poder, ao contrário, é determinado pelas relações entre sujeitos. Relações estas que se definem como modos de ação que atuam diretamente sobre as ações dos outros. O poder, da maneira como Foucault o compreende, exige que, em suas relações, aquele que sofre com suas ações seja também reconhecido como sujeito de ação. Ou seja, as relações de poder exigem que se abra todo um campo de reações e invenções possíveis. Em outras palavras, o poder induz, separa, facilita, impede, limita etc., pois ele opera sobre um campo de possibilidades diversas. Ele se exerce sobre sujeitos livres, sujeitos que têm à disposição várias condutas possíveis.

Como sabemos, não era a pretensão de Michel Foucault conceber uma teoria do poder – no sentido clássico do termo. Diferentemente da teoria política tradicional, que atribuía ao Estado o monopólio do poder, Foucault nos mostra a existência de uma rede microfísica do poder que, articulada ao Estado, perpassa todo o tecido social. Com isso, Foucault não pretendia minimizar a função do Estado, mas apenas mostrar que as relações de poder se prolongam para além dos limites do Estado. A introdução do tema da biopolítica em suas reflexões é de suma importância para a compreensão do tema do Estado. Como sabemos, a reflexão inicial de Foucault acerca da biopolítica se dá por meio de afirmações sobre as formas características do poder moderno. Isto é, ele examina as correlações em que as tecnologias do poder, as técnicas, a institucionalização das estruturas etc. são configuradas e transformadas. Se, inicialmente, ao analisar o poder disciplinar, Foucault abriu mão da questão acerca do poder de soberania, a partir de 1976 – com o primeiro volume de *História da sexualidade* e com o curso *Em defesa da sociedade* –, ele passa a desenvolver uma investigação múltipla acerca da soberania política na sociedade como um todo. Isso faz com que ele retorne ao tema do Estado.

Este retorno à temática do Estado só foi possível porque, a partir de 1976, Foucault nos fornece, utilizando instrumentos conceituais já existentes – como, por exemplo, os instrumentos do esquema poder/saber –, uma genealogia da biopolítica e uma reflexão sobre o governo político. Inicialmente, ao tratar do Estado e do governo político, Foucault ressalta a sistematicidade e a intenção totalizadora das formas de poder. Nesse sentido, não há na obra de Foucault uma conceituação do Estado. Ele não concebe uma teoria do Estado.

Ao retomar esse tema, ele o faz por meio de uma investigação acerca da razão de Estado. Segundo o filósofo, a racionalidade política criou raízes, primeiramente, com a ideia de poder pastoral para, em seguida, firmar-se na ideia de razão de Estado.

A principal característica da racionalidade política, segundo Foucault, não se encontra na formação do Estado. Tampouco se encontra na tentativa de integrar os indivíduos à política em sua totalidade. O avanço do filósofo francês nas reflexões acerca da razão de Estado se dá a partir da perspectiva da racionalidade política no contexto do surgimento da biopolítica. Diante das controvérsias acerca da definição do Estado<sup>70</sup>, o entendimento que Foucault faz da razão de Estado se aproxima da ideia de que o Estado opera em um território espacial, habitado por uma população. Forma-se, com isso, a noção de política da população. A partir de 1976, portanto, o filósofo francês passa a compreender o poder como sendo algo da ordem do governo, no sentido de condução das condutas.

No resumo do curso de 1977-1978, *Segurança, território, população*, Foucault afirma que “a razão de Estado não é o imperativo em nome do qual se possa ou se deva rejeitar todas as outras regras; é a nova matriz de racionalidade segundo a qual o príncipe deve exercer sua soberania governando os homens”<sup>71</sup>. Foucault parece conceber um novo entendimento histórico, pois, como sabemos, ele acaba por se interessar pela análise das artes de governar que surgiram a partir dos séculos XVI e XVII. Segundo ele, é com essas artes de governar que se estabelece uma nova relação entre a história e a política<sup>72</sup>. O filósofo político deve estar atento ao fato de que o Estado passa a ser definido não mais como um equilíbrio, ou união, entre seus elementos por meio de uma lei, mas como um conjunto de forças que pode ser potencializado ou diminuído de acordo com as políticas colocadas em prática pelo governo. Ainda no resumo do curso de 1977-1978, o filósofo afirma que a razão de Estado se moldou a partir de duas grandes tecnologias políticas. A primeira ele chamou de saber diplomático-militar, que seria responsável pela

---

<sup>70</sup> A esse respeito, Cf. DUNLEAVY, Patrick. **The State**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 793-803.

<sup>71</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 491.

<sup>72</sup> Trataremos desta relação no capítulo final desta tese.

busca de alianças e pelo fortalecimento do Estado. A outra tecnologia seria a polícia. Isto é, os meios necessários para o fortalecimento do Estado a partir de seu interior<sup>73</sup>.

A preocupação de Foucault era compreender os meios pelos quais os Estados se formam e se fortalecem. Ele conclui que a razão de Estado dever ser compreendida como uma técnica, e que essa técnica decorre da natureza do Estado, rompendo, assim, com a tradição clássica e cristã, que dizia que o exercício do governo deveria se ajustar às leis naturais e divinas. Em um texto publicado em 1988, cujo título é *A tecnologia política dos indivíduos*, Foucault afirma que “a razão de Estado não remete à sabedoria de Deus, à razão, nem às estratégias do príncipe. Ela se relaciona ao Estado, à sua natureza e à sua racionalidade própria”<sup>74</sup>. Com isso, Foucault conclui, ainda, que a literatura analisada por ele no curso de 1977-1978 se opõe também à tradição de Maquiavel, para o qual a razão de ser do governo político era o fortalecimento da relação príncipe/Estado. A razão de Estado, da maneira como o filósofo a analisa, trata de fortalecer o Estado em si mesmo. Mas para que a razão de Estado, entendida como racionalidade governamental, possa fortalecer o Estado em si mesmo, é preciso constituir determinados domínios de saber. Foucault não se refere, aqui, à aplicação dos princípios gerais da razão. Segundo ele, esse saber preciso acerca do fortalecimento do Estado recebeu o nome de estatística.

Em relação à segunda tecnologia política (a polícia) que deu forma à razão de Estado, Foucault dirá se tratar daquilo que define os objetos perseguidos pela atividade racional do Estado. A polícia seria a forma geral dos instrumentos empregados pelo Estado. Segundo Foucault, os autores dos séculos XVI e XVII, por ele analisados no curso de 1977-1978, não compreendiam essa tecnologia como uma instituição ou um mecanismo no interior do Estado, mas como uma técnica governamental própria do Estado. Em outras palavras, a polícia englobaria as relações entre os homens, suas relações com as coisas, a existência dos homens em um dado território, suas

---

<sup>73</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 492.

<sup>74</sup> \_\_\_\_\_. **A tecnologia política dos indivíduos**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 299.

relações de produção etc.<sup>75</sup> O objetivo da polícia, enquanto tecnologia política da razão de Estado seria, portanto, o desenvolvimento das relações entre os homens. Daí Foucault afirmar, no texto acima citado – *Omnes et singulatim* – que “a polícia designa o conjunto do novo domínio no qual o poder político e administrativo centralizado pode intervir”<sup>76</sup>. O objeto da polícia é a vida, insiste Foucault, pois a razão de Estado e a polícia se inserem no processo de formação da biopolítica.

---

<sup>75</sup> A esse respeito, Cf. *Omnes et singulatim: uma crítica da razão política* (texto de 1981). In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. pp. 377-379.

<sup>76</sup> Idem. p. 380.

## 2. Michel Foucault e as questões políticas contemporâneas:

### 2.1. Direito, política e violência:

Certamente, ao percorrermos o pensamento de Michel Foucault, veremos que muitas de suas reflexões se aplicam ao direito. Ele compreende a lei, por exemplo, como um instrumento de conformação dos indivíduos nas sociedades disciplinares, de controle. Nesse sentido, o saber jurídico seria uma ferramenta de adequação das vontades. Dito isto, o filósofo nos propõe pensarmos novos caminhos para a emancipação diante dos diversos jogos de poder. Isso mostra que nem todas as reflexões da filosofia política são inconscientes em relação à disciplina da lei<sup>77</sup>. As investigações de Foucault acerca do poder nos revelam que tal fenômeno é uma forte influência para a constituição do direito e a formação dos discursos ditos verdadeiros. O reflexo disso, para o filósofo francês, é que mesmo em um Estado dito de direito, o ordenamento jurídico tem sua origem no poder e nos discursos de verdade. Logo, o judiciário seria um produtor de verdades jurídicas. Disso decorre a necessidade de controle, para impedir arbitrariedades que possam vir a violar os direitos fundamentais.

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirma que suas reflexões acerca do poder partem de dois limites: “de um lado, as regras do direito [...] de outro lado [...] os efeitos de verdade que esse poder produz”<sup>78</sup>. Essa afirmação faz com que Foucault defina o trinômio poder/direito/verdade como aquilo que fundamenta suas investigações. A genealogia foucaultiana do poder vai além da ideia, comumente colocada pelo direito, de que o Estado seria, ao mesmo tempo, aquilo que produz, institucionaliza e mantém o poder. Para o pensador francês, o discurso da verdade não revela a essência das coisas. Assim, gracejando com o título de uma das obras mais importantes de Michel Foucault, podemos afirmar que entre as palavras e as coisas existe uma

---

<sup>77</sup> A propósito dessa ideia, de que a filosofia política é, muitas vezes, inconsciente em relação à disciplina da lei, Cf. CAMPBELL, Tom. **Legal Studies**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 226.

<sup>78</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 28.

espécie de modo de apropriação da realidade. Apropriação esta que acaba por conferir certo sentido à realidade. Dito isto, percebe-se, então, que as reflexões foucaultianas sobre o poder revelam que as relações políticas acabam por utilizar o direito para construir discursos de verdade. Logo, sendo o direito o discurso da verdade, e, sendo a verdade entendida como criadora do direito, o que Foucault tenta demonstrar é que o direito, em sua capilaridade, acaba por fomentar sujeições. Daí ele afirmar que “o sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfos”<sup>79</sup>.

Alguns autores, como Tom Campbell, por exemplo, afirmam que a preocupação da filosofia do direito é com a natureza do processo legal e a análise crítica da argumentação jurídica, e que esse aspecto tem implicações importantes para a filosofia política, pois levanta questões sobre os pressupostos institucionais e filosóficos acerca da ideia de Estado de direito, um dos principais fundamentos ideológicos da política liberal e da teoria da democracia<sup>80</sup>. Não seria esse o caso da filosofia foucaultiana, nos parece. Ainda no curso *Em defesa da sociedade*, ele afirma, a propósito do direito, que “é preciso examiná-lo não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática”<sup>81</sup>. Foucault responderia a Campbell, provavelmente, que para podermos entender o trinômio direito/poder/verdade, devemos abrir mão das fantasias legislativas, devemos enxergar o dever-ser do direito não mais como uma realidade que deve ser colocada a todo custo. A realidade jurídica, por vezes, é opressora.

Em *Vigiar e punir* (1975), por exemplo, o filósofo propõe uma reflexão acerca das práticas concretas do ato de punir, dos encarceramentos etc., ao invés de simplesmente investigar aquilo que fundamenta as penas e os discursos que legitimam as punições. Como resultado, Foucault nos mostra que o poder, no caso específico das prisões, passa longe daquilo que é juridicamente proposto pelas leis. Dito de outra forma, o poder não pode ser

<sup>79</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 32.

<sup>80</sup> Cf. CAMPBELL, Tom. **Legal Studies**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 227.

<sup>81</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 32.



entendido a partir de normas jurídicas estatais (ou apenas por esse viés). Em *Vigiar e punir*, portanto, o discurso verdadeiro do direito está muito mais presente nas práticas concretas do que no próprio código penal. Entretanto, nem o poder disciplinar, muito menos o biopoder, conseguiu superar a soberania e todo o edifício jurídico que a ela subjaz. A disciplina e o biopoder não conseguiram esgotar o discurso jurídico-normativo.

No campo jurídico, portanto, existem sujeitos que encarnam o poder e, também, a verdade enquanto produto do saber. Ou seja, é o magistrado quem dá o parecer final no processo de construção jurídica da verdade. Do ponto de vista foucaultiano, o poder judiciário seria um produtor de verdades. Em *La vérité et les formes juridiques*, conjunto de conferências proferidas em 1973 (publicadas posteriormente em 1974), Foucault afirma que as práticas judiciárias parecem ser uma das formas pelas quais a sociedade definiu os tipos de subjetividade, as formas de saber e as relações entre o homem e a verdade<sup>82</sup>. O interesse de Michel Foucault pelo campo jurídico não é, portanto, o mesmo interesse dos filósofos do direito, à maneira como coloca Tom Campell, por exemplo. Para o filósofo francês, o tribunal representa a burocracia da justiça<sup>83</sup>.

Tom Campell afirma que alguns advogados acham ofensiva a ideia de que o direito é uma manifestação política. Para eles, a lei seria respeitável, a política não. Porém, os trabalhos mais recentes no campo jurídico baseiam-se, segundo Campbell, na ideia de interdependência entre direito e política<sup>84</sup>. A esse respeito, Foucault aceitaria a ideia de interdependência entre o direito e a política. Entretanto, sua abordagem a respeito do poder deixaria de lado a ideia tradicional de lei. A lei é entendida por ele como aquilo que liga os comportamentos individuais a um conjunto de códigos e textos. Isto é, ela especifica as condutas dos indivíduos a partir do ponto de vista dos códigos. A lei, portanto, para Foucault, qualifica as ações em permitidas ou proibidas. A lei não visa à homogeneização, mas, ao contrário, busca a condenação. Para

<sup>82</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **La vérité et les formes juridiques**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1409.

<sup>83</sup> \_\_\_\_\_. **Sobre a justiça popular**. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 61.

<sup>84</sup> Cf. CAMPBELL, Tom. **Legal Studies**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 228.

Foucault, portanto, há sim uma interdependência entre direito e política, mas não se trata de entender essa relação a partir da ideia tradicional da lei.

Certamente Foucault não concordaria com a ideia de que as leis seriam politicamente neutras na aplicação das normas legais. Para ele, o papel da soberania não se encontraria na unidade para o sistema legal, como fonte única de todas as leis. A soberania, como Foucault a entende, é o sistema que se encontra nos pensadores do século XVIII, cuja articulação se dá em torno do poder concebido como direito originário e do contrato como fonte de poder político. No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault deixa de lado esse sistema de reflexão sobre o poder, passando a opor à ideia de soberania, entendida como categoria jurídica fundamental para a filosofia política moderna, a ideia de dominação. Ele não está interessado na gênese do soberano, mas na constituição dos sujeitos. Talvez isso o fizesse um opositor do positivismo jurídico, pois suas reflexões não se alinham à ideia de que a filosofia política lida com os princípios normativos que determinam o que é a boa lei. Para o filósofo francês:

As relações de poder não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução [...] o poder vem de baixo, isto é, não há, no princípio das relações de poder, e como matriz geral, uma oposição binária e global entre os dominadores e os dominados, dualidade que repercute de alto a baixo e sobre grupos cada vez mais restritos até as profundezas do corpo social<sup>85</sup>.

O filósofo político deve agir, de maneira intencional, destruindo ideias periféricas. Por destruição de ideias, por ação periférica – e não sistemática – entendemos um modo de desconstrução que faz da crítica filosófico-política uma ação contínua e, ao mesmo tempo, rigorosa e irreduzível. Daí propormos um deslocamento conceitual do sentido dado por Foucault à noção de dominação. É preciso compreendê-la como um gênero das relações sociais que se ramifica no poder e na violência. Dito de outro modo, as relações de poder e, também, de violência funcionam como variantes da dominação. Variantes estas que divergem qualitativamente uma da outra. Trata-se de uma resignificação<sup>86</sup> bastante produtiva para a reflexão acerca do direito e sua

---

<sup>85</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003. p. 90.

<sup>86</sup> É importante esclarecermos que tal proposta de resignificação de alguns conceitos foucaultianos não é uma proposta inapropriada ou inconveniente. O próprio filósofo afirmava que “a conceituação não deveria estar fundada em uma teoria do objeto – o objeto conceituado

relação com a violência. Principalmente diante das novas configurações sociais e de nosso atual cenário político.

As reflexões foucaultianas, certamente, revigoram, aguçam e encorajam nossa aproximação com a temática da violência. Pensar acerca das relações entre política e violência hoje é, parece-nos, uma tarefa bastante difícil sem o instrumental conceitual foucaultiano<sup>87</sup>. O seu pensamento trouxe à luz a violência colocada em prática nas instituições fechadas – tais como a escola, o hospital etc. – e nas instituições repressivas – como a prisão, por exemplo. Apesar de toda essa influência, a temática da violência parece ser, ainda, um ponto sobre o qual o uso das reflexões de Michel Foucault soa com certa incongruência. Isso porque o próprio filósofo faz pouco uso do termo<sup>88</sup>. Contudo, é seguindo a esteira do filósofo francês que podemos refletir acerca do movimento permanente do poder político, muitas vezes transformado em regra, e da sociedade por meio das noções de violência e vigilância. A violência pensada em si mesma<sup>89</sup> nos leva ao afastamento de Foucault<sup>90</sup>.

Na relação da política com o direito não há como negarmos a existência de práticas de violência. Ela existe e, segundo Michel Foucault, “é, nela mesma, terrível”<sup>91</sup>. Contudo, o que chama nossa atenção não é aquilo que de terrível possui a violência. Ela pode ser, como aponta Foucault, terrível.

não é o único critério de uma boa conceituação. Temos de conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação. Necessitamos de uma consciência histórica da situação presente”. FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 274.

<sup>87</sup> Giorgio Agamben, em sua obra **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua** (1997) trata a violência política, por exemplo, a partir de Michel Foucault.

<sup>88</sup> Foucault não emprega o termo violência tantas vezes como imaginávamos. Há algumas poucas referências nos cursos *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971), *O poder psiquiátrico* (1973-1974) e *Em defesa da sociedade* (1975-1976). Por óbvio, não devemos conceder a este fato uma relevância excessiva, pois podemos complementar esta ausência com as reflexões acerca do tema da guerra, por exemplo.

<sup>89</sup> A violência exercida pela polícia, a violência das guerras e, também, a novas formas de violência, como o terrorismo, por exemplo.

<sup>90</sup> Não se trata, de fato, de um afastamento total. Foucault, muitas vezes, generosamente concedeu àqueles que se inspiravam em seu pensamento a possibilidade de usar suas pesquisas como instrumentos. No curso de 1975-1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault, ao estimular o público a empreender pesquisas ativas, afirma: “considero-os inteiramente livres para fazer, com o que eu digo, o que quiserem. [...] isso me interessa na medida em que, de uma maneira ou de outra, isso se relaciona, isso está ligado ao que faço”. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 4.

<sup>91</sup> FOUCAULT, Michel. **Foucault estuda a razão de Estado**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 319.

Mas, certamente, ela é, em sua essência, puramente coercitiva. O filósofo aponta que “uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas: ela força, dobra, quebra, destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto a si, outro polo senão o da passividade”<sup>92</sup>. Podemos perceber, portanto, que a violência não se confunde com o poder. As relações de poder não são, dessa forma, relações de violência e de dominação. A noção de poder se delinea, especificamente, distinguindo-se da noção de violência. Nas palavras de Foucault, não se pode reduzir as “análises das tecnologias de poder a uma espécie de metafísica do Poder com P maiúsculo, que as remete a um dualismo de enfrentamento entre esse poder e resistências mudas, surdas, de que nunca se dirá nada”<sup>93</sup>. Em outras palavras, não há poder com P maiúsculo que exerça a violência.

Não se trata, por óbvio, de negarmos que o propósito das relações de poder seja a violência, imaginando-as como algo apaziguado pelo consenso, por exemplo. Ao contrário, sabemos que pode existir – e existe, de fato, com frequência – violência nas relações de poder. Todavia, é importante ressaltarmos que tal violência não se encaixa naquilo que Foucault denominou de “violência [em] sua forma primitiva”<sup>94</sup>. O poder age sobre o corpo, mas não como a violência, que ao proceder de modo direito, incita, convoca ao enfrentamento duplo. Dito isto, podemos afirmar que é a conduta do outro que devemos reconhecer como signo específico da maneira como o poder político se exerce. As relações de poder, à diferença das relações de violência – que suplantam as liberdades individuais –, se apoiam nessas liberdades.

É evidente que Michel Foucault, no momento em que profere sua conferência *O sujeito e o poder* (1982), já havia largado algumas hipóteses, visando, assim, às noções de governamentalidade e de governo. O paradigma das hipóteses repressiva e da guerra, delineado por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, é precedido pelo estabelecimento de um programa de

---

<sup>92</sup> FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 287.

<sup>93</sup> \_\_\_\_\_. **Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 275.

<sup>94</sup> \_\_\_\_\_. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 287.

reflexão acerca da violência já em 1971, na ocasião em que o filósofo homenageia Jean Hyppolite<sup>95</sup>. É justamente nesse texto – *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, que Michel Foucault apresenta o caráter inventivo do tema da violência. A violência, em si, não representa um objeto propriamente dito. Ela se encontra à sombra daquilo que nos faz obedecer. Isto é, a violência está em conformidade com as regras, as leis. A violência se encontra no princípio daquilo que Foucault chamou de “explicação por baixo”<sup>96</sup>. Contudo, segundo o pensador francês:

A parte de baixo, nessa explicação, não é forçosamente, nem por isso, a mais clara e a mais simples. A explicação por baixo é também uma explicação pelo mais confuso, pelo mais obscuro, pelo mais desordenado, o mais condenado ao acaso; pois o que deve valer como princípio de decifração da sociedade e de sua ordem visível é a confusão da violência, das paixões, dos ódios, das cóleras, dos rancores, dos amargores; é também a obscuridade dos acasos, das contingências, de todas as circunstâncias miúdas que produzem as derrotas e garantem as vitórias. O que esse discurso pede no fundo ao deus elíptico das batalhas é esclarecer os longos dias da ordem, do trabalho, da paz, da justiça. Cabe ao furor justificar a calma e a ordem<sup>97</sup>.

É aqui, no programa desenvolvido no curso *Em defesa da sociedade*, que Michel Foucault nos dá pistas importantes para refletirmos acerca das violências ditas calmas, sem agitação, e que repousam ao abrigo da potencialidade abrandada das leis e das regulações. Não devemos compreender a política pelo viés de uma história que busca, incessantemente, amenizar os costumes e abrir mão progressivamente da violência da guerra em favor do apaziguamento das leis e das regulações. Trazendo a luz do dia nosso atual cenário político, veremos que em nosso momento histórico a violência é, muitas vezes, dissimulada pelas regulações da lei, que, de maneira velada, a encobrem. A esse respeito, afirma Foucault:

Universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência. Seria um erro acreditar, segundo o esquema tradicional, que a guerra geral, se esgotando em suas próprias contradições, acaba por renunciar à violência e aceita sua própria supressão nas leis da paz civil. A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite reativar sem cessar o

<sup>95</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia, a história**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. pp. 15-37.

<sup>96</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 63.

<sup>97</sup> Idem. pp. 63-64. A violência se encontra aonde a soberania tenta impor de cima uma fundação no direito ou na divindade.

jogo da dominação; ela põe em cena uma violência meticulosamente repetida<sup>98</sup>.

Dessa forma, cabem aqui algumas importantes precisões. Em primeiro lugar, podemos perceber a grande dedicação de Michel Foucault, a partir do início dos anos 1970, em querer desacreditar a violência que se encontra velada nas regulações e nas instituições. Em segundo lugar, podemos compreender que as hipóteses repressiva e da guerra possibilitaram ao filósofo a elaboração da noção de disciplina e, também, outro modo de violência, ainda latente ao tema da guerra e que se encontra no curso *Em defesa da sociedade*, a saber, a violência racista. Contudo, é importante ressaltarmos que aquilo que se encontra no centro das reflexões foucaultianas não é a violência, mas o poder. O que não significa que exista certa contradição em seu pensamento à medida que ele avança em suas pesquisas. Podemos afirmar, por exemplo, que o progresso de suas pesquisas em meados dos anos 1970 não contradiz aquilo que se encontra em suas pesquisas finais. Em 1981, no o texto *Omnes et singulatim: uma crítica da razão política*, Foucault afirma, como quem nos adverte, que:

Conseqüentemente, os que resistem ou se rebelam contra uma forma de poder não poderiam contentar-se em denunciar a violência ou em criticar uma instituição. Não basta fazer o processo da razão em geral. O que é preciso recolocar em questão é a forma da racionalidade com que se depara<sup>99</sup>.

Deve-se, por óbvio, suspeitar da violência nas relações entre o direito e a política. Contudo, tal suspeita não possui vínculo com a explicação redundante do poder por ele mesmo. Trata-se de uma explicação repetitiva, logo, insuficiente. Seria o equivalente à ideia da hipótese repressiva, que lança luz sobre o tema da violência com vistas à ideia de verdade. Neste sentido, através desta transfiguração seria possível transformar uma relação violenta em uma relação de poder, possibilitando, deste modo, as formas de resistência. Certamente, as reflexões acerca das relações de poder fazem emergir a violência. Porém, não se trata de uma violência puramente coercitiva. No curso *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault assume ter se apropriado da

<sup>98</sup> FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 25.

<sup>99</sup> \_\_\_\_\_. **“Omnes et singulatim”: uma crítica da razão política**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 385.

noção de violência por um viés considerado por ele perigoso, pois ela acaba por implicar e sugerir sempre a ideia de uma força – física, na maioria das vezes – desproporcional, destituindo, assim, o poder de toda e qualquer relação com o corpo<sup>100</sup>.

Nos final dos anos 1970, quando do surgimento das noções de governamentalidade e governo no léxico foucaultiano, a questão da violência não desaparece, mas, certamente, ela passa a ocupar outros lugares nas reflexões do filósofo francês. É evidente que, ao abrir mão das reflexões fundadas no procedimento genealógico, Foucault deixa de examinar a violência sob a lei ou a regra, passando a pesquisá-la dentro mesmo da racionalidade institucional, pois é no interior desta racionalidade que a violência se encontra entrelaçada com as relações de poder. Seguindo a esteira foucaultiana, é preciso trazer à luz da reflexão filosófica a lógica da violência, pois “o mais perigoso, na violência, é sua racionalidade”<sup>101</sup>. A racionalidade a que Foucault se refere é aquilo que “programa e orienta o conjunto da conduta humana. Há uma lógica tanto nas instituições quanto na conduta dos indivíduos e nas relações políticas. Há uma racionalidade mesmo nas formas as mais violentas”<sup>102</sup>. O problema foucaultiano passa a ser “determinar a natureza dessa racionalidade que é tão compatível com a violência”<sup>103</sup>. Percebemos, portanto, que a simples denúncia da violência já não é tão apazível a Foucault.

Alguns autores<sup>104</sup> afirmam que as leis, entre outras coisas, são estáveis, portanto, não passíveis de mudança. Para Michel Foucault as leis não são consistentes, estáveis, pois os sujeitos não são pura e simplesmente alvos inertes diante delas. Tom Campbell afirma que, para Lon Fuller, as virtudes das leis formam uma conexão necessária entre lei e moralidade<sup>105</sup>. A isso devemos colocar, na condição de filósofos políticos, a seguinte questão: Essa

<sup>100</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Le pouvoir psychiatrique**. Cours au Collège de France (1973-1974). Paris: Gallimard/Seuil, 2003. p. 15.

<sup>101</sup> \_\_\_\_\_. **Foucault estuda a razão de Estado**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 319.

<sup>102</sup> Idem.

<sup>103</sup> Idem.

<sup>104</sup> É o caso, por exemplo, de Lon Fuller, cuja obra *The morality of Law* (1969) é citada por Tom Campbell no artigo por nós mencionado.

<sup>105</sup> CAMPBELL, Tom. **Legal Studies**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 232.

moralidade é entendida como código moral ou como moralidade dos comportamentos? Ou ainda: É levada em consideração a maneira pela qual o sujeito se constitui como sujeito moral? O que proporíamos, seguindo a esteira de Foucault, seria fazer a diferenciação entre morais direcionadas para a acentuação dos elementos prescritivos e aquelas direcionadas para os modos de subjetivação. Trata-se, portanto, de uma questão ao mesmo tempo social, política e filosófica. Foucault, certamente, alinhar-se-ia à ideia de que todo argumento legal seria passível de contestação. Por ser da própria natureza do direito a prescrição de condutas, a instituição de modelos ideais, Foucault acaba por identificar o direito menos como instrumento de resistência do que de opressão. O direito, ao disseminar parâmetros de normalidade, acaba não entrando em sintonia com a sociedade. A ciência jurídica poderia contribuir muito mais através de princípios de tolerância, ao invés de, simplesmente, direcionar-se para a prescrição, à modificação dos comportamentos. O problema, entendido à maneira foucaultiana, não seria a observância obrigatória das normas, quando estas são absorvidas pelo direito, mas a institucionalização que acaba por gerar exclusão e, conseqüentemente, violência.

Para Foucault, o direito atua tanto na implementação da disciplina quanto no exercício das artes de governar. Isso o colocaria em um posicionamento contrário à ideia de eficiência da lei contra a regulação governamental. Por isso mesmo Foucault é citado por Tom Campbell, em seu artigo *Legal Studies*, no tópico sobre a teoria crítica do direito e, também, no tópico sobre a jurisprudência feminista<sup>106</sup>. Para Foucault, há uma espécie de paradoxo no direito, pois ele serve como ferramenta de liberação – contribuindo para a correção das desigualdades – e, ao mesmo tempo, é o responsável pela produção das minorias que, no final das contas, são contempladas por direitos que visam amenizar as mazelas geradas pela exclusão. Talvez Foucault não enxergasse o direito como motivador da filosofia política. Não obstante, o tema do direito não é tratado por ele de maneira exaustiva e substantiva. Daí a

---

<sup>106</sup> A esse respeito, Cf. CAMPBELL, Tom. **Legal Studies**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 237-244. Trataremos, ainda neste capítulo, sobre as questões feministas em Michel Foucault.



necessidade de discorrermos acerca de problemas pertinentes ao entendimento que Foucault tem do direito.

Ultrapassando os limites do pensamento foucaultiano, o pensador camaronês Achille Mbembe parte do pressuposto de que “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”, motivo pelo qual “matar ou deixar viver constituem os limites da soberania”<sup>107</sup>. Logo, continua Mbembe, “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e a manifestação do poder”<sup>108</sup>. Estas primeiras palavras de Mbembe, já seriam o suficiente para rejeitarmos a ideia de que somos, enquanto seres dotados de soberania, agentes de nossa própria significação neste mundo. Revelando uma forte influência de Michel Foucault, Mbembe insiste numa ótica diversa de soberania, isto é, “com aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas ‘a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações’”<sup>109</sup>.

Seria possível, a partir das colocações de Mbembe e de sua influência foucaultiana, demonstrarmos que os atuais acontecimentos políticos – que em nosso país, por exemplo, visam mais a destruição violenta de homens e mulheres – funcionam como uma chave de leitura da relação política entre os sujeitos? Em nosso país, o atual governo revela-se adepto da ideia de que “a inimizade [torna-se] a base normativa do direito de matar”<sup>110</sup>. Ao criar a ideia fantasiosa de inimigo político, o governo brasileiro encontra uma justificativa para o extermínio das minorias sociais, que hoje sofrem com aquilo que Mbembe chama de “morte social (que é expulsão fora da humanidade)”<sup>111</sup>. Nesse sentido, alguns casos brasileiros, como a intervenção militar nas favelas do Rio de Janeiro, são exemplares. A vida dessas pessoas se dá em um “estado de injúria”<sup>112</sup>, assemelhando-se, metaforicamente, como coloca

---

<sup>107</sup> MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: Biopoder, Soberania, Estado de exceção, Política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018. p. 5

<sup>108</sup> Idem.

<sup>109</sup> Idem. pp. 10-11.

<sup>110</sup> Idem. p. 17.

<sup>111</sup> Idem. p. 27.

<sup>112</sup> Idem. p. 28.

Mbembe, à vida dos escravos, afirmando, dessa maneira, “a desigualdade do poder sobre a vida”<sup>113</sup>.

Cria-se a ideia de que alguns espaços são locais em que “os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’”<sup>114</sup>. É o caso, mais uma vez, das favelas, cuja suspensão das legalidades cria espaço para a operacionalização das milícias. Os corpos sujeitados por tal condição vivem uma vida de angústia, pois, de um lado, é outorgada aos poderes paralelos a liberdade de sitiar as comunidades e, por outro, relegados ao necropoder, eles são alvos da soberania do Estado. O caso da intervenção militar no Rio de Janeiro, mais uma vez, ilustra essa situação, mostrando a atualidade das ideias de Mbembe. O que dizer, por exemplo, da proposta do atual governador do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, de instruir as forças de segurança do Estado a matar suspeitos que estejam armados, mesmo que estes não atirem? Ou do governador de São Paulo, João Dória, que, ao ser eleito, afirmou que a partir do dia 1º de janeiro deste ano os suspeitos deveriam se render ou iriam para o chão, pois a polícia iria atirar para matar? Ademais, o atual presidente brasileiro apresentou um projeto de lei, ainda na condição de deputado federal, que visava modificar o Código de processo penal militar com o objetivo de fazer com que policiais não fossem mais presos em flagrante caso matassem algum civil em supostos confrontos com criminosos.

Tais exemplos demonstram que as ideias desenvolvidas por Achille Mbembe, que atualizam o pensamento foucaultiano, nos ajudam a compreender que em nossa atualidade política a violência estatal é disposta com vistas a provocar a morte do maior número de pessoas, criando, dessa forma, novos modos de existência. A filosofia política hoje, portanto, deve tratar do dito e do não dito, da morte e da vida, da política genocida colocada em prática pelo governo brasileiro, da proximidade entre o poder público e os interesses do capital etc. A filosofia política deve tratar das resistências e das reinvenções cotidianas na luta pela sobrevivência. O momento da filosofia política é o de não nos deixar recair em heroísmos baratos, pois o mais

---

<sup>113</sup> Idem. p. 29.

<sup>114</sup> Idem. p. 35.

importante para superarmos a opressão se encontra justamente naqueles que sofrem com ela. Cada um dos que sofrem com a opressão política são capazes de promover a emancipação.

O essencial do sistema capitalista se encontra na fundação de uma forma organizacional que se baliza na produção da morte – afinal, diminuir o tempo de vida das pessoas através da exploração de suas forças, submetendo-as a condições que visam maximizar o lucro pode, e deve ser interpretado na chave do necropoder. Nesse sentido, o trabalho se transfigura em algoz de homens e mulheres, principalmente nos países periféricos, que carregam em sua história traços de colonização e dependência econômica, fazendo com que os aspectos da necropolítica se apresentem de maneira mais acentuada. Se o vínculo entre capital e necropoder é de intimidade, tal relação é destaque em nosso país, cuja média de homicídios por ano é elevadíssima. Inserida nesse histórico, e colocada no *front* da gestão penal das mazelas, a polícia brasileira é umas das que mais mata no mundo. Mas é, também, uma das que mais morre.

Um breve resgate histórico-político nos revela que a necropolítica, essa governamentalidade, sempre foi algo marcante em nosso país<sup>115</sup>. Seja por meio da produção de mortes pelos órgãos de segurança pública, seja pela falta de garantias na área da saúde ou mesmo pela atuação do poder judiciário e o sequestro estatal pelas elites, que visam apenas seus interesses privados, a necropolítica sempre se apresentou ao nosso país. Por mais que a essência do sistema capitalista seja uma essência necropolítica, e por mais que essa governamentalidade se encontre ao longo de todo o processo de formação do Estado brasileiro, há que se observar que, em alguns contextos históricos específicos, a faceta do necropoder do Estado brasileiro ganha contornos mais acentuados. É evidente, por exemplo, que a eleição do atual presidente brasileiro trouxe à luz do dia uma nova configuração, haja vista que as práticas e discursos bolsonaristas se balizam em princípios punitivos e que são levados ao ápice de suas consequências: eugenismo, racismos, criminalização dos setores populares etc.

---

<sup>115</sup> Do malfadado encontro entre o velho mundo europeu com a América até nosso momento político atual – passando pela colonização, pelo sequestro e a escravidão dos negros, pela fundação da república e levando em consideração, também, o autoritarismo da ditadura – podemos identificar traços necropolíticos.

Certamente, as práticas discriminatórias sempre existiram em nosso país, mas, com as práticas discursivas bolsonaristas, tais práticas discriminatórias agora se veem socialmente legitimadas. Ademais, vivemos hoje, graças ao poder instituído ao bolsonarismo, um momento de aprofundamento das práticas que se balizam no ideário neoliberal. Tudo isso, nos parece, faz com que o necropoder ganhe contornos de legalidade. O que dizer, por exemplo, do pacote anticrime? Além de querer flexibilizar as relações de trabalho, o projeto político do atual governo (ou a falta de um projeto) tenta, também, flexibilizar formas de matar. Não há dúvidas de que a política bolsonarista torna mais intensos e graves os traços necropolíticos. E não somente em relação às políticas penais.

Se a essência do sistema capitalista é necropolítica, como dito acima, e se a política econômica do atual governo brasileiro se estrutura em fazer funcionar o capitalismo em sua forma neoliberal, rentista e dependente economicamente, logo, ao expandir tal sistema e todas as suas práticas predatórias, o que o bolsonarismo busca, no fundo, é expandir as práticas do necropoder<sup>116</sup>. Em nossa atualidade política, onde podemos notar as múltiplas marcas das táticas violentas de produção da morte, o maior desafio talvez seja o de saber como enfrentar a desumanização por meio de uma resistência insubordinada que busque ultrapassar os limites da “colonização” genocida que trata a morte dos indivíduos – aqueles esquecidos pelo poder público, pois são lidos como matáveis – como algo sem importância. A filosofia política deve colocar em evidência, portanto, a necessidade de uma organização que consiga curto-circuitar as ofensivas colocadas em práticas por aqueles que buscam, de maneira insistente, nos matar com seus discursos, suas armas, sua burocracia etc.

## **2.2. O Estado de direito e os direitos humanos:**

Iniciaremos este item de nosso trabalho com a seguinte questão: qual o sentido das relações de poder no pensamento político contemporâneo e de que

---

<sup>116</sup> Na esteira dessa configuração da necropolítica em nosso país, se encontra, ainda, as práticas ambientais. O que dizer, por exemplo, das recentes queimadas na Amazônia e da flexibilização do uso de agrotóxicos?

modo essas relações influenciam na edificação do direito – e suas verdades – no interior do Estado? Mesmo no âmago do Estado de direito, o acontecimento jurídico, por vezes, arquitetava-se através das manifestações do poder e dos discursos de verdade. Neste sentido, as verdades jurídicas precisam de certo controle para que não se imponham arbitrariamente, violando os direitos fundamentais. Como sabemos, Michel Foucault enxergava na ruptura com o pensamento ocidental a forma mais adequada de refletir acerca da finalidade do poder e de seus verdadeiros significados. O poder se exerce em qualquer comunidade política. É através dele, por exemplo, que se concebem as relações sociais. É pelo seu exercício que as atribuições estatais são colocadas em prática. Todavia, é, também, pela sua conformação, que vem à tona a cisão entre aqueles que governam e aqueles que são governados, entre aqueles que oprimem e aqueles que sofrem com a opressão.

Certamente, podemos afirmar que uma das características singulares das atuais comunidades políticas ocidentais se encontra na certificação de que, por vezes, o Estado de direito acaba por se sustentar nos excessos da autoridade e do poder<sup>117</sup>. Assim sendo, podemos observar que as relações de poder constituem um fenômeno cuja centralidade se faz presente na existência humana. Esta importância possui uma dupla expressão: o poder pode, ao mesmo tempo, ser operado como instrumento de mudanças sociais e como modo de sujeição e dominação. Neste sentido, é preciso compreender as formas de poder que conformam o fenômeno do direito e quais as consequências dessa conformação para a institucionalização da verdade em um Estado de direito. O filósofo político, à maneira foucaultiana, deve compreender e lançar luz sobre os vínculos basilares do poder e da dominação em suas múltiplas manifestações. Foucault nos mostra que o poder em sua versão disciplinar, e também o bipoder, não suprimiram o edifício jurídico da soberania. Não esgotaram, portanto, o discurso da normatividade. As disciplinas, por exemplo, continuaram disseminando seus efeitos fora da

---

<sup>117</sup> Em nosso país, por exemplo, cuja tendência governamental atual traz traços de autoritarismo, o que temos observado é a instauração sistêmica de dispositivos de segurança que intimidam a população, afetando diretamente a condução das condutas. Mas não apenas isto. Tais dispositivos ameaçam, também, o equilíbrio débil das instituições que servem de pilar para a aprovação de valores como a igualdade, a justiça, a liberdade etc. Dito em outras palavras, o que se vê são as instituições e, também, parte da população sendo jogadas em um poço de indeterminações onde, de maneira absurda e incoerente, a vida dos indivíduos se desenvolve em condições de insegurança.

legalidade ao mesmo tempo em que prevalecia, em seu interior, o discurso do Estado de direito. No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirma que:

Temos, pois, nas sociedades modernas, a partir do século XIX até os nossos dias, de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; depois temos, ao mesmo tempo, uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social. Ora, essa trama não pode de modo algum ser transcrita nesse direito, que é, porém, seu acompanhamento necessário. Um direito da soberania e uma mecânica da disciplina: é entre esses dois limites, creio eu, que se pratica o exercício do poder<sup>118</sup>.

Em determinado momento de suas reflexões, Michel Foucault aponta que suas pesquisas acerca da temática do poder tinham como objetivo a construção de um instrumental cuja utilidade se encontraria nos estudos sobre a objetivação que transforma os seres humanos em seres sujeitados<sup>119</sup>, pois, até então, pensava-se o poder apenas pelo viés legal, estatal, institucional e, também, contratualista. Esse modo de pensar as relações de poder parece não se conformar com as relações colocadas em prática no Estado de direito. Trata-se de um pensamento ainda enraizado nas relações de soberania, onde o poder se justifica na obrigação legal da obediência. Certamente, não queremos com isso negar a importância da obrigação moral no interior do Estado de direito. Todavia, essa obrigação, hoje, parece diluir o fator “dominação” dentro do fator “poder”, pois há, em nossos dias, uma espécie de tensão reproduzida de maneira grave e acentuada na divergência das liberdades, das garantias e direitos com a racionalidade da gestão econômica – do direito à saúde, por exemplo.

Esta tensão, por óbvio, traz à luz os princípios bioeconômicos e, principalmente, burocráticos dos Estados democráticos de direito. É preciso desnaturalizar a emergência do Estado de direito, refutando ideias que concebiam o Estado, enquanto instituição separada do poder, como a finalidade última das formações políticas. É justamente neste cenário que Michel Foucault nos faz o seguinte apontamento:

---

<sup>118</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 44-45.

<sup>119</sup> Cf. \_\_\_\_\_. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 273.

O “direito” à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o “direito”, acima de todas as opressões ou “alienações”, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse “direito” tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania<sup>120</sup>.

Os avanços no âmbito político, especialmente no tocante à situação jurídica dos indivíduos, não são suficientes para evitar a conformação de uma concepção de homem que individualiza o valor humano, reduzindo os acontecimentos sociais ao conjunto das ações individuais, discriminando, coagindo e excluindo todos os homens considerados politicamente “anormais”. Nem sempre o Estado de direito garante uma essencialização das múltiplas capacidades humanas. Em outras palavras, diante de nosso atual cenário político, por mais que o Estado de direito esteja fundamentalmente conectado ao respeito às normas e aos direitos fundamentais de todo indivíduo, não há garantias de que todos se submetam ao reino do direito.

No momento mesmo em que o poder político torna mais larga e mais ampla a possibilidade das nossas escolhas, estendendo-a a estrutura de nossa realidade vital, o filósofo político se depara com a tarefa decisiva e implacável de deliberar acerca do valor dos diversos princípios das vidas humanas. Ele se depara, por exemplo, com as decisões polêmicas e, também, com os embates travados no âmbito político para saber quem, de fato, deve ou não tomar as decisões. O Estado de direito, ao dar força à lei, está regulamentando a vida. Portanto, tal regulamentação, contemplada pela força da lei, não pode ser contrariada nem mesmo pelo soberano, pois sua força se encontra na produção de seus efeitos jurídicos<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> \_\_\_\_\_, **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003. p. 136.

<sup>121</sup> É importante notarmos que a missão do Estado de direito é garantir a lei. Contudo, o sentido real que possui a força da lei é, por vezes, utilizado como instrumento de imposição de medidas que, mesmo não se configurando em lei, podem agir no âmbito político como tal. O que dizer, por exemplo, da força das medidas provisórias previstas em nossa atual constituição? É comum, em momentos de crise – seja política, institucional, econômica etc. –, como a que estamos presenciando em nosso país, que os conflitos entre as potências em jogo se mostrem mais claramente. Ao vir à luz, os conflitos revelam o enfraquecimento daqueles discursos ditos indiferentes, neutros, desinteressados em relação ao bem coletivo e à justiça, valores caros ao Estado democrático de direito. O que observamos é que os conflitos, em tempos de crise, tornam ainda mais nítidos o posicionamento assumido por cada indivíduo. Produz-se, de maneira artificial, uma falsa ideia de paz, de segurança, mas que carregam sob seu véu a guerra sempre permanente, e cada vez mais altiva, no terreno institucional e do direito. Em tempos como estes, de crise, afloram os discursos de legitimação, que nada mais

Até mesmo nos Estados democráticos de direito, as decisões políticas têm como um de seus efeitos diretos a distinção criteriosa e objetiva entre aqueles que devem morrer e aqueles que podem seguir vivos. É como se no interior do Estado de direito houvesse um *ethos* somático responsável por atribuir uma virtude moral subjacente à sujeição e à condenação sumária dos indivíduos causadores de danos à comunidade política. Há, portanto, uma espécie de revés do princípio da autonomia no que diz respeito à tomada de decisões sobre nossas próprias vidas. Aquilo que desafia o filósofo político hoje não é simplesmente uma mera narrativa moral. Trata-se, antes, de um desafio caracterizado pelo descontentamento e pela manifestação impetuosa de uma espécie de automatização tecno-política que, nos parece, não dá conta de conter o poder e suas arbitrariedades mesmo em um Estado de direito, pilar dos regimes democráticos. Levando em consideração que Estado de direito, democracia e Direitos humanos são interdependentes, o ímpeto da filosofia política é lançar luz sobre o sustentáculo que fomenta a formulação e a intensificação dos direitos no debate público.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, não obstante os 70 anos de sua promulgação, parece, ainda hoje, um ideal a ser conquistado por nós em um futuro distante. As garantias fundamentais, estabelecidas em seus artigos, são cotidianamente violadas. Para além do desrespeito, há a desconfiança<sup>122</sup>. A filosofia deve garantir que o debate público acerca dos direitos humanos não seja reduzido ao desrespeito e à desconfiança. Isto nos levaria a um debate raso, supérfluo. Levando em consideração a diversidade de respostas dada à pergunta “o que é o homem?”, nos vemos diante de uma imprecisão que dificulta o estabelecimento de uma especificidade definitiva para distinguirmos os homens dos outros seres. Para o reconhecimento da natureza humana, é imprescindível levarmos em consideração nossa incompletude, a incerteza e o obscurantismo dos nossos desejos e a

---

são do que instrumentos utilizados a serviço dos interesses do lado mais empenhado na crise, e que acabam desconsiderando a verdadeira missão do Estado de direito. O lado que fomenta e potencializa a crise traveste seu posicionamento e seu discurso de legalidade, assumindo o papel de lado defensor da democracia. Em nosso país, por exemplo, noções como a de golpe político dizem muito a respeito dos discursos utilizados e sobre o posicionamento assumido por cada um de nós no “campo de combate”.

<sup>122</sup> Algumas pessoas acreditam, equivocadamente, tratar-se de direitos de bandidos. Outras afirmam se tratar de um mecanismo de hipocrisia que visa à expansão dos valores europeus e liberais, impondo-os de maneira arbitrária.



possibilidade de fazermos escolhas livres. Por mais que não haja previsibilidade em nossos comportamentos, ninguém deve ser excluído da noção de humanidade<sup>123</sup>. O século XX nos mostrou que o Estado, através do totalitarismo e do autoritarismo, pode se tornar um grande violador de direitos.

Para tratarmos da temática dos direitos humanos, à luz das reflexões de Michel Foucault, é imprescindível discorrermos acerca do tema das subjetividades, com a finalidade de entender quais seriam suas implicações para os direitos humanos. Seria preciso perguntar, seguindo a esteira foucaultiana, qual seria a noção de subjetividade (ou de sujeito) sobre a qual se estruturam os direitos humanos. Foucault nos mostrou que as resistências e lutas – acrescentamos aqui a luta pelos direitos humanos também – nos mostram a necessidade de pensarmos concepções outras de subjetividade e de sujeito. Esse pensamento, em Foucault, se balizou naquilo que desnudou os sujeitos em seus interditos, a saber, a delinquência, a sexualidade, a loucura etc. É preciso, portanto, antes de qualquer discussão acerca, por exemplo, da natureza dos direitos humanos, problematizar sobre que tipo de sujeito se fala e, também, que tipo de sujeito se quer constituir quando se enunciam os direitos humanos.

Os caminhos percorridos por Foucault, ao longo de suas pesquisas, mostram que o sujeito moderno é uma invenção recente. Invenção esta ligada aos dispositivos de controle que são próprios da produção dos valores da classe burguesa. Justamente por isso, seria preciso investigar quais seriam as consequências de situar este sujeito nos fundamentos dos direitos humanos. Foucault denuncia a subjetividade moderna que se constrói com base em signos individualistas que tornam o homem superior. O filósofo propõe modos de subjetivação, como as técnicas de si<sup>124</sup>, por exemplo, para ativar os diferentes sujeitos dissonantes. Isto é, para ativar os sujeitos nômades e empoderados que buscam condições de vida mais dignas. Nesse sentido,

---

<sup>123</sup> Quando admitimos, por exemplo, que todos nós somos iguais e dignos de respeito; quando admitimos, ainda, que todos são cidadãos e que o exercício do respeito e da tolerância traz, conseqüentemente, a aceitação das diferenças, reconhecemos, também, aquilo que é intolerável. Isto é, reconhecemos a violência contra os homossexuais, a corrupção, a tortura, a inferiorização das minorias étnicas, a submissão das mulheres, a escravidão etc.

<sup>124</sup> A noção de técnicas de si aparece no léxico foucaultiano a partir dos anos 1980 como uma espécie de extensão da ideia de governamentalidade. As técnicas de si dizem respeito ao modo pelo qual os sujeitos se relacionam consigo mesmos, tornando possível, a partir daí, a relação com os outros.

compreendemos que os direitos humanos não poderiam entrar em cena apenas como um instrumento após as violações. Eles precisam instituir a ação transformadora das sujeições.

Certamente, em muitas ocasiões, alguns Estados – inclusive o democrático de direito – promovem políticas de morte. Senão, vejamos o caso da necropolítica, entendida como regime de governo, colocada em curso por alguns países da América Latina. O Brasil, certamente, é um dos países mais perigosos para aqueles que defendem os direitos humanos – seja em sua relação com as questões ambientais e de terra ou em sua relação com os direitos das mulheres e da comunidade LGBTQ, por exemplo. Não nos interessa aqui, por óbvio, traçar os limites fronteiriços entre as questões dos direitos humanos em cada Estado Latino, com a finalidade de tentar fazer a cartografia dos temas de maior perigo em cada um desses Estados. Contudo, não podemos negar a existência de acontecimentos políticos que demonstram a obscuridade desses limites fronteiriços. O assassinato da vereadora Marielle Franco é, nesse sentido, exemplar.

Assim como Marielle Franco, vários militantes dos direitos humanos, homens e mulheres, sofrem com ameaças e práticas violentas. A questão que a filosofia política deve colocar, nesse sentido, é: como delimitar e, conseqüentemente, categorizar as fronteiras de luta e resistência dessas pessoas? A agenda dos direitos humanos é bastante complexa, hoje, para que se queira categorizar suas fronteiras a partir de uma luta específica, pois há, especialmente em nosso país, uma precariedade da vida que torna os corpos periféricos e suas lideranças políticas mais desvalidas, deixando-os vulnerabilizados diante daquilo que Achille Mbembe denominou de necropolítica, isto é, políticas de morte que visam o controle da população<sup>125</sup>.

Sabemos que Marielle Franco militava, também, nas redes sociais. Ela contava suas histórias e a de milhares de outros brasileiros que sofrem com o

---

<sup>125</sup> Achille Mbembe, pensador camaronês, certamente se inspirou em Michel Foucault e na ideia de racismo de Estado, lançada pelo pensador francês no curso *Em defesa da sociedade*. O racismo de Estado seria um das táticas colocadas em prática pelo biopoder. Entre o poder de fazer viver e deixar morrer, o racismo de Estado indicaria de modo exato as condições de aceitabilidade para quem vive ou morre. Entretanto, em *Necropolítica: biopoder, soberania, Estado de exceção, política da morte* (2011), Mbembe parece ultrapassar o pensamento foucaultiano ao explicitar que o conceito de biopoder não seria capaz de dar conta das relações de inimizade e perseguição política em nossa atualidade, pois existe uma necropolítica sendo colocada em curso para produzir a morte.

descaso do governo, expondo-se de maneira pública e alternativa aos meios oficiais do Estado. Mas por que se expor publicamente diante de tantas ameaças sofridas? A resposta é direta: porque o poder paralelo das milícias do necropoder brasileiro está intimamente ligado ao governo político. O próprio funcionamento do Estado brasileiro promove políticas de morte: o racismo, a misoginia, a homofobia etc. O Estado brasileiro é assassino porque, principalmente no caso de Marielle Franco, racista. As mudanças ocorridas em nossa atualidade política podem ser descritas como uma onda conservadora e populista que vem ganhado força nos últimos anos. As táticas do necropoder se utilizam da seguinte premissa: quanto mais frágeis forem as populações – principalmente as mulheres, a população negra, os indígenas etc. –, maior o desequilíbrio do poder da morte e da vida.

Não por acaso o vocábulo “feminicídio” se insere cada vez mais no léxico das mulheres ativistas, que o fazem circular nos países periféricos, mesmo que para elas “ser representante dos direitos humanos” signifique, cada vez mais, uma perigosa atividade. As relações de inimizade<sup>126</sup>, à maneira como Achille Mbembe as entende, movimentam-se no jogo político pelo direito de matar, estabelecendo cortes de aceitabilidade para tirar vidas por meio da instauração de um regime de medo e precariedade. Termos como “crise humanitária”, “emergência” etc. são utilizados para retratar a desordem política que ganha a luz do dia quando o Estado e seu funcionamento revelam de maneira escancarada a necropolítica como governamentalidade populacional. Contudo, mesmo antes de descrevê-las através dos termos de terror, as táticas de exclusão social e perseguição política já existiam.

Os direitos humanos devem contribuir para a constituição de uma “vida não fascista”<sup>127</sup>. Eles devem liberar as ações políticas de toda e qualquer forma unitária e totalizante. Devem, ainda, fazer crescer a ação, o pensamento e os desejos por justaposição e disjunção, utilizando a prática política como seu intensificador. Não se deve exigir que a política reestabeleça os direitos individuais superando uma perspectiva tradicional dos direitos humanos. A

---

<sup>126</sup> A esse respeito, Cf. MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: Biopoder, Soberania, Estado de exceção, Política da morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018. p. 17.

<sup>127</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Prefácio (Anti-Édipo)**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI**: Repensar a política. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. pp. 103-106.

perspectiva de subjetividade criticada por Foucault é aquela que mantém a universalização de uma forma de vida sujeitada (ao Estado, por exemplo). Esta concepção da subjetividade moderna faz com que a liberdade perca fôlego, criando uma acentuação em cima de uma identidade padronizada, conforme colocamos anteriormente.

Nesse sentido, o pensador francês denuncia a sujeição imposta aos indivíduos pela disciplina e pelo biopoder. É preciso compreender como se dá o exercício do poder em espaços sociais diversos na escala micro. Mas, também, é preciso atentar para as formas com que o Estado e outras instituições vão regular a vida dos indivíduos. No biopoder, por exemplo, não é somente o Estado que normaliza a vida social. O que dizer das relações internacionais e seus diversos instrumentos de normalização que vão além da noção de Estado? Do ponto de vista micro, as relações sociais são sempre relações de poder. Dito isto, podemos afirmar que quando se violam os direitos humanos, essa violação não se dá apenas no âmbito estatal, quando as relacionamos ao biopoder. Estas violações ocorrem na vida cotidiana, com o racismo, a homofobia e a desigualdade de gênero, por exemplo. E são essas violações que podemos ver disseminadas por toda parte. Há, portanto, uma relação entre os direitos humanos, o poder e as lutas. É a partir da denúncia desta imagem do sujeito, que serve de base para uma parte considerável dos discursos acerca dos direitos humanos, que Foucault nos direciona para a noção de subjetividade nômade. Isto é, subjetividade liberta, que serve de base para a concepção de um *ethos* que oportunize uma dimensão política própria da liberdade. Poderíamos afirmar, com base nas reflexões de Michel Foucault, que os direitos humanos ainda parecem estar atrelados à racionalidade moderna e, desse modo, parecem afirmar uma subjetividade que se apresenta como identitária e universal.

Nesse sentido, podemos afirmar que seria necessário empreendermos uma crítica aos aspectos formais e instrumentais dessa racionalidade, pois a maioria das reflexões acerca dos direitos humanos indica uma hegemonia de uma visão tradicional, ou seja, de uma visão normativa e pós-violatória. É justamente por se direcionar à ideia de um sujeito universal que os direitos humanos, muitas vezes, são pouco efetivos em relação às lutas e resistências locais. A crítica foucaultiana à subjetividade poder ser dirigida ao discurso dos

direitos humanos, o que implicariam uma reflexão acerca das subjetividades como modos de construir o que somos, como maneiras de modular a existência através de um repertório de vastas possibilidades de si.

Essa crítica nos levaria a pensar sobre o problema das diferenças que compartilhamos, e não apenas toleramos. As reflexões, críticas e denúncias de Foucault sobre a subjetividade representam uma corroboração com os fundamentos da teoria crítica, que no debate sobre os direitos humanos, com maior ênfase na resistência daqueles que sofrem com a opressão e que buscam condições de constituir uma vida digna, coloca aos direitos humanos o desafio de uma experimentação ética e política comprometida com o campo da ação, da imanência, da vida etc., e não mais no campo normativo somente. Os direitos humanos, à luz das reflexões de Foucault, podem ser aquilo que realiza vidas e subjetividades emancipadas que vão além dos tratados formais. O poder está em toda parte. Há normalização cotidiana e institucional recaído sobre a vida das pessoas o tempo todo. Nesse sentido, o discurso pela defesa da liberdade, do respeito etc. é praticamente hegemônico. Pensando nas relações de poder, tal como Foucault as compreende, não dá para pensar em estágios ou níveis de desenvolvimento dos direitos humanos. Mesmo com a multiplicação das normas internacionais dos direitos humanos após a segunda guerra mundial, ainda existem muitas contradições. Essas normas são, por exemplo, quase sempre includentes e, ao mesmo tempo, excludentes.

### **2.3. O pensamento político e o conservadorismo:**

Foucault não escondia seu fascínio por temas como o liberalismo e o conservadorismo. Certamente, ele os enxergava como temas em constante movimentação, dada a variedade de significações trazidas em seus contextos. No curso *Nascimento da Biopolítica*, Foucault reflete sobre as artes de governar de maneira bastante controversa, pois rompe com alguns consensos tanto da esquerda quanto da direita política. Como as doutrinas analisadas pelo filósofo francês (liberalismo e neoliberalismo) estão associadas a governos conservadores, tentaremos, neste item de nosso trabalho, expor qual seria o seu posicionamento em relação à noção de conservadorismo político, levando

em consideração que, por conservadorismo, entendemos as mais diversas atitudes, nos diferentes âmbitos da sociedade, que visam à continuidade das formas de viver em um tempo presente. No âmbito político, a atitude conservadora se caracteriza pela oposição a toda forma de mudança radical. Isto é, o conservador enxerga a política como uma forma de resguardar a ordem preestabelecida. Ele, o político conservador, é a favor da manutenção das instituições tradicionais, tais como a família, a religião etc. Ele dá ênfase à continuidade e estabilidade destas instituições. Neste sentido, o conservador, no campo político, é contra toda e qualquer forma revolucionária e, também, contra as políticas ditas progressistas. É o caso, por exemplo, do atual presidente brasileiro.

Parece-nos que Michel Foucault não estava preocupado em denunciar as artes de governar liberal e neoliberal. Tampouco seu objetivo era defendê-las. Ele pretendia fazer dessas artes de governar um instrumento de crítica ao pensamento tradicional político e, também, à teoria social e ao direito. Na arte de governar neoliberal, por exemplo, Foucault teria, em nosso entendimento, conseguido encontrar algumas ferramentas para construir uma filosofia cuja bandeira seria a emancipação política para nossos dias. Dito isto, a política seria pensada e praticada com base em critérios essencialmente técnicos, de modo tal que neste campo de decisões e de procedimentos de caráter técnico, o indivíduo comum não estaria devidamente preparado, ou qualificado, para intervir. Vale ressaltar que, para Foucault, um dos elementos singulares do neoliberalismo seria o rompimento com o pensamento conservador.

Analisar o conceito de conservadorismo, à luz das reflexões foucaultianas, é compreendê-lo a partir do pressuposto de que tal conceito se movimenta constantemente. Isto é, o conservadorismo tem uma natureza autoafirmativa que é própria de seu contexto. Mas não apenas isto. O caráter social e político, que faz do conservadorismo uma espécie de instrumento de controle dos movimentos históricos, também está intimamente relacionado a esse tipo de ideia. O conservadorismo funciona como uma espécie de crítica ideológica que, entre outras coisas, pretende apontar os erros de outros posicionamentos políticos contrários à conservação daquilo que seria bom para a sociedade. No já citado curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault tinha como objetivo entender sistematicamente o neoliberalismo. Para isso, seu ponto de

partida foram as questões de seu tempo, sempre as relacionando aos modos do poder. Entretanto, ele estendeu suas reflexões a uma das questões fundamentais do neoliberalismo, a saber, a questão da pluralidade. Essa pluralidade conceberia uma forma daquilo que ele denominou de governamentalidade. Esta, por sua vez, seria totalmente contrária ao conservadorismo. Na perspectiva foucaultiana, o neoliberalismo, ao se aproximar do cálculo biopolítico, estaria próximo da razão política do biopoder. Por óbvio, não se trata de uma inclinação por parte de Foucault ao ideário neoliberal. Trata-se, antes, de desmistificar a maneira simplista com que se pensava o neoliberalismo.

Os indivíduos que compõem a sociedade são diversos. São indivíduos com características diversas, ambições e desejos distintos etc. É praticamente impossível que alguém – ou um grupo de pessoas – possua um conhecimento geral e universal que possa explicar os comportamentos dos demais. Desse modo, o filósofo político, certamente, deve afirmar que não existe um conjunto de informações universais capaz de prever o controle de todas as relações sociais, como acredita, em certa medida, o pensamento conservador. A busca individual, quando cada um está em condição de liberdade, prova que o controle conservador não tem condições de pontuar aquilo que a sociedade necessita, pois o conservadorismo não oferece nenhum objetivo mais alternativo. Talvez aqui uma aproximação de Foucault – que não propõe, nos parece, nenhum plano ou um projeto para solucionar os problemas de sua época – com o liberalismo, já que este se contrapõe à ideia de estagnação, própria do conservadorismo.

Os conservadores reconhecem a existência de indivíduos superiores aos demais, e que deveriam exercer maior influência nos assuntos públicos. É evidente que um liberal não nega esse fato. O que ele não aceita é que qualquer indivíduo tenha autoridade para decidir quem seriam essas pessoas superiores. Michel Foucault observa, no curso *Nascimento da biopolítica*, que o sentido de pluralidade, à maneira dos neoliberais, estaria relacionado à heterogeneidade da sociedade, observando que a sociedade é naturalmente desigual. Essa diversidade aumenta ainda mais com a revolução industrial. Em uma sociedade com múltiplas facetas não existiria a possibilidade para um plano único, uma definição única de bem estar social.

A ideia principal do iluminismo – a saber, a ideia de autonomia – é desconstruída, nos parece, pelo pensamento neoliberal. Devemos observar que, para o iluminismo, o que vale não é a liberdade de escolha, mas a escolha certa, uma espécie de liberdade positiva. Em linhas gerais, o que se observa é que o pensamento neoliberal, ao romper com a história do pensamento político tradicional, oferece uma ferramenta crítica diante do caráter próprio do Estado. Ou seja, o neoliberalismo – bem ou mal –, em tese, privilegia o indivíduo, redefine as ideias de justiça, igualdade, direito etc. Não que sejamos liberais, ou neoliberais, ou que estejamos defendendo tais doutrinas. Mas, certamente, há que se fazer a separação entre liberalismo/neoliberalismo e conservadorismo.

O pensamento neoliberal sugere um panorama de constantes mudanças. Trata-se de uma crítica contra uma verdade que limita a ação dos indivíduos. Há, em certa medida, a defesa da heterogeneidade e da pluralidade. Foram justamente estes elementos, que são o contrário do conservadorismo, que fizeram Foucault refletir sobre o pensamento neoliberal, levando em consideração sua singularidade, nos propondo olhar a governamentalidade sobre outro prisma. A ideologia neoliberal parte, portanto, do contexto biopolítico. Foucault compreende o neoliberalismo como uma alternativa de crítica à constituição do Estado, mas também ao cenário político atual. Isto seria importante para entendermos como nasceu a biopolítica. No resumo do curso *Nascimento da biopolítica* ele afirma que o liberalismo:

Constitui – e é essa a razão, tanto do seu polimorfismo como das suas recorrências – um instrumento crítico da realidade: de uma governamentalidade anterior, de que seus adeptos procuram se distinguir; de uma governamentalidade atual que tentam reformar e atualizar, restringindo-a; de uma governamentalidade à qual se opõem e cujos abusos querem limitar<sup>128</sup>.

Na ótica foucaultiana, o movimento neoliberal visava se distanciar do conservadorismo, pois este, não raras vezes, acabou por comprometer aquilo que seria essencial ao liberalismo, a saber, a liberdade dos indivíduos. Nesse ponto, Foucault concordaria, por exemplo, com autores como Anthony Quinton. Entretanto, ele não veria a aproximação entre conservadorismo e a extrema direita política apenas como uma confusão causada por uma questão

---

<sup>128</sup> Michel Foucault. **Nascimento da Biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p.434.



retórica<sup>129</sup>. Quinton afirma que as ideologias não conservadoras são alternativas da direita política. Ele cita, por exemplo, o fascismo, afirmando não se tratar de um movimento conservador. Para ele, o fascismo chega a ser até mesmo revolucionário<sup>130</sup>. A esse respeito, Michel Foucault dirá que o fascismo (uma das doenças do poder, assim como o stalinismo), apesar de sua singularidade histórica, não tem nada de original. Ele utilizou e estendeu mecanismos de poder já existentes em outras sociedades e utilizou ideias e procedimentos da racionalidade política ocidental<sup>131</sup>. Por mais que a liderança fascista seja carismática, distinguindo-se, portanto, da autoridade tradicional do conservadorismo, como coloca Quinton, é importante a enxergarmos, na condição de filósofos políticos, como um movimento conservador que soube utilizar o desejo das massas.

Quinton insiste, em seu artigo, que o autoritarismo não é uma forma de conservadorismo, pois possui disposição para dispensar as leis e as constituições<sup>132</sup>. Porém, à luz das reflexões foucaultianas, poderíamos argumentar que tal disposição tem como objetivo principal um retrocesso em relação àquilo que foi conquistado historicamente através das lutas e resistências, e não se dá de maneira radical. Isto é, para Foucault, não há poder sem mecanismos ideológicos. O controle, que molda o caráter e a conduta das pessoas, é sim exercido por instituições. Os regimes autoritários, portanto, conservam algum tipo de norma que tenha validade universal. O que dizer da instituição familiar, da religião, do exército etc., instituições utilizadas pelo autoritarismo? O autoritarismo tem como uma de suas características o ódio e o ressentimento contra o pensamento. Ou seja, o ódio contra o novo. Ele faz desaparecer a pluralidade, condição essencial para a existência social. É,

---

<sup>129</sup> Anthony Quinton afirma, em seu artigo *Conservatism*, que “Desde o final do século XIX e o surgimento do socialismo como a ideologia politicamente eficaz do proletariado recém-emancipado, os partidos conservadores absorveram tantos liberais de direita em aliança contra um inimigo comum, que às vezes o elemento verdadeiramente conservador neles foi quase esmagado pelo individualismo liberal. A confusão do conservadorismo com as ideologias da extrema direita é mais uma questão de retórica, embora tenha alguma base na prática política”. QUINTON, Anthony. **Conservatism**. In GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 285.

<sup>130</sup> Idem. p. 287.

<sup>131</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 275.

<sup>132</sup> QUINTON, Anthony. *Conservatism*. In GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 287.

portanto, conservador. Os conservadores tendem a utilizar os poderes do governo para impedir mudanças ou limitar seu âmbito, impor regras e planos que ditam a vida econômica etc. E isso ocorreu nos governos desenvolvimentistas, tanto em regimes democráticos quanto em regimes autoritários<sup>133</sup>.

Hoje, em nosso país, não é diferente. O bolsonarismo representa o avanço do ideário reacionário – e tudo aquilo que pode ser incluído nesse escopo – que, por sua vez, se conecta com o recrudescimento de medidas políticas, sociais e econômicas balizadas no conservadorismo enquanto manutenção de privilégios concedidos historicamente às elites. O bolsonarismo, enquanto tendência política que se efetivou em nosso país nas últimas eleições, é, na verdade, a continuação de um modelo de organização política que nos é apresentado desde a época da colônia. A filosofia deve, diante do conservadorismo político que assola nosso país, promover reflexões e debates profícuos acerca da organização política que devemos colocar em prática para ultrapassarmos as fronteiras do conservadorismo.

Ao delimitarmos o foco de nossas reflexões ao conjunto de medidas políticas do regime bolsonarista, não devemos desconsiderar toda a comunidade política que esse regime representa e nem as estruturas do poder compostas por ele. Ao limitarmos o problema político à titularidade do poder – ao falarmos, por exemplo, em bolsonarismo – corremos o risco de não tratarmos do problema da repetição de antigos dispositivos discursivos que atuam na reprodução de sentidos políticos. Seria uma maneira de nos desligarmos de nossa própria história política. Isto significaria desconsiderar o sentido real das instituições políticas e retirar do âmbito das reflexões políticas um dos seus problemas mais importantes: sobre quais circunstâncias, em nossa atualidade política, permite-se a ascensão de discursos conservadores?

Ao tratarmos das práticas discursivas do conservadorismo político, devemos levar em consideração que se trata de práticas construídas social e historicamente, devendo, portanto, serem desveladas. Tais práticas discursivas

---

<sup>133</sup> O que dizer, por exemplo, a respeito da fala do atual presidente brasileiro sobre a indicação de um evangélico à corte do Supremo Tribunal Federal? Ou sobre a fala do ex-ministro da educação, Ricardo Vélez Rodrigues, que afirmou que as vagas das universidades devem ser destinadas à elite? O que dizer, ainda, a respeito dos ataques do atual ministro da educação, Abraham Weintraub, contra as universidades públicas e dos cortes em investimento na educação pública?

conservadoras se relacionam, em muitos casos – como o bolsonarismo, por exemplo –, com as organizações políticas que possuem uma história e uma estrutura paternalista. Isto é, o núcleo do problema político do conservadorismo é bastante complexo e tem ligação com as heranças deixadas pela elite política, econômica, social e cultural que se mascaram em caricaturas partidárias. Por óbvio, devemos, enquanto filósofos, colocar em curso críticas à figura que personifica as práticas conservadoras – como é o caso de Bolsonaro, por exemplo. Contudo, o foco da filosofia política deve ser a própria racionalidade política das táticas que permitem a produção de discursos conservadores.

Mais uma vez nos vemos diante do problema político dos discursos no domínio das falas<sup>134</sup>, mas também das práticas. Fala-se o que se quer, mesmo que a fala sirva de instrumento de ofensa e agressão a direitos fundamentais, pois o conservadorismo político se baliza na desumanização do outro para que se possa manter a tática da desigualdade. A fala de Bolsonaro a respeito das mulheres, das comunidades indígenas, quilombolas e LGBTQ são, nesse sentido, exemplares. Para pensarmos de modo mais profícuo acerca dessas questões, devemos levar em consideração, por um lado, o aspecto mais global dessas questões – que tem relação, certamente, com o avanço de uma onda conservadora pelo mundo – e, por outro, seu aspecto mais local – como, por exemplo, levar em consideração o regime escravocrata como um dos pressupostos para a formação do Estado brasileiro.

A propósito do primeiro dos aspectos acima citados, o que temos observado é o recrudescimento da política mundial, principalmente com a emergência de partidos políticos europeus de extrema direita. Nesse sentido, podemos, a partir de uma perspectiva macropolítica, refletir acerca do cenário político de nosso país em conjunto com as reflexões acerca das políticas de austeridade colocadas em curso contra imigrantes, do ódio às mulheres, das ameaças ao meio ambiente etc., que representam a retomada do conservadorismo. Tal reflexão nos leva à seguinte questão: o que possibilitou esse recrudescimento político? A resposta, talvez, se encontre na dissonância

---

<sup>134</sup> A fala, em seu sentido político, continua sendo colocada no domínio daquilo que Foucault denominou de racismo de Estado, através do qual a morte dos indivíduos se dá de maneira politizada.

cognitiva de alguns indivíduos, que aceitam, paradoxalmente, duas ou mais crenças contraditórias como sendo verdadeiras. É o caso, por exemplo, dos indivíduos que, mesmo fazendo parte de uma minoria social, apoiam o bolsonarismo.

Do ponto de vista político, tal dissonância distorce as falas para afirmar, com convicção, aquilo que é oposto ao que, de fato, algo pode exprimir. O que dizer, por exemplo, das *fake news* disseminadas durante a campanha eleitoral nas últimas eleições para presidente ou das atuais propagandas governamentais? O discurso bolsonarista é, nesse sentido, distorcido. Fala-se de uma moralidade que, no fundo, traz uma aparelhagem imoral, desonesta, mas que se fortalece, paradoxalmente, na zona de conforto produzida pela ignorância daqueles indivíduos que não toleram opiniões políticas divergentes das suas, pois, por trás do ódio, existe o medo. O paradoxo se encontra, portanto, na desonestidade governamental, que oculta a incerteza, a insegurança e o caos, acenando, portanto, ao autoritarismo.

Trata-se, portanto, de colocar em jogo a continuidade de um modelo intencionalmente deficitário – o que dizer acerca do desmonte de nossa educação, por exemplo? Como sabemos, no pensamento de Michel Foucault a política é a guerra continuada por outros meios. Sendo a guerra uma forma política de dividir e distanciar as classes, logo se trata da manutenção do poder. Nesse sentido, propor uma descolonização do pensamento bolsonarista significa, em primeiro lugar, refletir acerca das estruturas do poder que estão à espreita dele. Só assim será possível refletirmos acerca de estratégias de desmonte diante de um governo que não possui nenhum projeto e que faz com que a sociedade – principalmente aqueles grupos vistos como inimigos, logo desprovidos de direitos – viva, constantemente, em um espiral de ódio e exceção. É nesse terreno débil que o bolsonarismo se encontra.

#### **2.4. Foucault e o tema político da guerra:**

O termo guerra, apesar de aparecer em diversos textos da coletânea *Dits et écrits* e em várias das obras de Michel Foucault – como, por exemplo, *História da sexualidade* e *Vigiar e punir* –, é tratado com mais intensidade pelo filósofo no curso de 1975-1976, *Em defesa da sociedade*. A compreensão

foucaultiana do termo vai além da questão do posicionamento a respeito da moralidade da guerra<sup>135</sup>. Ao analisar as teorias modernas do poder – mais precisamente a concepção marxista e a concepção jurídica liberal –, o filósofo nos mostra que, para tais teorias, o poder é sempre pensando em termos econômicos. Na concepção jurídica liberal, o poder seria algo material, ou seja, algo que se possui, que se aliena, que se cede, em última instância. Por tal motivo, segundo Foucault, o poder político, por exemplo, é pensado em termos de contrato. Já para a concepção marxista, o importante é a função do poder, e não tanto sua forma. Em tal concepção, segundo Foucault, o economicismo se apresenta como razão histórica do poder. Dito de outra maneira, o poder serviria à manutenção das relações de dominação de uma determinada classe sobre a outra.

Foucault não nega, por exemplo, que a filosofia política do século XVII tenha obedecido a uma representação social que teria se fundado a partir dos indivíduos e conforme as formas jurídicas do contrato e da barganha. Contudo, ele observa que, nesta mesma época, não podemos deixar de lado a existência de uma técnica que era utilizada para firmar de maneira bem sucedida o indivíduo como elemento correlativo das formas de saber/poder. Logo, conclui Foucault em *Vigiar e punir* (1975), o indivíduo seria, simultaneamente, uma partícula ficcional de uma representação contratual da sociedade e uma realidade produzida pela tecnologia do poder disciplinar<sup>136</sup>. Seu objetivo, ao criar a ideia de sociedade disciplinar, é tentar responder aos pontos negativos do iluminismo, pois, segundo ele, as sociedades modernas, erigidas na universalidade da razão, no contrato e no consenso social, são sociedades impotentes. A disciplina seria, portanto, o semblante confuso e enigmático da luta pelos direitos, uma espécie de contraponto. Por óbvio, não se trata de uma negação da importância das lutas pelos direitos, como a luta empreendida pela revolução francesa, por exemplo. O que Foucault busca é mostrar em que sentido o avanço da burguesia promoveu e, ao mesmo tempo, suprimiu os ideias iluministas.

---

<sup>135</sup> A esse respeito, Cf. MCMAHAN, Jeff. **Just war**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 669-677.

<sup>136</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 185.

Em uma entrevista com Jacques Rancière, publicada em 1977 com o título *Poderes e estratégias*, Foucault afirma que:

Para pensar o laço social, o pensamento político ‘burguês’ do século XVIII se deu a forma jurídica do contrato. Para pensar a luta, o pensamento ‘revolucionário’ do século XIX se deu a forma lógica da contradição: esta não vale mais do que a outra. Em contrapartida, os grandes Estados do século XIX se deram um pensamento estratégico, enquanto as lutas revolucionárias só pensaram sua estratégia de um modo muito conjuntural, e tentando sempre inscrevê-lo no horizonte da contradição<sup>137</sup>.

Podemos, portanto, distinguir e opor dois importantes modelos de reflexão acerca do poder. O primeiro deles seria aquele que se encontra nos pensadores do século XVIII, que concebe o poder como sendo algo que se vale de um modelo originário que é cedido. Modelo esse constitutivo do poder soberano e que tem no contrato sua fonte originária. Nesse primeiro modelo, quando o poder ultrapassa os limites do contrato, temos a opressão. O outro modelo de reflexão sobre o poder não apresenta a opressão como uma espécie de transgressão ao contrato e ao consenso. Trata-se, antes, de um enfrentamento contínuo de forças. Seria a continuação da guerra e da dominação<sup>138</sup>. O filósofo político, seguindo a esteira de Michel Foucault, deve questionar a necessidade que se tem de compreender o poder somente em termos de dominação e contrato: deve-se refletir acerca do poder como se ele fosse uma mercadoria? O poder está sempre em segundo lugar em relação à economia?

Segundo Foucault, há nas teorias contemporâneas duas formas de compreensão do problema do poder que não o tratam em termos economicistas. A primeira destas formas, que ele chama de “Hipótese Reich”, concebe o poder como repressão. A segunda forma, denominada de “Hipótese Nietzsche”, pensa o poder como enfrentamento, luta. Por mais que estas duas maneiras de se pensar o poder não sejam inconciliáveis – uma reflexão sobre o poder em termos de repressão e guerra poderia se opor à reflexão do poder como contrato, por exemplo –, a pretensão de Foucault é analisar o poder em termos de guerra. O objetivo do pensador francês, no curso de 1975-1976, *Em*

<sup>137</sup> FOUCAULT, Michel. **Poderes e Estratégias**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 250.

<sup>138</sup> Cf. \_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**: Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 24.

*defesa da sociedade*, é procurar saber qual discurso teria invertido o princípio de que “a guerra é a continuação da política por outros meios”. Trata-se, portanto, para ele, de refletir sobre o desenvolvimento histórico que afirma que “a política é a guerra continuada por outros meios”<sup>139</sup>.

É evidente que, no percurso dessa reflexão histórica, Michel Foucault acaba se confrontando com Thomas Hobbes e sua teoria da soberania. Isto é, ele confronta a teoria da instauração da soberania como meio de pôr fim à guerra de todos contra todos. Contrapondo-se a tal teoria e, também, à análise do poder em termos de dominação, o filósofo passa a questionar a adequação do conceito de guerra, entendida como estratégia e tática, para a reflexão acerca das relações de poder. Há, neste momento, um deslocamento. O filósofo francês direciona seu questionamento acerca da adequação do conceito de guerra para uma interrogação histórica: quando e como surgiu o princípio que diz que “a política é a guerra continuada por outros meios”? Para Foucault, Clausewitz teria invertido esse discurso. Este princípio, e todo o discurso histórico-político por ele resumido, teria circulado, segundo Foucault, pelos séculos XVII e XVIII. O pensador francês nos chama atenção para o fato de que foi justamente nesse período que as guerras religiosas tiveram seu fim. Ou seja, as lutas e os embates já não faziam parte do cotidiano das pessoas. Contudo, teria sido nesse período que o Estado reivindicou para si a exclusividade do uso da força organizada com a formação das instituições militares.

Este discurso histórico da guerra, da luta, do embate etc., é um discurso histórico-político sustentado pelo caráter binário da sociedade, onde se é sempre inimigo de alguém. Neste discurso o sujeito que o enuncia é o sujeito interessado que está em um dos lados que se enfrentam. Não se trata, portanto, de um sujeito universal e, ao mesmo tempo, neutro do discurso filosófico. Conseqüentemente, tal discurso histórico-político inverte os valores sociais<sup>140</sup>. A partir deste ponto, Foucault coloca a necessidade de seguir a história do discurso da guerra das raças, passando pelas suas transformações na revolução francesa e por sua conversão biologicista. Esta conversão é entendida por ele como racismo de Estado. É o momento em que o discurso

---

<sup>139</sup> A esse respeito, Cf. *Idem.* pp. 19-24.

<sup>140</sup> Cf. *Idem.* pp. 58-65.

histórico-político da guerra se converte em discurso de Estado, demonstrando se tratar de um discurso multifacetado. O racismo foi, segundo Foucault, uma das múltiplas faces de um discurso secular que, agora, após sua transformação biológico-sociológica, surge com fins políticos conservadores. É importante compreender este discurso da luta de raças como sendo um discurso que sofreu várias transformações e conversões. Nesse sentido, a luta de classes foi, por exemplo, uma das transformações da luta de raças. Em tal contexto de transformações, o racismo surge, então, no momento em que o Estado se incube de proteger a integridade e a pureza da raça superior<sup>141</sup>.

O que funciona, no racismo de Estado, é o poder da norma, das técnicas médicas e normalizadoras, e não o poder no sentido jurídico da soberania. Na conversão nazista, por exemplo, esse poder das técnicas normalizadoras foi acompanhado por uma dramaturgia mítica; na União Soviética, por sua vez, essa conversão foi acompanhada pelo cientificismo de uma polícia da higiene e da ordem da sociedade. A história nos dá inúmeros exemplos de que sempre existiram desigualdades. Nesse sentido, toda relação de direito, segundo Foucault em sua análise da obra de Henry de Boulainvilliers<sup>142</sup>, surge de uma relação de luta, de guerra, de força etc. Esta relação, de guerra, não depende de uma batalha específica, ou de alguma outra batalha precedente. Ela depende da organização funcional das instituições militares. A guerra não seria, neste sentido, um acontecimento, mas sim uma instituição. Foucault acrescenta, ainda, que não interessa se houve invasão, rebelião ou qualquer outro fato que possa justificar uma guerra. Interessa, antes, saber como os fortes se debilitaram e como os fracos, por sua vez, tornaram-se fortes.

A inteligibilidade da história passa, portanto, pela luta entre as raças. Segundo o filósofo francês, é neste ponto que a história se torna – no plano fatural e do conhecimento – política. Na ordem dos fatos, sempre uns serão inimigos dos outros. Na ordem do conhecimento, o saber histórico passa a ser uma arma fundamental. Percebe-se, então, que Foucault não estava preocupado em saber quais princípios são importantes para se justificar uma

---

<sup>141</sup> Idem, pp. 94-96.

<sup>142</sup> Nas aulas dos dias 11, 18 e 25 de fevereiro de 1976 do curso *Em defesa da sociedade*, Michel Foucault referencia vagamente, mencionado de maneira indireta, algumas obras históricas de Henry de Boulainvilliers.



guerra. Sua análise é histórica. Ele não busca saber se o recurso à guerra é um erro, como afirma a teoria pacifista. Tampouco se interessa em compreender se a guerra está, de fato, para além da moralidade. Do modo como o filósofo analisa a guerra, não se pode afirmar se há ou não uma causa justa, uma intenção correta etc. para se recorrer à guerra. Podemos concluir, portanto, que o universo da guerra não é o universo puro e simples do direito. A política é, antes de qualquer outra coisa, a guerra, o combate. Uma guerra continuada por outros meios.

Contudo, não há que se menosprezar, ou simplesmente ignorar, a moral. Esta, por dizer respeito às atitudes tomadas por nós no âmbito privado, nos possibilita, no âmbito público, levar em consideração as atitudes dos outros. Isto posto, somos levados a crer, principalmente se levarmos em consideração nosso atual cenário político, que ideias como as de justiça, verdade etc. não possuem valor ou uma significância absoluta no âmbito político. Em outras palavras, estas ideias possuem apenas uma ponderação relativa. Isto é, justiça e verdade, por exemplo, relacionam-se a momentos históricos determinados. Sem rejeitar a credibilidade da moral, o filósofo político, consciente de que os indivíduos travam embates pelo exercício do poder para, na maioria das vezes, garantir que suas ideias prevaleçam, deve situar na reflexão filosófica todo e qualquer fundamento das ações políticas.

Fica claro, portanto, que, no âmbito político, a forma mais adequada para se decifrar determinados acontecimentos é buscar compreendê-los em termos de embate, conflito, luta, relações de força etc. Em termos de guerra, portanto. Nesse sentido, o filósofo político, se quiser empreender uma reflexão lúcida acerca dos acontecimentos políticos de sua atualidade, deve, sempre de maneira incisiva e contundente, pôr em xeque os lados combatentes, os aliados e os adversários, as motivações que levaram ao embate etc. O filósofo político, ao apresentar problemas políticos concretos em contextos históricos singulares, não deve esquecer a importância de se buscar determinar o conjunto das regras gerais que orientam o rumo das relações humanas. Preocupar-se apenas com questões ligadas a realidades singulares e pouco sistemáticas, muitas vezes torna o pensamento político limitado.

O legado deixado por Michel Foucault à filosofia política, através de suas reflexões acerca do tema político da guerra, nos mostra a inevitabilidade

da afirmação de que os Estados existentes nasceram do embate belicoso de forças, conservando-se e propagando-se através desse embate. Em outras palavras, não há como negarmos, se seguirmos os caminhos percorridos por Foucault, que a guerra representa o elemento da normalidade de toda vida em sociedade. Contudo, isso não significa cair, equivocadamente, nas afirmações que transformam essa noção de embate, de enfrentamento, de guerra, portanto, numa ideia de guerra de raças. Tampouco se trata de restringir o entendimento que se tem da noção de luta de classes a um confronto entre duas classes específicas somente. Cabe, aqui, a seguinte questão: até mesmo os regimes democráticos se inserem no esquema da guerra, dos embates? Tais regimes não escapariam da violência? Nossa resposta a tais questionamentos é negativa. Por mais que os regimes democráticos tenham potencial para lograr êxito na transposição da guerra para a linguagem jurídica, mobilizando-a de acordo com as formas legais, ainda assim as sociedades democráticas não obteriam sucesso em fazer desaparecer a violência.

## 2.5. Fundamentalismo e terrorismo: silêncio político de Foucault?

Michel Foucault não morreu sem antes conhecer a existência do terrorismo. Em uma entrevista de 1976, publicada sob o título de *Le savoir comme crime*, o filósofo diz considerar o terror em contradição com a revolução, haja vista o terror acabe por desencadear uma obediência cega<sup>143</sup>. Como sabemos, Foucault escreveu uma série de textos para o jornal *Corriere della Sera* intituladas de *Reportagens de ideias*. Com este projeto, em 1978, o filósofo viajou em duas ocasiões ao Irã para tentar acompanhar de perto o levante popular ao longo dos eventos da Revolução iraniana. Seu objetivo era entender as bases do movimento de oposição ao governo do xá. É, portanto, impossível não nos remetermos aos textos de Foucault acerca da Revolução iraniana ao tratarmos do tema do fundamentalismo.

É evidente, principalmente em nossa atualidade, que a violência perpassa, quase que de modo irreduzível, todas as coisas. A violência terrorista

---

<sup>143</sup> FOUCAULT, Michel. **Le savoir comme crime**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 83.

não é apenas algo simbólico. Ela chega as vias de fato. Ela explode. O trauma do terror faz, justamente, com que ele não seja simbolizado. O terror é a violência da própria violência que, através do medo, a suscita pelo simples fato de evocá-la. É através da negação do medo do terrorismo e dos efeitos traumáticos causados após um atentado, por exemplo, que somos, muitas vezes, levados a repetir a violência que tanto negamos – quer seja pelo fascínio causado pela violência, quer seja sob a forma de ações produzidas como vingança, e que muitas vezes é prejudicial. Repete-se a violência terrorista, portanto, por retaliação, desforra etc. Talvez seja o caso, se quisermos refletir acerca do terrorismo, de invocarmos algumas noções que possam relacionar o terror com uma realidade psicológica. É imprescindível que o terrorismo seja compreendido como uma espécie de embate psicológico. Isto é, um confronto que objetiva menos os efeitos materiais que a produção de efeitos psicológicos. Ou seja, os efeitos da atitude violenta do terrorismo – tais como o medo e o pavor, por exemplo – decorrem das causas da própria atitude terrorista.

Aquilo que é parte essencial da violência terrorista e fundamentalista, isto é, aquilo que a faz existir e constitui sua especificidade, parece se encontrar em sua inquietação, em sua aflição, angústia e ansiedade. O terror tem urgências. Não há nas atitudes terroristas e fundamentalistas nenhum tipo de mediação. Sua ação é sempre direta. Podemos enxergar, nos atos terroristas de nossa atualidade, a rejeição pela mediação. Rejeita-se, por exemplo, a intervenção da linguagem. Tal rejeição, parece-nos, funciona como um precedente daquilo que Freud denominou de pulsão de morte. É como se o terrorista, ou o fundamentalista, se deixasse invadir por esta pulsão antes mesmo de cometer um ato de violência, como um atentado suicida, por exemplo<sup>144</sup>.

Foucault admite, no curso de 1984, *Le courage de la vérité*, que o nihilismo seria uma das fontes do terrorismo<sup>145</sup>. Seria preciso, caso aceitássemos a constatação foucaultiana acerca do nihilismo, investigar de

---

<sup>144</sup> O conceito freudiano de pulsão de morte é um dos mais requisitados para se refletir acerca da violência social. A esse respeito, Cf. FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2011.

<sup>145</sup> FOUCAULT, Michel. **La courage de la vérité**: Cours au Collège de France (1984). Paris: Gallimard/Seuil, 2009. p. 170.

forma minuciosa a mutação da função da recusa, da negação para se buscar a fonte dessa nova violência que assola a sociedade hoje, essa nova caracterização da noção freudiana que representa a utilização do terror sob o viés político. A negação, que a princípio pode ser compreendida como um operador da linguagem, ganha, no niilismo, um valor próprio. Isto é, a negação se torna absoluta. Nesse sentido, afirmar que o niilismo é a fonte de todo e qualquer terrorismo e fundamentalismo significa dizer que estas formas de violência política contemporâneas designam um conjunto de elementos que se recusa a reconhecer outros valores morais e políticos e outras realidades, cuja admissão pode ser considerada importante<sup>146</sup>. A negação niilista dos movimentos terroristas e fundamentalistas ganha força justamente no momento em que os movimentos ditos revolucionários perdem influência. Coincidência ou não, a criação da Al-Qaeda, por exemplo, se deu na época da queda do muro de Berlim.

As ações terroristas e fundamentalistas – ações “políticas” niilistas –, ao desprezarem e renegarem a intervenção da linguagem, acabam por provocar, conseqüentemente, o desaparecimento das relações de alteridade, pois é na linguagem que a alteridade encontra seu espaço de inscrição. A guerra – por mais desprezível e injustificável que seja – em sua noção clássica traz o outro como sendo aquele que desfere golpes mortais ou, ainda, como aquele destinado a receber tais golpes. No terrorismo e no fundamentalismo, atualmente, o outro é aquele que, ao mesmo tempo, desfere e recebe golpes mortais. O atentado não vem senão de si mesmo. O que dizer, por exemplo, dos corpos que explodem com o intuito de matar em atentados? Nesse sentido, arriscaríamos afirmar que essas atitudes se fundamentam em um tipo de teoria da ação política que visam, a todo custo, sobrepujar a autoridade e competência da linguagem. O discurso – degradado, no caso do terrorismo e do fundamentalismo – traz a violência como seu efeito. A violência entra em cena justamente no momento em que a linguagem política fracassa e perde sua dignidade.

---

<sup>146</sup> É importante ressaltarmos que Nietzsche foi um dos poucos pensadores a utilizar o termo niilismo sem causar muitas polêmicas. Ele o empregou para qualificar seu posicionamento diante dos valores tradicionais e das crenças metafísicas. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto editora, 2008.

No artigo *Fundamentalisms*, publicado em *A Companion to contemporary political philosophy* (2012), R. Scott Appleby afirma que o fundamentalismo seria uma resposta às tendências irreligiosas do mundo moderno e secularizado<sup>147</sup>. A isto acrescentaríamos, ainda, que os discursos fundamentalistas visam ao estabelecimento daquilo que Foucault chamou de regimes de verdade. Na *Microfísica do poder*, por exemplo, Foucault afirma que:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua 'política geral' de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro<sup>148</sup>.

Não se trata, para Foucault, de reunir os fatos tidos como verdadeiros. Trata-se, antes, de refletir acerca do conjunto de regras que legitimam e dão poder àquilo que é considerado como verdadeiro. Podemos afirmar, portanto, que, para Foucault, o fundamentalismo está relacionado com a escritura e a verdade. Eles, os fundamentalistas, interpretam as escrituras religiosas como algo válido universalmente. Trata-se de uma visão a-histórica do mundo. Isto é, o processo fundamentalista de produção da verdade acaba por produzir verdades violentas. Logo, por se constituir como uma dificuldade a ser enfrentada, a violência deve sim ser considerada em si mesma. Um exemplo deste perigo foi a Revolução iraniana. Para muitos, parece confuso que Foucault tenha, num primeiro momento, abandonado a neutralidade e tomado partido do lado dos fundamentalistas. Este fato se tornou base de reflexão em relação ao pensamento de Foucault, mas também em relação ao seu posicionamento diante do poder, do conhecimento e da vida.

Em meados de setembro de 1978, o levante popular estava às vésperas da instauração de um novo regime, e o xá estava militar e

---

<sup>147</sup> Cf. APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalisms**. In: In GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 406.

<sup>148</sup> FOUCAULT, Michel. **Verdade e poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 12. No curso de 1984, *Le courage de la vérité*, o filósofo define a figura do terrorista como sendo aquele que abre mão de sua vida em nome da verdade. Cf. FOUCAULT, Michel. **La courage de la vérité**: Cours au Collège de France (1984). Paris: Gallimard/Seuil, 2009. p. 170. Aqui, assim como na entrevista de 1976, *Le courage de la vérité* – citada acima, na nota de número 55 –, Foucault não leva a em consideração a violência por si mesma.

politicamente sem saída. As mortes decorrentes dos enfrentamentos, a transgressão dos direitos humanos por parte do regime autocrático, e as denúncias internacionais talvez tenham feito Foucault simpatizar com a revolução. Ele parecia ter interiorizado o processo político iraniano. Essa interiorização, em alguns momentos, parecia ultrapassar os limites da simples escrita de artigos. Isto pode ser visto, por exemplo, em uma resposta dada por Foucault, em 1978, a uma leitora iraniana do *Le Nouvel Observateur* que desconfiava de seu posicionamento. Ele diz: "O problema do Islã como uma força política é um problema essencial para o nosso tempo e para os próximos anos. A primeira condição para abordá-lo com tão pouca inteligência é não começar com o ódio"<sup>149</sup>.

Percebe-se que, para Foucault, a revolução iraniana é, claramente, um desafio não apenas político, mas, também, intelectual. Seus textos transmitem certa fascinação acerca dos acontecimentos, do posicionamento do Aiatolá etc. Mas transmitem, também, indignação pelas mortes e perseguições políticas. Contudo, para além dos reveses políticos, o que se pode ver em seus textos é uma aptidão eficaz no interior da trama discursiva relacionada à religião. Para Foucault, a revolução iraniana é uma espécie de movimento que suspeita dos valores tradicionais da modernidade ocidental. Isso, certamente, o aproximaria das ideias contidas no artigo de R. Scott Appleby<sup>150</sup>, citado acima. Neste sentido, em um texto de 1978, intitulado *Com o que sonham os iranianos?*, Foucault coloca o seguinte questionamento a propósito da vontade política dos iranianos:

Que sentindo, para os homens que o habitam [esse pequeno canto de terra, cujo solo e subsolo são a aposta de estratégias mundiais], procurar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa cuja possibilidade esquecemos desde o Renascimento e as grandes

---

<sup>149</sup> FOUCAULT, Michel. **Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 708.

<sup>150</sup> Appleby afirma, por exemplo, que o fundamentalismo, enquanto forma politizada das religiões modernas, parece estar destinado a permanecer como uma característica proeminente da paisagem política. Há, segundo ele, uma maneira diferente de pensar a religião hoje, no século XXI. Ela seria uma fonte inesgotável e insubstituível da imaginação moral dos indivíduos e das comunidades, sendo um meio essencial de compreender, penetrar e transformar os conflitos. Cf. APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalisms**. In: In GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 411-412.

crises do cristianismo: uma *espiritualidade política*? Já escuto os franceses rindo, mas sei que não têm razão<sup>151</sup>.

Analisar a aproximação de Foucault com o Irã requer colocar a questão acerca da concatenação entre os textos que demonstram seu posicionamento filosófico e os textos que demonstram seu posicionamento político e ético. Podemos notar, se compararmos, por exemplo, sua interpretação de Kant com os textos relacionados ao Irã, certa incoerência. Foucault, em nenhum de seus textos sobre o Irã, levou a autonomia das mulheres daquele país em consideração. Entretanto, essa mesma aproximação – entre sua análise de Kant e os textos sobre a revolução iraniana – nos revela uma conclusão contrária. Isto é, suas reflexões questionam a história e problematizam a questão dos intelectuais. Seu posicionamento é uma reflexão acerca das condições de possibilidade da sublevação popular iraniana, e não uma defesa do Aiatolá. Essas ambiguidades, parece-nos, não representam uma carência ou uma lacuna no pensamento foucaultiano. Apesar delas, suas reflexões são uma importante tentativa de entender uma revolução que soma a contestação nacional ao protesto social em um tempo marcado pela experiência de novas espiritualidades. Podemos entender por “novas espiritualidades” aquilo que Appleby afirmou sobre o relativismo religioso em seu artigo *Fundamentalisms*<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> FOUCAULT, Michel. **Com o que sonham os iranianos?** In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI: Repensar e política.** Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 236.

<sup>152</sup> Appleby afirma que “Contendo com a pluralidade, ou a presença de muitas religiões competindo por espaço e recursos em uma sociedade, é um dos ajustes que as religiões tiveram que fazer à medida que a modernidade passou a moldar as sociedades nos últimos três séculos, especialmente durante as décadas seguintes à Primeira Guerra Mundial, cujo final viu o fim do último grande império islâmico (o Império Otomano) e a consolidação da hegemonia ocidental sobre grande parte do mundo pós-colonial. A mídia moderna transmitiu a possibilidade de opções religiosas e culturais aos cantos mais remotos do mundo, e empresas cada vez mais globais mercantilizaram e comercializaram essas identidades religiosas e culturais. [...] Para outros membros de comunidades religiosas - incluindo aqueles que viriam a ser chamados de "fundamentalistas" - tanto o "pluralismo" quanto a "liberdade religiosa" cheiravam a indiferentismo e relativismo, duas tendências modernas perturbadoras que ameaçavam desgastar a crença e a prática religiosas tradicionais. [...] O relativismo, de acordo com os fundamentalistas e outros crentes tradicionais, é uma consequência ainda mais mortal da aceitação de princípios da pluralidade religiosa, pois sustenta que as crenças religiosas são relativas umas às outras; que nenhuma crença ou sistema de crenças pode ser considerado absolutamente verdadeiro para todas as pessoas em todos os momentos”. APPLEBY, R. Scott. **Fundamentalisms.** In: In GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 404-405.

Para além das ambiguidades foucaultianas, é importante encontrar as linhas de continuidade de suas reflexões. Foucault se interessava pela religião e pela espiritualidade. Não obstante, ele traça uma estratégia cuja finalidade era mostrar que a espiritualidade pode sim se transfigurar em discurso de poder. Essa transfiguração é uma tentativa de governar a vida das pessoas. Dito de outra forma, aquilo que diz respeito à espiritualidade diz respeito, também, à política. Política e religião se diluem na mesma trama de relações de poder. Daí o posicionamento de Foucault coincidir com o nascimento de um grupo de religiosos no Irã que tinha por objetivo criar uma nova interpretação acerca da teologia islâmica. Por óbvio, as ideias desse grupo se confrontavam, politicamente, com o governo autocrático do xá. O resultado foi, de um lado, a manifestação de uma nova noção de vida e de morte – que certamente deixou Foucault extasiado –, de outro, a reação do governo e as mortes políticas. Esse cenário parecia se adequar ao posicionamento de Foucault em relação à rejeição da modernidade – aqui estamos levando em consideração apenas o retorno de Foucault aos discursos, rituais e práticas de si tradicional. Evidentemente que as consequências sociais e políticas de seu posicionamento também devem ser levadas em consideração.

Não podemos negar que Foucault foi, em certa medida, ingênuo. Ele parecia não entender, a princípio, a violência política do Irã. Sua visão, por vezes, parece não possuir informações ou estruturas satisfatórias. É uma visão romântica que encontramos em alguns textos sobre o Irã. Em todo caso, sua incursão político-jornalística nos possibilita perceber que devemos, enquanto filósofos políticos, questionar seu posicionamento como o de um filósofo que é capaz de direcionar a experiência do pensar para outros patamares. Não obstante, Foucault publica, em 1979, o texto *Inutile de se soulever?* como uma espécie de acerto de contas. O pensador francês afirma:

Minha moral teórica é inversa. Ela é “antiestratégica”: ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. [...] pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> FOUCAULT, Michel. **É inútil revoltar-se?** In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política.** Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 80.



## 2.6. Marxismo e socialismo:

Por mais que tenha vivenciado, em seus primeiros anos de pesquisa, um ambiente acadêmico praticamente dominado pelos ideais do marxismo – seu primeiro livro, *Doença mental e personalidade* (1954) é prova disso –, e por mais que tenha, mesmo que por um breve período, se associado ao partido comunista francês, Michel Foucault nunca escondeu seu posicionamento crítico em relação ao marxismo e a Marx. O distanciamento de Foucault em relação ao marxismo é notório em seus principais temas de pesquisa. Não por acaso, há uma grande escassez de referências ao marxismo em sua obra. As exceções são os cursos *Os anormais* (1974-1975) e *Em defesa da sociedade* (1975-1976), onde Foucault faz uma crítica à noção de repressão, e *Doença mental e personalidade*, como dito acima.

Em uma entrevista de 1978, intitulada de *Metodologia para o conhecimento do mundo: como se desembaraçar do marxismo*, Foucault introduz algumas distinções sobre o que ele entende por Marxismo. Não se trata, para ele, da distinção entre Marx e o marxismo. Segundo o pensador francês, existe um marxismo como posicionamento teórico e, também, um marxismo como realidade histórica e política. Este último seria o marxismo tal como o encontramos encarnado nos partidos e no Estado, por exemplo. Há ainda, dentro do próprio marxismo que Foucault chamou de teórico, uma distinção entre o marxismo humanista, o marxismo vinculado à fenomenologia, o marxismo estruturalista e o freudo-marxismo<sup>154</sup>.

Segundo o filósofo francês, em uma entrevista de 1968, publicada sob o título *Interview avec Michel Foucault*, o marxismo humanista, aquele que reúne a tradição filosófica desde Hegel, é um marxismo brando e antiestruturalista<sup>155</sup>. Junte-se a isso, o fato de, segundo Foucault, ter existido no ambiente intelectual da França um empenho – especialmente com Jean-Paul Sartre – para associar o problema da fenomenologia com as questões do marxismo. Posteriormente, com a questão da linguagem, o marxismo

<sup>154</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Metodologia para o conhecimento do mundo: como se desembaraçar do marxismo**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI: Repensar a política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 186.

<sup>155</sup> Cf. \_\_\_\_\_. **Interview avec Michel Foucault**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 682.

humanista irá se separar da fenomenologia e se aproximará do estruturalismo<sup>156</sup>. Foucault não compreendia o estruturalismo como um obstáculo ao marxismo. O estruturalismo seria uma maneira de compreender o marxismo, caracterizada por acreditar ser a causalidade a principal categoria de análise da história, por levar em consideração a existência de uma hierarquia que parte das causalidades materiais mais estritas em direção à liberdade e por compreender a história como um relato linear que, por vezes, é interrompido com crises pontuais.

Se, para Foucault, o marxismo corresponde a uma análise das condições de existência dos seres humanos, cujo objetivo é indicar as possibilidades de ação na conjuntura presente; se o estruturalismo, por sua vez, corresponde ao método de leitura da história que pode ser utilizado no limite da análise do marxismo, conclui o filósofo francês em uma entrevista de 1967, intitulada de *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui*, que não há incompatibilidade entre as duas coisas<sup>157</sup>. Em outra entrevista, desta vez em 1978 – porém, publicada em 1980 –, cujo título é *Conversa com Michel Foucault*, o pensador afirma que:

Althusser recolocou em questão a filosofia do sujeito, porque o marxismo francês estava impregnado de um pouco de fenomenologia e de um pouco de humanismo, e porque a teoria da alienação fazia do sujeito humano a base teórica capaz de traduzir, em termos filosóficos, as análises político-econômicas de Marx<sup>158</sup>.

A crítica foucaultiana ao marxismo teórico se encontra em torno das noções de história e sujeito, questões centrais na obra de Michel Foucault, além da noção de poder. O filósofo afirma não ser necessário abandonar o marxismo, mas que é preciso ser menos fiel a ele para que se possa ressituar as análises políticas que podem ser feitas sobre a sociedade atual. Nas palavras do filósofo:

A análise política, no curso dos 100 últimos anos ou quase, foi sempre comandada seja pelas teorias econômicas, seja por uma filosofia da história, digamos por edifícios teóricos importantes e um

<sup>156</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Structuralisme et poststructuralisme**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1253.

<sup>157</sup> Cf. \_\_\_\_\_. **La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 611.

<sup>158</sup> \_\_\_\_\_. **Conversa com Michel Foucault**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos VI: Repensar a política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 301.

pouco solenes, como o marxismo. Ora, creio que a experiência que se fez no curso desses 20, 30 últimos anos, com o stalinismo por exemplo, a China igualmente, tornou, afinal, inutilizáveis, ao menos em muitos dos seus aspectos, as análises tradicionais do marxismo. Nessa medida, creio que era preciso não abandonar inteiramente o marxismo, como uma velha lua da qual poderíamos caçar, mas ser muito menos fiel do que se gostaria de ser, antigamente, à letra mesmo da teoria e tentar recolocar as análises políticas que se podem fazer sobre a sociedade atual não tanto no quadro de uma teoria coerente, mas sobre o fundo de uma história real. Creio que o fracasso dos grandes sistemas teóricos, para fazer a análise política, remete-nos, agora, a uma espécie de empirismo, que não é, talvez, muito glorioso: o empirismo dos historiadores<sup>159</sup>.

É lamentável, para Michel Foucault, que o marxismo tenha privilegiado o conceito de ideologia, deixando de lado outras questões importantes, como a questão do corpo, por exemplo. Existia uma tendência do marxismo acadêmico que procurava entender como as condições econômicas podiam se refletir na consciência dos sujeitos e encontrar nessa consciência sua expressão. Esta tendência supõe que os sujeitos, as formas de conhecimento e todas as condições econômicas que se imprimem neles já estão dados anteriormente. Contudo, para o pensador francês, trata-se, antes, de evidenciar a constituição histórica dos sujeitos por meio dos discursos que ele considera como estratégias que fazem parte das práticas sociais.

Seguindo essa mesma linha, veremos que, também no que diz respeito às ciências, a problemática foucaultiana é distinta do marxismo. O marxismo do pós-guerra, segundo o filósofo, funcionava como uma espécie de tribunal capaz de discriminar o que seria da ordem da ciência e o que seria da ordem da ideologia. A questão central do marxismo em relação à ciência, aponta o filósofo na já citada entrevista *Conversa com Michel Foucault*, seria: “Até que ponto o marxismo pode, reconstruindo uma história da sociedade com seus esquemas, dar-se conta da história das ciências, do nascimento e do desenvolvimento das matemáticas, da física teórica etc.?”<sup>160</sup>. Porém, para Foucault, claramente influenciado por Nietzsche, a questão deveria ser posta em termos de história da verdade. O marxismo seria, enquanto ciência, uma dinâmica cujos efeitos seriam coercitivos em relação a uma verdade

<sup>159</sup> FOUCAULT, Michel. **O poder, uma besta magnífica**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI: Repensar a política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. p. 164.

<sup>160</sup> \_\_\_\_\_. **Conversa com Michel Foucault**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos VI: Repensar a política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. p. 302.

determinada, o que mostraria, segundo o filósofo francês, a força fatídica de seu discurso. O discurso científico próprio do marxismo, seu caráter fatídico e o entendimento que se faz do marxismo em termos de ideologia de classes, tudo isso estaria intimamente ligado às relações de poder. É justamente por isso que Foucault irá questionar o marxismo a partir do ponto de vista do poder, e não a partir da maneira como o marxismo concebe a história e o sujeito.

Com isso, Foucault justifica algumas observações feitas a respeito do marxismo. Primeiro, é preciso moderar as relações de poder ligadas à personalidade profética de Marx, pois suas análises históricas funcionam apenas no marco cronológico ao qual Marx pertence, a saber, o século XIX. Em segundo lugar, podem-se atenuar os efeitos do poder, ligados ao marxismo, colocando alguns problemas que foram esquecidos por ele, como as questões ligadas à medicina, à loucura, à sexualidade etc. Esse esquecimento (não proposital, por óbvio) por parte do marxismo se deve ao fato de que sua existência está ligada à existência de um partido comunista. Por último, devemos vincular esses problemas – esquecidos pelo marxismo – aos movimentos sociais<sup>161</sup>. Talvez por isso, e levando em consideração que o marxismo tenha deixado de lado a questão do corpo, Foucault tenha afirmado que o movimento de 1968 teria sido antimarxista.

Com uma forte influência de Nietzsche, Foucault dirá, no curso de 1975-1976, *Em defesa da sociedade*, que é necessário fazer objeção em relação à pretensão do marxismo em ser uma ciência. Ele diz não haver demonstrações de que o marxismo tem uma estrutura racional e que suas proposições provêm de procedimentos de verificação<sup>162</sup>. Além disso, no mesmo curso, Foucault observa que, em relação ao poder, há certo economicismo na concepção marxista. Para ele, há no marxismo uma espécie de funcionalidade econômica, onde a função principal do poder seria manter as relações de produção e a dominação de uma classe que só foi possível por meio das formas de produção e dos modelos de apropriação das forças

---

<sup>161</sup> A esse respeito, Cf FOUCAULT, Michel. **Metodologia para o conhecimento do mundo: como se desembaraçar do marxismo**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI: Repensar a política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010. pp. 193-194.

<sup>162</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 15.

produtivas<sup>163</sup>. Foucault pretende justamente, em suas reflexões sobre o poder, se desprender desse economicismo. Antes, porém, já em 1966, Michel Foucault afirmava que o marxismo não havia introduzido nenhuma ruptura real na episteme do século XIX<sup>164</sup>. Em uma entrevista de 1977, publicada sob o título de *Le jeu de Michel Foucault*, o filósofo francês, numa espécie de confirmação do seu posicionamento de 1966, afirma:

Se considerarmos que o poder deve ser analisado em termos de relações de poder, parece-me que essa é uma maneira de compreender, muito melhor do que em outras elaborações teóricas, a relação entre poder e luta, especialmente a luta de classes. O que me espanta, na maior parte dos textos, se não os de Marx, ao menos os dos marxistas, é que se deixa em silêncio (salvo em Trotsky talvez) o que se entende por luta quando se fala em luta de classes<sup>165</sup>.

Ainda no curso de 1975-1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault dirá que o racismo de Estado – evolucionista, biológico –, que foi colocado em curso pelo Nazismo, também estava presente nos movimentos socialistas do século XIX, e não apenas nos Estados ditos socialistas do século XX, como foi o caso da URSS. O socialismo, ao insistir nas modificações das condições econômicas, como a condição da transição da sociedade capitalista à sociedade socialista, não recorreu ao racismo, de fato. Entretanto, ao insistir na questão da luta, o socialismo fez uso do racismo de Estado. Daí Foucault afirmar que “cada vez que vocês vêem esses socialismos, formas de socialismo, momentos de socialismo que acentuam esse problema da luta, vocês têm o racismo”<sup>166</sup>.

Por mais que tenha ganhado prestígio e visibilidade como intelectual de esquerda, Foucault, como sabemos, questionou e criticou os modelos socialistas de mudança social. Ele nunca escondeu seu amargor em relação à sua experiência no partido comunista francês, por exemplo. Se vivo estivesse, provavelmente adotaria uma postura crítica em relação à esquerda política. Segundo ele, não existe, de fato, uma forma de governo especificamente socialista. O socialismo seria impulsionado por duas racionalidades, a saber,

---

<sup>163</sup> Cf. Idem. p. 20.

<sup>164</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses**: une archéologie des sciences humaines. Paris: Tel/Gallimard, 1990. p. 274.

<sup>165</sup> \_\_\_\_\_. **Le jeu de Michel Foucault**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits II: 1976-1984**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 310.

<sup>166</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 314.

uma histórica e outra econômica. Segundo a racionalidade histórica, o capitalismo, devido aos seus conflitos, daria fim a si mesmo e prepararia o terreno para uma nova concepção de sociedade. O socialismo defenderia, assim, uma racionalidade econômica balizada na elaboração de um plano para os meios de produção. Em síntese, o socialismo representaria uma interferência na administração da vida dos indivíduos por meio de um modelo organizacional econômico e, também, através do uso da técnica disciplinar<sup>167</sup>.

Em uma entrevista de 1976, publicada com o título *Michel Foucault: crimes e castigos na URSS e em outros lugares*, começamos a perceber que Foucault se afasta um pouco da esquerda militante. Essa entrevista foi realizada logo após o lançamento de um documentário a respeito de um campo de detenção na URSS, e que chamava atenção por se assemelhar, em seu funcionamento, com os campos de concentração nazistas. Para os soviéticos não havia nada estranho nisso, pois o campo, segundo eles, funcionava no meio da cidade, onde todos podiam ver. Tal funcionamento, mesmo à vista de todos, revela, segundo Foucault, o signo de um poder que se exerce sem o menor pudor, pois, mesmo que os detentos não sejam, aparentemente, presos políticos, a instalação em si e o terror que ela emana são sim políticos. No curso de 1977-1978, *Segurança, território, população*, o filósofo francês delimita a existência de três modelos de exercício governamental. São eles: o modelo baseado no controle de um território; o modelo baseado na regulação pela disciplina e o modelo que não tinha a pretensão de regular tudo, pois a sociedade teria sua própria lógica. Trata-se, para Michel Foucault, de modelos históricos e que coexistiram em cada formação social<sup>168</sup>. No entanto, comparar a racionalidade disciplinar com o dispositivo de segurança seria interessante, na medida em que tal comparação possibilitaria compreender algumas características implícitas do socialismo.

Pois bem, o poder disciplinar tem como objetivo atrair para um centro coordenado tudo aquilo que ele regula. O dispositivo de segurança, por sua

---

<sup>167</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 123-124.

<sup>168</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. Neste curso, Foucault coloca algumas proposições acerca da reflexão sobre os mecanismos disciplinares de poder e os dispositivos de segurança. Seu objetivo é chegar ao problema específico da governamentalidade estatal, isto é, o problema do Estado e da população.

vez, adapta-se à realidade, intervindo apenas (supostamente, ao menos) em situações críticas. Em outras palavras, a disciplina regula a realidade social e o dispositivo de segurança permite, em certo nível, a atuação dos indivíduos. Segundo Foucault, por mais que não fosse seu objetivo inicial, o dispositivo de segurança possibilitou o desenvolvimento econômico do capitalismo. A liberdade, à maneira como a modernidade a compreende, não surge como uma superação do modelo capitalista. Ela não seria o produto de uma população disciplinada anteriormente<sup>169</sup>. Com isso, Foucault acreditava que o socialismo não possuía um método de governo das populações. No curso de 1978-1979, *Nascimento da Biopolítica*, o filósofo questiona sobre qual poderia ser a governamentalidade adequada ao socialismo. Sua conclusão é obscura, mas aponta que “se há uma governamentalidade efetivamente socialista, ela não está oculta no interior do socialismo e dos seus textos. Não se pode deduzi-la deles. É preciso inventá-la”<sup>170</sup>.

## 2.7. Cosmopolitismo, globalização e humanismo:

A princípio, a ideia de cosmopolitismo nos remete ao desejo de ultrapassar a noção de Estado. Por mais que a ideia de soberania do Estado esteja cada vez mais retrocedendo – especialmente com a globalização da economia, dos mercados, do comércio, da migração, do desenvolvimento dos meios de comunicação etc. –, há, ainda, um grande abismo entre o desejo de ultrapassar a ideia de Estado e sua efetivação. Não obstante os avanços da globalização, esse desejo de superação do Estado, por meio da ampliação de seus limites, é colocado em xeque, também, e de modo bastante profícuo, por forças que buscam, de modo diligente, estabelecer uma nova ordem jurídico-política global. Por óbvio, o estabelecimento de uma nova ordem global pode, de fato, produzir efeitos positivos. O que dizer, por exemplo, da tomada de consciência dos regimes democráticos do pós-guerra acerca da necessidade

---

<sup>169</sup> A esse respeito, Cf. aula de 18 de janeiro de 1978. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 39-72.

<sup>170</sup> FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 126.

da criação de um ordenamento de cunho preventivo, com vistas a evitar o retorno das atrocidades cometidas na guerra?<sup>171</sup>

Os avanços da globalização fazem surgir, certamente, relações de ajuda mútua entre as nações em áreas primordiais, tais como o combate à exploração, a luta contra o desarmamento etc. Ademais, tais avanços estimulam a comunidade internacional a intervir, militar e politicamente, nos assuntos internos de alguns Estados, dando um novo ânimo às comunidades que, por motivos diversos, não conseguissem garantir, por exemplo, a segurança de sua população. Não se trata, por óbvio, de uma ajuda inócua e dissimulada, disfarçada de humanitarismo, como no caso recente da Venezuela.

A propósito do cosmopolitismo, Michel Foucault – caso vislumbrasse o clima de tensão política que vivemos hoje no mundo – certamente defenderia a ideia de que o projeto cosmopolita necessita de uma maior diversidade de conceitos. O mundo, hoje, está longe de ser cosmopolita. O que vemos, no que diz respeito às estruturas institucionais, por exemplo, é o apontamento do desenvolvimento global na direção de uma economia que, por ser repressiva, faz com que os conflitos – religiosos, étnicos, nacionais etc. – acabem ganhando força. Em outras palavras, o pensador francês não aceitaria a ideia de que as instituições foram projetadas para incluir socialmente todos os homens como iguais, promovendo uma sociedade política universal.

Isto nos leva a questionar a ideia de que todos os homens são norteados pela empatia, pela benevolência, e buscam se relacionar uns com os outros de maneira dialógica. Mas e nossa tendência para a indiferença e a violência, onde ficaria? Tal inadvertência traz algumas consequências para o projeto cosmopolita. Isso se deve, talvez, pelo fato do homem não enxergar a função real das instituições políticas, a saber, a de organizar e legitimar redes de exploração e submissão. Portanto, enquanto filósofos políticos, não há

---

<sup>171</sup> Referimos-nos, aqui, à ONU e ao papel de mediação por ela desempenhado, cujos esforços para condenar os crimes contra a humanidade são bastante louváveis. Podemos citar, também, a União Europeia. É evidente que há, ainda hoje, certa urgência de reformular o direito no tocante às questões relacionadas aos crimes contra a humanidade, os genocídios etc. Contudo, mesmo com todos os empecilhos, o que se vê é uma vontade global, quase unânime, de punir aqueles que cometem ou cometeram crimes contra a humanidade. O que dizer, por exemplo, da instauração da Comissão da verdade em nosso país, cujo objetivo é apurar e punir os crimes cometidos no período da ditadura militar, ou da punição de Pinochet, no Chile? Outro caso exemplar foi o genocídio em Ruanda, em 1994.



como vislumbrarmos a concepção de uma moral baseada na prescrição de uma organização jurídica unificada.

Para Foucault, os homens não enxergam essa real função das instituições devido ao humanismo. Para ele, uma das principais exigências – ou tarefas – da filosofia política é fazer com que o homem se liberte do humanismo. Há, na designação desta tarefa colocada por Michel Foucault – a de combater o humanismo –, uma razão metodológica. Razão esta que se encontra em dois momentos que simbolizam importantes referências nesse embate. São eles: o marco da crítica às filosofias do sujeito, tal como as encontramos na fenomenologia e no existencialismo, e o marco da crítica à concepção da história solidária a cada um desses posicionamentos. Nesse sentido, a metodologia arqueológica, desenvolvida por Foucault nos anos 1960, representaria uma espécie de liberação da história em relação à sujeição antropológica e, também, em relação aos compromissos assumidos em conjunto pelo humanismo e a dialética<sup>172</sup>.

Contudo, para além dessa razão metodológica, há, ainda, uma razão de viés ético-político. Em *As palavras e as coisas* (1966), Foucault traz à luz os obstáculos que tornam difícil a tarefa do pensamento moderno em conceber uma ética. Para o filósofo francês, a inserção do homem no campo do saber – como sujeito e objeto, ao mesmo tempo –, com a formação das ciências humanas, por exemplo, implica uma espécie de autoritarismo que martiriza o pensamento a partir de seu interior. Isso acontece sob a forma de uma política, mas, também, sob uma forma moral e humanista. Toda forma de conhecimento acerca do homem, com a disposição daquilo que Foucault chamou de “análise da finitude”, passa a ter como objetivo pensar aquilo que é impensado e explicitar aquilo que é silencioso. Dito isto, para Foucault seria impossível ao pensamento moderno a proposição de uma moral, pois o próprio pensamento moderno seria a forma e o conteúdo de uma ética<sup>173</sup>.

Todos nós somos dotados de capacidade para nos relacionarmos de forma empática e compreensiva com os outros. Mas será que os vínculos que disso decorrem são suficientemente estendidos a círculos sociais mais largos,

---

<sup>172</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

<sup>173</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Tel/Gallimard, 1990. pp. 338-339.

ao ponto de chegarmos a uma comunidade política mundial? Exemplos históricos não faltam para colocar em xeque o cosmopolitismo. O que dizer do desprezo dos gregos pelos povos bárbaros? Ou do militarismo e da estratégia dos projetos de unificação de Alexandre e dos romanos? Ou, mais recentemente, a política anti-imigrante dos Estados Unidos? As assimetrias relacionadas à mão de obra, aos bens e serviços, às representações culturais etc., desapareceriam em um projeto cosmopolita?

A obra *Vigiar e punir* (1975), por exemplo, representa uma reflexão crítica a propósito da crença humanista na capacidade de empatia entre os homens, levando a uma desqualificação radical do humanismo e da esperança humanista de um projeto cosmopolita<sup>174</sup>. Foucault parece querer nos mostrar a superfície de nossa vida política que está diretamente relacionada com nossa constante exposição à repressão, à sujeição, à violência etc., mas também está relacionada à nossa cumplicidade diante desta exposição. Talvez o filósofo tivesse proposto a seguinte questão: em que sentido estas condições (de exposição à violência, por exemplo) impostas à nossa vida política podem fundamentar a possibilidade de uma nova teoria política? Ou, ainda: essa teoria política daria conta de esclarecer, sem abrir mão dos direitos políticos individuais e da autonomia, suas limitações ao descrever aquilo que o ser humano é? Será mesmo que o humanismo pode atingir um nível crítico capaz de renovar o projeto cosmopolita? Por óbvio, Foucault acaba por rechaçar toda e qualquer leitura da modernidade acerca dos modos de castigar e vigiar que os compreenda em termos de progresso humanista<sup>175</sup>. Neste sentido, a formação do poder disciplinar como anátomo-política do corpo é descrita por Foucault da seguinte maneira:

Uma observação minuciosa do detalhe, e ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da Era Clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saber, de descrições, de receitas e dados. E desses esmiuçamentos, sem dúvida, nasceu o homem do humanismo moderno<sup>176</sup>.

<sup>174</sup> Por óbvio, trata-se, em *Vigiar e punir* – cuja perspectiva se difere daquela de *As palavras e as coisas* –, de refletir sobre como, a partir de um modo de sujeição disciplinar e normalizador, foi possível inserir o homem no campo do saber. Trata-se, portanto, de saber como o poder disciplinar e normalizador tornou possível o conhecimento do homem.

<sup>175</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009. p.

26.

<sup>176</sup> Idem. p. 136.

Podemos perceber, portanto, que o humanismo moderno, nos termos colocados por Foucault, seria análogo à sociedade normalizadora. Dessa forma, a normalização seria a condição de possibilidade do humanismo e este, por sua vez, seria a justificativa da sociedade da norma. Em uma entrevista publicada em 1967, cujo título é *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, o filósofo afirma:

Nós nos dizemos: como temos um fim, devemos controlar nosso funcionamento. Enquanto que, na realidade, é somente sobre a base dessa possibilidade de controle que podem surgir todas as ideologias, as filosofias, as metafísicas, as religiões que oferecem uma determinada imagem capaz de polarizar essa possibilidade de controle do funcionamento. [...] É a possibilidade de controle que faz nascer a ideia de fim. Mas a humanidade não dispõe de nenhum fim, ela funciona, controla seu próprio funcionamento e cria, a cada instante, as formas de justificar esse controle<sup>177</sup>.

Quatro anos mais tarde, em uma entrevista de 1971, publicada sob o título *Par-delà le bien et le mal*, Foucault reafirma seu posicionamento ao responder uma questão sobre qual seria sua crítica do humanismo. Diz ele:

Eu entendo por humanismo o conjunto de discursos através dos quais foi dito ao homem ocidental: “mesmo que tu não exerças o poder, apesar disso, tu podes ser soberano. [...] Quanto mais renunciar a exercer o poder e melhor te submeteres a quem te impõe, mas serás soberano.” O humanismo inventou, alternativamente, essas soberanias sujeitadas que são a alma [...], a consciência [...], o indivíduo [...], a liberdade fundamental. Em suma, o humanismo é tudo isso através do qual no ocidente *se barrou o desejo de poder*, proibiu-se querer o poder, excluiu-se a possibilidade de tomá-lo<sup>178</sup>.

Voltando ao tema do cosmopolitismo, veremos que alguns autores o apresentam como um projeto político que procura acabar com a dicotomia que exclui o político internacionalmente. Essa dicotomia é promovida pelo Estado, principal motor de inclusão e exclusão política<sup>179</sup>. Nesse sentido, ao separar a política nacional da política internacional, como o Estado poderia traçar uma fronteira que não restringisse uma política dialógica em seu próprio interior? A política global é apenas mera relação estratégica e instrumental? Certamente, Foucault não veria o cosmopolitismo como um processo contínuo de

<sup>177</sup> FOUCAULT, Michel. **Qui êtes-vous, professeur Foucault?** In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 647.

<sup>178</sup> \_\_\_\_\_. **Par-delà le bien et le mal**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1094.

<sup>179</sup> A esse respeito, Cf., por exemplo, POGGE, Thomas. **Cosmopolitanism**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 312-331.

emancipação do homem. Levando em consideração que a confluência de determinadas perspectivas políticas poderia trazer consequências repressivas, ele teria desconfiado de toda e qualquer exigência de um projeto cosmopolita. À luz das reflexões foucaultianas, a primazia de alguns valores em relação a outros seria definida através da luta pelo poder. Como poderia haver, portanto, algum tipo de acordo ou consenso global entre os sujeitos? A predominância de alguns valores políticos se daria de maneira aleatória, e seu fundamento, certamente, seria a violência. Devido ao pluralismo ético, seria inviável fundar normas universais que regessem nossas relações de maneira global. A esse propósito, inclusive, as normas seriam a expressão de um poder e de uma perspectiva particular. Não haveria como solucionar, institucional e normativamente, os problemas agravados pela globalização, por exemplo.

Foucault, a princípio, por compreender as normas como expressões aleatórias de lutas entre pontos de vista divergentes, talvez possa ser tachado de pessimista. Entretanto, por mais que suas reflexões nos dê indícios de um posicionamento contrário à criação de uma rede normativa que amenize as assimetrias globais, não significa que ele fosse contrário ao diálogo global. Se esse debate possibilitará o surgimento de normas eficazes, mais democráticas, não sabemos ao certo. É evidente que questões relacionadas à economia, aos direitos humanos, à ecologia, ao terrorismo etc., com todos os riscos e crises que lhes são inerentes, fazem com que a interconexão entre pessoas de comunidades políticas distintas aumente. Essas questões, por se tornarem parte das problematizações morais de indivíduos do mundo todo, podem gerar uma maior conscientização global, mas seriam suficientes para a criação de um projeto político cosmopolita? Seria impossível desnaturalizar a ideia que concebe a política global como conflito.

Foucault não estava preocupado, parece-nos, em produzir novas visões de mundo no que tange à esfera internacional, global. Evitando tendências normativas, ele se aproxima daquilo que denominou de estética da existência, ou seja, a criação de um modo de viver que, por um lado, não possui a fixidez dos códigos morais e, por outro, garantias epistemológicas. Isso o diferencia, por exemplo, de alguns teóricos da Escola de Frankfurt, que consideram a dimensão normativa de suma importância para a emancipação do homem. Entretanto, cabe ressaltar que Foucault, ao compreender a norma

como uma manifestação do poder, e que nos impede de vislumbrar um projeto cosmopolita que garanta uma democracia efetiva para além da questão estatal, não estaria abrindo mão da liberdade humana.

De acordo com a perspectiva foucaultiana, ainda, as normas seriam aquilo que organizam a produção de discursos que, por sua vez, designaria as circunstâncias do que é dizível e do que não o é, em relação à existência de um poder (disciplinar, por exemplo). Sendo as formações discursivas as circunstâncias que possibilitam classificar e redistribuir os discursos, privilegiando determinados sentidos e acarretando subjetividades que evidenciam certas características em detrimento de outras, seria impossível o desenvolvimento de um projeto cosmopolita. Com isso, Michel Foucault, nos oferecendo anatomias detalhadas das lógicas de regulação e normalização em comunidades aparentemente livres, retoma a crítica à modernidade.

## **2.8. Foucault e a subjetividade feminista:**

O tema do feminismo, juntamente com a questão da distinção entre os sexos, parece, inicialmente, não representar uma preocupação política para Michel Foucault. Não há em suas primeiras obras quase nenhuma alusão ao assunto. Não obstante, boa parte das feministas censura em Foucault seu androcentrismo. Este seria, para elas, um resquício do pós-estruturalismo que não seria capaz de reconhecer os diversos atores sociais e não admitiria a subjetivação das mulheres que acedem social e politicamente<sup>180</sup>. Não seria o caso, aqui, de especular se Foucault era ou não adepto do movimento feminista. Trata-se, antes, de mostrar que Foucault contribuiu para a crítica feminista dando importantes ferramentas conceituais, tais como a ideia de poder, as estratégias de resistências, o corpo como alvo do poder, as tecnologias de si etc.

Ademais, a crítica foucaultiana ao universalismo e ao essencialismo parece ser pertinente para o movimento político feminista. Todavia, sua crítica das identidades sexuais parece não ser aceita por boa parte das feministas. Como sabemos, Foucault recusava toda e qualquer definição identitária que,

---

<sup>180</sup> A esse respeito, Cf., por exemplo, SAWICKI, Jane. **Disciplining, Foucault, feminism, Power and the body**. New York: Routledge, 1991.

segundo ele, seria diminuidora das subjetividades. Tal diminuição representaria um empecilho para a pluralidade do movimento feminista. Isso, certamente, faria Foucault negar o esquema de classificação inicial que, nos Estados Unidos, dividiu o movimento feminista<sup>181</sup>. Em uma entrevista concedida em 1982, publicada nos *Dits et écrits* em 1984 com o título *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, Foucault afirma que “não devemos excluir a identidade se é pelo viés dessa identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal”<sup>182</sup>.

A visão que Foucault tem do corpo é uma visão histórica. O corpo é culturalmente formatado. Porém, ele não insiste sobre o impacto das descobertas relacionadas à fisiologia, por exemplo. Se, à primeira vista, o filósofo francês parece não se preocupar com a questão das mulheres (ele não está preocupado, por exemplo, com questões relacionadas ao surgimento da dominação masculina), isso parece mudar ao longo de suas pesquisas da década de 1970. Um longo caminho é por ele percorrido para que comece a considerar a temática da diferença entre os sexos. Se analisarmos sua obra, veremos que, por mais que *A história da sexualidade* se situe no âmbito da temática do sexo rei – contra o qual, inclusive, ele expressa um profundo desacordo –, é apenas na coletânea *Dits et écrits* que a temática dos movimentos de liberação das mulheres, dos homossexuais etc. aparece.

Uma análise minuciosa em seus escritos nos permite observar que, no que diz respeito à genealogia do sexo e das mulheres, é pela via da família que as mulheres são determinadas de maneira mais precisa em sua obra. Em *História da loucura* (1961), por exemplo, Foucault evidencia a importância da família como autoridade na regulamentação da razão e da moral. A substituição das formas ocidentais, antigas, das diversas formas de amor por uma nova sensibilidade que surge no núcleo familiar, e que exclui tudo que considera da ordem da desrazão, exemplifica bem tal regulamentação. Em *Vigiar e punir* (1975), ao descrever o esquadramento do poder disciplinar, é

---

<sup>181</sup> Jane Mansbridge e Susan Moller Okin afirmam, por exemplo, que um esquema de classificação inicial nos Estados Unidos dividiu o movimento feminista em "feministas liberais", "feministas radicais", "feministas marxistas" e "feministas socialistas". Cf. MANSBRIDGE, Jane; OKIN, Susan Moller. **Feminism**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 332.

<sup>182</sup> FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1558.

a família que aparece como ponto de articulação entre pais e filhos, indivíduos e o Estado, o público e o privado etc. Foucault não negaria a ideia de que as ações privadas criam desigualdades públicas de poder no âmbito político.

É no núcleo familiar que as mulheres desempenham um maior poder de tipo disciplinar – o poder das mães, por exemplo. É justamente contra isso que Pierre Rivière se rebela<sup>183</sup>. O caso de Pierre Rivière, organizado por Foucault e publicado em 1973, é um caso típico de família, onde o embate entre os sexos é o motor essencial. Não obstante, uma das partes da confissão de Pierre Rivière é dedicada a resumir os sofrimentos e as aflições causadas por sua mãe ao seu pai. O caso apresentado por Foucault mostra a importância da família como instância política e revela a violência do embate entre os sexos. Como podemos perceber, o filósofo se interessa, primeiramente, pela função materna exercida pelas mulheres na organização da disciplina e pelo controle dos costumes. Ele as enxerga, a princípio, como mães e esposas. Para Pierre Rivière, sua mãe representava um poder assustador.

O interesse de Foucault era relatar o crime cometido por Pierre Rivière. Só depois é que ele irá enfatizar o conteúdo jurídico e sexual do crime. Em *A verdade e as formas jurídicas* (1973), Foucault, após a última conferência, em uma conversa sobre o Anti-Édipo, pergunta a um de seus interlocutores: “Por que se desejaria sua mãe?”<sup>184</sup>. Aqui ele parece aprovar as ideias de Deleuze e Guattari, para os quais o desejo da mãe não é universal. É pelo viés da sexualidade que as mulheres serão incorporadas às suas ideias e passarão a se firmar como objeto de reflexão. Em *História da sexualidade Vol. I: a vontade de saber* (1976), por exemplo, ele retoma a centralidade da família, mas, dessa vez, através do papel desempenhado por ela no dispositivo da sexualidade.

Para o filósofo francês, o corpo feminino representa, nesse dispositivo, um local privilegiado do poder, estratégico tanto para a esfera pública quanto para a esfera privada. Dito de outra maneira, o corpo feminino é visto como uma base de sustentação para a biopolítica. Não por acaso, um dos agrupamentos estratégicos estudados por Foucault é a histerização do corpo

<sup>183</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...** présenté par Michel Foucault. Paris: Folio France, 1994.

<sup>184</sup> FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002. p. 132.

das mulheres. Essa histerização traz consigo a medicalização minuciosa não apenas dos corpos femininos, mas de seu sexo. Se, anteriormente, as mulheres apareciam como mães que exerciam o poder, agora elas também aparecem como sujeitadas ao poder – poder que o marido exerce na família, mas também poder estatal, cada vez mais preocupado em controlar a natalidade com vistas à promoção de políticas demográficas.

Foucault planejava, no projeto da *História da sexualidade*, lançar um volume cujo título seria *A mulher, a mãe e a histérica*. Isso demonstra, por mais que o livro não tenha sido lançado, uma mudança do status da mulher nas reflexões do pensador francês. Essas reflexões passam a girar em torno de um esquema mais relacional. Sem dúvida, por mais que Foucault hesitasse, e por mais que o questionassem por ele não valorizar suficientemente a diferença entre os sexos, ele tinha consciência de que seu livro iria fazer a questão feminina progredir. Prova disso se encontra em uma entrevista de 1977, intitulada *Não ao sexo rei*, quando ele afirma que:

Durante muito tempo se tentou fixar as mulheres à sua sexualidade [...] E este sexo, acrescentaram os médicos, é frágil, quase sempre doente e sempre indutor de doença [...] Os movimentos feministas aceitaram o desafio [...] partir desta sexualidade na qual se procura colonizá-las e atravessá-la para ir em direção a outras afirmações<sup>185</sup>.

A perspectiva foucaultiana acerca da moral sexual e dos estilos de vida passa a ser mais sensível em relação à diferença entre os sexos e, também, em relação à desigualdade de seus poderes. Em uma entrevista de 1984, intitulada *A ética do cuidado de Si como prática de liberdade*, Michel Foucault demonstra tal sensibilidade ao afirmar, em relação à estrutura conjugal tradicional dos séculos XVIII e XIX, que a mulher podia fazer uma série de coisas, tais como enganar o marido, recusar-se sexualmente etc. Entretanto, ela se mantinha, de fato, em um estado de dominação, pois essas possibilidades não passavam de algumas astúcias que nunca invertiam a situação de dominação. Sua conclusão é a de que “nesse caso de dominação

---

<sup>185</sup> FOUCAULT, Michel. **Não ao sexo rei**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 234.



– econômica, social, institucional ou sexual –, o problema é de fato saber onde vai se formar a resistência”<sup>186</sup>.

Com isso, Foucault passa a compreender que as relações entre os homens e as mulheres são relações políticas, e que a sociedade só mudará se tais relações forem repensadas. É evidente que o movimento feminista, desenvolvido na França a partir da década de 1970, influenciou bastante seu pensamento. Há poucos comentários a respeito, mas Foucault apoiou o grupo de informação sobre a saúde em 1972 e, também, na mesma época, ele se junta às mulheres na luta pela despenalização do aborto<sup>187</sup>. Percebe-se, portanto, uma aproximação de seu pensamento à ideia de que as feministas francesas possuem uma compreensão muito mais simbólica, política e cultural do corpo do que uma compreensão propriamente biológica, conforme afirmam Jane Mansbridge e Susan Moller Okin<sup>188</sup>. O movimento de liberação das mulheres, ao colocar a problemática da reprodução dita normal, passa a ter um posicionamento subversivo. Segundo Foucault, “é compreensível que a sexualidade considerada normal, isto é, reprodutora da força de trabalho – com tudo que isto implica de recusa de outras sexualidades e também de sujeição da mulher – queira se mostrar normativa”<sup>189</sup>. Entretanto, Foucault parecia um pouco mais reservado e hesitante no que diz respeito à relação da sexualidade com a lei. Ele rejeitava a submissão da sexualidade à lei, sendo contrário a piorar as penas. Certamente recebeu duras críticas.

Contudo, ao mesmo tempo em que a força dos movimentos de liberação das mulheres não lhe passa despercebida, ele também estima a capacidade de criação de tais movimentos, julgando, inclusive, tal capacidade superior a dos homossexuais. Não obstante, a homossexualidade das mulheres parece, para ele, algo portador de uma experiência específica e

<sup>186</sup> FOUCAULT, Michel. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 271.

<sup>187</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Convoqués à la P.J.** In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1313. Neste texto, Foucault afirma que o G.I.S “apoia o direito ao aborto, ele não quer que médicos sejam os únicos a tomar a decisão; não quer um aborto com duplo benefício daqueles que têm o poder de tirar proveito disso”. p. 1315.

<sup>188</sup> Cf. MANSBRIDGE, Jane; OKIN, Susan Moller. **Feminism**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 340.

<sup>189</sup> FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 1405.

densa, devido à criação de novos estilos de vida. Não se trata de uma densidade centrada somente na questão do sexo. Foucault, inclusive, rejeita a ideia de identificação, como dito anteriormente. Ele estima a força contestadora dos movimentos de liberação, mas não esconde o quanto lamenta sua definição categorial. A esse respeito, ele dirá:

O fato de terem se organizado segundo categorias sexuais – a liberação da mulher, a liberação homossexual, a liberação da dona de casa – é extremamente prejudicial. Como é possível efetivamente liberar pessoas que estão ligadas a um grupo que exige a subordinação a ideias e a objetivos específicos? Por que o movimento de liberação da mulher não deve reunir senão mulheres?<sup>190</sup>.

É interessante, e estranho também, notar que Foucault incentiva os homossexuais – gays e lésbicas – a desenvolver sua criatividade cotidiana e, ao mesmo tempo, rejeita toda definição identitária. Segundo ele, “não é uma questão de confirmar a identidade sexual, mas de recusar a injunção da identificação com a sexualidade, às formas diferentes de sexualidade”. Ele recusava “aceitar o fato de que o indivíduo poderia ser identificado com e através de sua sexualidade”<sup>191</sup>. Trata-se de um grande estímulo para a reflexão feminista. Por óbvio, a crítica foucaultiana ao universalismo e, também, ao essencialismo oferece ao movimento de liberação das mulheres e sua história uma base de conceitos sólidos essenciais para o processo de desconstrução. É a historicidade que comanda as relações de sexo como construções sociais. Foucault, refletindo acerca do contexto em que nasce o semblante da mãe dominada, da mulher histérica etc., rompe com a ideia de feminino dos biólogos e médicos dos séculos XVIII e XIX, pois seus discursos reforçavam a sujeição das mulheres a seu sexo e corpo. Não há o ser mulher. Daí Foucault afirmar que “a história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser”<sup>192</sup>.

Diferentes usos de Foucault podem ser feitos pelo movimento feminista. Poderíamos afirmar, seguindo a esteira de suas reflexões, que não

<sup>190</sup> FOUCAULT, Michel. M. Foucault. Conversação sem complexos com um filósofo que analisa as “estruturas do poder”. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 315.

<sup>191</sup> \_\_\_\_\_. **Interview de Michel Foucault**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. pp. 1481-1482.

<sup>192</sup> \_\_\_\_\_. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 27.

há norma de conduta das mulheres. Ser mãe, por exemplo, não consistiria necessariamente em uma missão imutável para elas. Falar que a única vocação das mulheres é procriar, é o mesmo que imobilizá-las em uma fixidez temporal fora da história. Trata-se de uma visão antropológica, e que Foucault, ao mostrar o nascimento das mulheres na narrativa histórica, deu importantes contribuições para que se pudesse romper com essa visão. As técnicas de si, por exemplo, possibilitam as escritas feministas que nos permitem acompanhar a emergência das mulheres como sujeitos autônomos.

As práticas de Foucault, verdadeiras investigações históricas, podem ser aplicadas tanto à história das mulheres como aos estudos de casos menores, micro-históricos, digamos. Suas reflexões nos mostram as tensões dos jogos de poder cotidiano. Sem dúvida – pelo fato de examinar minuciosamente as relações de micropoder e suas ramificações através do controle dos tempos e dos espaços e, também, as estratégias, os modos de consentimento e resistência, formais ou não –, as reflexões de Foucault são bastante pertinentes aos estudos sobre as mulheres e as relações de sexo.

### **Capítulo 3: Resistência e engajamento político:**

#### **3.1. Revoltas, insurreições e resistência no pensamento filosófico-político:**

Podemos apontar o tema da revolta e das insurreições em diversas direções: nas práticas políticas, em nosso próprio pensamento, nas questões de subjetividade etc. O que dizer, por exemplo, das revoltas e insurreições anarquistas dos movimentos antiglobalização e da potencialidade dos corpos nos mais diversos movimentos de contrapoder? O que dizer, também, a respeito da problemática da verdade no campo político e da explanação conceitual acerca das revoltas e insurreições no questionamento de nossa atualidade? Ou, ainda, o que falar sobre os diversos aspectos da subjetividade e sua relação com questões concernentes à governamentalidade dos sujeitos e com a nossa atualidade política, o que implica em transformações históricas nas formas de subjetivação? Estas são apenas algumas vias abertas pelas reflexões de Michel Foucault.

O filósofo político, antes de qualquer coisa, deve trazer à luz a sensibilidade da insurgência de si mesmo. É preciso, portanto, desobedecer a si mesmo. Isto porque a emergência da mais ínfima insurreição já é o suficiente para mobilizá-lo e incitá-lo, por meio da composição do pensar, a tomar uma atitude. Isto é, uma das tarefas mais relevantes da filosofia política é destituir, através da não compactuação, da revolta e da insurgência do pensamento, os planos conflitantes das relações de poder que nos deixam inertes e constituem o tecido social. Por vezes, acabamos nos portando com base nos moldes disciplinares do poder, associando nossas ações a determinadas ordens sociais que, por cumplicidade muitas vezes, não temos a pretensão de abrir mão. É como se esse tipo de poder, o disciplinar, ao exibir as hierarquias de nossos mais sórdidos preconceitos, causasse em nós certo fascínio. O mal crônico da política hoje é a cumplicidade de alguns indivíduos que, mesmo recusando certos padrões e determinadas regras estabelecidas por protocolos formais e atos solenes, insistem em ser coniventes com estes últimos.

Dito isto, certamente poderíamos afirmar que as reflexões de Michel Foucault apontam para os diversos modos e as diversas situações nas quais

somos levamos à disciplinarização, aos processos de normalização e, também, à captura enquanto população. Nesse sentido, devemos lançar luz sob a experiência de institucionalização da existência humana. Daí a necessidade do filósofo político revisar o jogo das experiências históricas que nos circunscrevem. Cabe-nos, portanto, indagarmos, à luz das reflexões foucaultianas, acerca do que somos em nossa atualidade, mas, também, acerca do que estamos validando e legitimando ao transformarmos nossa atualidade em um problema ou uma verdade política. O ato de questionar, portanto, representa um dos mais importantes atos de insurgência. É importante ressaltarmos que, aqui, o corpo ganha novas dimensões em termos de importância política, pois, a partir da idade clássica, houve “uma descoberta do corpo como objetivo e alvo do poder”<sup>193</sup>. No resumo do curso de 1972-1973, *A sociedade punitiva*, Foucault afirma que:

O que pôs em jogo a grande renovação da época [clássica] foi um problema de corpo e materialidade, uma questão de física: nova forma de materialidade assumida pelo aparato de produção, novo tipo de contato entre esse aparato e aquele que o faz funcionar; novas exigências impostas aos indivíduos como forças produtivas. A história da penalidade no início do século XIX não está essencialmente associada a uma história das ideias morais; é um capítulo na história do corpo<sup>194</sup>.

A partir desse ponto, Foucault aponta suas reflexões em duas direções distintas. A primeira delas corresponde a um minucioso estudo acerca das estratégias e das práticas que moldam os indivíduos. Trata-se, portanto, de uma anátomo-política. Em segundo lugar, as reflexões foucaultianas apontam para o estudo da gestão política da vida. Isto é, para uma biopolítica. O poder equipara e nivela as individualidades, docilizando-as e, também, prefigurando populações inteiras em composições demográficas. No curso de 1973-1974, *Le pouvoir psychiatrique*, o filósofo francês nos deixa uma importante precisão ao argumentar que “o efeito maior do poder disciplinar é o que poderíamos chamar de remanejamento em profundidade das relações entre a singularidade somática, o sujeito e o indivíduo”<sup>195</sup>. O corpo se configura como algo a ser aprimorado de acordo com o tipo de poder a incidir sobre ele, pois as noções

<sup>193</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

<sup>194</sup> \_\_\_\_\_. *A sociedade punitiva*: curso no Collège de France (1972-1973). São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 238.

<sup>195</sup> \_\_\_\_\_. *Le pouvoir psychiatrique*: cours au Collège de France. 1973-1974. Paris: Seuil/Gallimard, 2003. p. 56.

de sujeito e indivíduo passam a constituir a força que, sistemática, organizada e intencionalmente recai sobre as singularidades somáticas.

Dito isto, podemos afirmar que Michel Foucault, ao tornar mais profunda sua investigação sobre os sistemas políticos, examinando a produção e a gestão dos indivíduos, acaba nos legando sofisticadas indicações de como o domínio de tais sistemas se ampliam e dominam não apenas o corpo, mas a própria vida coletiva, fazendo com que o controle geral das singularidades somáticas ganhe autonomia. Passamos a ter, portanto, um vasto campo de experiências em que tudo aquilo que antecede e sucede as singularidades somáticas é conhecido, notificado, computado, gravado etc., o que configuraria a sociedade de controle. Faz-se necessário, portanto, que o filósofo político regresse às potências que antecedem os momentos determinados de subjetivação, na tentativa de entrever e fazer surgir as possibilidades que o ser humano possui para burlar aquilo que se espera dele em determinadas funções individuais, em certos papéis subjetivos e nos espaçamentos coletivos.

É preciso destituir as individualidades que tem se intensificado em nós mesmos. Dito de outra maneira, precisamos trazer à luz e destituir as disposições subjetivas que não levam em consideração sua degradação que consiste em tornar outros indivíduos passíveis de terem suas condutas governadas. O problema político de nossa atualidade ultrapassa os limites do enfrentamento com o soberano e, também, da verificação e possível correção do contrato social. O maior desafio político hoje, parece-nos, é o de saber como ir ao encontro de outras subjetividades sem nos degradarmos, pois há em nós certa disposição e ânsia pela conduta alheia. Há na humanidade uma perversão, nem sempre tênue, um costume abjeto e despudorado que não leva em consideração as implicações da autogestão das singularidades somáticas de cada um. Foucault colocou tal questão do seguinte modo:

Pode-se governar uma sociedade, pode-se governar um grupo, pode-se governar uma comunidade, pode-se governar uma família, pode-se governar alguém. E quando eu digo governar alguém, é simplesmente no sentido em que se pode determinar sua conduta em função de estratégias, utilizando-se certo número de táticas<sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> FOUCAULT, Michel. **Mal faire, dire vrai. Fontion de l'aveu em justice**: Cours de Louvain, 1981. Louvain: PU Louvain, 2012. p. 242.

Michel Foucault nos propõe um diagnóstico dos atos excessivos das governamentalidades, conjurando nossa atitude crítica – entendida por nós como ato de não servidão, uma espécie de não docilidade reflexiva – para nos mostrar que a efetivação dessa forma crítica nos direciona para um ponto comum, a saber, a não sujeição à política da verdade. Eis aqui o momento em que o filósofo político foucaultiano deve pensar nas possibilidades de não sujeição do corpo, de liberação das singularidades somáticas das subjetivações que insistem em agrupá-las em série incessantemente. É nesse processo que se encontram os caminhos das pequenas revoluções. Nesse sentido, o filósofo político é convidado a refletir acerca das formas de se relacionar com os corpos que ainda não foram sublinhadas. É preciso atentar para as sutilezas da verdade. Sutilezas estas que intensificam a necessidade do poder, nos impondo seu sentido, seu jogo, sua representação etc.<sup>197</sup> Foucault afirma que “por uma série de intervenções, frequentemente sutis, chega-se com efeito a conduzir a conduta das pessoas ou a se conduzir de tal maneira que a conduta dos outros não possa ter os efeitos nocivos que se teme”<sup>198</sup>.

As regras que ditam o jogo de nossas ações individuais e coletivas podem interferir no jogo das verdades políticas, causando, desse modo, efeitos nocivos às governamentalidades. É pensando nessas possibilidades que devemos nos revoltar, trazendo à luz possibilidades outras de nos relacionarmos com nós mesmos. Isto não significa, por óbvio, que não devemos revisar nossas crenças acerca de nossas experiências coletivas. Insurgir-se, revoltar-se, portanto, visa também à constituição de novas relações no âmbito social. Para tal, o filósofo político deve denunciar toda e qualquer imposição da necessidade do poder e de seus sentidos obrigatórios que nos forcem a acreditar na impossibilidade de uma nova história das relações. O

---

<sup>197</sup> Faz-se necessário, aqui, discorrermos brevemente sobre um importante conceito que surge no léxico foucaultiano já nos anos 1980. Trata-se da ideia de “anarqueologia”, presente nas aulas do dia 30 de janeiro e 05 de fevereiro de 1980, do curso *Do governo dos vivos*. O filósofo francês utiliza a noção de “anarqueologia” para nos mostrar que suas reflexões sempre buscaram lançar luz sobre as práticas históricas singulares. Isto é, as práticas marginalizadas e ignoradas sempre que se fazia necessário evidenciar a não necessidade do poder e a sua não aceitabilidade no que tange as nossas relações com a verdade.

<sup>198</sup> FOUCAULT, Michel. **Mal faire, dire vrai. Fontion de l’aveu em justice**: Cours de Louvain, 1981. Louvain: PU Louvain, 2012. p. 241.

filósofo político jamais deve esquecer sua capacidade para pensar e agir no exterior dos jogos de verdade predominantes.

A filosofia seria a expressão da experiência do embate com os efeitos dominantes do pensar, do agir, do acreditar e do produzir verdades majoritárias no âmbito político. A filosofia é, portanto, uma das formas mais potentes de insurgência política, visto que se torna acontecimento capaz de fazer ruir a produção em série de nossa individualidade e subjetividade. A filosofia foucaultiana, enquanto insurgência, revolta política, nos clama a marcar o território do corpo para afirmá-lo sem a configuração individual que retém suas possibilidades de transgredir a si mesmo. A filosofia, assim como toda insurgência e revolta, representa para o âmbito político uma cisão no estado de saciedade das narrativas impostas consensualmente e, também, em tudo aquilo que nos é imposto como normal. A principal característica das insurreições é mostrar aos pontos de sustentação das relações de poder que podemos dar às costas para as suas necessidades. As insurreições são intempestivas. São pontos de resistência contra tudo que unifica.

É preciso, ao tratarmos da temática das resistências em Michel Foucault e sua relação com o poder político, levarmos em consideração que outros conceitos e noções, responsáveis por dar a conhecer determinadas exterioridades na relação poder/saber, precedem a ideia de resistência. Essas exterioridades são sempre provisórias no pensamento foucaultiano. “Transgressão” e “exterior”<sup>199</sup> são exemplos de noções e ideias precedentes à entrada do tema da resistência no léxico de Foucault. É, então, a partir dos anos 1970 que o termo “resistência” passa a ser empregado pelo filósofo de maneira mais profícua, distinguindo-se da ideia de transgressão, por exemplo.

Michel Foucault foi, certamente, reprovado e alvo de duras críticas devido a sua teoria do poder. Como, ao fazer o poder circular por toda a trama social, tornar possíveis as possibilidades de resistência? A esse

---

<sup>199</sup> Transgressão e exterior são noções utilizadas por Michel Foucault para especificar os modos pelos quais os indivíduos conseguem fugir, em certa medida, dos dispositivos de identificação, normalização e classificação dos discursos (inclui-se aqui, também, os discursos políticos). A princípio, sob influência das leituras de Bataille e Blanchot nos anos 1960, esse procedimento de “fuga” seria, para o filósofo francês, a escrita. Nesse sentido, à medida que não existem formas de saber possíveis sobre objetos “impossíveis”, a transgressão sensibilizada por procedimentos linguísticos também representa uma impossibilidade de objetivação normativa.



questionamento, responde o filósofo em uma entrevista intitulada *Poder e Saber*, de 1977:

[...] é preciso dizer também que não se pode conceber essas relações de poder como uma espécie de dominação brutal sob a forma: “Você faz isto, ou eu o mato.” Essas não são senão situações extremas do poder. De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. [...] Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante<sup>200</sup>.

Se não houver abertura para as resistências, não há exercício do poder. Tampouco do poder político. A filosofia política foucaultiana concebe a resistência a partir do interior do próprio poder. Por ser contemporânea ao poder, às suas estratégias ela se integra. Isto é, a resistência é inseparável das relações de poder. Ela funda as relações de poder e, ao mesmo tempo, é resultado dessas relações. A resistência seria, portanto, a possibilidade de conceber espaços de embate, agenciando, por toda parte, transformações. Os movimentos do poder servem, então, de sustentáculo para a contraofensiva das resistências. Não interessa ao filósofo político foucaultiano se o poder é algo bom ou ruim, positivo ou negativo<sup>201</sup>, legítimo ou não etc. A partir da perspectiva de Michel Foucault, a viabilidade das resistências, portanto as suas reais perspectivas, surgem quando colocamos em xeque as condições de existência do poder. Segundo o filósofo francês, em uma entrevista publicada em 1978 sob o título *A Filosofia Analítica da Política*, isso implicaria em:

[...] simplesmente tentar, de todas as formas, aliviar a questão do poder de todas as sobrecargas morais e jurídicas pelas quais ela foi até agora afetada, e colocar essa questão ingênua, que não foi frequentemente colocada, embora um certo número de pessoas a tenha colocado há muito tempo: em que consistem, na verdade, as relações de poder?<sup>202</sup>

<sup>200</sup> FOUCAULT, Michel. **Poder e Saber**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 232.

<sup>201</sup> Mesmo que, em determinados momentos de suas reflexões, Foucault tenha afirmado que o poder é positivo por produzir efeitos de verdade.

<sup>202</sup> FOUCAULT, Michel. **A filosofia analítica da política**. in: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 42.

É importante ressaltarmos que, nesta conexão entre as relações de poder e as resistências, não se trata de uma simples redução desta conexão a uma representação dialética. É interessante notarmos que, devido à multiplicidade das resistências, podemos tomá-las, à maneira Foucaultiana, como pontos de partida para refletirmos – empírica e historicamente – acerca das relações de poder hoje, pois, segundo o pensador francês, o que possibilita as resistências não é da ordem da imputação moral ou do requerimento de um direito determinado. O que possibilita as resistências e as tornam multiforme é da ordem das lutas e das estratégias. As resistências, portanto, não são anteriores ao poder que elas enfrentam<sup>203</sup>. Não há, desse modo, anterioridade cronológica nesta relação, pois a resistência é “tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele [o poder]. Que, como ele, venha de ‘baixo’ e se distribua estrategicamente”<sup>204</sup>.

Elas, as resistências, estabelecem e dão início a novas relações de poder ao mesmo tempo em que essas novas relações, de maneira inversa, constituem novas formas de resistência. A esse propósito, Michel Foucault afirma que:

Cada uma constitui para a outra uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível. Uma relação de confronto encontra seu termo, seu momento final (e a vitória de um dos adversários) quando o jogo das relações antagônicas é substituído por mecanismos estáveis pelos quais um dentre eles pode conduzir de maneira bastante constante e com suficiente certeza a conduta dos outros; para uma relação de confronto, desde que não se trate de luta de morte, a fixação de uma relação de poder constitui um alvo – ao mesmo tempo sua realização e sua própria suspensão. [...] De fato, entre relação de poder e estratégia de luta existem atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua<sup>205</sup>.

Percebemos, portanto, com esta longa citação, que a correspondência indistinta entre as resistências e o poder não deve ser limitada a um sistema teórico simplista, que conceba o poder em sua totalidade apenas em termos negativos e as lutas e resistências apenas como tentativas de liberação. As relações de poder estão espalhadas por todo tecido social porque em todas as partes os homens são livres. As resistências, em tese, não surgem contra o

<sup>203</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Não ao sexo rei**. In: **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 241

<sup>204</sup> Idem.

<sup>205</sup> FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 294.

poder em si mesmo, de maneira fundamental. Elas emergem contra determinados efeitos do poder, contra os estados de dominação que dele decorrem. As resistências vêm à luz, e ganham força, justamente nos espaços paradoxalmente abertos pelas relações de poder. Se não fosse a existência das lutas, certamente teríamos apenas problemas pontuais de obediência<sup>206</sup>.

A partir do momento em que passa a se dedicar às reflexões acerca da sexualidade, Michel Foucault nos apresenta as seguintes proposições: primeiro, a sexualidade surge como fenômeno histórico e cultural no qual nos reconhecemos como consequência de uma rede de somato-poder. A sexualidade não nasce, portanto, a partir da penetração moral das consciências. Daí a necessidade de Foucault em fazer a sua história. Em segundo lugar, o filósofo nos mostra o quanto a questão acerca da relação entre o poder e os corpos é fundamental. Em que sentido, nessa relação, por exemplo, pode-se recuperar um corpo? É uma questão bastante pertinente, se levarmos em consideração os movimentos de luta e resistência LGBT de nossa atualidade. Há toda uma luta em torno dos corpos. E é justamente essa luta que torna a sexualidade um problema político hoje. Não há foco maior de resistência política do que o corpo.

Ao sujeitar as potencialidades dos indivíduos, direcionando-os para a fluidez de resoluções padronizadas, o poder os inclina ao funcionalismo do padrão da força e, dissimulando-os em seus comportamentos, os transforma em corpo social. Isto é, os indivíduos passam a possuir um corpo que não lhes pertence. Nas palavras de Foucault, “o que podemos chamar de indivíduo não é aquilo a que se prende o poder político; o que se deve chamar de indivíduo é o efeito produzido, o resultado dessa fixação, [...] do poder político sobre a singularidade somática”<sup>207</sup>. É exatamente por isso que:

---

<sup>206</sup> Nos últimos anos de suas pesquisas, Foucault acaba invertendo a proposição, colocada por ele inicialmente, acerca do problema das possibilidades das resistências se darem no interior mesmo da grade dos dispositivos do poder. A partir de então, seu projeto se torna intrínseco à ideia de uma reflexão acerca das formas de resistência aos mais diversos tipos de poder como ponto de partida. É preciso, nesse sentido, refletir acerca do poder através do embate de estratégias, e não simplesmente a partir de sua racionalidade interna. A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. pp. 293-295..

<sup>207</sup> FOUCAULT, Michel. **Le pouvoir psychiatrique**: cours au Collège de France. 1973-1974. Paris: Seuil/Gallimard, 2003. p. 57.

Não se pode dizer que o indivíduo preexiste à função-sujeito, à projeção de uma psique, à instância normalizadora. É, ao contrário, na medida em que a singularidade somática se tornou, pelos mecanismos disciplinares, portadora da função-sujeito que o indivíduo apareceu no interior do sistema político<sup>208</sup>.

Caberia, aqui, uma singela reflexão: o que seria esse sujeito que surge no interior mesmo do sistema político? Uma das vias para respondermos a tal questão parece apontar para o entrecruzamento da economia do poder sobre os corpos com a inconstância política. Em outras palavras, conforme os regimes de verdade vão dobrando e agregando os indivíduos, ou seja, à medida que agem na produção funcional de suas singularidades, produzem neles pontos de subjetivação. A demanda do papel a ser desempenhado pelos indivíduos na afirmação dos atos de verdade altera, portanto, o sistema político que produz tais indivíduos. Daí Foucault afirmar que:

De fato, o indivíduo é resultado de qualquer coisa que lhe é anterior e que é esse mecanismo, todos esses procedimentos que fixam o poder político sobre o corpo. É porque o corpo foi “subjetivado”, ou seja, porque a função-sujeito se fixou sobre ele, é porque ele foi psicologizado, porque ele foi normalizado; é por causa disso que algo como o indivíduo apareceu, a propósito do qual podemos falar, podemos elaborar discursos, podemos tentar fundar ciências<sup>209</sup>.

O corpo – individual e coletivo – subjetivado pode ser governado, e somente algumas precisões da função-sujeito de que nos fala Foucault serão toleradas e colocadas como atos de verdade. Portanto, como nos aponta o filósofo francês:

De fato, o indivíduo é, desde o início, pelo fato desses mecanismos, um sujeito normal, um sujeito psicologicamente normal; e, por consequência, a dessubjetivação, a desnormalização, a despsicologização implicam necessariamente a destruição do indivíduo como tal<sup>210</sup>.

Por mais que o pensador francês estivesse se referindo ao poder da disciplina no curso *Le pouvoir psychiatrique*, trata-se, de maneira implícita, de mostrar como se produz, no âmbito político, o jogo das condutas no tocante ao tratamento dispensado às singularidades somáticas. Isto significa afirmar que o corpo dos indivíduos já não lhes pertence, pois foi capturado por estratégias e táticas governamentais que direcionam aquilo que deveria ser imanente ao próprio indivíduo. A expansão da governamentalidade não teria sido possível,

---

<sup>208</sup> Idem. p. 58.

<sup>209</sup> Idem.

<sup>210</sup> Idem.

certamente, sem o aprimoramento de nossa individualidade em uma escalada de valores nos pontos de subjetivação e sem nossa inclinação a sempre querer conduzir. Não obstante, Foucault afirma que o corpo é uma utopia fundamental, haja vista toda utopia se orientar a partir dele. O corpo, portanto, “é o ponto zero do mundo”<sup>211</sup>.

Neste sentido, há que se colocar a seguinte questão: quais as possibilidades do corpo voltar a ser ele mesmo no que tange ao campo político? Isto é, quais as possibilidades de se reduzir as ações de controle, normalização e hierarquização operacionalizadas sobre ele? É preciso minar os excessos do governo, maximizados por ações biopolitizadas, que visam à racionalização do corpo por meio da singularização daquilo que nele parece rentável e negociável. É preciso, portanto, não conjecturar no corpo determinados comportamentos padronizados pela ordem dos valores vendáveis.

### **3.2. A dimensão dos enfrentamentos no jogo político:**

Parece existir uma via teórica, entre tantas outras, a ser seguida com maior afinco por aqueles que se debruçam sobre as reflexões de Michel Foucault, a saber, a aplicabilidade da metodologia utilizada pelo filósofo francês no estudo e na reinvenção histórica dos sistemas de pensamento. Em outras palavras, a aplicabilidade do método arqueológico e do método genealógico. Mas o que essa via representa? O que ela significa? É preciso, antes de qualquer outra coisa, procurar nas reflexões foucaultianas o pressuposto histórico que teria possibilitado o seu trabalho filosófico. Mais ainda, é preciso associar esse pressuposto à história das ideias e práticas cujo propósito seria compreender como estas se modificaram ao longo de suas reflexões, até o momento mesmo em que alcançaram a envergadura que conquistaram em suas obras. De uma maneira bastante esquemática, arriscaríamos afirmar que um dos principais pressupostos que motivou Michel Foucault foi o agonismo das lutas. O agonismo, as lutas, a desobediência, os enfrentamentos, tudo isso deve ser compreendido como uma nova orientação filosófico-política.

---

<sup>211</sup> FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, As heterotopias**. São Paulo: N-1 Edições, 2013. p. 14.

Por óbvio, conforme afirmamos acima, existem outras vias, outras possibilidades metodológicas. Nós não as negamos. Inclusive, devemos relacioná-las e experimentá-las. No curso de 1978-1979, *Nascimento da biopolítica*, por exemplo, o pensador francês parece conceber um novo referencial teórico, distinto do que havia feito em outras ocasiões. Este novo quadro parece consagrar uma nova definição sobre a política. Foucault, ao findar do curso, diz o seguinte: “O que é a política, afinal, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar com seus diferentes índices, e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam? Parece-me ser aí que nasce a política”<sup>212</sup>. Com isso, Foucault parece encerrar o que havia começado no curso anterior, *Segurança, território, população*: refletir acerca da governamentalidade significa que tudo é passível de análise política, tudo é politizável. Podemos afirmar, à luz de suas reflexões, que a política emerge com o enfrentamento à governamentalidade.

Tais concepções foucaultianas ressoam entre aquilo que os discursos revelam e aquilo que neles ainda não foi concebido, dito, enunciado. Aquilo que é dito nos discursos políticos indica algo mais profundo, como se somente a ação fosse capaz de fazer emergir seus verdadeiros sintomas. Encontramos, aqui, diante de um desafio, a saber, o de contemplar, no que respeita à filosofia política, aquilo que está contido e aquilo que não está contido no discurso e na obra de Michel Foucault. Por vezes, em suas reconstruções históricas, o filósofo francês nos dá muitas pistas sobre enfrentamentos teóricos, discussões, desentendimentos, lutas corporais etc., cujo alcance ele hesita em assumir radical e completamente. É como se a agonística, presente nos cursos ministrados por Foucault nos anos 1970, estivesse encoberta por algo. Afirmar que a política é o jogo das diferentes artes de governar significa dizer que ela coaduna com a presença ordenada e regulada das instituições que conduzem a coisa pública.

Diante desta afirmação, parece-nos que conceber a política como aquilo que emerge no enfrentamento à governamentalidade – que seria outra via para se compreender a política, conforme dito acima – seria o mais adequado, na medida em que se contrapõe ao jogo das artes de governar, não

---

<sup>212</sup> FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 424.

mais obedecendo às regras de tal jogo. Trata-se, portanto, de uma diminuição às normas da governamentalidade. Podemos deduzir, então, os motivos que levaram Michel Foucault a utilizar palavras como “enfrentamento”, “lutas”, “sublevação” etc. O filósofo não via mais a política como um jogo, mas como um embate, um confronto. Dessa forma, o pensador francês traz à baila não apenas uma definição tradicional da política, institucional. Somos contemplados, ainda, com definições que ultrapassam os limites tradicionais da política. Definições anti-institucionais, portanto.

Se pensarmos na política em sua definição tradicional, institucional, portanto, veremos que as ações do campo político são colocadas em prática no interior do próprio jogo político. Todavia, se levarmos em consideração sua definição anti-institucional, veremos que as ações políticas ocorrem como verdadeiras incursões súbitas, que põem em xeque a própria estabilidade do jogo e, também, a estabilidade dos supostos jogadores que estão posicionados nos espaços definidos pelas regras desse jogo. A ausência de estabilidade, a falta de solidez e firmeza é o que vai tornar possível a diferenciação entre jogo e enfrentamento.

Para compreendermos tal diferenciação, pensemos nos conceitos de antagonismo e agonismo. Existem, parece-nos, duas maneiras de se conceber o antagonismo. Teríamos, de um lado, o antagonismo entre inimigos, isto é, entre indivíduos que sequer possuem laços simbólicos comuns. Do outro, o antagonismo entre adversários, isto é, entre indivíduos que, por mais paradoxal que pareça, compartilham determinados laços e espaços. O que os torna inimigos, portanto, é o fato de quererem organizar tais laços e espaços, cada um, à sua maneira, indistintamente. Esta última concepção é o que Michel Foucault denominou de agonismo. Resta-nos saber em que medida, e até que ponto, a oposição entre antagonismo e agonismo coincide com a relação estabelecida entre as definições da política como jogo e enfrentamento, conforme colocamos acima.

Podemos afirmar que no jogo político há adversários, e não inimigos. Dito de outro modo, no jogo político ou se aceita as regras ou não se poderá jogar. É evidente que a aceitação, nesse caso, não nos tira a possibilidade de tentarmos subverter as regras a partir do interior mesmo do jogo. O que dizer, por exemplo, dos debates políticos assentidos a partir de um laço ou espaço

simbólico compartilhado em comum? Em compensação, na definição mais tênue e silenciosa da política, aquela que desestabiliza o próprio jogo, vemos as resistências ganharem corpo de enfrentamento, de embate que, de modo preciso, traz a luz a presença de um laço e de um espaço comum. Antagonismo/agonismo, inimigo/adversário etc., há nesses pares conceituais determinados limites. O que tais conceitos nos revelam é que, de fato, eles não são tão naturais. Adversário e inimigo, por exemplo, para além de uma incompatibilidade relacionada a um fundamento bélico, são termos concedidos pelos indivíduos, uns aos outros, de modo estratégico e inconstante.

Seguindo esta lógica, o título do curso ministrado por Michel Foucault nos anos 1975-1976 é bastante exemplar. *Il faut défendre la société*, no original, foi uma escolha que, parece-nos, para além de uma mera expressão, buscava demonstrar toda uma série discursiva sustentada por aqueles que, presumidamente, se diziam defensores da sociedade contra os inimigos (políticos?)<sup>213</sup>. Talvez, para compreendermos aquilo que Michel Foucault denominou de enfrentamento, a contraposição entre as ideias de inimigo e amigo não seja suficiente. O que levaria, por exemplo, um levante popular, uma revolta ou uma insurreição que se contrapõem de modo violento a uma arte de governar específica serem vistas como inimigas? Principalmente se não ficamos do lado daqueles que enxergam nesses movimentos algo ameaçador para a estabilidade do próprio jogo político. Jogo este, conforme dito acima, que compreende o primeiro entendimento de Michel Foucault acerca da política.

Todavia, uma coisa não podemos negar: compreender a política pelo viés do enfrentamento é o modo mais antagônico de concebê-la dentre aquelas vias citadas inicialmente neste item de nosso trabalho. Logo, a política enquanto jogo – a outra possibilidade de entendimento – seria a mais

---

<sup>213</sup> Por óbvio, não sabemos ao certo a que, ou a quem, Michel Foucault se referia ao propor ser preciso defender a sociedade. Seria um inimigo externo? O fato é que podemos cometer alguns erros quanto a isso. Poderíamos, de maneira especulativa, falar sobre a deflagração de uma guerra de um grupo contra outro, de uma classe contra outra, de grupos religiosos etc., tornando evidente quem seriam os supostos inimigos da sociedade a ser defendida. Ou, ainda, talvez Foucault estivesse se referindo ao aspecto da defesa de uma determinada sociedade, cujos governantes afirmam haver forças inimigas internas. O importante, aqui, é observarmos que todas as possíveis relações decorrentes do título de seu curso podem ganhar importantes contornos no âmbito político contemporâneo. O que dizer, por exemplo, do problema do terrorismo?



agonística. É justamente por isso que Michel Foucault abre mão do viés antagônico. Ao preferir não dar voz à política entendida como antagonismo, o filósofo francês coloca em segundo plano, de maneira velada, disfarçada, algo que consideramos essencial em suas reflexões, a saber, a abertura de espaço para as rebeliões, para as lutas, para a desobediência. Rebeliões estas não apenas nas ações, mas, também, no modo de pensar. Mas o que significa, nas reflexões de Michel Foucault, esse “abrir mão” do viés antagônico?

Ao optar por não trazer à baila o viés antagônico da política, o filósofo francês se abstém do ato de concluir aquilo que a lógica de suas pesquisas o havia conduzido. Ao lermos os cursos da segunda metade dos anos 1970, e ao observamos as inúmeras demonstrações da intimidade de Foucault com os temas das lutas e dos enfrentamentos, bem como seu brio e intrepidez diante de tais temas, somos forçados a indagar quais teriam sido os motivos que o levaram a abrir mão do antagonismo das forças. Forças antagônicas se enfrentam. Nesse enfrentamento, uma delas precisa se libertar. Entretanto, sabemos que a liberação, enquanto estágio disponível à humanidade no processo de enfrentamento, foi utilizada como subterfúgio para diversos crimes e injustiças. A desconfiança de Foucault em relação ao tema da liberação talvez o tenha feito optar por não enveredar pelo viés da política enquanto antagonismo.

Contudo, ao mesmo tempo em que desconfia da liberação dos indivíduos, Foucault afirma a importância deste tema para que novas reflexões e, também, novas práticas possam ganhar corpo. O pensador afirma que “a liberação é às vezes a condição política ou histórica para uma prática de liberdade”<sup>214</sup>. É o caso, por exemplo, da liberação sexual, onde foi preciso “certo número de liberações em relação ao poder do macho, que foi preciso se liberar de uma moral opressiva relativa tanto à heterossexualidade quanto à homossexualidade”<sup>215</sup>. Afinal, seria ou não possível, por meio da liberação pós-enfrentamento, manter uma ordem política? Em que sentido a liberação nos daria garantias políticas? Diversas conclusões podem ser tiradas desse paradoxo colocado por Michel Foucault. A mais viável entre elas, parece-nos, é

---

<sup>214</sup> FOUCAULT, Michel. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 260.

<sup>215</sup> Idem. p. 261.

compreender suas reflexões sob um duplo aspecto, uma dupla face: de um lado a desconfiança em relação ao tema geral da liberação. De outro, a certificação do valor e da relevância das liberações concretas. Em suma, podemos concluir que, entre essas duas vias, há certa compatibilidade.

Todavia, é de suma importância compreender que a política entendida pelo viés do antagonismo não precisa, necessariamente e de modo inelutável, reaver o projeto geral da liberação. O embate, o choque, o enfrentamento não são definitivos. A luta não é definitiva. A impressão que temos é que isso representa um entrave contra o qual Foucault buscou debater e transpor. Ora, se a política deve ser entendida como enfrentamento, e não mais como jogo, poder-se-ia propor a seguinte indicação: seria possível, a partir das reflexões de Michel Foucault, propor que se faça uma grande política no sentido de uma grande sublevação, de uma grande revolução? O fato é que não sabemos ao certo se tal indicação passou pelas reflexões do filósofo. Talvez isso o tenha motivado a ir para o Irã. Talvez não. Por óbvio, trata-se apenas de uma especulação, pois, afinal, sabemos que esta indicação permanece velada tanto quanto a ideia de uma política da sublevação, da revolução.

Ao nos debruçarmos sobre os textos escritos por Foucault à época da revolução iraniana, veremos que ele estava muito mais interessado na insurreição, e não na revolução. Em *É inútil revoltar-se*, texto de 1979, Foucault se vê diante do seguinte problema: as revoluções, ao se desdobrarem, negam os princípios das insurreições? Seria isto uma lei histórica? Daí ele afirmar que:

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma, lhe escapam. O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: “não obedeco mais”, e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida – esse movimento me parece irreduzível. [...] E porque o homem que se rebela e em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, “realmente”, preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer<sup>216</sup>.

Diante das reflexões presentes nos cursos ministrados por Michel Foucault no final dos anos 1970, torna-se evidente que significativas mudanças ocorreram na sociedade nos mais diversos âmbitos. Por óbvio, com tantas

---

<sup>216</sup> FOUCAULT, Michel. *É inútil revoltar-se?* In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política.** Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 76. Não é nosso objetivo, neste item do trabalho, discorrer acerca do posicionamento de Foucault diante da revolução iraniana. A esse respeito, Cf. o subitem 2.5 do presente trabalho.

mudanças, especialmente no âmbito político, hoje somos levados a rever a ideia de política enquanto enfrentamento. Mas isso, certamente, não torna nulos os preceitos foucaultianos acerca do tema da liberação. Para o filósofo, insurgir-se seria algo útil. Principalmente quando a integridade e a honra dos indivíduos são aviltadas, desdenhadas<sup>217</sup>. É importante ressaltarmos que, por mais que sejamos sensíveis ao que Foucault escreveu, há uma diferença bastante significativa entre aquilo que ele escreveu e aquilo que, de fato, ele falou. Trata-se, parece-nos, mais de uma intuição acerca do entendimento da política enquanto insurreição, sublevação. Algo não desenvolvido com mais afinco por Michel Foucault. Contudo, parece não haver impedimentos para a seguinte conclusão: se há política apenas quando há sublevação, logo, na ausência da sublevação há apenas um jogo entre as artes de governar.

Dito isto, o papel do filósofo político foucaultiano parece ser o de demonstrar que a política não seria esse jogo. Tampouco seria a governamentalidade (o campo) onde tal jogo se desenvolve. O que seria, afinal, a política? Ela, a política, caracteriza-se justamente pela negação do jogo. Tanto podem negá-lo aqueles que fazem parte dele, em um processo de ruptura interna, quanto aqueles que estão fora, que não almejam ou não podem participar do jogo. Mesmo estes, os que estão fora, são aptos a negar o jogo político, pois compreenderam aquilo que contemplaram. Às vezes, até mais do que os que entraram em cena neste jogo. Contudo, para o filósofo político, não basta compreender as regras que o possibilitam entender aquilo que ele contempla. É preciso participar ativamente deste jogo, ainda que seja apenas para se insubordinar e trespassá-lo de maneira mais eficaz.

Conforme dito acima, diante das mudanças políticas ocorridas no mundo após os anos 1970, somos levados a repensar o entendimento que se tem da política como enfrentamento. Por mais que Foucault tenha finalizado *Vigiar e Punir* (1975) com uma ilustração acerca do “ronco surdo da batalha”<sup>218</sup>, talvez seja o caso de pensarmos, hoje, no enfrentamento como princípio filosófico de uma nova orientação política. Sabemos que, não raras vezes, aquilo que é estipulado pela ordem política acaba por desfazer o que foi estabelecido pela dominação, isto é, aquilo que ordena os indivíduos em

---

<sup>217</sup> A esse respeito, Cf. *Idem*. p. 79.

<sup>218</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 291.

espaços específicos de acordo com suas competências. É como se as ações tomadas no âmbito político colocasse fim, ao menos de maneira temporária, à ordem social, haja vista tais ações instituírem – por meio da força, ou não – a supressão das formas de percepção que a tornam evidentemente sensível.

Há que se pensar, portanto, na complementaridade entre política e dominação. Podemos, contudo, falar em ordem política hoje? Ou apenas em atos políticos? Seria possível, hoje, constituir comunidades e conservá-las apenas sob a égide dos atos políticos? E a ordem estipulada pela dominação nos enfrentamentos políticos? Seguindo a esteira foucaultiana, arriscaríamos afirmar que as comunidades se conservam através do jogo entre as artes de governar, mas, ainda assim, elas mantêm vivo todo um campo para os enfrentamentos políticos que, por ventura, venham causar desordem ou impedimentos ao jogo. Certamente os atos políticos afetam, direta ou indiretamente, o jogo das artes de governar. Os atos políticos devem ser entendidos como acontecimento. Acontecimento este que, por vezes, é instável, insuficiente, contingente, melindroso etc. Isto significa que devemos alongar, senão transferir, as reflexões de Foucault a outras vias, com o objetivo de dar-lhes novos contornos e fazê-las alcançar um novo patamar.

Neste sentido, é preciso compreender que a ordem da dominação no âmbito social emerge como algo que exige certa rigidez, enquanto que os atos políticos, por sua vez, surgem como elementos inoportunos à estabilidade de tal ordem. Dito de outro modo, a consistência de que necessita o jogo das artes de governar é trazida à luz pelo enfrentamento, ou seja, pela política<sup>219</sup>. Se compreendermos que o enfrentamento pode ser o campo da política, a forma de procedermos enquanto filósofos políticos deve se adequar a uma nova fase reflexiva, a saber, a de uma genealogia dos enfrentamentos políticos e suas ligações com as formas de governamentalidade. Como sabemos, o termo governamentalidade representa um ponto de extrema relevância no momento mesmo em que Foucault modifica sua forma de pensar sobre a política<sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> Seria possível, aqui, traçar um paralelo com a obra *Les mots et les choses* (1966), cujo objetivo é devolver ao campo do saber “suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas”. FOUCAULT, Michel. **Les mots et les choses**: une archéologie des sciences humaines. Paris: Tel/Gallimard, 1990. p. 16.

<sup>220</sup> A governamentalidade não deve ser confundida com o poder, nem relacionada com o par poder/saber. Tais termos, bastante recorrentes em obras como *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976), parecem desaparecer do léxico foucaultiano nos

Propor uma nova genealogia, a dos enfrentamentos e sua relação com a governamentalidade, significa lançar luz sobre a seguinte questão: como as descontinuidades e as fraturas do jogo político possibilitaram, e/ou possibilitam, o surgimento de novos jogos, em novos âmbitos e com novos jogadores?

Não obstante o fato de parecer, muitas vezes, não haver diferença entre os jogos políticos, a tarefa do filósofo político não é somente a de trazer à luz as invariabilidades e os prosseguimentos desses jogos. É, também, sua tarefa constatar as assimetrias de cada jogo e cada época. Em que situações seriam possível criar novos modos de governamentalidade para que os enfrentamentos possam emergir? O que faz com que as transformações dos jogos políticos sejam obrigatórias para a continuidade dos enfrentamentos? Estas, certamente, seriam as indagações que indicariam os rumos a serem seguidos na genealogia que aqui propomos. Encontramo-nos diante de um campo de vastas possibilidades. Tal genealogia pode, inclusive, conceder à ideia de política como enfrentamento maior expressividade, mostrando toda sua relevância para pensarmos acerca de nossa atualidade política.

### 3.3. Do silêncio arqueológico ao sujeito que fala:

Por mais que Michel Foucault tenha, por diversas vezes, afirmado que o objeto de suas pesquisas era o sujeito<sup>221</sup>, torna-se evidente que – não apenas à época da concepção dos cursos ministrados na segunda metade dos anos 1970 – é o poder (político) que compõe a quase totalidade do quadro das suas reflexões. Ao afirmar que o sujeito sempre foi o cerne de suas pesquisas e não o poder, estaria Michel Foucault mergulhando em um silêncio político? Por óbvio, não se trata, aqui, quando Foucault se cala em alguns momentos, de um silenciamento que se dá no âmbito filosófico e histórico. A sensação que

---

últimos cursos dos anos 1970. Como veremos no capítulo 4 deste trabalho, a governamentalidade é apresentada a Foucault por meio de suas reflexões acerca do liberalismo. É nesse momento que o filósofo concebe a possibilidade dos indivíduos fazerem algo a respeito de si mesmo enquanto dotados de liberdade. Dito de outra forma, é o momento em que ele expõe a suscetibilidade que os indivíduos possuem para desencadear processos de agenciamento diante do assujeitamento.

<sup>221</sup> Em *O sujeito e o poder*, conferência proferida por Foucault em 1982, o filósofo afirma que “não é poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”. FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 274.

temos é a de que ele quer chamar nossa atenção justamente para aquilo que os textos não conseguem dizer. Ora, sabemos que momentos de silêncio são necessários, e que eles não são indicadores de disfunções. Trata-se, antes, de conceber o silenciamento como um novo indício, um novo sinal para novas descobertas e para fazer ir adiante a história do pensamento. Em outras palavras, é preciso compreender aquilo que é impensado como algo que nos levar a pensar.

Até o final dos anos 1960 é a arqueologia que caracteriza a metodologia das reflexões de Michel Foucault<sup>222</sup>. Por mais que se trate da edificação de um campo histórico, o pensador procede por meio de diversas dimensões – a filosofia, a ciência, a política, a economia etc. Seu objetivo é atingir as condições de emergência dos discursos do saber em épocas específicas. A arqueologia foucaultiana não é, portanto, uma história em sentido estrito, rigoroso, pois, ao invés de se debruçar sobre a história das ideias e sua evolução, o filósofo concentra forças em recortes históricos específicos. O método arqueológico busca compreender como os mais diversos saberes locais se relacionam e, a partir desse relacionamento, como eles concebem, horizontalmente, uma *episteme* coerentemente configurada<sup>223</sup>.

Certamente, nos anos 1960, Michel Foucault polemizou o mundo acadêmico ao declarar, em *As palavras e as coisas* (1966), a morte do homem. Trata-se, para o filósofo, de conceber o homem como uma figura do saber. Isto é, o homem seria o resultado produzido a partir da organização e da conformação das novas bases da *episteme* que surge em meados do século XVIII – existentes na biologia, na economia e na filologia<sup>224</sup> –, e não mais como um ser concreto e pleno que, por meio da fala, da luta, do trabalho etc.,

---

<sup>222</sup> As obras mais importantes do filósofo francês, nesse período, são: *Nascimento da clínica uma arqueologia do olhar médico* (1963), *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966) e *Arqueologia do saber* (1969). Ambas trazem em seus títulos a palavra “arqueologia”.

<sup>223</sup> Por mais que se possa querer relacionar Michel Foucault com o estruturalismo, na medida em que o seu método arqueológico parece tornar evidente a estrutura epistemológica da qual os saberes seriam suas variações, não se deve cair nesse equívoco, pois a interpretação foucaultiana é diferente. Trata-se menos de uma descrição geral de um arquétipo do que de um corte horizontal dos meios específicos utilizados para articular e vincular os mais diversos saberes locais ao poder. Daí a proposta foucaultiana de colocar em curso “uma” arqueologia das ciências humanas, e não “a” arqueologia das ciências humanas.

<sup>224</sup> Estas formas de conhecimento ultrapassam a forma clássica da maneira de ser do saber, ou seja, elas rompem com a ideia de representação, inserindo em seu lugar a noção de homem, pensado, agora, como origem, como ser da vida, da linguagem e do trabalho.

apoderou-se da natureza e nela estabeleceu seus domínios. Ademais, é o próprio homem quem impossibilita o pensar e o direciona a formas desconexas e contingentes de saber. Neste sentido, ao buscar pontos positivos que concebam sua existência e possibilitem seu conhecimento, o homem cai em um estado de inércia e apatia, no sentido em que passa a ser o fundamento e a essência de todo e qualquer problema.

A princípio, Foucault pode ser considerado um anti-humanista, isto é, um pensador que buscava a todo custo fazer desaparecer a figura do sujeito – esta categoria tão cara à filosofia moderna. Entretanto, trata-se de um julgamento precipitado. O alvo de Foucault, ao anunciar a morte do homem, não seria apenas o sujeito enquanto categoria central e primeira da filosofia moderna, mas, também, e principalmente, as categorias específicas de sujeito apresentadas nas formas principais da filosofia contemporânea, a saber, a razão científica do positivismo, o proletariado marxista e a consciência fenomenológica. Estas constituiriam centros de reverenciamento da dignidade humana, da história e do progresso. Dito isto, qual seria, então, a proposta de Michel Foucault? O filósofo francês, seguindo a esteira de Nietzsche – e sua noção da morte de Deus –, propõe a morte do homem como uma condição que possibilite retomarmos um pensamento e uma forma de saber que busque escapar de toda e qualquer identidade que sobrepuje a alteridade.

Na modernidade o homem é concebido como ser que, através de sua liberdade, está destinado a estabelecer domínio sobre a natureza, a revolucionar etc. É justamente essa “realização do ser do homem” que o transforma em sujeito moderno, capaz de se construir a si mesmo. Os empecilhos impostos a ele neste processo de realização e construção passam a ser pensados como conformação de sua finitude, tais como as noções de morte, alienação etc. Foucault, ao contrário, não exalta o homem. Tampouco busca evidenciar as razões que travam o desenvolvimento da potencialidade do homem. As reflexões foucaultianas buscam compreender os processos de sujeição, ou seja, o conjunto das artimanhas e dos dispositivos que antecedem a constituição dos sujeitos<sup>225</sup>. Contudo, tais observações seriam o suficiente

---

<sup>225</sup> Foucault tenta nos mostrar, a partir da sua descrença no poder da razão reflexiva contemporânea, portanto, a partir de um posicionamento que não é exclusivamente filosófico, como se conceberam historicamente as diversas formas de sujeição por meio de mecanismos

para atestarmos a originalidade das reflexões foucaultianas? Em outras palavras, esse gesto singular, que a um só movimento coloca em xeque o sujeito, o poder e as instituições, considerados espaços de legitimação e inscrição da filosofia e das ciências, seria razoável e considerável para mostrar as novidades do pensamento foucaultiano?

Há que se observar o silenciamento dos excluídos, tais como os criminosos, os loucos, os homossexuais, as mulheres etc. A noção de homem excluído, “anormal” etc., precede à ideia de homem moral, racional. Neste sentido, ao anunciar a morte do homem, Michel Foucault parece se referir, inicialmente, à noção de homem branco, civilizado e normal. Dessa forma, somos conduzidos, ao seguirmos a esteira foucaultiana, rumo à direção daquilo que, no homem, foi concebido como não humano, a saber, o crime, a loucura, etc. Do ponto de vista político fica nítido, portanto, que o homem de bem e, também, de razão, são os modelos tomados pela filosofia e pela ciência. Possuidores da ordem, tais modelos de homem seriam responsáveis, por sua competência, pela exclusão dos outros. Não há, no âmbito político, local mais profundo de sujeição do que a exclusão.

É justamente nesse ponto que se encontra o cerne deste item de nossa tese. É dos interditos deste espaço que o que filósofo francês nos fala. Somos conduzidos por Foucault para esse espaço, este local profundo. É a partir do processo de exclusão que podemos restabelecer a marcha pérfida das marginalizações, dos processos de estigmatização social e das discriminações. Este espaço profundo de sujeição nos mostra, portanto, todo confinamento e toda patologização colocada em prática ao nível mesmo do senso comum, das instituições, do Estado etc. Não importa em qual nível da percepção social se dê esse processo, pois a consequência que dele decorre é sempre a mesma, a saber, o silenciamento dos corpos sujeitados<sup>226</sup>. Esse silêncio representa, no âmbito político, a falta de uma linguagem comum, a interrupção do diálogo. Na

---

complexos que têm efeitos sobre os corpos antes mesmo de atingir a consciência dos sujeitos. Para o filósofo francês o homem é, antes de tudo, objeto do poder e das instituições, da ciência etc.

<sup>226</sup> Silenciar e, conseqüentemente, sujeitar os indivíduos é a marca mais forte da exclusão. Silenciar significa supor que aquele cuja fala é negada e silenciada não deve ser considerado sujeito. Neste sentido, podemos afirmar que, em *A história da loucura* (1961) e *Vigiar e punir* (1975), Michel Foucault faz uma verdadeira incursão no interior mesmo destes espaços de exclusão e sujeição, que são a prisão e o manicômio, para tentar desmistificar essa lógica de silenciamento dos sujeitos.



política a cisão já é dada como algo adquirido. Silenciar politicamente os corpos significa desliga-los, fragmentá-los, isolá-los e torná-los incomunicáveis.

Se no método arqueológico encontramos, ao mesmo tempo, a ideia de princípio – isto é, a ideia de emergência dos objetos do saber – e a ideia de arquivo, podemos afirmar que refletir acerca do silenciamento dos corpos sujeitados por esse viés, significa buscar reconstruir os saberes, as regras e as normas e, também, as práticas que determinam a percepção que se tem daqueles que sofrem com a exclusão, com a sujeição<sup>227</sup>. Por óbvio, Foucault não trata do arquivo como um mero traço do passado. O que a arqueologia foucaultiana visa é o presente. O que o filósofo busca é a problematização de nosso pertencimento a um regime discursivo e, também, a determinadas configurações de poder. É nesse sentido que ele afirma, em uma entrevista de 1975, publicada em 1978 sob o título *Diálogo sobre o poder*, que:

Meu problema é encontrar a matéria que convém analisar, o que constitui o próprio fato do discurso. Assim, meu projeto não é o de fazer o trabalho de um historiador, mas descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos. Se faço isso, é com o objetivo de saber o que somos hoje. Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade. [...] Somos inextricavelmente ligados aos acontecimentos discursivos. Em certo sentido, não somos nada além daquilo que foi dito há séculos, meses, semanas<sup>228</sup>.

Por mais que enxergasse o espaço profundo da sujeição como uma experiência trágica que se tem da nossa atualidade, não era o objetivo de Foucault – pelo menos não inicialmente – constituir como sujeitos todos aqueles que sofrem com a experiência da exclusão, da sujeição. É o caso, por exemplo, da figura do louco. O discurso do pensador francês não visa constituir o louco como sujeito. Não há, aqui, em certa medida, uma identificação de Michel Foucault com aquele que é sujeitado. Ele não reflete no lugar do louco. Tampouco ele concebe seu pensamento pelo louco. Recusa-se, portanto, a

<sup>227</sup> O que dizer, por exemplo, da percepção que se tem (ou que se tinha) da figura do louco e de todo o imaginário investido nele – o medo que se tem dele, os espaços específicos onde ele deve ser enclausurado, o olhar que o objetifica? Evidentemente que, nesse momento, Michel Foucault não busca dar voz a esses indivíduos sujeitados (à loucura), mas descrever os dispositivos que os constituem como objetos. É a partir dos anos 1970, quando abre mão do conceito de arqueologia em proveito da genealogia, que Foucault irá insistir na necessidade de direcionar as reflexões horizontais da arqueologia acerca das discursividades para uma reflexão vertical, no sentido de orientar tais reflexões para o presente.

<sup>228</sup> FOUCAULT, Michel. **Diálogo sobre o poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 258.

representatividade das vítimas submissas à força da arbitrariedade, no sentido de concebê-las de maneira fictícia como sujeitos de uma possível ação libertadora.

É importante notarmos que, por mais que Michel Foucault tenha fundado e participado ativamente do Grupo de Informações sobre as prisões, podemos observar o posicionamento acima descrito também em suas reflexões acerca da delinquência e das prisões. O interesse do filósofo, ao escrever *Vigiar e punir* (1975), encontra-se no desejo de evidenciar as formas concretas de objetivação do poder, isto é, suas maneiras de operar, sua incidência sobre os corpos por meio do ordenamento minucioso do tempo e do espaço e de todo o estabelecimento de uma tecnologia da punição. Trata-se, portanto, de uma genealogia do poder colocada em curso a partir do dispositivo prisional. A esse respeito, afirma Foucault:

No ponto de partida, podemos então colocar o projeto político de classificar exatamente as ilegalidades, de generalizar a função punitiva, e de delimitar, para controlá-lo, o poder de punir. Ora, daí se definem duas linhas de objetivação do crime e do criminoso. De um lado, o criminoso designado como inimigo de todos, que têm interesse em perseguir, sai do pacto, desqualifica-se como cidadão e surge trazendo em si como que um fragmento selvagem de natureza; aparece como o celerado, o monstro, o louco talvez, o doente e o “anormal”. [...] De outro lado, a necessidade de medir de dentro, os efeitos do poder punitivo prescreve táticas de intervenção sobre todos os criminosos, atuais ou eventuais: a organização de um campo de prevenção, o cálculo dos interesses, a entrada em circulação de representações e sinais, a constituição de um horizonte de certeza e verdade, o ajustamento das penas a variáveis cada vez mais sutis, tudo isso leva igualmente a uma objetivação dos crimes e dos criminosos<sup>229</sup>.

Mesmo que *Vigiar e punir* (1975) nos mostre que a delinquência pode ser compreendida como o produto da lógica de um sistema atroz, isso não concede a Foucault a possibilidade de atravessar o grau da sujeição em direção ao grau da constituição dos sujeitos. O filósofo não oferece, ali, nenhum projeto de transformação da conjuntura em que se encontram os indivíduos sujeitados. Em *Vigiar e punir*, portanto, não vemos a inserção dos movimentos de resistência contra as prisões nas análises históricas<sup>230</sup>. Entretanto, Foucault nos alerta para a possibilidade de usarmos sua obra como

<sup>229</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 97.

<sup>230</sup> Não podemos negar, contudo, que Foucault encontra as possibilidades de escrita de *Vigiar e punir* justamente nas novas formas de luta política criada pelos presos e na visualização dos mecanismos de poder que as inquirições do GIP sobre as prisões fizeram surgir.

instrumento para o estudo sobre o poder de normalização e sobre a emergência dos saberes moderno. Diz ele:

Nessa humanidade central e centralizada, efeito e instrumento de complexas relações de poder, corpos e forças submetidos por múltiplos dispositivos de “encarceramento”, objetos para discursos que são eles mesmos elementos dessa estratégia temos que ouvir o ronco surdo da batalha<sup>231</sup>.

Encontramo-nos, aqui, diante de importantes linhas de procedimento do pensar foucaultiano. Partindo da arrebatadora experiência da exclusão, Foucault nos coloca diante da necessidade de repensarmos os padrões e os critérios que servem de referência à nossa individualidade e, também, à coletividade. O filósofo se limita a:

Fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade e a partir daí mostrar não só como o direito é, de modo geral, o instrumento dessa dominação – o que é consenso – mas também como, até que ponto e sob que forma o direito [...] põe em prática, veicula relações que não são relações de soberania e sim de dominação<sup>232</sup>.

A questão política que se pode levantar é a da representatividade dos sujeitos excluídos. Se pensarmos de modo mais específico na função que o filósofo político deve desempenhar nesse processo de representação dos corpos excluídos, a passagem citada acima nos revela a recusa de Michel Foucault em ser o porta-voz desses indivíduos sujeitados. Esta limitação de Foucault, esta recusa pode ser compreendida como uma tentativa – bem sucedida com a breve experiência do GIP<sup>233</sup>, por exemplo – mais intensa de provocar os gestos de liberação nesses indivíduos. Esta recusa, parece-nos, representa uma crítica à ciência que, por ser possuidora dos discursos de verdade, acaba por recusar os discursos e as falas individuais.

Pensando em nossa atualidade, o filósofo político, seguindo a retórica foucaultiana, deve expor de maneira crua os mais ínfimos mecanismos que se encontram nos processos de objetivação. Isto significa que o filósofo político deve se interessar, única e exclusivamente, pelas instituições tais como são?

---

<sup>231</sup> Idem. p. 291.

<sup>232</sup> FOUCAULT, Michel. **Soberania e disciplina**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 181.

<sup>233</sup> A participação de Michel Foucault no *Groupe d'information sur les prisons* é de suma importância para que possamos compreender como o filósofo buscava estabelecer uma complexa relação entre suas reflexões histórico-filosóficas e seu engajamento político em questões de nossa atualidade.

Certamente, seria um equívoco pensar desta maneira, pois, como nos alerta Gilles Deleuze:

As instituições não são fontes ou essências, e elas não têm nem essência nem interioridade. Elas são práticas, dos mecanismos operatórios que não explicam o poder, porque elas supõem seus relacionamentos e se contentam em os “fixar”, sob uma função reprodutora e não produtora<sup>234</sup>.

Isto significa que as instituições – o Estado, a família, a religião etc. – ultrapassam a pecha de simples espaços de exclusão. Dito de outra maneira, os processos internos, as formas de agir, enfim, os procedimentos colocados em prática por tais instituições acabam por transpor os espaços encerrados pelos muros, envolvendo, assim, todo o tecido social<sup>235</sup>. As instituições carcerárias, exemplares nesse sentido, não se limitam apenas ao castigo dos criminosos. A reforma judiciária colocada em curso em meados do século XVIII, responsável pela instituição moderna do sistema carcerário, tem como objetivos, segundo Michel Foucault:

Fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade; não punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir<sup>236</sup>.

Isso demonstra o quanto as reflexões de Michel Foucault são poderosas o suficiente para nos levar ao fundo da moral, da política, dos poderes instituídos etc. Nesse sentido, é papel do filósofo político conferir à sua atualidade todo um terreno de condições do que se apresenta de modo insuportável. Deve-se tentar reconstituir a ordem político-social em toda sua complexidade e em seus mais diversos e ínfimos mecanismos. Não obstante as noções e conceitos concebidos por Michel Foucault, somos despertados por uma sensibilidade ímpar ao desbravarmos sua obra. É como se estivéssemos vivenciando, de maneira contundente, uma nova forma de olhar<sup>237</sup> para nossa atualidade política. Devemos direcionar nosso olhar, portanto, para os baixios

<sup>234</sup> DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Paris: Minuit, 2004. p. 82.

<sup>235</sup> A experiência da loucura é, aqui, exemplar. O momento em que o internamento clássico da loucura perde força, fazendo com que ela ganhe os espaços que antes a viam como doença, representa exatamente o ponto em que a razão positiva passa a ser o parâmetro normal de racionalidade para todo o campo social. Isto até a loucura ser, novamente, confinada.

<sup>236</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 79.

<sup>237</sup> Certamente, esta sensação é em nós despertada pela primeira vez com a leitura da obra *O nascimento da clínica* (1963). Nas primeiras linhas do prefácio Foucault já nos alerta: “Este livro trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar”. FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. VII.

da exclusão, pois é de lá que, supostamente, emergem as transgressões, as possibilidades de fala, o não silenciamento. É de lá que os critérios que servem de padrão para nossa existência – individual e, também, coletiva – são abalados.

Transgredir a exclusão, a sujeição, significa levar o pensamento a ultrapassar os limites do ponto mesmo em que os modos de agir, pensar, sentir, etc., instituídos socialmente, são revirados, desordenados, para que, a partir daí, se possam constituir possibilidades e hipóteses irreduzíveis no âmbito político. A filosofia política nos direciona para um local onde tudo deve ser repensado. Ela se faz necessária justamente naqueles momentos em que tudo parece ter perdido seu valor. É nesse momento que Michel Foucault traz à baila a ideia de “anatomia política”<sup>238</sup> do detalhe. Seguindo a esteira foucaultiana, o filósofo político deve refletir acerca da constituição da organização social segundo seus graus de subordinação e importância. É, portanto, a partir das profundezas da exclusão, do silenciamento dos indivíduos, que podemos compreender, por exemplo, como o poder disciplinar se constitui – desde suas formas mais ínfimas e tênues até as suas formas concretas e institucionais.

Do silêncio político à voz da transgressão, passando pelo olhar normalizador, pela repressão, pela discriminação, pela sujeição da ordenação institucional etc., o filósofo político deve dispor o âmbito social como um verdadeiro campo secreto, possibilitando, por meio de seu discurso, que enxerguemos por dentro desse campo a sua minuciosa edificação. O verdadeiro sentido desse campo secreto seria, unicamente, obra de um processo de racionalização? Onde entraria a questão política acerca da representatividade? O fato é que o poder político, responsável pelo silenciamento dos indivíduos, pode ser compreendido como potência social, cujo ímpeto multifacetado faz excluir ou assimilar. Em termos foucaultianos, o poder é o confronto belicoso das forças. Visto sob o prisma da sujeição, o problema da representatividade política precisa ser totalmente restaurado. A questão deve ser colocada nos seguintes termos: é possível ajustar a incessante produtividade dos dispositivos de exclusão e sujeição à participação

---

<sup>238</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 133.

política? Em outras palavras: como superar a falsidade e a dissimulação daqueles que acham que a exclusão social e política não existem, para tornar possível aos sujeitos excluídos e silenciados uma fala ativa, uma voz que reverbere representação?

Por mais que tenha nos legado a indignidade de falar pelos outros e, também, tenha nos mostrado que a conversão teórica acerca da representatividade deve exigir que as pessoas falem por si mesmas, Michel Foucault não expõe esta questão nos termos gerais da teoria política. Ele parece ir além, e com exatidão remete a problemática da representatividade à questão precisa do papel desempenhado na sociedade pelo intelectual. Foucault, inicialmente, distingue dois tipos de intelectual, a saber, o específico e o universal. Este último é legitimado, por toda uma tradição jurídica, como aquele que fala em nome dos excluídos. Seria ele, portanto, o depositário da verdade, já que outros a possuiriam apenas parcialmente e de forma não muito clara. O intelectual específico, por sua vez, trata das questões relacionadas às condições sócio-políticas e institucionais mais complexas, pois, sendo possuidor de formas de saber imprescindíveis para a sociedade, o poder que ele detém se torna cada vez mais decisivo. Foucault afirma, na *Microfísica do poder* (1979), que:

O problema político essencial para o intelectual não é criticar os conteúdos ideológicos que estariam ligados à ciência ou fazer com que sua prática científica seja acompanhada por uma ideologia justa; mas saber se é possível constituir uma nova política da verdade. O problema não é mudar a “consciência” das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade<sup>239</sup>.

Ao tratar da questão acerca da produção da verdade, Michel Foucault não a concebe como mera representação discursiva acerca da natureza dos objetos. A verdade, para o filósofo francês, seria um conjunto cujos procedimentos, direcionados à fabricação e circulação de enunciados, concedem ao poder finalidades específicas, como o poder de serem aceitos como verdadeiros<sup>240</sup>. Foucault nos coloca as seguintes questões:

<sup>239</sup> FOUCAULT, Michel. **Verdade e poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 14.

<sup>240</sup> Por se apresentar como detentora de enunciados verdadeiros, a ciência acaba por institucionalizar os regimes de verdade. Os anos 1970, portanto, comportariam menos a sublevação dos sujeitos silenciados do que a dos saberes ditos locais, desqualificados.

Antes mesmo de colocar a questão da analogia formal e estrutural de um discurso marxista ou psicanalítico com o discurso científico, não se deve antes interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo? As questões a colocar são: que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem “é uma ciência”? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem “menorizar” quando dizem: “Eu que formulo este discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista”? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber?<sup>241</sup>

A pretensão de Michel Foucault é nos mostrar que a retomada da fala pelo sujeito silenciado, excluído não é o suficiente. Devemos estar atentos à reflexão acerca dos mecanismos de poder do saber científico, pois ele, enquanto instituição responsável pela captura das falas, acaba por sujeitá-las. Neste sentido, o filósofo político foucaultiano deve ser um crítico de suas próprias condições e possibilidades de trabalho. É preciso cuidado para não tornarmos o trabalho filosófico político, por meio de suas regulações, organização e conformação à nossa atualidade, em um simples exercício de assimilação desses saberes como algo normal, acabando, dessa forma, por reduzir novamente ao silenciamento os sujeitos. O filósofo político deve se antecipar a essa possibilidade real e concreta. Não devemos, jamais, supor conhecer antecipadamente o conteúdo e a significação da fala dos outros sujeitos. É preciso, portanto, reavivarmos a questão da representatividade política e da fala dos sujeitos que sofrem com a exclusão e o silenciamento. O que orienta tal questão, todavia, é a ideia de que há alguma coisa sempre presente nas reflexões foucaultianas, mesmo que essa presença se dê por uma estranha carência, falta, inexistência, exiguidade, silêncio, enfim.

### 3.4. Política e igualdade:

Iniciaremos este item de nosso trabalho com a seguinte reflexão: as democracias, compreendidas aqui como o oposto dos regimes totalitários e autoritários, seriam, de fato, mais concebíveis por melhor promover a igualdade? Por mais simplista que possa parecer, esse questionamento continua bastante vivo no espectro da filosofia política. Resta saber se tal ideia

---

<sup>241</sup> FOUCAULT, Michel. **Genealogia e poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro; Edições Graal, 2010. p. 172.

seria contestável. O conceito de totalitarismo, por exemplo, parece vago e, ao mesmo tempo, bastante abrangente para ser utilizado de maneira simplista – como uma simples combinação entre o nazi-fascismo e o comunismo, por exemplo – pela ciência e filosofia política. Mesmo que consideremos a democracia, hoje representativa, como sendo o regime político mais propício à promoção da igualdade, apresentá-la como algo próximo ao capitalismo e toda a ideia de liberdade econômica não suscitaria alguns problemas?

Dito isto, somos forçados a assentir que as supostas vantagens e a ilusão de maior liberdade proporcionada pelo sistema capitalista estão longe de promover a igualdade a todas as classes sociais. Existem evidências de que a igualdade seja, numa suposta hierarquia de valores, aquele ao qual a comunidade política busca promover a todos? Há outros valores, no âmbito político, tão desejáveis quanto à igualdade? A justiça, em comunidades ditas democráticas, exige que seja dada prioridade ao valor da igualdade? É evidente que o aumento ilusório da liberdade de uma minoria social acaba por restringir a igualdade entre todos. Todos esses questionamentos nos fazem, num primeiro momento, conceber a igualdade como algo bastante vago. Contudo, existem exemplos contundentes na história da humanidade que nos provam o contrário. O que dizer, por exemplo, da democracia ateniense, que considerava a isonomia o maior de todos os valores encarnados por ela? Mesmo após o domínio macedônio, Aristóteles definiu o poder político como aquilo que se exerce pelas pessoas e sobre as pessoas, ou seja, como uma forma na qual cada cidadão pode ser governado, mas também governante<sup>242</sup>.

Não obstante, o direito natural, ao situar o contrato na perspectiva de um governo ideal, acaba por restabelecer ao conceito de igualdade uma atualidade antes impensada – quer seja com Rousseau, que concebia o governo ideal como um Estado balizado na soberania do povo, quer seja com Locke, que concebia tal governo como um regime parlamentar, por exemplo<sup>243</sup>. Ademais, alguns autores, ao compreenderem o direito às liberdades como um fator resultante de uma realidade em que todos devem ser tratados da mesma maneira pelo poder político, fazem da noção de igualdade o princípio básico do

---

<sup>242</sup> A esse respeito, Cf. ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Edipro, 2008.

<sup>243</sup> A esse respeito, Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: ou princípios do direito político**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2011; LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.



pensamento liberal<sup>244</sup>. Podemos perceber, portanto, que o problema político da igualdade é bastante pertinente à filosofia, não se tratando de algo recente. Contudo, em nossa atualidade política já não se fala apenas da igualdade em seu sentido formal, isto é, da igualdade dos direitos. Qual igualdade seria possível ainda, então?

Além das capacidades física e cognitiva, as condições socioeconômicas também contribuem para a desigualdade, aparecendo, portanto, como fator primeiro a ser combatido e corrigido. A igualdade seria o resultado global desse embate no âmbito político. Logo, ela nunca nos é apresentada como um dado, mas como algo a ser alcançado. Nesse sentido, ao falarmos de igualdade, pensamos primeiramente nas garantias que servem como paradigma para a administração política e jurídica. Levando em consideração o que Foucault coloca em *Vigiar e punir* (1975), sobre o sonho de uma sociedade perfeita, podemos indagar em relação ao tema da igualdade, se essa sociedade perfeita seria uma sociedade com mais igualdade de oportunidade com vistas à obtenção de vantagens sociais e econômicas. No capítulo I da terceira parte de *Vigiar e punir*, Foucault afirma que:

O sonho de uma sociedade perfeita é facilmente atribuído pelos historiadores aos filósofos e juristas do século XVIII; mas há também um sonho militar da sociedade; sua referência fundamental era não ao estado de natureza, mas às engrenagens cuidadosamente subordinadas de uma máquina, não ao contrato primitivo, mas às coerções permanentes, não aos direitos fundamentais, mas aos treinamentos indefinidamente progressivos, não à vontade geral, mas à docilidade automática<sup>245</sup>.

Com isso, as referências fundamentais de uma sociedade (perfeita?) não estariam no estado de natureza e nem no contrato social, mas nas permanentes e diversas formas de coerção. Isto é, as referências fundamentais de uma sociedade não se encontrariam nos direitos fundamentais, mas na automatização dos indivíduos. O fato de algumas pessoas possuírem certas premissas para ter uma vida bem sucedida é algo circunstancial. A igualdade seria algo contingente, pois não dispomos das mesmas condições físicas e, também, biológicas. Nós não podemos, por exemplo, determinar o local de nosso nascimento e nem nossa classe social. Os fatores biológicos

---

<sup>244</sup> A esse respeito, Cf. DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

<sup>245</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 162.

condicionam a determinação da cor de nossa pele e a determinação de nosso sexo. A igualdade, bem como seu contrário, seria um fator histórico, mas também um fator relacionado às condições biológicas que, inclusive, provocam discriminações. Seria possível, portanto, do ponto de vista político, uma igualdade de condições em todos os aspectos?

Por óbvio, não se trata de buscar atingir, indistintamente, um tipo qualquer de igualdade. No âmbito político, a igualdade não deve ser compreendida como identidade ou semelhança. O termo “igual” não significa aqui “semelhante”, “equivalente” etc. É ilusória, portanto, a ideia de uma comunidade política cuja existência de todos seja congênere. Ao descrever o poder disciplinar, Foucault nos mostra que as prisões, as escolas, os hospitais etc. são instituições ilustrativas o suficiente para demonstrar que não se deve estender-se em demasia sobre casos de igualitarismos extremos. De volta à história da filosofia, vimos, inicialmente com Platão<sup>246</sup>, que a comunidade política ideal seria profundamente igualitária, justamente por se apoiar em uma estrutura hierárquica tripartida – a classe dos magistrados (reis-filósofos), dos militares e dos comerciantes. Contudo, paradoxalmente, o funcionamento das classes dos governantes e dos militares parece não se balizar no princípio de igualdade, aqui entendido como comunidade política absoluta, pois se tratava de um sistema excludente.

Ademais, a igualdade representou uma importante requisição à época da revolução francesa, sendo, posteriormente, um essencial transmissor na busca por melhores condições sociais e econômicas para todas as pessoas e suas mais diversas aptidões. É evidente que, também, a busca por igualdade – esperançosa e, ao mesmo tempo, ilusória no âmbito político – trouxe diversas mazelas às comunidades políticas. A morte de milhares de pessoas, no início do século XX, sob o disfarce do comunismo, exemplifica bem essa condição. A partir do momento em que o capitalismo ganha proporções de sistema mundial, há um aumento nunca visto antes do número de pessoas vitimadas pelas mais sórdidas formas de opressão político-ideológica e exploração econômica. O que dizer da miséria, do desemprego, das taxas de mortalidade infantil etc. que atingem determinados espaços no mundo hoje, inclusive o Brasil?

---

<sup>246</sup> Cf. PLATÃO. **A república**. Coleção os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1999.

O fato é que a busca por uma comunidade política igual, ou justa, que possibilitaria a todas as pessoas ocuparem um espaço digno, continua ainda hoje bastante viva. As coerções colocadas em prática permanentemente através da docilização automática, identificadas por Foucault como poder disciplinar, e as competências ligadas aos fatores biológicos têm colaborado para o aumento dos contra sentidos sociais. Aqueles que não possuem disposição para adestrar ou docilizar outrem, são excluídos. Dito isto, é importante reconhecermos a necessidade de uma política que busque amenizar as desigualdades, estabelecendo uma justiça social eficiente. Por óbvio, não se trata de uma tarefa fácil, pois há por trás dela uma série de implicações de ordem histórica, econômica, social e biológica. Mais que notáveis aspirações, a busca pelo favorecimento das liberdades e as lutas contra as injustiças sociais representam determinações propensas à análise e ao desenvolvimento racional. Nesse sentido, poderíamos refletir acerca da seguinte questão: é possível concebermos uma comunidade política apta a assegurar as liberdades, adaptando-as a limites necessários para endossar a igualdade de oportunidades a todos?

Seguindo a esteira de Foucault podemos afirmar que, assim como a definição do poder moderno, a própria igualdade é definida em termos jurídicos. O poder é capaz de associar politicamente indivíduos iguais, mas iguais apenas em sua submissão. Cabe, aqui, perguntar sobre qual igualdade, fora do âmbito jurídico que a determina apenas em conformidade com os deveres e direitos, nos restaria para a compreensão de que todos nós somos iguais. Colocando de outra maneira: qual ideia de igualdade não dependeria de nossa posição jurídica? Sair em defesa da igualdade entre os seres humanos significa, por vezes, ligar-se à ideia jurídica de poder. Isso se deve ao fato da noção de sociabilidade, compreendida em termos políticos, ser definida em termos jurídicos. Todavia, a busca por igualdade de direitos não significa busca por uma sociedade politicamente una em sua totalidade.

Ao abrir mão do poder em seu sentido jurídico, Foucault busca expor a debilidade formal da força do poder de soberania. O poder, entendido em seu sentido jurídico, configura-se como processo de normalização, ou seja, enquanto modo de sujeição. Nesse sentido, a produção de subjetividades, balizadas na normatização jurídica, não garantiria a igualdade, mas, ao

contrário, acabaria por fortalecer uma norma que cria hierarquia e cisão social. Por esse viés podemos perceber, a partir de *Vigiar e punir* e por meio da observação das inúmeras instituições modernas com suas estruturas organizacionais e com seus modelos condicionantes, de que forma se desenvolveram componentes infra-jurídicos que asseveram a existência da desigualdade entre as pessoas que pactuaram para viver de modo igualitário com base, por exemplo, no contrato social, antes mesmo de se garantir a igualdade.

É preciso, seguindo os passos de Michel Foucault, refletir acerca do processo de normalização nas sociedades ocidentais para entendermos como a igualdade (jurídica, do contrato social), vista através da inversão das reflexões acerca do poder na modernidade, muitas vezes não dá garantias efetivas de um princípio de igualdade, pois a norma – à maneira como Foucault a compreende<sup>247</sup> – designa discordâncias que acabam por transformar os diferentes em desiguais. Isso ocorre com o adestramento disciplinar, que tornam úteis e dóceis os sujeitos no sistema de relações de poder.

Richard J. Arneson, afirma, por exemplo, que não há um consenso firme sobre quais seriam os direitos essenciais para a garantia da igualdade<sup>248</sup>. Mesmo não sendo um tema bem definido em sua obra, Foucault concebeu alguns deslocamentos teóricos para se pensar o direito. Na perspectiva foucaultiana, o direito muito contribui para a manutenção do preconceito, da segregação social, da dominação etc. Ele contempla os processos de normalização ao conformar um regime de verdade que estipula diferenças entre os sujeitos, fazendo com que tome distância do princípio de igualdade. Não obstante, boa parte dos seres humanos não são agentes racionais. É, portanto, praticamente irreal querer que as pessoas mais abastadas, ao

---

<sup>247</sup> A ideia de norma, no léxico foucaultiano, aparece ligada à ideia de disciplina que, por sua vez, é estranha ao discurso jurídico da lei, isto é, da regra compreendida como efeito de uma vontade soberana. A norma disciplinar é, portanto, uma regra natural. Daí Foucault afirmar que, a partir de fins do século XVIII, as disciplinas “definirão um código que será aquele, não da lei, mas da normalização, e elas se referirão necessariamente a um horizonte teórico que não será o edifício do direito, mas o campo das ciências humanas. E sua jurisprudência, para essas disciplinas, será a de um saber clínico”. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>248</sup> Cf. ARNESON, Richard J. **Equality**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 593.

compreenderem seus próprios interesses, queiram, espontaneamente, ajudar os desfavorecidos para que sua situação melhore.

É possível conceber hoje uma comunidade política que preste serviços eficientes e afirme indistintamente a prática da solidariedade social sem a previsão de algo em troca? Para que isso seja possível, é preciso levar em consideração alguns princípios, tais como a distribuição igualitária das riquezas e o fomento de recursos à população. Contudo, isto seria possível em uma sociedade fundada sobre a ideia de livre mercado do capitalismo? Na promoção da igualdade, a ideia de livre mercado implica, necessariamente, a ideia de propriedade privada dos meios de produção?<sup>249</sup> A filosofia política deve manter uma posição universalista acerca da noção de igualdade, isto é, deve compreendê-la, *a priori*, válida para qualquer comunidade ou deve aderir, de modo progressivo, à ideia de que a igualdade só possui validade em comunidades democráticas e liberais? As comunidades mais tradicionais, isto é, hierarquizadas e não democráticas, desde que mantenham um mínimo de respeito aos direitos básicos, podem justificar o fato de ignorarem as imposições da justiça tal como ela é disposta nas comunidades ocidentais? Há, evidentemente, uma inquietação e uma precaução política em querer respeitar as diferenças culturais. Mas será mesmo que esse relativismo não seria iminentemente temerário?

O regime político democrático é, certamente, o mais propenso à abertura para o exercício das mais variadas formas de liberdade. É ele que melhor atende a urgência da liberdade em seu sentido político e, também, da igualdade de oportunidade para todos. Portanto, não podemos abdicar da afirmação da universalidade das regras desse regime político, tampouco subordiná-las às fronteiras delimitadas por determinados modos de produção. Dito isto, levantaremos, aqui, uma importante reflexão: até que ponto, no que respeita a noção de igualdade política, nossos princípios e juízos ideológicos podem corroborar com certo tipo de relativismo metodológico em relação ao regime democrático, ou seja, um drástico absentismo fundador? A filosofia não

---

<sup>249</sup> Para autores como John Rawls, por exemplo, o livre mercado não implicaria a propriedade privada dos meios de produção. Trata-se, em *Uma teoria da Justiça* (1971), de uma afirmação bastante enigmática, pois a teoria de Rawls parece se estabelecer sobre a ideia de que um Estado justo não poderia se efetuar onde não prevalecesse uma economia de mercado tal como passamos a conhecê-la a partir da metade do século XX. A esse respeito, Cf. RAWLS, John. **Uma teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 299.

deve abrir mão da ideia que afirma ser o regime democrático aquele que, de fato, constitui-se como o mais concebível, independente de quais sejam as especificidades culturais das comunidades atuais.

Para que se possa, efetivamente, haver igualdade nas comunidades políticas, é preciso compreender o ser humano como pertencente a diversos outros núcleos, tais como os núcleos culturais, familiares, linguísticos etc. A história dos seres humanos, em sua concretude, perpassa, portanto, a história de tais núcleos. Ademais, o Estado não deve ser visto como um mero autômato jurídico, cuja incumbência se encontraria na proteção de direitos preexistentes. Ao contrário, deve-se conceber o Estado, se quisermos alcançar a igualdade, como uma instituição dotada de capacidade para fomentar a partilha comum dos valores éticos. Não se trata de abrir mãos dos direitos, mas, antes, de dar prioridade aos valores sobre os direitos. Uma comunidade política, portanto, só conseguirá garantir direitos se garantir que os valores sejam compartilhados por todos os atores sociais. Em outras palavras, o Estado precisa resgatar o senso de valores dos indivíduos e a noção de virtude.

A necessidade dessa passagem da moral à política, assim como o caminho inverso, serve para nos mostrar que os instrumentos jurídicos, que garantem e defendem os direitos de cada indivíduo, são, muitas vezes, incapazes de constituir comunidades políticas incontestes e balizadas pelo desejo de promover a igualdade. Logo, a justiça passa a ser vista não mais como uma virtude, um valor, traduzindo-se apenas como uma espécie de aceitação automática e involuntária de determinadas normas formais por parte dos indivíduos e, também, do Estado. Não se deve, então, desassociar o agente político do agente ético. É impossível promover a igualdade entre os seres humanos em uma comunidade que não seja instituída de cultura, valores, linguagem etc.

A igualdade só pode ter existência real e efetiva no âmbito de uma comunidade política e ética que manifeste de modo pleno as identidades de seus membros. A filosofia deve, nesse sentido, identificar de modo preciso e combater as fraquezas provenientes de uma concepção de Estado desprovida de um plano ético e político consistente. Os indivíduos seriam, ainda, capazes e possuidores das qualidades necessárias para se manifestarem através de seu próprio caráter, descobrindo-se por meio da experimentação do cuidado de

si<sup>250</sup>, caso fossem concebidos apenas como possuidores de direitos? A resposta, certamente, é não. Nesta condição, seria impossível conhecermos seres humanos em sua concretude, pois a justiça, caso fosse concebida de maneira imprecisa, isto é, sem nenhuma referência aos valores positivos, reduzir-se-ia a meros procedimentos incapazes de constituir o principal objetivo para as comunidades políticas, a saber, a igualdade entre os seres humanos.

Por vezes, homens e mulheres são incapazes de atribuir à sua existência social um fim que não seja apenas a defesa exacerbada de direitos que supõem serem verdadeiramente seus. Não basta, para a filosofia política, apenas denunciar tal abstração. É preciso, ainda, atribuir a si a possibilidade do risco de sugerir uma saída para tal abstração. A filosofia deve se filiar a uma democracia que deseje e se preocupe com o progresso social, pois nem sempre os códigos dão soluções claras para a resolução dos problemas causados pela desigualdade. A única base sobre a qual podemos nos balizar é a moral. Por óbvio, não se trata de levarmos em consideração somente nossas convicções pessoais, filosóficas etc. Aqui nos referimos a uma moral proveniente dos princípios constitucionais. Como sabemos, a maior parte dos Estados democráticos possuem constituições que derivam do princípio básico segundo o qual todos os seres humanos devem ter garantido o direito à proteção contra todo e qualquer tipo de violência – inclusive a violência gerada pela exclusão e a desigualdade, proveniente do próprio Estado.

Por mais que sejamos possuidores de preferências diversas e dotados de características distintas; por mais que, naturalmente, sejamos levados a fazer escolhas e a decidir acerca do modo de vida que nos é mais proveitoso e conveniente, existiria, de fato, algo como que um direito à liberdade geral? Os indivíduos menos favorecidos, seja por qualquer condição, deveriam, em tese, não ser tratados de modo inferior aos demais. É a partir dessa premissa que se

---

<sup>250</sup> Por óbvio, aqui nos referimos à noção de cuidado de si desenvolvida por Michel Foucault no início dos anos 1980. A princípio, trata-se de uma extensão do conceito de governamentalidade. Ao refletir acerca do governo dos outros, Foucault segue, certamente, a análise do governo de si, ou seja, o modo pelo qual os sujeitos se relacionam consigo mesmo e como esta relação torna possível a relação com o outro. A esse respeito, Foucault dirá que “nenhuma habilidade técnica ou profissional pode ser adquirida sem exercício; nem se pode aprender a arte de viver, a *technê tou biou*, sem uma *askesis* que deve ser tomada como um treinamento de si por si”. FOUCAULT, Michel. **Sobre a genealogia da ética**: um panorama do trabalho em curso. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

pode exigir da comunidade política garantias de proteção à liberdade. Acreditamos, portanto, que o valor fundador de uma comunidade política justa deve ser a igualdade. Sendo a liberdade uma consequência da igualdade, faz todo sentido querer promover políticas que busquem, no interior das democracias, reduzir as desigualdades – social e econômica – a partir, por exemplo, da cobrança de impostos dos mais abastados. Não havendo contraposição entre igualdade e liberdade, a promoção da igualdade não iria ferir o direito que os cidadãos possuem para enriquecer de forma livre. Pode parecer algo paradoxal, pois a função primeira da filosofia é promover a defesa dos indivíduos contra os poderes instituídos. Contudo, é preciso ter um mínimo de coerência. Logo, o rigor teórico da filosofia deve ultrapassar os limites das opiniões políticas.

Devemos levar em consideração que sem pluralismo – cultural, social etc. – seria praticamente impossível concebermos comunidades políticas. Como dito anteriormente, os indivíduos buscam escolher o modo de vida mais propenso às suas necessidades. Isso implica afirmar que cada indivíduo deseja possuir determinados bens e usufruir determinados serviços. Contudo, nem todos desejam, necessariamente, com a mesma intensidade os mesmos bens. O fato é que, independente do que se almeja – poder, dinheiro, lazer, saber etc. –, em cada âmbito da vida social esses bens são controlados por pequenos grupos, e é exatamente aí que se origina a desigualdade. Uma questão, nesse sentido, parece bastante pertinente à filosofia: O que fazer? Tentar acabar com a monopolização ou alinhar-se a um dos grupos detentores dessas exclusividades? Se optarmos pela primeira possibilidade, estaríamos sujeitos ao inconveniente de vermos esse controle da exclusividade se reconstruir em outro espaço. Contudo, ao enveredarmos pela segunda via, seríamos tomados pela angústia que resultaria do fato de que em algum momento algum grupo detentor do controle iria predominar em relação a outros grupos monopolizantes.

Seria possível, ainda hoje, acabar com as desigualdades por meio de um processo revolucionário? Antes de qualquer outra coisa, é preciso adotar medidas de proteção destinadas ao impedimento do controle de determinados bens por grupos específicos que, muitas vezes, fazem uso da força e da violência. Esta seria uma das missões do Estado. O problema é fazer com que



aqueles que possuem a exclusividade do controle em determinados âmbitos da vida social não se tornem os detentores da administração pública geral. Só assim seria possível, parece-nos, a coexistência das mais diversas esferas sociais e a garantia, ao mesmo tempo, de que não haveria desrespeito aos limites e que cada indivíduo seria livre para fazer parte do que grupo que lhe fosse conveniente. Talvez, dessa forma, conseguiríamos reduzir as mais graves desigualdades.

Dito isto, a visão que a comunidade política deveria ter acerca dos indivíduos, de um ponto de vista político foucaultiano, deveria ser a menos abstrata possível, levando em consideração o conteúdo concreto – necessariamente histórico em Foucault – que os indivíduos atribuem às suas aspirações. Por óbvio, uma concepção estritamente legalista da igualdade não passaria de uma concepção simplista. O problema é, ao contrário, bastante complexo. Como fazer, por exemplo, com que ninguém seja sempre desfavorecido ou sempre favorecido? Será mesmo que qualquer sistema – econômico, político, social etc. – está preparado para garantir o respeito aos diversos âmbitos de vida social sem cair em um relativismo antropológico? As políticas afirmativas em nada prejudicam os princípios morais e políticos de uma sociedade como a nossa, pois tais ações produzem resultados reais e contribuem para a diminuição das mais gritantes desigualdades.

Logo, a ideia de igualdade não pode ser concebida separada do significado histórico e social que os indivíduos atribuem àquilo que almejam. Parece-nos não ser possível conceber uma definição absoluta de igualdade. Nossa proposta, aqui, não se isenta das considerações históricas. Ela é, precisamente, conexa ao espírito das constituições modernas das democracias. Não obstante, seria ineficaz querer modificar as comunidades políticas de um ponto de partida que não fosse a própria comunidade. Não se pode transformar o sistema democrático, por exemplo, a partir de algo que não seja ele mesmo. A igualdade só será promovida uniformemente se levarmos em consideração a ideia que homens e mulheres possuem acerca da própria noção de igualdade. Principalmente quando essa ideia implica em questionamentos radicais

Em síntese, o fato de ter se tornado algo irreal para alguns pensar em uma realidade na qual as causas da desigualdade – como a propriedade

privada, por exemplo – desapareceriam; o fato de que as pessoas já não pensam de modo sério e convicto na possibilidade de existência de uma sociedade em que todos seriam iguais desabona e torna ilegítima a luta por um mundo mais justo e igualitário? É papel da filosofia contribuir para a realização de uma comunidade política na qual possamos compartilhar, além da igualdade formal, também a cultura, a educação de qualidade, o lazer etc. com altivez e senso igualitário. Uma comunidade assim concebida ofereceria aos mais desprovidos a possibilidade de superar seus problemas originais. Dito isto, qual seria, então, o Estado mais justo no que respeita o favorecimento das liberdades e o fomento de lutas contra a injustiça, mesmo que por vezes se corra o risco de restrição à liberdade?

### **3.5. Liberdade, autonomia e potencialidade política:**

Os Estados modernos, autointitulados de Estados-nações – isto é, concebidos como a expressividade política de uma população ou etnia –, definem suas singularidades em termos histórico-culturais. Entretanto, tal definição, por vezes, se dá em termos racistas, biológicos também. As consequências desse processo podem ser vistas na emergência das tendências etnocêntricas, que geram, muitas vezes, o ódio. A partir do momento em que o ser humano percebe que pode utilizar o Estado moderno como meio de ação capaz de favorecê-lo, cria-se uma espécie de infração coletiva mais ou menos consciente, a saber, o ódio à liberdade de outrem<sup>251</sup>. Mesmo em comunidades democráticas, grupos de extrema direita, quase sempre balizados pelo fundamentalismo religioso, veem reacendendo a chama do ódio às liberdades. Há hoje uma variedade de instrumentos (midiáticos e políticos) a serviço de tais grupos e contra as liberdades.

Uma comunidade política, para ser efetivamente democrática, deve garantir o respeito à liberdade. Especialmente a liberdade que cada indivíduo possui para expressar opiniões de ordem particular de modo público – sejam estas opiniões filosóficas, políticas etc. Mas será mesmo que, no âmbito político, a problemática da liberdade de expressão, particular, constituiria

---

<sup>251</sup> A esse respeito, o ódio anti-semita e o tráfico de negros são exemplares. Este último sendo pouco denunciado mesmo no século das luzes.

apenas um caso singular da problemática geral da liberdade? Existiria, de fato, um problema político da liberdade? Bastaria nos situarmos em uma perspectiva democrática e, a partir desta perspectiva, afirmarmos nossa autonomia para que a liberdade deixasse de ser algo obscuro? Para respondermos estas questões, devemos converter a liberdade em um modo de ser, em algo constitutivo do tecido de nossa existência.

O fato de que nos sistemas democráticos todos sejam, ao menos em tese, considerados livres, dá a todos o direito de fazer o que quiser? Respeitando-se a condição de não infringir a lei, a resposta seria sim. Dito isto, a partir desse direito, surge uma grande variedade de liberdades que deve ser regulada sem que haja conflito ou contestação. Contudo, há uma questão bastante específica: a regulamentação da liberdade de expressão. Sendo compreendida como a condição para todas as demais liberdades, teria ela uma regulação, uma exceção? Por mais que a compreendamos como um valor positivo e pleno de significação afetiva, a liberdade de expressão deve, também, inserir-se em um sistema de direito positivo, sendo circunscrita e limitada por tal sistema.

Devemos, ao tratarmos do tema da liberdade no pensamento de Michel Foucault, tomar certas precauções, pois, afinal, seu pensamento filosófico se caracteriza, entre outras coisas, pelo desaparecimento do sujeito. Isto é, pela morte do homem. Contudo, parece ser justamente esse o ponto de partida para a compreensão da autonomia em seu pensamento, sendo preciso, portanto, entender quais eram as pretensões de Foucault a partir dessa invalidação do sujeito. Em uma entrevista de 1968, intitulada de *Foucault répond à Sartre*, o filósofo afirma que:

Esse desaparecimento do homem, no momento mesmo em que se o buscava em sua raiz, não faz com que as ciências humanas venham a desaparecer. Mas que as ciências humanas vão se desdobrar em um horizonte que não está mais fechado ou definido pelo humanismo. O homem desaparece na filosofia, não como objeto de saber, mas como sujeito de liberdade<sup>252</sup>.

O filósofo norte-americano Gerald Dworkin afirma, em artigo intitulado *Autonomy*, que há certa tendência para se usar o conceito de autonomia de

---

<sup>252</sup> FOUCAULT, Michel. **Foucault répond à Sartre**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 692.

maneira muito ampla – como termo equivalente à liberdade, à racionalidade etc.<sup>253</sup> Talvez esse fosse o caso de Foucault, pois, para ele, a noção de autonomia está ligada à ideia de liberdade que, por sua vez, situa-se em primeiro lugar no abandono da ideia humanista de existência de uma essência humana, conforme dito acima. Portanto, a liberdade seria da ordem da constituição, e não somente da ordem da liberação. Daí ele anunciar a “morte do homem”. Podemos afirmar, a partir dessas primeiras premissas, que a autonomia para Foucault seria algo da ordem do sujeito e, também, do poder. Trata-se, primeiramente, de uma forma que teve configurações históricas diversas. Portanto, não se trata de uma substância. Para chegar a essa reflexão, Foucault parte da ideia de práticas de liberdade. Só é possível conquistarmos nossa autonomia por meio de uma constituição que se dá através do exercício individual de práticas de liberdade. Tais práticas, por sua vez, desenvolvem uma ética do cuidado de si. Isso tornaria possível, socialmente, a liberação das relações de poder, que têm como principal característica o exercício do controle e da dominação repressora dos indivíduos.

Dito isto, a filosofia, para Foucault, teria uma tarefa crítica: questionar as relações de poder em todos os âmbitos da existência humana. A ideia foucaultiana de liberdade surge com base nas relações de poder que os sujeitos mantêm entre si e, também, nas relações que podem estabelecer consigo mesmo. Temos, no primeiro caso, a liberdade política – não no sentido institucional ou estatal –, e, no segundo caso, a liberdade ética. Nesse sentido, a liberdade política seria aquela em que se dispõe de um campo aberto de possibilidades. São relações suscetíveis de mudança, pois, como afirma Foucault, o poder se exerce sobre sujeitos livres. Nas palavras do filósofo:

Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando o caracterizamos como “governo” dos homens, uns pelos outros, no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo-se por isso 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. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não

---

<sup>253</sup> Cf. DWORKIN, Gerald. **Autonomy**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 443.

é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se, então, de uma relação física de coação) – mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, em uma relação de exclusão (onde quer que o poder se exerça, a liberdade desaparece), mas um jogo muito mais complexo: nesse jogo a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (e, ao mesmo tempo, sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, além de ser seu suporte permanente; uma vez que, se ela se abstrair inteiramente do poder sobre ela exercido, por isso mesmo, desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tenda, enfim, a determiná-la inteiramente<sup>254</sup>.

Aqui, nesta longa citação, a liberdade surge, para Michel Foucault, como a condição para a existência do poder. A liberdade ética – que se encontra nas relações que o indivíduo mantém consigo mesmo –, por sua vez, estaria situada em um campo definido pela sua reflexividade. Isto é, a liberdade ética estaria ligada às condutas e reações que fariam o sujeito constituir-se a si mesmo. Portanto, a liberdade seria a condição ontológica da ética. Aquilo que dá forma ao sujeito. A esse respeito, Foucault afirma, em uma entrevista de 1984, publicada sob o título *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*, que: “o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade? [...] a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”<sup>255</sup>. Há, portanto, um entrelaçamento entre a liberdade, o poder e o sujeito na obra de Foucault. Se não há liberdade, há dominação. Dessa forma, o sujeito acaba se convertendo em objeto. Daí Foucault ter se ocupado por diversas vezes do problema da liberdade, não apenas em relação aos movimentos de liberação, mas, também, em relação à loucura, à prisão, à ética dos antigos etc. Aliás, ele revela, na entrevista acima citada, que em relação à liberação sempre foi desconfiado. Ao ser questionado sobre a possibilidade do trabalho de si sobre si mesmo dos sujeitos poder ser compreendido como um processo de liberação, ele responde:

Sobre isso, eu seria um pouco mais prudente. Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que, se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou

<sup>254</sup> FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 289.

<sup>255</sup> \_\_\_\_\_. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 261.

uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo. Creio que este é um tema que não pode ser aceito dessa forma, sem exame<sup>256</sup>.

Para entendermos melhor tal desconfiança, podemos citar o exemplo da liberação sexual – ou a liberação do ser humano em termos gerais. Nesse caso, supõe-se que existe uma natureza humana que teria sido aprisionada por meio de processos históricos diversos. Dessa forma, suprimir os efeitos de tais processos seria o suficiente para que o indivíduo apareça tal como é em sua natureza, em sua realidade verdadeira e natural. A objeção de Foucault (e é aqui que reside sua desconfiança) se dá da seguinte maneira: o sujeito – ou a natureza humana – não seria algo independente dos processos históricos. Não se trata, para ele, de uma simples liberação. Trata-se, antes, de práticas de liberdade. É através de tais práticas que, de fato, podemos dar forma às subjetividades. Em relação às lutas políticas, somente a liberação não seria suficiente. Pensemos, por exemplo, na luta política dos povos colonizados. Após conseguirem a liberação, será preciso, ainda, apontar quais práticas de liberdade irão definir a sua vida política. A esse respeito, afirma Foucault:

Não quero dizer que a liberação ou que essa ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política<sup>257</sup>.

Percebemos, dessa maneira, que por mais que as lutas de liberação sejam uma das condições necessárias para as práticas de liberdade, elas sozinhas não bastam, pois abrem “um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade”<sup>258</sup>. Em uma entrevista concedida a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, em 1983, Foucault afirma que:

Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Necessitam de uma ética, porém não conseguem

---

<sup>256</sup> Idem. p. 259.

<sup>257</sup> Idem. pp. 259-260.

<sup>258</sup> Idem. p. 261.

encontrar outra senão aquela fundada no chamado conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. Estou surpreso com essa similaridade de problemas<sup>259</sup>.

Foucault nos alerta, ainda, que devemos rever o postulado que considera o desenvolvimento do saber como uma garantia de liberação, pois, como sabemos, a formação dos grandes sistemas de saber gerou grandes efeitos de dominação e de escravidão<sup>260</sup>. Aqueles que não possuem, ou não fazem uso de sua autonomia, são considerados alienados. As relações de poder, tais como Foucault as concebe, transformaram-se em objeto de crítica para as reflexões filosóficas. Entretanto, tais relações seriam formas específicas e diferenciadas, sendo nas próprias relações de poder que encontramos as práticas de liberdade. Percebe-se, portanto, uma espécie de mudança na significação das relações de poder em Foucault. O que vemos, então, é a possibilidade de se evitar os efeitos da repressão nos jogos estratégicos do poder por meio das lutas e resistências. Tais lutas e resistências, constitutivas das práticas de liberdade – que aqui nos interessa –, é que tornam a possibilidade de ocorrência da liberação mais ampla. São elas, portanto, que possibilitam outras formas de relações de poder.

Essa liberação, segundo Foucault, torna-se condição política e, também, histórica para uma prática de liberdade que, ao dar-se de maneira refletida, passa a constituir uma ética. Foucault procurou compreender essa ética a partir das experiências greco-romanas da antiguidade. Em termos qualitativos, a ética do cuidado de si aponta para relações complexas entre os indivíduos. Contudo, por mais que os gregos e romanos tenham se ocupado do cuidado de si como práticas de liberdade, isso não ocorre na modernidade. As relações de poder nas instituições modernas não mantiveram, nas práticas de si, a mesma autonomia dos antigos. A autonomia – entendida por Foucault como a liberdade praticada por meio do cuidado de si –, refletida como ética singular, atinge, portanto, um significado político ao resistir à dominação das relações de poder. Nesse sentido, o objetivo de Foucault é nos mostrar como

---

<sup>259</sup> FOUCAULT, Michel. **Sobre a genealogia da ética**: um panorama do trabalho em curso. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.299.

<sup>260</sup> Cf. \_\_\_\_\_. **Conversa com Michel Foucault**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos VI**: Repensar a política. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 341.

nos constituímos enquanto sujeitos, como se dá nossa autoformação ética através de determinadas práticas de liberdade nas relações de poder. A esse respeito, a questão a ser colocada pelo filósofo político foucaultiano é, portanto, a seguinte: como, através das práticas de liberdade, os indivíduos conquistam o domínio de si, característico de sua autonomia? E, ainda, em que sentido essa conquista pode refletir na vida política?

### 3.6. Foucault anarquista?

Há no pensamento Foucaultiano pouquíssimas referências ao anarquismo. Segundo Didier Eribon<sup>261</sup>, autor da biografia *Michel Foucault* (1990), nos anos 1960, em uma conversa com um amigo professor, Foucault afirma que o colega seria um anarquista de direita e ele seria um anarquista de esquerda. O filósofo, não raras vezes, instigou seus leitores a pegarem suas ideias como hipóteses de trabalho e seus livros como ferramentas para usos diversos. Seu pensamento, portanto, deveria ser usado como uma caixa de ferramentas, de onde deveríamos retirar a ferramenta específica para momentos específicos. Esta analogia feita por Foucault se opõe ao rito do comentário acadêmico. Rito este que, para garantir a um pensador um lugar de destaque na tradição, deveria pagar o preço da neutralização de novas possibilidades colocadas pelas suas reflexões.

Tudo isto representa uma espécie de convite, feito por Foucault, para o uso público de suas reflexões pelos movimentos sociais e por outras lutas. Mas ele sempre deixou claro que, diante de tais movimentos, lutas etc., o intelectual jamais deveria ser o protagonista. Dito isto, obviamente que inúmeros usos desta “caixa de ferramentas” foram feitos. Inclusive por anarquistas. Ora, se a analogia foucaultiana da caixa de ferramentas representa uma crítica ao academicismo, podemos ver nisso uma possível conclusão: a da utilização de um texto de forma anárquica. Isto é, um uso do texto que não reverencie os formalismos e que não respeite a autoridade do nome do autor. Foucault, por

---

<sup>261</sup> Cf. ERIBON, Didier. **Michel Foucault, 1926-1984**. São Paulo: Companhia das letras, 1990.



diversas vezes, faz isso com Marx<sup>262</sup>. Isso, talvez num primeiro momento, o aproxime do anarquismo.

Mas não devemos nos enganar com o fato de Foucault ter se autointitulado um “anarquista de esquerda”. Trata-se muito mais de uma angústia do filósofo francês, no sentido em que ele chamaria, num momento posterior, de insurreição dos saberes sujeitados. Não vemos essa autointitulação foucaultiana como um reconhecimento por parte dele, como se ele pertencesse, de fato, a uma identidade anarquista. Basta percorrer sua obra para perceber que Foucault pouco fala sobre o tema do anarquismo ou cita anarquistas. Ele cita Bakunin em um texto de 1980, intitulado *L’imagination du XIX<sup>e</sup> siècle*<sup>263</sup>, e Pierre Clastres, em uma conferência de 1976, publicada em duas partes (a primeira em 1981 e a segunda em 1982) com o título *Les mailles du pouvoir*<sup>264</sup>. Além disso, em uma entrevista de 1970, intitulada *Le piège de Vincennes*<sup>265</sup>, ele relembra que no início do século os docentes de filosofia eram censurados quanto à divulgação de ideias anarquistas. Em *Vigiar e punir* (1975), Foucault dirá que as polêmicas em torno dos crimes e das penalidades:

Foram despertadas pela reação tão ampla de resposta aos anarquistas, quando, na segunda metade do século XIX, eles, tomando como ponto de ataque o aparelho penal, colocaram o problema político da delinquência; quando pensaram reconhecer nela a forma mais combativa de recusa da lei; quando tentaram, não tanto heroicizar a revolta dos delinquentes quanto desligar a delinquência em relação à legalidade e à ilegalidade burguesa que a haviam colonizado; quando quiseram restabelecer ou constituir a unidade política das ilegalidades populares<sup>266</sup>.

Dois anos mais tarde, em 1977, Michel Foucault escreve um texto sobre a extradição do advogado Klaus Croissant, que será publicado sob o título *Va-t-on extradier Klaus Croissant?*, onde, lembrando a origem das medidas repressivas acordadas entre governos nos séculos XIX e XX, denuncia a suposta traição da França no caso de extradição, afirmando que o

<sup>262</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Sobre a prisão**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Roberto Machado (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010. p. 142.

<sup>263</sup> Cf. \_\_\_\_\_. **L’imagination du XIX<sup>e</sup> siècle**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 930.

<sup>264</sup> Idem. p. 1001.

<sup>265</sup> \_\_\_\_\_. **Le piège de Vincennes**. In: \_\_\_\_\_. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. p. 935.

<sup>266</sup> \_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 277.

medo do anarquismo levou à restrição do asilo político. Nas palavras do filósofo:

Há mais de um século, todas as leis, todas as convenções estão de acordo: extradição para os fatos do direito comum, mas não em matéria política. Mas, vejam, o “político” não é definido por nenhuma legislação nem por nenhum tratado. [...] O século XIX tinha sob os olhos dois modelos de infração política: o complô para derrubar o governo, o atentado para suprimir os que governam. [...] As coisas se estragam depressa. Primeiro, no final do século XIX. As “manobras” dos anarquistas não visavam a tomar o poder, nem a substituir um governo por outro: o que eram, então, esses ataques violentos, mas “desinteressados”, a ponto de não estarem interessados pela tomada do poder? [...] O medo do anarquismo levou à restrição do asilo político<sup>267</sup>.

Além do que foi exposto acima, em uma conferência de 1978, intitulada *La philosophie analytique de la politique*, Foucault cita o caso específico dos agricultores, que não aceitavam a construção de um novo aeroporto em Narita, no Japão, para afirmar que se tratam de lutas imediatas, que não apontam para um futuro libertador, revolucionário e, por se inscreverem no interior de uma história imediata, seriam lutas anárquicas. A esse respeito, ele afirma:

Os agricultores de Narita certamente poderiam ter obtido vantagens nada desprezíveis se tivessem aceitado certas propostas que lhes foram feitas. Sua recusa se dirigia ao exercício sobre eles de uma forma de poder que eles não desejavam. Mais do que a vantagem econômica, o que estavam em questão no caso de Narita era a própria modalidade pela qual o poder se exercia sobre eles, unicamente o fato de que se tratava de uma desapropriação decidida de cima, dessa ou daquela maneira; é a esse poder arbitrário que se responde por uma inversão violenta de poder. [...] Não se trata, nessas lutas, de seguir o grande princípio leninista do inimigo principal ou do elo mais fraco<sup>268</sup>.

Estas poucas referências mostram que o filósofo francês não se aprofundou tanto sobre o tema do anarquismo. Por tal motivo, acreditamos que associar o pensamento de Michel Foucault ao anarquismo seja apenas uma espécie de rótulo genérico (como fez, por exemplo, Habermas, ao chamá-lo de herdeiro anarquista de Nietzsche). Pensamos que é somente no fato de Foucault – assim como Nietzsche – não utilizar o método dialético (quer seja o método de Hegel ou o de Marx) que pode haver, ainda que com muitas ressalvas, uma ligação entre ele e o anarquismo. Pode até ser que, compreendendo o sujeito como efeito de um processo duplo de sujeição,

<sup>267</sup> FOUCAULT, Michel. **Va-t-on extrader Klaus Croissant?** In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II**: 1976-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto Gallimard, 2001. pp. 362-363.

<sup>268</sup> Idem. p. 546.

Foucault tenha esboçado uma perspectiva libertária do sujeito. Mas isto não significa que o sujeito que se autoconstitui nas lutas contra o poder disciplinar e os dispositivos de verdade, como o fez Foucault em seu engajamento político, seja um sujeito anarquista. O fato de, em muitas passagens, Foucault ter exaltado as resistências contra o poder e, também, os excluídos, não o coloca em posição de provocador de um desafio libertário anarquista. No máximo, talvez, levando em consideração as pouquíssimas passagens em que Foucault menciona o anarquismo, possamos defini-lo como um simpatizante ao tema do anarquismo.

Afirmar que Foucault se situa no campo dos filósofos políticos individualistas que criticam ferozmente a noção de poder, indicando que seriam os anarquistas do século XIX seus maiores influenciadores, não nos parece satisfatório para aproximá-lo de ideias e argumentos presentes em textos como, por exemplo, *Anarchism*, de Richard Sylvan e Robert Sparrow<sup>269</sup>. O individualismo foucaultiano é menos político do que ético. O que Foucault demonstra é que todos nós somos capazes de traçar os caminhos da nossa própria existência, como uma criação estética individualizada e não somente como um elemento estratégico político. Isto não significa, obviamente, que moral e política não caminhem juntas em suas reflexões.

Sylvan cita, em seu artigo, *O que é a propriedade* (1840), de Proudhon, afirmando que ele acreditava que a organização política baseada na autoridade deveria ser substituída por uma organização social e econômica baseada em um acordo contratual voluntário<sup>270</sup>. Aqui, talvez, seja possível tentar aproximar Foucault ao pensamento de Proudhon. Ambas as reflexões acerca das relações de poder parecem rejeitar uma das principais bases que serviu de sustentação para as teorias políticas modernas, a saber, a ideia de centralidade do sujeito. Porém, a questão do contrato, como Proudhon a coloca, certamente faria o filósofo francês indagar sobre a possibilidade de existência, mesmo em um contrato voluntário, de técnicas capazes de constituir os sujeitos como elementos correlativos às formas de saber e poder.

---

<sup>269</sup> SYLVAN, Richard; SPARROW, Robert. *Anarchism*. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. pp. 257-284.

<sup>270</sup> Cf. Idem. p. 257.

O posicionamento de Michel Foucault, que o aproxima de um anarquismo político, por exemplo, no qual tudo que não é sistemático poder ser valorizado como subversivo, se aproxima muito mais de uma ironia, de um niilismo. Embora o pensador recuse a ideia de sistema, isso não faz dele um anarquista, no sentido clássico do termo. Não há nas reflexões do filósofo francês a ideia de que exista uma ordem subjacente, cuja expressão seja importante para que prevaleça a harmonia. Em outras palavras, por mais que Michel Foucault tenha denunciado os mecanismos repressivos e suas sutilezas, não existe em seu pensamento a ideia de uma ordem natural ou de uma harmonia possível.

Por óbvio, podemos identificar em seu pensamento algumas ideias que, sem dúvida, hoje são úteis para o anarquismo, mas que não fazem dele um anarquista. Suas reflexões acerca do poder, por exemplo, esboçam relações hierárquicas, assimétricas etc., que se assemelham ao ideal libertário e funcionam como crítica. A mudança radical do pensamento das mulheres seria um bom exemplo. As relações de poder são particulares, topológicas. São relações que fazem referência a determinados campos, práticas, comportamentos, ligações normativas, valores, ideias etc. Isto, porém, não faz de Foucault um anarquista. Não há em suas reflexões nenhuma possibilidade de isenção absoluta do exercício do poder.

Os motivos que levaram Foucault a indagar o poder são de ordem teórica e política, certamente. Talvez o fato dele ter proposto, no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), que se deve levar a cabo uma análise ascendente do poder, ou seja, não deduzir o poder a partir de cima e do centro<sup>271</sup>, o aproxime do argumento de que o anarquismo implica descentralização das relações. Porém, a história das práticas, à maneira como Foucault a concebe, abre mão não apenas do ponto de vista jurídico sobre o poder e da hipótese repressiva, mas também abre mão do conceito de revolução. Para ele, a concepção jurídica, assim como a concepção marxista do poder, podem ser entendidas como distintas versões do ideal revolucionário. Quando Foucault substitui a ideia de luta pela ideia de governo, é, precisamente, para largar o conceito de revolução, pois, para ele, esta última é

---

<sup>271</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 32.

uma consequência da concepção de poder em tempos totalitários. Isso, para Foucault, foi uma das causas da falha de algumas formas de oposição ao poder. Com a inserção da noção de governo em seu pensamento, Foucault passa a opor à luta contra o poder na forma de revolução ou liberação as lutas e as resistências como práticas de liberdade.

#### 4. A dimensão política do pensamento foucaultiano:

##### 4.1. Formas de poder, tipos de sociedade:

Se Michel Foucault pensa acerca das transformações do poder pelas quais passaram as sociedades ocidentais, ele não o faz apenas em um plano estritamente teórico. Do ponto de vista histórico, o filósofo francês discorre sobre três regimes de poder que se apoiaram mutuamente. São eles: a soberania régia, o regime de tipo disciplinar e a biopolítica. O primeiro desses regimes reconhece um exercício vertical do poder, pois era o rei quem exercia o direito de vida e de morte de seus súditos. A disciplina, por sua vez, possui por função a invenção de indivíduos produtivos e, por fim, a biopolítica se encarrega da vida desses indivíduos por meio de um conjunto de mecanismos reguladores. Por óbvio, cada um desses regimes de poder corresponde a um tipo específico de sociedade, especialmente no que respeita ao modo como a dominação e as relações de força funcionam no interior mesmo dessas sociedades específicas. A cada nova configuração do poder, surgem séries de novas partilhas, novas categorizações e novas exclusões que se articulam entre si no âmbito político.

Em *A vida dos homens infames* (1977), Foucault descreve com bastante precisão o momento histórico do regime de soberania régia do poder. Indo à contramão dos historiadores, o filósofo busca explicitar que o poder de tipo soberano se insere até mesmo no nível mais elementar do corpo social, a saber, na relação interindividual. Em outras palavras, no regime soberano, cada indivíduo pode usar, a seu favor ou contra os outros indivíduos, possibilidades diversas que esse tipo de poder e seus supostos privilégios podem oferecer. Todos os indivíduos podem, por exemplo, “tornar-se para o outro um monarca terrível e sem lei: *homo homini rex*; toda uma cadeia política vem entrecruzar-se com a trama do cotidiano”<sup>272</sup>. A soberania, portanto, é atravessada por duas aplicabilidades fundamentais, a saber, a contenção de bens e de taxas e a dispensa de benefícios. Em outras palavras, o poder

---

<sup>272</sup> FOUCAULT, Michel. **A vida dos homens infames**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 215.

soberano retém, de forma antecipada, produtos, colheitas, forças, impostos etc. e, em compensação, dispensa, entre outras coisas, proteção e serviços religiosos.

Ao refletir acerca das transformações, ocorridas a partir do século XVII, sobre o uso das *lettres de cachet*<sup>273</sup>, Michel Foucault discorre sobre o funcionamento dessa forma de poder e, especialmente, das suas funções sociais. Entendida até então como a marca das decisões régias – de condenação à morte e, com mais frequência, à prisão –, as *lettres de cachet* passam a seguir uma nova trajetória, partindo de uma demanda decorrente de pessoas próximas a quem estava sendo condenado. Esse novo trajeto – subir à presença do soberano e depois fazer a demanda descer pelo aparato policial, que a executa – representa o surgimento de novos mecanismos de controle, mais populares, consistindo numa “maneira do grupo ou dos grupos – familiares, religiosos, paroquiais, regionais, locais, etc. – assegurarem seu próprio policiamento e sua própria ordem”<sup>274</sup>.

Contudo, o regime soberano do poder não consegue dar conta das novas demandas relacionadas ao crescimento populacional, por exemplo, e à crescente importância atribuída à propriedade pelas sociedades ocidentais e, de maneira mais genérica, à expansão das riquezas colocada em curso com o desenvolvimento de uma economia capitalista. Disso decorre que:

Um movimento global faz derivar a ilegalidade do ataque aos corpos para o desvio mais ou menos direto dos bens; e da “criminalidade de massa” para uma “criminalidade das bordas e margens”, reservada por um lado aos profissionais<sup>275</sup>.

A vigilância do soberano sobre o conjunto dos súditos acaba por se tornar algo praticamente impossível. As malhas desse tipo de poder não suportam determinados elementos e comportamentos, deixando, por vezes, escapar uma infinidade de coisas. Devido ao agravamento dos crimes contra os bens, novas funções de vigilância e controle são desenvolvidas. Trata-se, portanto, de buscar novos dispositivos técnicos que consigam trazer esses crimes contra a propriedade, isto é, essas economias subterrâneas, para perto

<sup>273</sup> As *lettres de cachet* eram cartas assinadas pelo rei e seladas com o selo régio (cachet). Na maioria das vezes elas legalizavam ações arbitrárias e julgamentos sem apelação. Possuíam natureza penal e simbolizavam os abusos da monarquia do antigo regime.

<sup>274</sup> FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002 p. 97.

<sup>275</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 73.

do seu olhar, fazendo com que sejam vistas como uma ameaça à estabilidade social. Trata-se, então, de uma espécie de evolução jurídica que, no tocante aos crimes econômicos, soma-se ao papel desempenhado pelos protestos contra as execuções públicas.

Contudo, essa espécie de humanismo crescente, por si só, não consegue explicar a escolha das prisões como novas maneiras de punir. A transição do poder de soberania para o poder disciplinar não é da ordem da ruptura. Nas palavras de Foucault:

Em uma sociedade como a sociedade feudal não se encontra nada de semelhante ao panoptismo. Isto não quer dizer que em uma sociedade de tipo feudal ou nas sociedades europeias do século XVII não tenha havido instâncias de controle social e de punição e recompensa. Entretanto, a maneira como elas se distribuíam era completamente diferente da maneira através da qual elas se instalaram no fim do século XVIII e no começo do século XIX<sup>276</sup>.

Se para o poder soberano o principal problema era a garantia da retenção das taxas, para a sociedade disciplinar se tratava de fomentar a naturalidade das restrições entre os indivíduos, tornando-as, inclusive, desejáveis<sup>277</sup>. A partir desse momento, as disciplinas passam a ter por função a vigilância e a correção das condutas vistas como contraproducentes. A ligação com a inserção do sistema capitalista na vida dos indivíduos é clara, e Foucault a estabelece nos seguintes termos:

Tal qual foi instaurado no século XIX, esse regime foi obrigado a elaborar um conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual o homem se encontra ligado a algo como o trabalho, um conjunto de técnicas pelo qual o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho e podem ser efetivamente utilizados para se transformar em sobre-lucro. Mas para haver sobre-lucro é preciso haver sub-poder. É preciso que, ao nível mesmo da existência do homem, uma trama de poder político microscópico, capilar, se tenha estabelecido fixando os homens ao aparelho de produção, fazendo deles agentes da produção, trabalhadores<sup>278</sup>.

Como podemos notar, o advento do capitalismo, ao reforçar a posição da classe burguesa, acaba por fomentar a emergência de novos quadros éticos e jurídicos. Por óbvio, como assinala Foucault:

---

<sup>276</sup> FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002 p. 103.

<sup>277</sup> Foucault não nega a existência das disciplinas antes da modernidade. Contudo, trata-se, agora, de compreendê-las não apenas como um princípio de coerção dos corpos, como era utilizada na idade média para responder, por exemplo, aos perigos da peste.

<sup>278</sup> FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002 p. 125.



Os dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados; não teria sido possível resolver o problema da acumulação de homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz ao mesmo tempo de mantê-los e utilizá-los; inversamente, as técnicas que tornam útil a multiplicidade cumulativa de homens aceleram o movimento de acumulação de capital. Em um nível menos geral, as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a divisão do trabalho, e a elaboração das maneiras de proceder disciplinares mantiveram um conjunto de relações muito próxima<sup>279</sup>.

Para alguns estudiosos<sup>280</sup>, as reflexões foucaultianas – políticas, filosóficas e éticas ao mesmo tempo –, colocadas em curso a partir dos anos 1970 sobre as possibilidades de abertura da sociedade à modernidade, parecem se sobrepôr, mesmo que de modo parcial, às reflexões de Max Weber acerca das consequências do processo de racionalização da sociedade, da divisão do trabalho, do nivelamento dos valores, da contratualização das relações e até mesmo do desenvolvimento da burocracia. Por óbvio, tanto Foucault quanto Weber parecem entender o processo civilizatório como uma evolução infindável do processo de racionalização instrumental das sociedades, lembrando que a emergência do sujeito moderno – obediente graças ao poder disciplinar – resulta da confluência de diversas matrizes comportamentais, inclusive a matriz religiosa.

O papel desempenhado pela religião na formação e organização das sociedades ocidentais é inegável. Especialmente no caso dos jesuítas, que fundaram diversas colônias na América do Sul. A esse respeito, Foucault afirma que:

Os jesuítas do Paraguai estabeleceram colônias nas quais a existência era regulada em cada um de seus pontos. A aldeia era dividida segundo uma disposição rigorosa em torno de uma praça retangular, ao fundo da qual havia uma igreja; de um lado, o colégio, do outro, o cemitério e, depois, diante da igreja, abria-se uma avenida que era cruzada por outra em ângulo reto; as famílias tinham, cada qual, sua pequena cabana ao longo desses dois eixos, e desse modo estava reproduzido exatamente o sinal do Cristo. [...] A vida cotidiana dos indivíduos era regulada não pelo apito, mas pelo sino. O despertar era marcado para todo mundo na mesma hora<sup>281</sup>.

<sup>279</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 208.

<sup>280</sup> Cf. SZAKOLACZAI, Arpad. **Max Weber and Michel Foucault**: Parallel life-works. New York: Taylor & Francis USA, 2014.

<sup>281</sup> FOUCAULT, Michel. **Des espaces autres**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II**: 1976-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. p. 1580.

As reflexões foucaultianas acerca da obediência cristã fazem desta uma das matrizes principais da subjetividade ocidental<sup>282</sup>. Weber, por sua vez, concentrou-se na Reforma e em sua responsabilidade na organização e formação do sistema capitalista. Nesse sentido, buscando compreender também o papel desempenhado pelas comunidades religiosas desde a idade média, Weber passa a se interessar pela história das concepções religiosas cujos objetivos eram a sujeição e o controle metódico e a modelação das condutas e dos comportamentos humanos. Em todo caso, por mais que autores como Arpad Szakolaczai, citado acima, busquem uma sobreposição dos pensamentos de Foucault e Weber, o filósofo francês se distancia de Weber indicando que:

A “disciplina” não é a expressão de um “tipo ideal” (como o “homem disciplinado”); ela é a generalização e a conexão de diferentes técnicas que devem elas mesmas corresponder a objetivos locais [...]. Programas, tecnologias, dispositivos: tudo isso não é o “tipo ideal”. Tento ver o jogo e o desenvolvimento de realidades diversas que se articulam umas com as outras: um programa, o vínculo que o explica, a lei que lhe dá valor coagente, etc., são tantas outras realidades (mesmo que de outro modo) que as instituições que lhe dão corpo ou os comportamentos que se acrescentam a eles mais ou menos fielmente<sup>283</sup>.

A eficiência das disciplinas se encontra justamente no funcionamento contínuo da vigilância e da correção comportamental, visando sempre fazê-los coincidir com uma norma segundo a qual todos são avaliados constantemente. Contudo, tal funcionamento – o dos dispositivos disciplinares – necessita de uma forma de saber particular acerca dos comportamentos que se quer corrigir. Trata-se de uma verdadeira ortopedia social, que mobiliza ao mesmo tempo o conhecimento do percurso particular de cada indivíduo e o conhecimento comparativo de tais percursos. A esse respeito, dirá Foucault:

Em suma, a arte de punir, no regime do poder disciplinar, não visa nem a expiação, nem mesmo exatamente a repressão. Põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo do que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e

<sup>282</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

<sup>283</sup> FOUCAULT, Michel. **Table ronde du 20 mai 1978**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. p. 847.

hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a “natureza” dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida “valorizada”, a coação de uma conformidade a realizar. Enfim traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal (a “classe vergonhosa” da Escola Militar)<sup>284</sup>.

Por mais que o entendimento inicial de Michel Foucault acerca das disciplinas seja da ordem histórica, o que ele tenta propor, de fato, é uma grade de reflexão possível da realidade social moderna, permitindo-lhe, assim, elucidar como nossa sociedade se tornou disciplinada. Por óbvio, tal ponto de vista encontrou dificuldades. Estas, segundo o filósofo francês, se encontram em querer:

Operar uma interpretação, uma leitura de um certo real, de tal modo que, de um lado, essa interpretação possa produzir efeitos de verdade e que, do outro, esses efeitos de verdade possam tornar-se instrumentos no seio de lutas possíveis<sup>285</sup>.

Como sabemos, diversas mobilizações da noção de disciplina são colocadas em curso em campos distintos, tais como o campo da educação, da sociologia, do militarismo, do encarceramento etc. Mas será mesmo que, fora desses campos privilegiados, podemos adotar a noção de disciplina com certa facilidade? A complexidade da noção de disciplina e, conseqüentemente, do uso que se faz dela, reside no fato de que ela comporta sob uma mesma ideia práticas diversas – inclusive de autodisciplina. Podemos, a partir da noção de disciplina, ir em direção ao problema centrado na universalidade dos regimes autoritários e à ideia de uma dominação estatal?

A hipótese de um governo sobre a vida, derivado de uma estatização biologicista, é lançada por Foucault ao final do curso *Em defesa da sociedade* e no último capítulo do primeiro volume de *História da sexualidade*. Não se trata mais de somente disciplinar os indivíduos, mas também garantir sua regulação. Isto não significa, entretanto, que a disciplina desaparecerá. O que entra em cena no âmbito político é um ajuste especial das microtécnicas disciplinares diante da preocupação do poder em velar pelo conjunto dos fenômenos vitais da população. A biopolítica, portanto, é consolidada pelo poder disciplinar. Em

<sup>284</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2009. pp. 175-176.

<sup>285</sup> \_\_\_\_\_. **Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV**: Estratégia, Poder-Saber. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 278.

troca, ela baliza o eixo das técnicas disciplinares e suas diversas tentativas de majoração coextensiva das forças e da obediência.

A partir da noção de biopolítica podemos buscar compreender, por intermédio de uma reflexão acerca do campo jurídico, como se desencadeou uma intensa politização das relações individuais em nossa atualidade. Podemos afirmar que essa relação entre o jurídico e os indivíduos, por mais frágil e flutuante que possa ser, é o lugar exato da promoção da normalização como nós a conhecemos hoje, isto é, como forma de controle dos corpos individuais, das populações, dos costumes etc. Assim como fez Foucault, devemos compreender a chave reflexiva das relações de poder como uma tradução do clima social e político por nós vivenciado. Desse modo, podemos afirmar que hoje a biopolítica pode ser compreendida como reflexão de importantes polêmicas ligadas à questão dos indivíduos em sua relação com o campo jurídico e as instituições políticas<sup>286</sup>.

#### **4.2. Governamentalidade, economia e a genealogia do (neo)liberalismo:**

Seria possível, para além da representação jurídico-discursiva do poder, fazer do Estado uma prática? Como, entre uma história das racionalidades governamentais e uma análise acerca do modo segundo o qual os seres humanos, de maneira indissolúvel, lutam e resistem a elas, seria possível definir o campo estratégico das relações de poder? Do ponto de vista político, para que isso seja possível, é preciso partir de um conjunto de reflexões que enfatize os aspectos relacionais das técnicas de poder que possam nos possibilitar abordar a questão dos comportamentos em seu sentido amplo de orientação política. Ou seja, é preciso compreender o Estado como uma forma estratégica que estipula práticas, dirigindo-as de maneira simultânea a todos e a cada um. É justamente por isso que, a partir do final dos anos 1970, Michel Foucault traz à baila a noção de governamentalidade.

Depois de propor o conceito de biopolítica – utilizado por ele na descrição e na análise de novas formas de se exercer o poder sobre a vida da

---

<sup>286</sup> O que dizer, por exemplo, das polêmicas que se cristalizaram em torno de questões como a demografia mundial, a pena de morte, o aborto etc.? Tudo isso é consequência do advento de uma lógica administrativa, que é reveladora de nossas escolhas e que ainda hoje é política e juridicamente debatida.

população, como fizeram, por exemplo, o nazismo e o stalinismo –, a pesquisa de Foucault parece ganhar novos contornos, sofrendo importantes deslocamentos conceituais<sup>287</sup>. Por óbvio, as reflexões acerca das novas modalidades de exercício do poder sobre os problemas políticos populacionais continuavam sendo o foco de suas pesquisas. Contudo, ao se debruçar sobre as discussões acerca dos dispositivos de segurança, que passam a ganhar forma a partir de meados do século XVIII, por exemplo, o filósofo francês passa a se referir ao termo “governamentalidade”, até então ausente em seu vocabulário.

Ao introduzir a noção de governamentalidade, o filósofo francês nos coloca diante da possibilidade de nos referirmos às políticas administrativas estatais e, também, de reiterarmos a importância de abirmos mão da figura do Estado e do exercício de seu poder, cuja onipotência e onipresença o tornam capaz de controlar todos os âmbitos da vida social. Trata-se de uma recusa em nome da ideia de que os poderes políticos se exercem através de técnicas diversas, difusas e, muitas vezes, discretas, que governam tudo e todos nos mais diversos domínios. A noção de governamentalidade desempenha hoje um importante papel para o pensamento filosófico-político. A partir dela, podemos, por exemplo, pensar sobre as novas formas de subjetivação da atualidade política, entendidas como criação de novas formas de relação, de sociabilidade, de amizade, de resistência ao controle e à objetivação de nossas liberdades etc. Novamente, reforça-se a crítica ao mito do Estado:

Ora, o Estado, sem dúvida não mais hoje em dia como no curso da sua história, nunca teve essa unidade, essa individualidade, essa funcionalidade rigorosa e, diria até, essa importância. Afinal de contas, o Estado talvez não seja mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida do que se imagina<sup>288</sup>.

O governo político dos indivíduos indica um equilíbrio que se move entre os procedimentos pelos quais o “si” se constrói e se transforma e as técnicas que asseguram a coerção. Trata-se de um equilíbrio paradoxal, que leva a uma confusão conceitual entre as ideias de governo e

---

<sup>287</sup> Tais deslocamentos podem ser percebidos a partir do curso *Segurança, Território, População*, ministrado por Foucault no Collège de France nos anos 1977-1978.

<sup>288</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.p. 144.

governamentalidade. Ao propor a substituição do Estado moderno por uma tecnologia geral de poder, Foucault busca compreender, por meio de dispositivos que garantem uma regulação dos comportamentos, como a governamentalidade, constituída por instituições, procedimentos e táticas, possibilitou o exercício de uma “forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”<sup>289</sup>.

É nestes termos que surge a noção de governamentalidade enquanto racionalidade político-histórica. A abordagem foucaultiana se baliza em dois elementos principais que buscam demonstrar como a governamentalidade sucede a noção de Estado administrativo dos séculos XV e XVI como regime de poder específico. Em primeiro lugar, não há uma limitação às técnicas disciplinares. A governamentalidade se encontra sobre os aparatos específicos do governo, os instrumentos e os dispositivos de regulação. Em segundo lugar, a governamentalidade designa um sistema de saberes cuja aplicabilidade se direciona diretamente à população. A governamentalidade, enquanto poder, incita, orienta e regula os comportamentos coletivos, fazendo surgir novos conhecimentos acerca da sociedade e de sua evolução.

Trata-se de um poder cujo modelo se encontra na emergência de uma nova reflexão sobre a razão de Estado e, principalmente, sobre as artes de governar<sup>290</sup> como consequência da habilidade de conquistar e conservar o poder. A governamentalidade deve ser pensada para além dos marcos jurídicos da soberania. Só assim poderemos compreender as práticas de dominação política que nos cercam hoje. Se antes, como resultado de uma redefinição e de uma reorganização do regime de visibilidade, as artes de governar implicavam a visibilidade do príncipe, hoje, porém, ela se torna uma arte colocada em prática nos gabinetes, sendo subtraída ao olhar de homens e mulheres comuns. O que vemos hoje, no âmbito político, é uma espécie de

---

<sup>289</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 143.

<sup>290</sup> Aqui utilizamos “artes”, no plural, pois o que se busca é fazer com que os múltiplos significados da noção de governo sejam recuperados em nossa atualidade, remetendo-os a uma referência plural de fins, tais como fins técnicos, morais, pedagógicos etc. Tal pluralidade nos permite, hoje, identificar as artes de governar com as técnicas de dominação política e, conseqüentemente, com o exercício soberano do Estado.

transferência de publicidade. A racionalização da vida se torna o fim da governamentalidade, que busca sistematizar suas forças e submetê-las a dispositivos de sujeição cada vez mais rigorosos<sup>291</sup>.

A conservação do poder só foi possível graças ao desenvolvimento de um conjunto de técnicas específicas. Entre essas técnicas se encontra a ciência da polícia, cuja função é aumentar a potencialidade do Estado através do controle das atividades dos seres humanos. A polícia hoje, ao combinar uma visão política balizada nos princípios administrativos das negociações cotidianas da sociedade, busca articular a dimensão da ordem pública com a suposta preocupação com o bem-estar das pessoas, consideradas, enquanto população, como um conjunto de seres vivos que podem ser qualificados e classificados como fonte de riqueza e de trabalho. O que vemos em nosso país hoje, por exemplo, é a ausência de políticas que busquem encarar a questão da segurança. Não existem planos políticos que abordem a relação entre a vida dos indivíduos, a população e os espaços<sup>292</sup>. O que se vê, ao contrário, é a imposição de uma necropolítica<sup>293</sup>.

Ora, se por governar entendemos a estruturação das eventuais ações de outrem, podemos afirmar que a governamentalidade nos leva a considerarmos as relações estratégicas que partilham as sensibilidades. Nesse sentido, Michel Foucault afirma que:

De fato, entre relação de poder e estratégia de luta existem atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A cada instante, a relação de poder pode tornar-se, e em certos pontos se torna, um confronto entre adversários. A cada instante, também, as relações de adversidade, em uma sociedade, abrem espaços para o emprego de mecanismos do poder. Instabilidade, portanto, que faz com que os mesmos processos, os mesmos acontecimentos, as mesmas transformações possam ser decifrados tanto no interior de uma história das lutas quanto na história das relações e dos dispositivos de poder<sup>294</sup>.

<sup>291</sup> Não pretendemos, com isso, negar a legitimidade da publicidade política da governamentalidade. Contudo, embora necessária, ela parece não dar conta da tecnização das ações políticas. Entendida como força de racionalização da vida, a publicidade não se opõe, hoje, às práticas governamentais do Estado. Ao contrário, ela se torna um modo da forma governamental que serve à maquinaria estatal.

<sup>292</sup> O atual governo brasileiro parece não estar preocupado com os fatores de risco, com a determinação de políticas preventivas e, tampouco, com os graves efeitos que podem ser produzidos a partir da relação de nossas vidas e os espaços que nos disponibilizam.

<sup>293</sup> Conceito desenvolvido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, e que significa, em linhas gerais, a promoção de uma política da morte.

<sup>294</sup> FOUCAULT, Michel. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 294.

A filosofia política hoje, com base numa abordagem material das práticas governamentais – tal como Foucault a concebe –, deveria propor uma genealogia que buscasse se ocupar das afiliações políticas reais. Uma genealogia que permitisse fazer, conforme coloca o filósofo francês, “a história do Estado [...] a partir da própria prática dos homens, a partir do que eles fazem e da maneira como pensam”<sup>295</sup>. Por óbvio, tal genealogia, balizada em uma chave de investigação eminentemente material das práticas políticas, nos levaria a um esvaziamento da problemática que gira em torno da relação entre quem governa e quem é governado. Importaria, nessa genealogia política, refletir acerca dos instrumentos regulatórios, posto que suas consequências são mais importantes que as disciplinas produzidas pelas instituições e, até mesmo, que o aparato jurídico. Afinal, a relação entre o governo e os indivíduos é concebida, em sua essência, sob a forma de um pacto de segurança.

Uma vasta produção filosófico-política pode ser concebida a partir do legado foucaultiano se soubermos nos valer da noção de governamentalidade. A partir dela podemos enfatizar, por exemplo, as crises do Estado-nação, o progresso das formas de seguridade social, a gestão das novas formas de exclusão e da pobreza etc. Tudo isso se encontra na origem do que chamamos de “social”. Logo, são técnicas passíveis de reflexão filosófica<sup>296</sup>. A governamentalidade se revela útil à filosofia política no entendimento das condições históricas da formação de novos objetos, como o meio ambiente, por exemplo. Podemos, nesse sentido, levantar a hipótese do surgimento de uma racionalidade política a partir do desenvolvimento de dispositivos científicos, de vigilância e regulação ecológica como uma extensão do biopoder.

Os estudos acerca da governamentalidade podem, também, se concentrar nas questões relacionadas aos riscos, sua regulação e prevenção. Numa perspectiva um pouco mais afastada daquela de Michel Foucault, a governamentalidade poder ser concebida como chave de compreensão para questões relacionadas aos recursos humanos, à administração e, também, à

---

<sup>295</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 481.

<sup>296</sup> A saúde e a higiene, o sistema educacional, o controle sobre as taxas e sobre as poupanças etc. são outros tantos exemplos dessas técnicas que visam normalizar as pessoas através de práticas de socialização mais do que produzir obediência.



teoria organizacional. Estes e outros campos podem ser objeto de uma reflexão que se dê para além das análises do panóptico, encontrando uma noção de governamentalidade que, por ser operacional, pode ser utilizada no entendimento da constituição de novas subjetividades que são produzidas em larga escala no mundo corporativo para se adequarem às organizações e suas pressões<sup>297</sup>.

Alguns autores afirmam que o corporativismo, em linhas gerais, seria um sistema de representação e de implantação de políticas com justificativa ideológica<sup>298</sup>. Hoje, quando nos deparamos com as diferentes forças sociais e políticas, relacionadas, por exemplo, ao corporativismo estatal, é importante reforçar, seguindo a esteira de Foucault, que, efetivamente e concretamente, a noção de ideologia não é capaz de abraçar aquilo que seria essencial em termos de transformações no modo de governar os homens, que ele denominou de biopolítica, por exemplo. Compreender o corporativismo em termos de ideologia seria um erro, pois esta noção parece estar em oposição a algo que seria a verdade.

Seguindo os caminhos abertos por Foucault, devemos conceber o corporativismo como uma prática. Ele, provavelmente, não teria se interessado pelo uso (ou mau uso) que se faz das práticas corporativistas. Interessaria ao filósofo, antes, colocar o problema da existência do corporativismo como prática discursiva e, também, de seu funcionamento em relação a novas práticas. Dessa forma, em relação ao corporativismo e suas fases – orientadas para o crescimento econômico, para o consumo, para a criação de estratégias de competitividade etc.<sup>299</sup> –, Foucault diria que a descrição precisa das estruturas e das relações corporativistas deveria passar, antes, pela reflexão acerca da formação discursiva que as possibilitou e, também, pela reflexão acerca dos conceitos que essas estruturas corporativistas podem elaborar e sistematizar.

---

<sup>297</sup> É interessante notarmos a atualidade do pensamento foucaultiano. Ele permite certo deslocamento de perspectiva ao nos fazer insistir nos procedimentos técnicos de governo que são, em definitivo, indicadores da regulação colocada em curso pelo poder público entre os indivíduos.

<sup>298</sup> Cf., por exemplo, JESSOP, Bob. **Corporatism and Syndicalism**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 504.

<sup>299</sup> Cf. Idem. pp. 504-505.

Se, para Foucault, a filosofia tem um papel de antinormalização, logo, seu posicionamento diante das duas primeiras fases do corporativismo – aquelas em que há implicações normativas explícitas e que enfatizavam a necessidade de uma comunidade moral hierarquicamente ordenada – seria crítico. No que diz respeito ao papel mais técnico do corporativismo e de seus arranjos com vistas à promoção da economia e do compromisso de classe, Foucault certamente o associaria com as técnicas de poder disciplinar. A fase atual das práticas corporativistas estaria relacionada com a noção de governamentalidade, pois se trata de um domínio constituído por instituições, procedimentos etc., que permitem o poder se exercer através, entre outras coisas, dos dispositivos de segurança.

Por óbvio, uma noção tão importante como a da governamentalidade não poderia ter sido legada a nós sem grandes consequências do ponto de vista teórico. Se a entendermos como sinônimo de um tipo de compromisso livre dos indivíduos, ela nos permitirá reconhecer a liberdade daqueles que têm suas condutas governadas por outros, insistindo na ideia de que se trata menos de uma ação sob pressão do que por uma estruturação específica do seu campo de ação possível. O entendimento positivo das relações de poder, especificamente nesse caso, implica a seguinte proposição: os indivíduos sempre têm a possibilidade, em relação às normatividades cotidianas, de uma autodeterminação verdadeira e de uma contraconduta que é menos da ordem de uma insubmissão ao poder do que da ordem de uma modalidade diversa de ser controlado.

Se levarmos em consideração que Michel Foucault enxergava a economia como uma crítica da razão governamental, interessando-se por questões – e lançando luz sobre elas – acerca das relações entre ela, a política e o direito, talvez não sejamos capazes de integrar o seu pensamento à ideia de que a filosofia política seja o equivalente de uma teoria social normativa, como propõem alguns autores<sup>300</sup>. O filósofo francês formula uma imagem acerca do liberalismo, por exemplo, que o coloca como a representação de um empreendimento contra a racionalidade política, e que toma a forma de uma

---

<sup>300</sup> A esse respeito, Cf. BRENNAN, Geoffrey. **Economics**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

filosofia política. Trata-se de algo que desqualifica qualquer projeto político que tenha como objetivo principal colocar o Estado soberano e jurídico, bem como a sua arte de governar, como sendo a disposição correta das coisas. Estas questões foram colocadas, inicialmente, no curso *Em defesa da sociedade*. Foucault questiona se a análise dos poderes pode ser deduzida da economia. Por óbvio, não se trata de um questionamento feito de maneira abrupta. Explicando os motivos que o levaram a tal questionamento, ele aponta para aquilo que denominou de “economismo na teoria do poder”. Esse “economismo” seria o ponto em comum de duas concepções que colocaram suas análises sobre o poder em termos de economia. São elas: a concepção jurídico-liberal e a concepção marxista<sup>301</sup>.

Segundo o filósofo francês, a compreensão acerca da relação entre política e economia só seria possível se empreendêssemos uma reflexão a respeito da emergência do *homo oeconomicus*. Em seu entendimento, é somente com os economistas do movimento neoclássico, como Vilfredo Pareto, que a ideia de *homo oeconomicus* ganha forma e clareza<sup>302</sup>. Com isso, o filósofo demonstra certo interesse em refletir sobre a possibilidade de articulação entre os termos econômicos e os termos jurídicos. A princípio, Foucault aceita a ideia de que, mesmo havendo certa conciliação entre interesse e vontade jurídica, estes não são totalmente assimiláveis. Cada indivíduo possui interesses próprios e, no estado de natureza, quando se sentem ameaçados, estipulam o contrato. Mas o contrato só é possível se, para salvaguardar alguns de seus interesses, o indivíduo sacrificar outros indivíduos. Daí Foucault afirmar que o interesse aparece como um princípio empírico do contrato. O sujeito do direito que se forma a partir disso é, segundo Foucault, um sujeito interesseiro, racionalizador e calculista<sup>303</sup>.

A propósito das diferenças entre o sujeito de interesse e o sujeito jurídico, pode-se exigir que o sujeito jurídico abra mão de alguns direitos com vistas à proteção dos outros. Porém, a mesma exigência não pode ser feita ao sujeito de interesse, pois ele não pode ir à direção contrária aos seus

---

<sup>301</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 19.

<sup>302</sup> Cf. \_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 365-389.

<sup>303</sup> Cf. Idem. p. 373.

interesses. Isso significa, em termos econômicos, que todos devem seguir seus interesses, cultivando-os e intensificando-os para que a economia possa alcançar o melhor para todos. Parece-nos que, ainda hoje, os economistas corroboram com essa ideia de que o interesse move os indivíduos, e que somente a partir de reflexões mais elaboradas, balizadas no cálculo dos interesses individuais, é possível à economia dar sua parcela de contribuição à política no movimento geral das ideias característico da modernidade.

Ao surgir, a economia política traz consigo a ideia de confluência dos interesses egoístas. Dito de outra maneira, parece haver uma heterogeneidade de interesses e objetivos que, de um modo ou de outro, acabam se ajudando mutuamente na busca da satisfação somente daquilo que importa a cada um. O interessante é que não existe somente uma heterogeneidade (formal, talvez) entre o sujeito de direito e o sujeito econômico. Existe, também, uma diferença primordial entre esses sujeitos no que diz respeito à relação deles com o poder político. Por isso mesmo Foucault afirma que o problema do *homo oeconomicus* coloca à questão do fundamento e do exercício do poder uma questão de outro tipo, que não poderia comportar o elemento do homem jurídico<sup>304</sup>. Vislumbramos, aqui, um caminho que parece nos levar de uma crítica da economia à racionalidade política. Se há na economia certa obscuridade, em relação aos olhos do político ela parece ser muito mais inacessível.

Ora, se a economia prega que todos devem seguir seus interesses, resta ao soberano político deixar cada um buscar ou fazer aquilo que é conveniente aos seus interesses. Trata-se do *Laissez-faire*<sup>305</sup>. Na visão foucaultiana, parece ser impossível ao político possuir um ponto de vista totalizante sobre todos os elementos e mecanismos da economia. O alcance do olhar político sobre a economia é, portanto, parcial. O fato do político está cercado de técnicos em economia, que o ajuda em sua atuação política, é a única coisa que não torna nula sua visão sobre a economia. O que dizer, por exemplo, da atuação do atual governo brasileiro? Se a economia escapa ao olhar globalizante; se descrever – por mais simples que seja – uma conjuntura econômica coloca em jogo diversas interações e apela a um vasto número de

---

<sup>304</sup> Cf. Idem. p. 376.

<sup>305</sup> A respeito do princípio do *Laissez-faire*, Cf. Idem. p. 382.

informações inassimiláveis, Foucault dirá que somente os sujeitos que promovem relações econômicas, e o seu terreno próprio (o mercado), é que podem ser considerados como ilha de racionalidade possível dentro do processo econômico que funda a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*<sup>306</sup>.

As relações econômicas, portanto, colocaram contra a parede a formulação contratualista que, durante quase todo o século XVIII, defendeu a concepção jurídico-política da soberania. Parece que, para Foucault, a racionalidade econômica se apresenta como heterogênea e incompatível com os campos político e jurídico. Temos, então, segundo Foucault, duas atitudes que demonstram tal incompatibilidade: de um lado, o *homo juridicus* indaga o político a respeito dos direitos cedidos a ele, lembrando sempre, claro, que tocar em outros direitos que não lhe foram concedidos configura quebra de contrato; de outro lado, o *homo oeconomicus* constantemente relembra ao político que ele não pode agir, do ponto de vista da economia, porque não sabe e não pode saber nada a esse respeito<sup>307</sup>. Claro que aqui não se trata de autorizar ou não o acesso do político aos conhecimentos econômicos. O político, segundo a economia, é desprovido de capacidade para alcançar, de maneira total, o conhecimento econômico. Portanto, não pode interferir nele. Neste ponto, o empreendimento crítico à racionalidade governamental, colocado em curso pela economia política, ganha corpo.

Em um Estado policaiesco, o que se está em jogo é a intervenção do soberano sobre a população e seus interesses (isso inclui a economia) e, por outro lado, na economia política acontece justamente o contrário. Isto é:

A economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação desse projeto político de conjunto e, mais radicalmente ainda, uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e à sua soberania<sup>308</sup>.

---

<sup>306</sup> Idem. p. 383.

<sup>307</sup> Idem. p. 385. A partir disso, Foucault identifica um ponto bastante significativo para a história da racionalidade governamental e da razão econômica. Para ele, essa impossibilidade de um soberano político econômico irá perpassar, enquanto problema, toda a Europa e o mundo moderno, desdobrando-se, também, nas reflexões socialistas, na implementação da economia de bem-estar social, na procura por uma economia planificada etc. O que a ideia de “mão invisível” coloca em questão é a impossibilidade total da existência de um soberano político econômico. Essa é a aposta de Foucault. A noção de “mão invisível”, dito de outra maneira, propõe a recusa da razão de Estado, sua política de economia mercantilista, o Estado de polícia etc.

<sup>308</sup> Idem. p. 386.

A economia não se apresenta mais como uma linha de conduta ou como um programa completo daquilo que deveria ser a racionalidade governamental<sup>309</sup>. Apesar disso tudo, a economia política parece fornecer para os que governam algumas informações que devem ser levadas em consideração. Evidentemente, essa suposta valorização da ciência econômica não faz dela uma ciência do governo, pois este não pode ter a economia como princípio ou racionalidade interna. Ora, se a existência do político soberano em economia é impossível, certamente o posicionamento de Foucault seria o de quem acredita na impossibilidade de existência de economistas especializados em política ou em racionalidade governamental. Governar, para o filósofo francês, demanda certa disposição para a troca constante de saberes entre as diversas áreas, inclusive a economia e a política. Somente dessa forma será possível ao político fazer um bom governo.

Foucault compreendia a racionalidade política do liberalismo como uma racionalização dos problemas da vida. Ele chegou a essa ideia no auge de suas reflexões acerca da governamentalidade. Especialmente em seus últimos anos de pesquisa. Segundo ele, a última etapa do processo de evolução da história do Estado moderno é constituída pelo Estado governamentalizado. Trata-se de um modelo de Estado que tem a população – e não o território – como objeto. O Estado liberal moderno governa, na perspectiva de Foucault, através de saberes específicos. Estes, por sua vez, articulam-se com os dispositivos de segurança. Portanto, compreender o liberalismo, em Foucault, é compreender a coincidência entre a formação do Estado governamentalizado e a formação da biopolítica, ou seja, a racionalização dos fenômenos próprios de uma população.

Com a ideia de governamentalidade, Foucault acaba encontrando um conceito para designar a atividade que consiste em reger a conduta dos indivíduos por meios estatais sem, porém, precisar recorrer a qualquer noção de Estado ou à instituição do governo em seu sentido mais usual. A utilização de conceitos tais como os de Estado e governo implica, na maioria das vezes, a ideia de estruturas políticas extremamente institucionalizadas e organizadas para fins coordenados e determinados de maneira hierárquica, concentrando,

---

<sup>309</sup> A esse respeito, Cf. Idem. pp. 388-389.

desse modo, o exercício do poder. Tal ideia, como sabemos, é criticada por Foucault a partir dos anos 1970. O filósofo francês faz da noção de governamentalidade uma ferramenta para investigar a racionalidade das práticas de controle, usando-a como recurso para discorrer acerca das práticas liberais de governo. Dessa forma, o pensador encontra um caminho a ser seguido nas discussões acerca das políticas administrativas liberais, de acordo com o modelo genealógico das estratégias sem estrategistas. A governamentalidade, portanto, funciona como um princípio inventivo para a investigação acerca da racionalidade das práticas de controle, intervenção e vigilância política sobre os fenômenos ligados à população. Ela opera, portanto, como recurso heurístico ao debate sobre as práticas governamentais de tipo especificamente liberais.

A esse respeito, Michel Foucault dedicou o curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979). A questão que irá norteá-lo em suas reflexões será: “Num sistema preocupado com o respeito dos sujeitos de direito e com a liberdade dos indivíduos, como é que o fenômeno ‘população’ com seus efeitos e seus problemas específicos pode ser levado em conta?”<sup>310</sup>. A partir desta questão, a abordagem foucaultiana sobre o liberalismo não se dará por um viés teórico. Isto é, Foucault não compreende o liberalismo como uma ideologia ou como uma forma da sociedade representar a si mesma. O liberalismo, para ele, é “uma prática, isto é, [...] uma ‘maneira de fazer’ orientada para objetivos e regulando-se por uma reflexão contínua”<sup>311</sup>.

Dito isto, devemos entender o liberalismo, à luz das reflexões de Foucault, como um princípio, mas também como um método, de racionalização do governo em seu exercício. Isto significa aplicar o princípio da máxima economia, ou seja, alcançar altos resultados através de custos baixos. Todavia, para Foucault, tal princípio não constitui a especificidade da prática liberal. Compreender o liberalismo como princípio de racionalização significa, também, aceitar a ideia de que o governo – portanto, a ação de governar condutas a partir do Estado – não pode ser em si mesmo um fim. Quando o filósofo fala em alcançar resultados maiores, ele não entende esse princípio como

---

<sup>310</sup> FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 431-432.

<sup>311</sup> Idem. p. 432.

fortalecimento e crescimento do governo e do Estado. Daí Foucault afirmar que o liberalismo diferencia-se da racionalidade política da razão de Estado e da ciência da polícia, tecnologia associada à razão de Estado.

O pensador francês dirá, ainda, que o que se encontra na raiz da racionalidade liberal – que é polimorfa – é uma função que tem por objetivo limitar a ação do governo, exigindo sempre uma justificativa diante da sociedade. Enquanto prática e crítica da ação governamental, o liberalismo não decorre de uma teoria econômica ou jurídica. Tampouco se reduz a essas teorias. Por mais que o mercado tenha representado um lugar privilegiado para pôr à prova a racionalidade política que é própria do liberalismo, isto é, para provar a necessidade de se limitar o Estado, a economia não mostra capacidade suficiente para compatibilizar, em termos de princípios, o desenvolvimento ótimo do processo econômico e a maximização dos processos governamentais.

Contudo, a ideia de uma sociedade que tem como fundamento o vínculo contratual entre os indivíduos serviu de base para atenuar as ações do governo. Para Foucault, a associação do liberalismo com o Estado de direito não é feita através de vínculos naturais ou por princípios. Segundo ele:

O 'Estado de direito', [...] a organização de um sistema parlamentar 'realmente representativo' estiveram, durante todo o início do século XIX, estreitamente ligados ao liberalismo, mas assim como a economia política utilizada de início como critério da governamentalidade excessiva não era liberal, [...] assim também a democracia e o Estado de direito não foram necessariamente liberais, nem o liberalismo foi necessariamente democrático ou apegado às formas do direito<sup>312</sup>.

A partir dessas reflexões, que buscavam explicitar como foi possível a constituição e articulação entre biopolítica e população, Michel Foucault passa a pensar, genealogicamente, sobre as práticas de governo que ganharam corpo entre os séculos XVI e XX, do princípio da Razão de Estado às formas

---

<sup>312</sup> FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. P. 436. Nesse mesmo curso, Foucault refletiu, também, acerca do liberalismo de duas maneiras: como racionalidade política no neoliberalismo americano, da Escola de Chicago e, também, como racionalidade política no liberalismo que predominou na Alemanha entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, a saber, o ordoliberalismo. De acordo com ele, o neoliberalismo objetiva estender a racionalidade do mercado, como critério, para além dos domínios econômicos. Ou seja, estender essa racionalidade para a delinquência, para a família etc. O ordoliberalismo, por sua vez, seria uma elaboração do liberalismo no interior de um ponto jurídico e institucional importante, que oferecia garantias e limitações da lei, ou seja, um marco que mantinha a liberdade de mercado, mas sem produzir distorções sociais.



de governamentalidade liberal e neoliberal. Nesse sentido, Michel Senellart afirma que a governamentalidade se configura como uma “figura original do poder, articulando técnicas específicas de saber, de controle e de coerção”, que só se tornam possíveis devido a uma “racionalização, historicamente definida, das relações de poder”<sup>313</sup>.

Faz-se necessário, aqui, expor alguns pontos divergentes, no tocante à genealogia do liberalismo, que se encontram no interior das reflexões de Michel Foucault. Se, por um lado, Foucault conclui o curso *Em defesa da sociedade* centrando-se na discussão acerca das experiências nazista e stalinista, por outro, no curso *Segurança, Território, População* ele parece promover uma espécie de retrocesso histórico, indo do século XVI ao XVIII, com o objetivo de compreender as transformações no modo de se exercer o poder e que possibilitaram a plena constituição da biopolítica nos séculos XIX e XX. Ademais, em *Vigiar e punir*, o filósofo propõe objetos outros de investigação, como os dispositivos de segurança que, inclusive, possibilitam retificações conceituais quanto à hipótese, anteriormente colocada, a propósito da constituição do sujeito moderno do ponto de vista exclusivo da terminologia de uma sociedade disciplinar<sup>314</sup>.

Em suas novas pesquisas, o filósofo francês passa a discutir a implementação governamental de toda uma série de medidas disseminadas pela sociedade de maneira capilarizada e discreta, e que buscam não mais o explícito e excessivo controle sobre os fenômenos populacionais. É, então, que Foucault percebe que existem novas técnicas de governamentalidade que, ao longo do século XVIII, buscavam solucionar os problemas populacionais, almejando um equilíbrio natural entre a funcionalidade e a disfuncionalidade das estratégias administrativas e seu controle flutuante. É exatamente nesse contexto teórico que Foucault esboça sua reflexão genealógica acerca da governamentalidade liberal, compreendida como “princípio de método de

---

<sup>313</sup> SENELLART, Michel. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault**. In: **Tempo Social**. Revista de Sociologia da USP, v. 7 (1-2), out. 1995, p. 2.

<sup>314</sup> Até então, a ideia de modernidade havia sido pensada por Michel Foucault com base no modelo da contraposição entre dois princípios, a saber, o princípio clássico da soberania e os princípios de uma sociedade de tipo disciplinar. Com a inserção da discussão acerca dos dispositivos de segurança e da noção de governamentalidade em suas reflexões, seu esquema de compreensão acerca da modernidade ganha contornos mais complexos. O filósofo se vê obrigado, agora, a abordar também as práticas governamentais de sistemas como o mercantilismo, o liberalismo clássico e o neoliberalismo.

racionalização do exercício do governo – racionalização que obedece, e é essa a sua especificidade, à regra interna da economia máxima”<sup>315</sup>.

A partir desse ponto, a questão primordial que servirá de norte à reflexão foucaultiana passa a ser a seguinte: como o fenômeno da administração dos problemas populacionais se deu no contexto do liberalismo, “sistema preocupado com o respeito dos sujeitos de direito e com a liberdade dos indivíduos”?<sup>316</sup> Se o exercício governamental do liberalismo não pode ocorrer senão sob o ônus da incredulidade de que se governa de maneira demasiada, logo, tal exercício se constitui enquanto técnica de racionalização do poder que se exerce sobre as pessoas, cuja finalidade é a exigência de se governar a partir da sociedade e para a sociedade, e não somente a sua própria maximização.

Por óbvio, o pensador francês não negava que o problema relacionado à soberania continuava a se impor. Entretanto, sua pretensão era demonstrar que tal problema havia se modificado com a introdução de novas técnicas de governo que estavam balizadas na regulação e, também, na autorregulação dos fenômenos da população. Logo, ele trata de reforçar a ideia de que o problema político da modernidade não se encontrava na dedução das artes liberais de governo a partir de um sistema teórico-filosófico da soberania. Tal problema político consiste em encontrar os fundamentos jurídicos e institucionais que melhor se adaptam às técnicas de governamentalidade já existentes. Ao imprimir tais reflexões, o problema da vigilância disciplinar também não desaparece diante da constituição dessa nova racionalidade estatal. As descobertas relacionadas às novas tecnologias governamentais funcionavam em conjunto e de modo harmônico com suas reflexões precedentes a respeito da emergência e do desenvolvimento do poder disciplinar. Dito isto, Foucault afirma que o processo histórico da modernidade não poderia ser entendido em termos de:

Substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental –, uma gestão

---

<sup>315</sup> FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. P. 432.

<sup>316</sup> Idem. p. 431.

governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança<sup>317</sup>.

O filósofo passa, então, a se interessar pela análise histórica da emergência e do desenvolvimento da governamentalidade, compreendida como fundamento complexo das múltiplas tecnologias de governo, segundo as quais foi possível ao Estado moderno se constituir em sua concretude. Dito isto, Foucault se coloca na contramão do temor liberal diante da suposta estatização da sociedade. Para ele, o liberalismo, entendido como tecnologia específica da governamentalidade, toma como ponto de partida os movimentos econômicos da sociedade que, por sua vez, mantém uma relação simultânea de interioridade e exterioridade com o Estado<sup>318</sup>.

No lugar de compreender o liberalismo como um corpo doutrinal fechado e coerente, dotado de fins e meios bem definidos, Foucault o entendeu como uma prática e uma reflexão crítica sobre a governamentalidade. Isto é, ele o compreende a partir de uma multiplicidade pragmática de heterogeneidades políticas, econômicas, jurídicas etc. e que podem “se basear em determinada teoria econômica ou se referir a determinado sistema jurídico sem vínculo necessário e unívoco”<sup>319</sup>. Nesse sentido, segundo o filósofo francês, “o que há de importante para nossa modernidade, isto é, para a nossa atualidade, não é portanto a estatização da sociedade, mas o que eu chamaria de ‘governamentalização’ do Estado”<sup>320</sup>.

### 4.3. Ciência política e relações internacionais:

Foucault teria sido, certamente, um excelente cientista político hoje, se por Ciência política como entendermos aquilo que descreve as instituições, os governos etc. Suas obras dos anos 1970 – e até mesmo as dos anos 1980 – nos oferecem importantes caminhos para pensarmos a política atual de maneira fecunda e distante dos moralismos ocasionais, como vem acontecendo com frequência no cenário político brasileiro atual, por exemplo.

<sup>317</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 142-143.

<sup>318</sup> A esse respeito, Cf. \_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica**: Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 433-434.

<sup>319</sup> Idem. p. 436.

<sup>320</sup> \_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 144-145.

Com o surgimento da biopolítica, ocorreram profundas transformações no cenário político. Os cursos ministrados por Michel Foucault na segunda metade dos anos 1970 no Collège de France são de extrema importância para o retorno da filosofia política aos debates filosóficos da segunda metade do século XX.

Para alguns autores, o foco da Ciência política se encontra no poder, na sua distribuição e nas consequências dessa distribuição<sup>321</sup>. Foucault parece ir além dessa definição. Por óbvio, no âmbito político a questão acerca do como o poder se manifesta é, de fato, importante. Contudo, tal questionamento não deve ser respondido apenas com base na distribuição do poder, mas também a partir de suas interações e da influência destas nos mais diversos campos da sociedade. Ele rompe com os ideais mecanicistas e niilistas do poder. Para ele a sociedade não é um conjunto coeso e coerente. Há, na sociedade, desarranjo, desarmonia, multiplicidade de conflitos etc. Isso significa que há uma rede de micropoderes<sup>322</sup>, isto é, há “Estados” dentro do próprio Estado. Dito de outro modo, são os poderes locais que atuam como verdadeiros focos de poder que, difundidos, atuam no corpo social. As relações entre esses micropoderes se dão lateral e verticalmente. Se há algo que possa aproximar Michel Foucault da Ciência política, é a sua perspectiva do poder como relação, jogo e como estratégia. Essa aproximação, entretanto, está longe daquela moda interesseira dos filósofos políticos em fazer ciência política.

Afirmar que a política é o estudo do “quem recebe o que, quando e como”, como coloca Goodin ao citar Harold Lasswell<sup>323</sup>, não seria suficiente para uma aproximação da Ciência política com a Filosofia Política. A isso Foucault responderia que a política é, na verdade, a continuação da guerra por outros meios, invertendo, assim, a lógica de Clausewitz. Ou seja, Foucault está muito mais preocupado em compreender o poder político como algo

---

<sup>321</sup> A esse respeito, Cf. GOODIN, Robert E. **Political Science**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 184.

<sup>322</sup> Aqui um ponto de divergência entre Foucault e a ciência política. Não há em suas reflexões uma preocupação macrossociológica com a distribuição do poder.

<sup>323</sup> GOODIN, Robert E. **Political Science**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 184.

conflituoso. Não à maneira dos marxistas, óbvio. Foucault não busca compreender a distribuição do poder em um nível macro.

A política, para o filósofo francês, é definida como uma estratégia de integração da multiplicidade das relações de força. Uma definição, portanto, que vai além da definição geral da Ciência política. O curso de 1975-1976, *Em defesa da sociedade*, é uma espécie de genealogia do discurso histórico político, entendido como um modo de constituir uma identidade popular a partir do antagonismo entre os sujeitos. Trata-se de um discurso histórico, mas também jurídico. Seu objetivo seria copilar e organizar estrategicamente as lutas. Nesse sentido, e pensando um pouco a respeito do que Goodin fala sobre populismo<sup>324</sup>, este, diria Foucault, deveria ser posto na tradição do discurso histórico político como um modo de formar uma soberania popular.

Em uma entrevista com Jacques Rancière, em 1977, Foucault, respondendo à pergunta sobre uma possível inversão que faz da crítica ao internamento a palavra mestra dos neoliberais e dos neopopulistas, posiciona-se afirmando que há em nós – nos nossos corpos e almas – algo de plebeu<sup>325</sup>. Porém, essa parte da plebe em nós é, no que diz respeito às relações de poder, o seu limite, seu contra golpe. É evidente que o enfoque de Foucault incide sobre a relação da ideia de plebe com as artes de governar, podendo ser algo que se dirige à ideia de homogeneidade de um povo – como ele coloca no curso de *Em defesa da sociedade*, ao tratar de temas como a nação, a raça etc. – relacionada às técnicas ou aos regimes disciplinares, ou direitos inalienáveis do sujeito de interesse ou do povo como conjunto de interesses – como ele menciona no curso *Nascimento da biopolítica*, ao se referir à era da razão governamental, em que se inscreve a arte neoliberal.

---

<sup>324</sup> Segundo Gooding, “de acordo com a visão populista, o poder político deve ser distribuído aos eleitores que, refletindo profundamente sobre as questões em jogo, formam seus julgamentos independentes e fundamentados sobre o que deve ser feito; e todos esses julgamentos são então agregados imparcialmente a uma decisão social global. Enquanto o modelo da democracia populista requer a agregação imparcial dos votos - e uma disposição correspondente de ponderar todas as opiniões de forma igual e de considerar os votos de todos como iguais - a pesquisa mostra que os eleitores são intolerantes, mesmo de alguns dos pré-requisitos mais fundamentais da política democrática, incluindo a própria liberdade de expressão”. GOODIN, Robert E. **Political Science**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 185.

<sup>325</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégias, Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. pp. 244-245.

A questão da plebe parece ser colocada por Foucault como uma espécie de reação contra a ideia de governamentalidade. E isto nos coloca frente à questão acerca da possibilidade de uma racionalidade governamental que não compreenda a população apenas como algo substancial. Certamente, várias das questões que se encontram nesse campo de problematização foram abordados por Foucault, tais como: a multiplicidade de uma população, sua articulação e sua relação com um líder, a democracia e a estrutura constitucional, a soberania, a justiça popular, a resistência, os direitos e deveres dos governantes e dos governados etc. Isto apenas para apontar algumas trilhas que podem ser traçadas, à luz das reflexões de Foucault, na investigação da ligação entre populismo e democracia. Resta saber até que ponto essas trilhas podem ser exploradas pela ciência política.

Ainda a propósito da relação do populismo com a democracia, podemos destacar a ideia de multiplicidade da população, colocada por Foucault como um correlato do exercício da soberania em seu desenvolvimento efetivo e cotidiano. Essa ideia de multiplicidade se inscreve na reflexão acerca da população como correlato de um discurso histórico. Talvez por isso ele pudesse se posicionar negativamente diante do tema do populismo, mas apenas como coloca Goodin no artigo supracitado. Não seria possível agregar de maneira imparcial todos os julgamentos e opiniões dos indivíduos em uma única decisão social global. Talvez Foucault pudesse aceitar a ideia de que as pessoas são levadas às mesmas conclusões político-partidárias de seus pais<sup>326</sup>, pois, enquanto multiplicidade, estaríamos biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existimos<sup>327</sup>. É uma hipótese para se pensar um Foucault cientista político.

Parece-nos que há certa aproximação da questão Foucaultiana acerca das artes de governar com o problema da arte do governo popular. Os textos a respeito da revolução iraniana são bastante reveladores, nesse sentido. Nos

---

<sup>326</sup> Gooding afirma que “as pessoas votam da mesma maneira que seus pais, não como autômatos respondendo impensadamente à programação da primeira infância, mas simplesmente porque herdaram a mesma parcela socioeconômica de seus pais: reflexão racional em seus interesses os levaria às mesmas conclusões político-partidárias que seus pais”. GOODIN, Robert E. **Political Science**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 186.

<sup>327</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 28.

artigos de 1978 e 1979 aparecem algumas ideias que podem ser vinculadas com algo parecido com uma razão populista. Neles, Foucault aborda o problema da repartição da sociedade e da subjetivação política. Trata-se de um povo uno, contra o poder do Xá, e, ao mesmo tempo, múltiplo, no sentido em que articula uma série de grupos heterogêneos para formar uma vontade geral. Essa experiência concreta do surgimento e da formação de uma vontade geral causou espanto e comoção em Foucault, pois se tratava, também, de uma forma de ser, de enxergar e de habitar o mundo por meio de condutas de solidariedade<sup>328</sup>.

Foucault pensaria no populismo não apenas como uma redistribuição do poder político aos “eleitores”. Ele pensaria o populismo como a constituição de uma vontade geral e como a articulação de uma pluralidade social. Ele enxergaria o populismo como uma contra conduta que se forma na luta contra o neoliberalismo econômico. Diante do neoliberalismo deveria surgir uma governamentalidade popular direcionada para a tensão própria do domínio do governo das multiplicidades. Isto é, à luz de Foucault, a ciência política deveria prestar um pouco mais de atenção nos ajustes e nos debates sobre as formas populistas e democráticas de maneira menos simplista, como faz a ciência política moderna, ao nos afastar dos modelos populistas e fazer deles um modelo elitista.

Há, nos últimos cursos de Michel Foucault, algo interessante para pensarmos a possibilidade de um Foucault cientista político: a relação entre democracia e *parresia*<sup>329</sup>. Esse paralelo poderia ser traçado em diversos cenários políticos hoje, como o problema do pacto parresiano (ou parresista). Dentre os aspectos da militância político-revolucionária, a busca pela

<sup>328</sup> Cf., especialmente, *O exército, quando a terra treme, O Xá tem cem anos de atraso, Com o que sonham os iranianos, Uma revolta a mãos nuas, O espírito de um mundo sem espírito e Um paiol de pólvora chamado Islã*. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI: Repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. Nesses textos, Foucault tenta abordar o perigo colocado pelo vazio político que pode ser completado parcialmente, ou não, com conteúdos que podem homogeneizar a pluralidade popular, levando a um novo fundamentalismo.

<sup>329</sup> Foucault entende a *parresia* como um “falar francamente”, “transmissão da verdade”. Por se tratar de um discurso transmissor de verdade, possui regras determinadas. São elas: regras da prudência, da habilidade para saber como e quando falar para que o outro receba o discurso da verdade sempre na melhor ocasião. Nesse sentido, é papel da filosofia apontar os erros e as paixões para que possamos nos curar deles, pois, por sermos frequentemente cegos acerca de nossos erros e paixões, faz-se necessário o juízo filosófico. A esse respeito, Cf. Aula de 10 de março de 1982. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito: Curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

construção de um estilo de existência em que se destaca a coragem de lutar pela verdade (política), arriscando a própria vida se necessário for, ou seja, o aspecto que envolve a ideia de *parresia* como prática política e moral é o que mais parece interessar a Foucault. De acordo com ele:

Este estilo de existência próprio do militantismo revolucionário, que assegura o testemunho pela vida, está em ruptura, deve estar em ruptura com as convenções, os hábitos, valores da sociedade. E deve manifestar diretamente, por sua forma visível, pela sua prática constante e por sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de outra vida, que é a verdadeira vida<sup>330</sup>.

Foucault não se preocupa somente com as questões técnicas da política, como faz a ciência política. A partir das reflexões do pensador francês, poderíamos afirmar que, antes de querer compreender os sistemas políticos diversos, seria preciso compreender que política opera em três dimensões. A política é relação estratégica, é guerra, é jogo instrumental, ajustamento etc.; é antagonismo entre as formas de subjetivação política e a governamentalidade; é antagonismo – ou melhor, agonismo, relação de incitação mútua – entre “inimigos”. Falta aos cientistas políticos, a nosso ver, essa compreensão.

A reflexão acerca do conceito de poder, tal como Foucault o concebe, certamente expõe os pressupostos e, ao mesmo tempo, as implicações de seus usos para se pensar sobre a política global, ou internacional. O modo como o conceito de poder é trabalhado pelo pensador francês nos mostra que, em certa medida, ele acaba por obscurecer as delimitações normativas existentes entre a ideia de poder e a de violência. A consequência disso é que a política passa a ser concebida como acontecimento estratégico, campo de forças, guerra continuada por outros meios etc. Nesse sentido, à luz da perspectiva foucaultiana, por mais que os realistas tenha incluído a palavra política, ou expressões como política internacional e política do poder ao se referir à teoria das relações internacionais, o tema do político parece ter sido deixado de lado por esta última.

Foucault certamente teria ido à contramão dos teóricos do realismo – Habermas e sua teoria crítica, por exemplo. Se, para os teóricos do realismo nas relações internacionais, o estado de natureza, à maneira hobesiana, é a única analogia verdadeira para a compreensão da relação entre os Estados,

---

<sup>330</sup> FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres**, v. II. Paris: Gallimard/Seuil, 2009. p. 170.



como coloca, por exemplo, Helen V. Milner<sup>331</sup>, para Foucault seria mais interessante considerar a própria disciplina das relações internacionais como uma forma de poder. Nossa hipótese é a de que Foucault, ao fazer isso, politizando a própria teoria, estaria transformando-a num lugar de contestação política, de debate etc. Isso demonstra, certamente, a dependência da área das relações internacionais em relação à filosofia política.

No artigo supracitado, Milner levanta as seguintes questões: O que a filosofia política poderia ganhar com um maior conhecimento do campo das relações internacionais? Até que ponto pode existir uma comunidade política entre as nações?<sup>332</sup> Michel Foucault identifica alguns modos de opressão no direito e nas instituições liberais, mostrando que a demanda por normas é uma forma de disfarçar o poder, corroborando com a ideia de que a ordem nas relações internacionais depende da ameaça ou uso real do poder e da força<sup>333</sup>. Por se tratar de uma visão pessimista – pois a maneira como Foucault delimita a ideia que tem do conceito de poder pode acabar gerando uma conceituação que confunda poder e violência –, os teóricos das relações internacionais poderiam pensar que ele exclui a questão da legitimidade das suas reflexões sobre política. Mas o que acontece é justamente o contrário. Foucault tem consciência de que o poder pode (e deve) se expressar de modo consentido e legítimo. As suas reflexões acerca da liberdade e das resistências são a prova disso<sup>334</sup>.

Se Foucault, no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), inverteu a proposição de Clausewitz, não significa que sua visão a respeito da política a conceba como um fenômeno apenas antagônico ou conflituoso. Ele, certamente, não aceitaria que seu posicionamento a propósito da política como guerra fosse incorporado à disciplina das relações internacionais como algo que acaba por aprofundar o realismo (de Hobbes, por exemplo) político. O paradigma político foucaultiano é agonístico. Isto é, a visão política de Foucault vislumbra a dicotomia eu/outro como característica constitutiva da figura do

---

<sup>331</sup> Cf. MILNER, Helen V. **International Relations**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 215.

<sup>332</sup> Idem. p. 214. Tais questões trazem à luz o problema da relação entre a pesquisa normativa e a pesquisa empírica.

<sup>333</sup> Idem. p. 215.

<sup>334</sup> A esse respeito, Cf. o capítulo 3 deste trabalho.

político. Isso parece ser deixado de lado pela disciplina das relações internacionais.

O realismo aplicado à disciplina das relações internacionais, à maneira como Milner apresenta, defende que as comunidades políticas podem encontrar certa ordem por meio da dominação hegemônica ou através do equilíbrio de forças entre as comunidades líderes<sup>335</sup>. Trata-se de uma visão tradicional, uma visão político-jurídica. A hipótese de Foucault – de que a política se funda na guerra – é um importante recurso para se refletir acerca do poder fora desse discurso tradicional. Por isso a necessidade de Foucault em reinterpretar Hobbes, que faz o Estado surgir de uma condição de indiferenciação natural. Isso leva Milner a afirmar que a ordem nas relações internacionais, do ponto de vista hobbesiano, depende da ameaça ou do uso real do poder. Poderíamos afirmar, à luz das reflexões foucaultianas, que nenhum monopólio legítimo sobre o uso da força existe internacionalmente.

Por mais que a guerra, como Hobbes a concebe, seja caracterizada pela presença de táticas de intimidação, por representações e cálculos etc.; por mais que Milner faça em seu texto uma associação do Estado de natureza hobbesiano à imagem de um Estado anárquico, não se trata de uma guerra efetiva, mas de representação. É o medo e a possibilidade de ser derrotado que funda o Estado e constitui uma soberania. Foucault não concordaria com a ideia de que a imagem da anarquia tirada de Hobbes possa constituir um poderoso instrumento para entender as relações internacionais. A isso podemos opor a seguinte colocação:

[...] em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos, o súdito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, do pensamento etc. Apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*, e, acho eu, afinal de contas, todos os juristas, quando o problema deles é saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo únicos, mas animados por uma alma que seria a soberania<sup>336</sup>.

<sup>335</sup> MILNER, Helen V. **International Relations**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 216.

<sup>336</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 33-34.

Foucault não aceitaria a ideia de que a centralidade do poder, entre outras coisas, seria um resultado causal desse sistema de anarquia internacional, como pensam os realistas da teoria das relações internacionais. Não há uma centralidade do poder para Foucault. Tudo aquilo que ele produz é periférico e múltiplo. Milner, ao tratar de Kant e a ideia de paz democrática, afirma que existem argumentos causais para demonstrar como a democracia produz, internamente, a paz internacionalmente. Além disso, ainda segundo Milner, teóricos da chamada paz democrática observam como as normas para a resolução de conflitos, desenvolvidas internamente pelas democracias são externalizadas, criando assim uma zona de paz democrática globalmente<sup>337</sup>. Seguindo a esteira foucaultiana, somos levados a não aceitar tais proposições, pois:

Se entendemos por democracia o exercício efetivo do poder por uma população que não é nem dividida nem ordenada hierarquicamente em classes, é perfeitamente claro que estamos muito afastados dela. É igualmente claro que vivemos sob um regime de ditadura de classe, de poder de classe que se impõe pela violência, mesmo quando os instrumentos dessa violência são institucionais e constitucionais<sup>338</sup>.

Foucault não aceitaria, portanto, a ideia de que a paz democrática transformaria o mundo anárquico das relações internacionais em um mundo onde a guerra e o uso da força seriam raros. Não há democracia sem controle proveniente da dominação das forças. Talvez o que falte à disciplina das relações internacionais seja a compreensão acerca da participação oferecida aos cidadãos pelos governos no que diz respeito à constituição de uma vontade política e, também, a respeito da capacidade que eles têm de mudar suas diretrizes políticas e as técnicas administrativas. Essa seria, certamente, a maior contribuição do pensamento político foucaultiano às relações internacionais.

Os teóricos das relações internacionais não levam em consideração que, de modo geral, a teoria política moderna não enxerga a classificação ou a diferenciação das formas de governo como algo relevante. Portanto, a suposta falta de consenso sobre o conceito de democracia não representaria, de modo

---

<sup>337</sup> Cf. MILNER, Helen V. **International Relations**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 217.

<sup>338</sup> FOUCAULT, Michel. **Da natureza humana: Justiça contra poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escrito IV: Estratégia, Poder-Saber. Organização e seleção de textos**: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 113.

algum, um obstáculo ao progresso das relações internacionais. Desse modo, Foucault talvez se alinhasse aos estudiosos que evitam a argumentação de que as democracias impõem limites às guerras, pois esse argumento não consegue explicar o fato de países democráticos guerrearem tanto quanto aqueles que não o são. A ideia de paz democrática, portanto, não seria o suficiente para transformar o mundo em um local onde a guerra e o uso da força fosse raro.

Milner afirma que para a visão cosmopolita, adotada como perspectiva teórica nas relações internacionais, a justiça distributiva deve ser global, e não apenas nacional, apontando certa falha da teoria de John Rawls<sup>339</sup>, por exemplo. O cosmopolitismo se baseia no papel que as instituições e as normas podem desempenhar para limitar as arbitrariedades de um poder global. A visão que Foucault tem acerca do político parece apresentar uma alternativa ao cosmopolitismo. Se a filosofia, à maneira como Foucault a entende, cumpre uma função de antinormalização, não significa que tal visão seja pessimista diante da visão cosmopolita<sup>340</sup>. De fato, Foucault parece considerar a norma como expressão de um tipo específico de poder, mas isso não faz dele um opositor das soluções normativo-institucionais para os problemas gerados pela globalização. Ao contrário, ao afirmar que “nós nos convertemos em uma sociedade essencialmente articulada sobre a norma”<sup>341</sup>, Foucault mostra que isso implica a necessidade de outros sistemas de vigilância e de controle. Para ele, “a norma não se define absolutamente como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relação aos domínios a que se aplica”<sup>342</sup>. Se a ciência das relações internacionais almeja enfatizar as normas e as instituições e o diálogo como meio para se obter certa legitimidade, a isso Foucault acrescentaria a importância de se observar aquilo que, na base, garante a submissão dos corpos e das forças. É nesse subsolo

---

<sup>339</sup> Segundo a autora, Rawls falha em cumprir o ônus de mostrar que a aplicação de princípios morais diferentes a esquemas institucionais nacionais e globais não equivale à discriminação arbitrária em favor de sociedades afluentes e contra os pobres globais. MILNER, Helen V. **International Relations**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 221.

<sup>340</sup> A esse respeito, Cf. o capítulo 2 deste trabalho.

<sup>341</sup> FOUCAULT, Michel. **L'extension sociale de la norme**. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Quarto/Gallimard, 2001. p. 75.

<sup>342</sup> \_\_\_\_\_. **Os anormais**: Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2011. p. 43.

que se constituem as liberdades jurídicas e formais, e isso as relações internacionais, com a ideia de cosmopolitismo, parece desconsiderar.

#### **4.4. Biopolítica e o Welfare State:**

O termo “bem-estar” passa a ser atribuído ao Estado a partir do período entre guerras, marcado pela fobia do Estado. Contrário aos Estados totalitários, o Estado de bem-estar social trata de evitar a morte e fazer viver, encarregando-se de cuidar por completo da vida da população – desde a infância, com a criação de políticas inclusivas, até a vida adulta, com a criação de políticas de qualificação profissional e de previdência social. O objetivo é majorar a qualidade de vida da população. Garante-se, assim, moradia, lazer, cultura; prioriza-se a implementação de políticas estatais e privadas de aposentadoria a longevidade saudável.

Contudo, Foucault tem outro entendimento a respeito desse tema. Para ele, não se pode deduzir da política estatal e/ou institucional o poder. A política em sua manifestação estatal seria uma espécie de estratégia e codificação do conjunto dos focos locais do poder. Com isso, pode-se afirmar que a recorrente ação dos dispositivos de segurança nos Estados modernos – através, por exemplo, dos aparelhos encarregados da segurança pública e, também, das políticas de seguridade social – representa um dos exemplos da concretização do poder em seu molde biopolítico. Neste sentido, Foucault procura mostrar que os mecanismos utilizados na biopolítica – desenvolvidos em seu ápice pelos regimes totalitários – seguem presentes, ainda, nos procedimentos de nossa racionalidade política.

Dito isto, é preciso esboçar os desdobramentos da noção de biopolítica nos Estados liberais securitários. A ideia é explicitar que esses Estados se delineiam como solidificação do biopoder na forma de biopolítica. Isto é possível, pois nos Estados liberais a vida é posta como ponto de inflexão a partir do qual as políticas estatais são elaboradas e direcionadas. Dito isto, podemos levantar, à luz das reflexões de Foucault, alguns questionamentos: o Estado de bem-estar não simbolizaria o fim da dinâmica da biopolítica – a saber, a correlação entre o fazer viver e o deixar morrer – ao positivar a vida

com vistas à sua qualificação e segurança? Ou, ao contrário, o Estado de bem-estar seria a expressão contemporânea da dupla dinâmica da biopolítica?

É possível, à luz das reflexões de do filósofo francês, pensarmos a consolidação de um novo pacto de segurança entre os cidadãos e as instituições políticas como sendo a racionalidade que caracteriza os Estados de Bem-estar como novas configurações da dupla dinâmica da biopolítica. Seria uma chave de entendimento possível. As instituições estatais, por meio do pacto de segurança, buscam garantir a proteção da vida em face das mais variadas incertezas e riscos. Nesse sentido, em uma entrevista de 1977, intitulada de *Michel Foucault: a segurança e o Estado*, o pensador afirma que:

O que o Estado propõe como pacto com a população é: “vocês estarão seguros.” Garantidos contra tudo o que pode ser incerteza, acidente, prejuízo, risco. Vocês estão doentes? Terão a seguridade social! Não têm trabalho? Terão um seguro-desemprego! Há um vagalhão? Criaremos um fundo de solidariedade! Há delinquentes? Vamos assegurar-lhes a sua correção, uma boa vigilância policial!<sup>343</sup>

Para Foucault, a governamentalidade representaria o desdobramento do pacto de segurança. Se, por um lado, o Estado dar garantias jurídicas e formais à manutenção do pacto, por outro, em sua racionalidade, ele pode ser descumprido, quer seja pelos indivíduos, quer seja pelas próprias instituições. Em ambas as situações, sempre que houver algo excepcional, os dispositivos de segurança estatais serão acionados. Foucault dirá que, nos Estado de bem-estar, sempre que o pacto securitário é desobedecido pelos indivíduos, o Estado intervém sobre suas vidas – mesmo que para isso precise ultrapassar os limites jurídicos – sem, entretanto, demonstrar ser arbitrário ou exercer o poder excessivamente. Dito de outra maneira, o Estado usa instrumentos extraordinários – como eliminar potenciais inimigos – em nome da segurança da população e do cuidado da vida. Trata-se, portanto, de um argumento característico da biopolítica.

O efeito do pacto de segurança é a compreensão da vida como sendo aquilo que, para usar uma expressão Foucaultiana, curto-circuita as ações do poder. O Estado se apropria dela, ou a descarta, quando lhe é conveniente. A presença de uma biopolítica estatal é, ainda, recorrente em nossa sociedade.

---

<sup>343</sup> FOUCAULT, Michel. **Michel Foucault: a segurança e o Estado**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI**: Repensar a política. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 172.

Esta presença faz com que a vida se torne desqualificada sem qualquer motivo. O estabelecimento do corte entre a vida que será protegida e aquela que será abandonada, mostra que podemos observar os limites da presunção da universalidade do valor da vida na biopolítica presente nos Estados de bem-estar.

Há, todavia, a possibilidade do Estado securitário não cumprir sua parte no pacto. Neste caso, teriam os indivíduos à sua disposição mecanismos extralegais, justificáveis, contudo, para apartar-se do Estado? Foucault dirá que, também neste caso, observa-se a lógica da biopolítica. Primeiramente, em relação à proteção da vida difundida pelo Estado, haveria desconfiança por parte da população, mesmo que a sensação de continuidade da regulação da vida pelas instituições políticas permaneça. Isto colocaria em xeque a adesão ao pacto e os custos exigidos por ele. O cuidado da vida nos Estados de bem-estar, a partir de uma visão biopolítica, parece pender entre a insistência na dificuldade de sua proteção e a necessidade de regulação permanente.

Do ponto de vista jurídico, uma das atribuições basilares do Estado de bem-estar é a garantia da manutenção da ordem – ou sua restituição em caso de ameaça. Porém, do ponto de vista da racionalidade governamental, esses Estados acabam atuando para fortalecer sua soberania através da administração da desordem. Foucault nos mostra que a seguridade, como paradigma do governo, surge para governar a desordem. Trata-se de deixar as mazelas acontecerem para, depois, dirigi-las e indicar as formas de atravessá-las. Podemos enxergar, a partir das reflexões foucaultianas, o não cumprimento do pacto securitário como uma espécie de argumento para reforçar a soberania e o poder excessivo de deixar morrer, para que se possa, legalmente, matar.

Nos Estados securitários se estimula a produção das ilegalidades. A delinquência, por exemplo, é produzida pela circularidade de sua reincidência e serve como instrumento de combate à desobediência civil. Não se busca, por exemplo, pôr fim à violência decorrente do tráfico, justamente para que se sinta a necessidade de um aparelho de vigilância e um aparato policial mais ostensivo. Em *Vigiar e punir* (1975), Foucault demonstra que os ilegalismos não são incompatíveis com a sociedade burguesa e democrática. Contudo, o aumento da reincidência e a demanda por mais prisões, por uma maior rigidez

do aparato policial e de todos os mecanismos de repressão do Estado, não considera que essa sensação de insegurança pode ter sido concebida com vistas à manutenção de um poder que, para se legitimar e ser reproduzido, faz vista grossa à desordem e deixa a delinquência circular para melhor governá-la. Administra-se a desordem em razão da desigualdade social, visando um suposto Estado de bem-estar.

#### **4.5. A democracia e a legitimidade do poder político:**

Com base na curiosa simpatia de Michel Foucault por algumas subcorrentes do anarquismo e em algumas colocações feitas pelo filósofo francês a partir dos anos 1970, poderíamos colocar a seguinte objeção aos partidários da democracia: alguma das diversas formas da democracia pode, efetiva e verdadeiramente, garantir que todos alcancem a liberdade? Independente do que Foucault pensou acerca da democracia, como veremos adiante, podemos chegar a uma primeira conclusão diante da objeção acima colocada: de todos os regimes políticos possíveis e realizáveis, a democracia, mesmo com todas as suas imperfeições, parece ser o único regime que tenta implantar a justiça sem sacrificar as liberdades. Não podemos negar, portanto, que a democracia seja o regime mais apto ao florescimento da liberdade enquanto um valor ético e político.

Afirmar que não existe democracia perfeita e que, mesmo assim, elas podem ser aperfeiçoadas consiste apenas em uma banalidade que não pode ser contestada pela filosofia política. Contudo, a partir do momento em que se acredita que os regimes democráticos se balizam em hipocrisias e que, portanto, não podem ser aperfeiçoados, a filosofia política passa a enfrentar um grande problema. Daí a importância de discorrermos acerca das objeções foucaultianas em relação ao regime democrático.

Feitas estas primeiras considerações, passemos às colocações foucaultianas. Apesar de pouco mencionar o termo “democracia” em seus livros, Foucault apresenta um posicionamento bastante crítico em relação a ela. Em um debate com Noam Chomsky, publicado em 1974 sob o título *Da natureza humana: justiça contra o poder*, o pensador francês afirma que:



Se entendermos por democracia o exercício efetivo do poder por uma população que não é nem dividida nem ordenada hierarquicamente em classes, é perfeitamente claro que estamos muito afastados dela. É igualmente claro que vivemos sob um regime de ditadura de classe, de poder de classe que se impõe pela violência, mesmo quando os instrumentos dessa violência são institucionais e constitucionais. E a um grau em que não se cogita de democracia para nós<sup>344</sup>.

Dito isto, e se levarmos em consideração que “todos os tipos de democracia presumem que as pessoas que vivem juntas em uma sociedade precisam de um processo para chegar a decisões vinculantes que levem em conta os interesses de todos”<sup>345</sup>, talvez o pensamento foucaultiano não se aproxime das principais formas de democracia<sup>346</sup>. No mesmo debate citado acima, Foucault dirá, ainda, que:

Somos dependentes de uma democracia de mercado, e isso deve ser interpretado precisamente em função de seu poder autocrático, aí incluída a forma particular de controle que vem da dominação das forças do mercado em uma sociedade desigual<sup>347</sup>.

Daí a importância de assimilarmos o verdadeiro objetivo da filosofia política, a saber, a tarefa de criticar o jogo das instituições que aparentam ser neutras e independentes. Mesmo em sociedades ditas democráticas, é preciso criticar essas instituições de tal modo que a violência política seja desmascarada para que se possa lutar contra ela. Referindo-se às peças de Sófocles – Antígona e Electra –, Foucault afirma que podemos ver nessas peças uma espécie de ritualização da história do direito grego. História, portanto, do processo em que o povo se apropria do direito de julgar, de dizer a verdade, de opor a verdade aos seus chefes etc. Segundo ele, essa foi a maior conquista dos gregos em relação à democracia<sup>348</sup>. Dando um salto histórico da Grécia para a modernidade, Foucault afirma que a disciplina é o avesso da democracia. Disso decorre que, para ele, quanto mais democrática for uma sociedade, maior será a vigilância e o controle. Devido à pressão das

<sup>344</sup> FOUCAULT, Michel. **Da natureza humana: Justiça contra poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber**. Repensar a política. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 113.

<sup>345</sup> GUTMANN, Amy. **Democracy**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 521.

<sup>346</sup> Segundo Amy Gutmann, as principais formas de democracia são a democracia populista, a democracia liberal, a democracia participativa, a social democracia e democracia deliberativa. Cf. Idem. pp. 523-528.

<sup>347</sup> FOUCAULT, Michel. **Da natureza humana: Justiça contra poder**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 115.

<sup>348</sup> A esse respeito, Cf. FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002. p. 54.

sociedades de consumo, quase não percebemos essa vigilância, esse controle<sup>349</sup>. Não obstante, Foucault afirma, ainda em tom de crítica, que:

Há uma tendência que consiste em absolver um certo regime político de tudo o que pode fazer em nome de princípios nos quais se inspira. É a democracia, ou antes um certo liberalismo, desenvolvido no século XIX, que empregou técnicas extremamente coercitivas, que foram, em um certo sentido, o contrapeso de uma liberdade econômica e social atribuída em outros lugares. Não se podiam, evidentemente, liberar os indivíduos sem educá-los<sup>350</sup>.

Em relação à social democracia, uma das principais formas de democracia citada por Amy Gutmann em seu artigo supracitado, Foucault dirá que o problema desse tipo específico de democracia era o de saber como fazer Marx funcionar no interior do sistema jurídico da burguesia<sup>351</sup>. No curso *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault, ao descrever o panóptico de Bentham e o jogo de exercício anônimo e invisível do poder, afirma que esse jogo:

é o que Bentham chama de “democracia” porque, por um lado, qualquer um pode ocupar o lugar do poder sem ser propriedade de ninguém, já que todos podem entrar na torre e podem monitorar o modo como o poder é exercido, de modo que a energia fica perpetuamente sujeita ao controle<sup>352</sup>.

Como podemos perceber, boa parte dos textos foucaultianos dos anos 1970 deixa transparecer a repulsa e a indignação do filósofo francês pela democracia em geral. As passagens até aqui citadas por nós, mostram que a democracia, segundo Foucault, por ser fundada no direito, em um sistema jurídico, é um regime formal que, a pretexto de conferir a todos os cidadãos os mesmos direitos, acaba por dissimular o fato de que, na realidade, todos estão longe de ser livres e iguais. Assim como em outros regimes, há na democracia a existência de desigualdade social. Existem os poderosos, ricos, que dominam e existem aqueles que são pobres e dominados. O pessimismo foucaultiano reside justamente no fato de que as democracias, ao invés de reconhecer essa

<sup>349</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Na Berlinda**. In: FOUCAULT. **Ditos e escritos VIII**: Segurança, Penalidade e Prisão. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 39.

<sup>350</sup> \_\_\_\_\_. **Conversa com Michel Foucault**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos VI**: Repensar a política. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 343.

<sup>351</sup> \_\_\_\_\_. **As malhas do poder**. In: \_\_\_\_\_. **Ditos e escritos VIII**: Segurança, Penalidade e Prisão. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 175.

<sup>352</sup> \_\_\_\_\_. **Le pouvoir psychiatrique**: Cours au Collège de France (1973-1974). Paris: Seuil/Gallimard, 2003. p. 78.

situação, afirmam que ela não tem importância. Disso decorre a seguinte acusação feita por Foucault:

É preciso não negar que, em relação a muitos pontos, o fascismo e o stalinismo apenas fizeram prolongar toda uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do ocidente. Primeiramente, a organização dos grandes partidos, o desenvolvimento de aparelhos policiais, a existência de técnicas de repressão como os campos de trabalho, tudo isso foi uma herança efetivamente instituída pelas sociedades ocidentais liberais, e que o stalinismo e o fascismo apenas incorporaram<sup>353</sup>.

Em sua conferência *O sujeito e o poder*, Michel Foucault volta a afirmar que uma das razões pelas quais ele se interessou pelo fascismo e o stalinismo, chamados por ele de “formas patológicas” e “doenças do poder”, é que “apesar de sua singularidade histórica, [elas] não são originais”, pois simplesmente “elas utilizam e expandem mecanismos já presentes na maioria das sociedades”. Em síntese, fascismo e stalinismo “utilizaram amplamente as ideias e os artifícios de nossa racionalidade política”<sup>354</sup>. Por “nossa racionalidade” política, Foucault está nos remetendo, certamente, às democracias. Afinal, à época em que fascismo e stalinismo são colocados em curso, as democracias liberais já estavam consolidadas na Europa.

Seria possível, então, justificar o descontentamento de Michel Foucault em relação à democracia a partir de um ponto de vista histórico e, também, de um ponto de vista teórico? Por um lado, se as mais variadas teorias acerca do poder político não deixam de defini-lo através de sua relação com a vida, no sentido biológico desse termo, poderíamos afirmar que a política, à maneira como as teorias ocidentais a entendem, seria, na verdade, uma biopolítica. O problema que se pode colocar é o seguinte: sendo a biopolítica uma grandeza comum às democracias e aos regimes totalitários, alguma distinção de natureza pode separá-los? De fato, os regimes totalitários levam ao ápice aquilo que as democracias fazem? Levando em consideração as colocações propostas por Foucault, as diferenças entre termos políticos tradicionais, tais como esquerda e direita, parecem se desfazer de seu sentido fundamental, inserindo-se, assim, em um campo de indistincões.

<sup>353</sup> FOUCAULT, Michel. **A filosofia analítica da política**. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 37.

<sup>354</sup> \_\_\_\_\_. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 275.

Do ponto de vista histórico, há também algumas considerações que demonstram que as democracias (não todas), muitas vezes se transfiguram em regimes totalitários. O caminho inverso também seria possível. O que dizer, por exemplo, acerca da instauração dos primeiros campos de concentração pela República de Weimar, a partir dos anos 1920? O que dizer, também, das violações das comunicações privadas, da definição de critérios acerca da morte biológica – tais como a prática da eutanásia e do aborto – ou do encarceramento arbitrário, em espaços nulos em termos de legalidade, de pessoas que clamam pelo *status* de refugiados? Não há como negarmos a veracidade de tais fatos. Assim como não há também como ignorar que práticas como a da tortura ocorrem, também, em espaços ditos democráticos.

Diante de tais pontos de vista – teórico e histórico – poderíamos, contra a repulsa foucaultiana ao regime democrático, afirmar que tudo isso não prova absolutamente nada, e que não há razão para Foucault se opor à democracia em geral, pois, por exemplo, se existem práticas de tortura sendo colocadas em curso nos regimes democráticos, elas ocorrem por meio de um processo de ruptura com os princípios básicos que as regem. Contudo, a real problemática não seria esta exatamente. Em defesa do filósofo Francês, o fato de que a sociedade sofre, ainda hoje, com a dilaceração decorrente das desigualdades – social, econômica, de cor e gênero etc. – e o fato, também bastante recorrente e indiscutível, de que a convivência em sociedade pode ser comparada a uma guerra de todos contra todos, onde não se compreende porque as democracias não fazem questão de escondê-la<sup>355</sup>, fica praticamente impossível escapar às conclusões foucaultianas.

Com ou sem razão, o fato é que Michel Foucault nos coloca diante do problema da legitimidade do poder político. Para entender a questão da legitimidade política em seu pensamento, faz-se necessário percorrer o contexto de suas obras em que ele introduz sua noção de poder: soberania, disciplina, biopoder, governamentalidade etc. Sabemos que o poder, o direito e a verdade (o saber) constituem a base de suas reflexões. Diante disso, e,

---

<sup>355</sup> Como sabemos, Foucault utiliza o termo “guerra” como uma espécie de analisador das relações de poder. Ele explica que tais relações, em geral, são no fundo relações de luta de morte, e mesmo sob os Estados democráticos devemos entender e redescobrir uma espécie de guerra contínua e permanente. Cf. FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. pp. 59-60.

também, diante das passagens em que Foucault se refere ao Estado, é possível compreendermos, por meio de uma comparação, a relação de noções como Estado, mercado, sociedade etc. com a base tripla em que Foucault assentou seu pensamento. Desse modo, se o poder está disseminado por todo o tecido social, quer seja na área do direito quer seja no âmbito dos discursos de verdade, ele só será legítimo se for entendido como uma relação flutuante. Isto é, não pertencendo a nenhuma instituição, não sendo propriedade de ninguém. Logo, Foucault não aceitaria a definição de política como sendo uma atividade que busca garantir a segurança por meio da força legitimada no direito. Ideia que se assemelha à definição de Hobbes no *Leviatã*, ao relacionar legitimidade com força, tornando poder e política ideias correspondentes por meio da combinação dos aspectos jurídico e físico do poder. Daí alguns autores afirmarem que Hobbes concebeu umas das principais versões da teoria do consentimento<sup>356</sup>.

Em linhas gerais, a proposta de Foucault é investigar como uma estrutura racional, constituída por uma rede de relações históricas de poder/saber, funciona efetivamente. Em relação aos saberes, Foucault está interessado naqueles em cujas práticas discursivas o sujeito é determinado objetivamente. Isto é, interessa ao filósofo aqueles saberes que fazem o sujeito, agora objetivado, pertencer ao jogo do verdadeiro e do falso. Estes saberes seriam a criminologia, os discursos sobre a sexualidade, o discurso psiquiátrico etc., que se constituem como instrumento de dominação, como a finalidade de uma luta, como exercícios de um poder etc. Só assim alcançam sua legitimidade. Dito de outra maneira, os enunciados “verdadeiros” exercem poder e criam, através desse exercício, suas condições de possibilidade, de legitimidade. Seguindo essa lógica, o exercício do poder implica mecanismos de sujeição. Esses mecanismos são técnicas que nascem e se inserem nas relações de força manifestadas em um tempo determinado. São essas conexões, através de uma neutralização dos efeitos da legitimidade do poder (político, por exemplo) e, também, por meio da redução dos valores, que tornam os diversos modos de dominação aceitáveis.

---

<sup>356</sup> A este respeito, Cf. FLATHMAN, Richard E. **Legitimacy**. In: GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

Em uma entrevista de 1978<sup>357</sup>, Foucault é criticado pelas consequências (ou a falta delas) políticas decorrentes de seu trabalho. Tal crítica de baliza num provável desdém do filósofo francês em relação à diferença entre a ideologia e a realidade. O que Foucault pretendia – levando em consideração seus objetos de pesquisa naquele momento – era substituir as visões normativas do político por uma interpretação das relações de poder. Para ele, seria possível identificar, através destas relações de poder, as origens das instituições como condições e, também, como efeitos de processos heterogêneos relacionados a tais relações. A diligência por uma legitimação do poder político, pensado através da relação entre o soberano e o súdito, por exemplo, acaba por conferir uma espécie de natureza intrínseca às relações de poder.

Esse sistema, descrito por Foucault, representaria uma linha de pensamento que distorce a realidade em favor de uma hipótese racional que desconsidera sua fonte nociva. Nesse sentido, Foucault rejeita afirmações do tipo “eu, a razão, exerço o poder sobre ti, loucura”<sup>358</sup> por se tratar de uma afirmação baseada em uma análise ontológica do poder. O que o pensador busca, ao contrário, é compreender aquilo que constitui as relações de poder por meio de uma reflexão acerca da conexão das forças inerentes à existência dessas relações. Ele adota esse procedimento em suas pesquisas sobre a loucura, assim como, também, em suas pesquisas sobre a prisão. Não faz sentido, portanto, afirmar que há, em Foucault, uma conceituação funcional da transparência do poder. Ele não está interessado em entender o poder através de uma busca pelas leis que gerenciem seu funcionamento.

Faz-se necessário, na genealogia foucaultiana, livrar-se da causalidade da lei, entendida como forma tradicional legítima para o exercício do poder. Não há, para Foucault, uma legitimidade intrínseca do poder. Indo na contra mão da tradição filosófica, ele nos propõe colocar em jogo a não necessidade do poder. É justamente por isso que, No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault discorre sobre o tema do racismo a partir da genealogia dos embates entre discursos de legitimidade do poder político. Já em 1977, no curso

---

<sup>357</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas.** In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: Estratégia, Poder-Saber.** Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 270.

<sup>358</sup> Idem. p. 276.

*Segurança, território, população*, ele empreende uma genealogia sobre a técnica cristã de governo balizado no saber sobre o outro. Seu objetivo é conceber o destino político desta governamentalidade. Foucault dirá que é na modernidade, quando a governamentalidade se encontra nas mãos do poder político, que ela alcançará os títulos de legitimidade do seu exercício.

Mais adiante, no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, o pensador francês afirma que a questão sobre a ideia de governamentalidade – se nesta ideia situarmos a questão poder político – passa pelo âmbito do sujeito que se define pela relação de si consigo mesmo. Com isso, Foucault coloca em cena a genealogia das relações de si, inserindo-as na questão das técnicas de governo. Ele nos sugere que um dos instrumentos importantes para se criticar as maneiras como determinadas formas de governos se estabelecem e se legitimam é o sujeito de direito, que seria uma espécie de mediador teórico que daria legitimidade jurídica a todas as formas de relação possíveis entre o Estado e o indivíduo. As assimetrias do poder são contingentes. Logo, são questionáveis. Não é a condição jurídica de uma sociedade – ao evitar a desordem, por exemplo –, nem tampouco a força – que faz com que aqueles que não exercem o poder se resignem – que legitimam o poder político. A legitimidade política se encontra, em nosso entendimento, nos espaços positivos de construção da verdade.

## CONCLUSÃO

Vimos que o problema foucaultiano acerca da subjetivação, entendida como a possibilidade de cada indivíduo poder encontrar, em si mesmo, a forma ideal de conduzir-se a si mesmo e, especialmente, de se governar, está íntima e fortemente atrelada à problemática da política. Trata-se, nesse processo, de um poder sujeitador em última instância. Nesse sentido, ao tratar do tema da sexualidade, por exemplo, Michel Foucault nos lega uma importante questão: como os indivíduos são produzidos como objetos a partir das técnicas disciplinares, sendo conduzidos a falar de si mesmos e, ao mesmo tempo, a se explicarem aos outros?

Podemos concluir, após esse longo caminho percorrido até aqui, que a subjetivação, portanto, não é o resultado da prescrição de um código de conduta ou, simplesmente, de um regulamento que busca organizar as condutas dos indivíduos de maneira absoluta. Não devemos compreender a subjetivação como uma simples e estrita aceitação de uma moral, mas principalmente, como uma livre aprovação de um modelo de vida, de uma conduta (política, inclusive) etc. Noção interposta entre o subjetivo e o objetivo, mas que também atravessa o individual e o político, a subjetivação possibilita explicitar que, mesmo agindo ativamente, o sujeito pode, em sua prática, ser determinado pela ação política.

Dito isto, não se pode afirmar que Michel Foucault tenha passado, no início dos anos 1980, da problemática da política à problemática da ética, justamente por que a ética foucaultiana não diz respeito apenas à relação dos sujeitos consigo mesmos, mas também da relação entre os sujeitos. Nesse ponto, a subjetivação não pode ser reduzida a um automatismo ou repetição. Sua função política principal, nos parece, é reencontrar e refundar o sujeito ali mesmo onde somente existia sujeição. Isto é, em termos políticos, o objetivo de Foucault era estimar e determinar as margens de manobra política que estavam ao alcance dos sujeitos. Essa manobra – ou essa liberdade, conforme dito no capítulo 3 deste trabalho – se mostra cada vez mais importante à medida que os indivíduos tomam consciência do real significado das relações políticas que, por vezes, os determinam.



Buscamos, de uma maneira retrospectiva, compreender com maior clareza os motivos que fizeram Michel Foucault insistir na descrição da onipresença das restrições e, em última instância, como tal descrição nos possibilita, hoje, demonstrarmos que os processos pelos quais os sujeitos se constituem verdadeiramente estão, de fato, ligados à sua constante relação com o poder político. O trabalho foucaultiano não é, simplesmente, uma representação de uma história sem sujeitos e sem autores. Talvez por isso, não se pode rotulá-lo: Foucault não é marxista – mas também não é antimarxista –, tampouco niilista. A importância política de seu pensamento reside justamente naquilo que, por vezes, as ciências humanas acabam deixando de lado: seu pensamento faz tremer as evidências, ultrapassando os limites metodológicos da ciência e fazendo com que as vozes silenciadas sejam escutadas.

Percebemos, ao longo da pesquisa que culminou com este trabalho, que as vozes silenciadas pelas as instituições políticas, ao atuarem contra a própria cultura, montam a seguinte armadilha: conferir certa estranheza em nossa percepção cotidiana acerca dos objetos políticos, das práticas discursivas que se encontram dissimuladas em tais objetos e das instituições encarnadas por tais objetos. Alguns usos que fizemos do pensamento foucaultiano ao longo desse trabalho nos revelaram ser possível atualizarmos uma espécie de infrapolítica oculta, que constitui aquilo que é primordial na vida dos sujeitos que sofrem com a dominação e que, mesmo assim, conseguem desenvolver estratégias para reconquistar sua subjetividade individual e coletiva.

A filosofia foucaultiana, por não ser doutrinal e promover verdadeiros deslocamentos, não pretende ser uma filosofia sistemática. O pensamento foucaultiano, como vimos, se edifica por meio de um abandono de certas evidências que devem ser questionadas para que possamos demonstrar suas condições históricas de possibilidade. Daí a necessidade de atribuirmos à filosofia política hoje suas próprias condições de enunciação. Mas como isso seria possível? A resposta é simples e direta: devemos, à maneira foucaultiana, abrir mão das pesquisas que buscam uma provável gênese dos fenômenos políticos e, sobretudo, devemos impedir a emergência de princípios universais segundo os quais se possa julgar o curso das práticas políticas.

A apropriação que fizemos do pensamento de Michel Foucault ao longo desse trabalho nos possibilitou, inicialmente no nível de uma chave interpretativa geral, restituir a importância do político diante de outras esferas – como a econômica, por exemplo. Com isso, podemos afirmar que o pensamento foucaultiano não poder ser reduzido a uma apropriação que tende a relegar suas contribuições práticas, principalmente em sua dimensão operatória, apenas às ciências sociais. Após ressituar as dinâmicas do pensamento de Foucault e restituirmos a ele os contextos de sua produção, podemos afirmar que sua crítica histórica, suas reflexões acerca das práticas discursivas, a hipótese do saber/poder e a sua interrogação acerca das condições de possibilidade daquilo que somos – e que constituem sua filosofia de campo – nos permitiu organizar ao longo desse trabalho a relação de Foucault com a filosofia política.

Se existe algo que a revolução foucaultiana de determinadas práticas no âmbito político nos legou, é isto: devemos manter um estado de desconfiança diante de todas as tentativas de sintetização das práticas políticas e institucionais. O grande desafio hoje é evitarmos as práticas de rotinização das perspectivas políticas, a despeito de suas ambições, que nos obrigam avaliar constantemente tudo que fazemos. Nesse sentido, ao buscarmos reconceitualizar as noções de poder, subjetividade e liberdade, nosso objetivo foi o de mostrar que o funcionamento do poder político não destrói as possibilidades de nossa liberdade e subjetividade, por exemplo. Liberdade e subjetividade não se opõem, portanto. Elas estão interconectadas.

Ao discorrermos acerca das reflexões de Foucault sobre as noções de poder, liberdade, subjetividade, etc., relacionando-as a temas políticos contemporâneos, conseguimos concluir que o fato de não sermos capazes, muitas vezes, de confiar de maneira acrítica nos valores políticos de nossa atualidade – com a finalidade de ganharmos passe livre a verdades políticas absolutas – ou de nos municiarmos de um código que possamos seguir, também de forma acrítica, não significa que cairemos em um estado de niilismo político ou que seremos capturados por uma armadilha de perpétuo estado de dominação. Levar a política a sério nos coloca em lugar de oposição em relação aos modos prevaletentes de pensamento e de práticas de existência.

O posicionamento do ser humano, no âmbito político, é sempre o de um recomeço.

Ninguém nos ensina a realizarmos nossa liberdade, essa tarefa política por excelência. Por mais que Michel Foucault nos ofereça algumas “ferramentas conceituais”, conforme vimos ao longo desse percurso, cabe a nós descobriremos os usos que se pode fazer com tais ferramentas. No presente trabalho, tais ferramentas foram utilizadas por nós na tentativa de promover uma crítica ao presente político com vistas a identificar condutas opressivas e descobrir como podemos enfrentá-las. A obra de Michel Foucault, certamente, possui diversos aspectos emancipatórios. Demonstramos ao longo desse trabalho, que tais aspectos emancipatórios nos possibilitam pensar de maneira crítica acerca dos motivos que nos levam, muitas vezes, a aceitarmos padrões políticos absolutos que ditam nossos pensamentos e ações.

A maneira como dispusemos os temas abordados nesse trabalho – o poder político, as práticas discursivas e sua relação com a subjetividade, as resistências, as lutas e os engajamentos etc. – não foi pensada de maneira abrupta. Nosso objetivo foi o de tornar evidentes as incontáveis possibilidades de diálogo – algumas não tão evidentes – entre o pensamento foucaultiano e nossa atualidade política. Com isso, tentamos, a partir da vocação que o filósofo francês possuía para pensar o seu tempo presente, formular possíveis soluções para o diagnóstico dos problemas políticos de nosso tempo. No item em que discorreremos acerca do feminismo, por exemplo, nos remetemos ao debate sobre as relações dos sujeitos com o poder político, destacando algumas confluências e divergências entre o feminismo e o pensamento de Michel Foucault. Para além da descrição da presença ou ausência das mulheres na obra de Foucault, nosso objetivo foi o de mostrar que as lutas de resistência contra a submissão, com toda a sua característica de liberação descentralizadora e subversiva, traz à luz uma nova concepção de sujeito político – aquele que, de maneira inédita, politiza a esfera privada.

Ao tratarmos da temática das questões políticas contemporâneas, tentamos elaborar uma abordagem diferenciada acerca das transformações do direito. Daí pensarmos tais transformações a partir das articulações entre o direito, as estruturas do saber/poder e as formas de subjetivação. Disso podemos concluir que há em nossa atualidade política uma articulação, inédita

talvez, na qual novas formas jurídicas formam corpo com dispositivos que têm seus mecanismos e objetivos específicos de produção do saber, com os quais produz objetos e instrumentos de conhecimento, fazendo surgir, dessa forma, novas modalidades de investimento nos sujeitos e de produção de sua anuência. Ao tratarmos da temática das resistências e do engajamento político, por exemplo, discutimos algumas formas de posicionamento intelectual e político adotadas por Foucault na tentativa de rompermos com algumas filosofias tradicionais do sujeito e buscarmos reconstituir e criticar as tecnologias de sujeição colocadas em jogo no campo político hoje.

Por fim, a dimensão política do pensamento foucaultiano nos permitiu, sobretudo, evidenciar – a partir da relação entre o poder e a história, e a partir, também, das transformações das formas de intervenção sobre a população – a emergência de um discurso político carregado de preconceitos e que nos permitiu verificar sob quais modos os sujeitos se constituem hoje como sujeitos políticos. Podemos concluir, a partir das reflexões foucaultianas acerca do poder, que devemos compreender as relações de poder em nossa atualidade como práticas sociais moventes, reversíveis, heterogêneas e, por serem formadas historicamente, em constante transformação. O que é decisivo em nossa atualidade política, se levarmos em consideração que a liberdade é a condição mesmo de possibilidade do poder, é a política de nós mesmos.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

### Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. **Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...** présenté par Michel Foucault. Paris: Folio France, 1994.

\_\_\_\_\_. **História da loucura na idade clássica.** São Paulo: Perspectiva, 2010.

\_\_\_\_\_. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines.** Paris: Tel/Gallimard, 1990.

\_\_\_\_\_. **L'archéologie du savoir.** Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da clinica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade, Vol. I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro: Graal, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade, Vol. II: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade, Vol. III: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos IV: Estratégia, poder-saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos V: Ética, sexualidade e política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos VI: Repensar a Política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ditos e escritos VIII: Segurança, penalidade e prisão.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits I: 1954-1975.** Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits II: 1976-1988.** Paris: Quarto Gallimard, 2001

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal.

\_\_\_\_\_. **O sujeito e o poder.** In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **O corpo utópico, As heterotopias.** São Paulo: N-1 Edições, 2013.

\_\_\_\_\_. **Mal faire, dire vrai. Fontion de l'aveu em justice: Cours de Louvain, 1981.** Louvain: PU Louvain, 2012.

\_\_\_\_\_. **Qu'est ce que la critique? Critique et Aufklärung.** Bulletin de la Société française de philosophie, v. 82, n. 2, avr/juin 1990

### **Cursos de Michel Foucault**

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Aulas sobre a vontade de saber:** Curso no Collège de France (1970-1971). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **Théories et institutions pénales:** cours au Collège de France (1971-1972). Paris: Seuil/Gallimard, 2015.

\_\_\_\_\_. **A sociedade punitiva:** curso no Collège de France (1972-1973). São Paulo: Martins Fontes, 2015

\_\_\_\_\_. **Le pouvoir psychiatrique.** Cours au Collège de France (1973-1974). Paris: Gallimard/Seuil, 2003.

\_\_\_\_\_. **Os anormais:** Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população:** curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da Biopolítica:** Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos.** Curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito:** Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **La courage de la vérité:** Cours au Collège de France (1984). Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

\_\_\_\_\_. **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres**, v. II. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

### Obras sobre Michel Foucault

BERT, Jean-Fraçois. **Pensar com Michel Foucault.** São Paulo: Parábola, 2013.

BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Foucault, filosofia e política.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

**Michel Foucault:** conceitos fundamentais / Editado por Dianna Taylor. Petrópolis: Vozes, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault:** um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: Biopolítica e Filosofia.** Lisboa: Edições 70, 2010.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault, 1926-1984.** São Paulo: Companhia das letras, 1990.

FILHO, Miguel Gomes. **(Homo)sexualidades e Foucault:** para o cuidado de si. Curitiba: Appris, 2016.

FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e o direito.** São Paulo: Saraiva, 2012.

**The Cambridge companion to Foucault.** Edited by Gary Gutting. New York: Cambridge University Press, 2006.

GROS, Frédéric. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade.** São Paulo: Parábola, 2004.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber.** Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NALLI, Marcos; MANSANO, Regina Vargas (Orgs.). **Michel Foucault: desdobramentos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Orgs.). **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

WELLAUSEN, Saly. **A parrhésia em Michel Foucault: um enunciado político e ético**. São Paulo: LiberArs, 2011.

### **Outras obras**

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo editorial, 2014.

ARENDDT, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **The origins of totalitarianism**. New York: Schocken Books, 2004.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Edipro, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. **Em busca da Política**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BOBBIO, Norberto. **Qual democracia?** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

\_\_\_\_\_. **Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.



CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (Orgs.). **História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

DELACAMPAGNE, Christian. **A filosofia política hoje: ideias, debates, questões.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Controle e Devir.** In: DELEUZE, Gilles. **Conversações.** Rio de Janeiro: Trinta e quatro, 1992.

\_\_\_\_\_. **Post-Scriptum sobre as sociedades de controle.** In: DELEUZE, Gilles. **Conversações.** Rio de Janeiro: Trinta e quatro, 1992.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério.** São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRATESCHI, Yara. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles.** Campinas: Editora Unicamp, 2008.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização.** São Paulo: Penguin/Companhia das letras, 2011.

GOODIN, Robert E.; PETTIT, Philip; POGGE, Thomas. **A companion to contemporary political philosophy.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HARVEY, David [et al.]. **Occupy.** São Paulo: Boitempo, 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX.** São Paulo: Companhia das letras, 2013.

\_\_\_\_\_. **Globalização, democracia e terrorismo.** São Paulo: Companhia das letras, 2013.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARICATO, Ermínia. **Cidades Rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil.** São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista.** São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MAZARIN, Cardeal Jules. **Breviário dos políticos.** São Paulo: Editora 34, 2013.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. São Paulo: Hedra, 2010.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de exceção, Política da morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MICHAEL, Hardt; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto editora, 2008.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PLATÃO. **A república**. Coleção os pensadores. São Paulo: Nova cultural, 1999.

RAWLS, John. **Uma teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RIBEIRO, Renato Janine. **A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. **A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **A ética na política**. São Paulo: IBEP Nacional, 2007.

\_\_\_\_\_. **Por uma nova política**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. **A república**. São Paulo: Publifolha editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **A democracia**. São Paulo: Publifolha editora, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: ou princípios do direito político**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2011.

SAFATLE, Vladimir. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três estrelas, 2012.

SAWICKI, Jane. **Disciplining, Foucault, feminism, Power and the body**. New York: Routledge, 1991.

SENELLART, Michel. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. **A crítica da razão governamental em Michel Foucault.** In: **Tempo Social.** Revista de Sociologia da USP, v. 7 (1-2), out. 1995.

SZAKOLACZAI, Arpad. **Max Weber and Michel Foucault: Parallel life-works.** New York: Taylor & Francis USA, 2014.

TERESTCHENKO, Michel. **O bom uso da tortura: ou como as democracias justificam o injustificável.** São Paulo: Edições Loyola, 2011.

TODOROV, Tzvetan. **Os inimigos íntimos da democracia.** São Paulo: Companhia das letras, 2012.

TOURAINÉ, Alain. **Comment sortir du libéralisme?** Paris: Les éditions Fayard, 1999.

WEFFORT, Francisco (Org.). **Os clássicos da política.** São Paulo: Ática, 2008.