

ACONTECIMENTO,
PODER E RESISTÊNCIA EM

**MICHEL
FOUCAULT**

REITOR

Paulo Gabriel Soledade Nacif

VICE-REITOR

Silvio Luiz Oliveira Soglia



Editora UFRB

SUPERINTENDENTE

Sérgio Augusto Soares Mattos

CONSELHO EDITORIAL

Alessandra Cristina Silva Valentim
Ana Cristina Fermino Soares
Fábio Santos de Oliveira
Ósia Alexandrina Vasconcelos Duran Passos
Robério Marcelo Ribeiro
Rosineide Pereira Mubarack Garcia
Sérgio Augusto Soares Mattos (presidente)

SUPLENTE

Ana Cristina Vello Loyola Dantas
Geovana Paz Monteiro
Jeane Saskya Campos Tavares

COMITÊ CIENTÍFICO DA PRPPG

*(Referente edital nº. 01/2012 – Edital de apoio
à publicação de livros impressos)*

Ana Cristina Fermino Soares
Rosineide Pereira Mubarack Garcia
Franceli da Silva
Ana Georgina Peixoto Rocha
Luciana Santana Lordêlo Santos

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

GIOVANA CARMO TEMPLE

ACONTECIMENTO,
PODER E RESISTÊNCIA EM
**MICHEL
FOUCAULT**



Editora UFRB

Cruz das Almas-Bahia/2013

Copyright©2013 by Giovana Carmo Temple

Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB

Projeto gráfico, diagramação e capa: Rita Motta - Ed. Tribo da Ilha

Revisão, normatização técnica: Bruna Longobucco

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme

decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

T285a Temple, Giovana Carmo
Acontecimento, poder e resistência em Michel
Foucault / Giovana Carmo Temple - Cruz das Almas/BA :
UFRB, 2013.
288 p.
ISBN 978-85-61346-46-1
1. Filosofia 2. Poder 3. Resistência 4. Genealogia I.
Título.
CDD 321.01

Ficha catalográfica elaborada por : Ivete Castro



Editora UFRB

Campus Universitário
Rua Rui Barbosa, 710 – Centro
44380-000 Cruz das Almas – BA
Tel.: (75)3621-1293
gabi.editora@ufrb.edu.br

AGRADECIMENTOS

Pela orientação, à Profa. Dra. Thelma Lessa da Fonseca; pelas sugestões de leitura e direcionamentos, ao Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco; pela amizade, Fernando Monegalha, Cristina Amaro Viana, Márcio Luiz Miotto, Maria Inez de Souza, Sanelly Cortês, Daniel Reis Lima, Silene Torres Marques; ao Gilberto Temple, pelo carinho e amor; à Cassia Navari, pela cumplicidade e amizade; à FAPESP, por ter financiado a minha pesquisa de doutorado, cujos resultados estão neste livro; por fim, pela incansável generosidade intelectual e afetiva, agradeço à pessoa mais corajosa que conheço, Malcom Guimarães Rodrigues.



É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência *é* superfície — limpa de qualquer dos grandes imperativos. Cautela inclusive com toda palavra grande, com toda grande atitude! Representam o perigo de que o instinto “se entenda” cedo demais — Entretanto segue crescendo na profundidade a “ideia” organizadora, a chamada a dominar — ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades isoladas, que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo — Constrói uma após outra as faculdades *auxiliares*, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre “fim”, “meta”, “sentido”. (NIETZSCHE, 1985, p. 75).



SUMÁRIO

NOTA BIBLIOGRÁFICA	11
INTRODUÇÃO.....	13

CAPÍTULO I

A TRAJETÓRIA GENEALÓGICA DE MICHEL FOUCAULT	29
1.1 As práticas.....	31
1.2 O exercício do poder disciplinar	49
1.3 Biopolítica e biopoder	79
1.4 Jogos de poder e jogos de desejo	105

CAPÍTULO 2

O ACONTECIMENTO.....	125
2.1 Notas preliminares	127
2.2 Foucault, Nietzsche e o acontecimento.....	142
2.3 Corpo, incorpóreo e resistência.....	174

CAPÍTULO 3

A RAZÃO DE ESTADO	197
3.1 A governamentalidade	199
3.2 As contracondutas	216
3.3 Racismo biológico	227
3.4 Liberalismo, neoliberalismo e as práticas de resistência ...	240

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	263
REFERÊNCIAS	269



NOTA BIBLIOGRÁFICA

Com relação às citações feitas das obras de Michel Foucault, optamos por remeter o leitor aos textos no original. Destacamos que foram consultadas as seguintes traduções: *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961, 1972), tradução de José Teixeira Coelho Neto (2008); *Les mots et les choses* (1966), tradução de Salma Tannus Muchail (2002); *L'archéologie du savoir* (1969), tradução de Luiz Felipe Neves (2008); *L'ordre du discours* (1971), tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio (2004); *La vérité et les formes juridiques* (1973), tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais (2005); *Les anormaux* (1974-1975), tradução de Eduardo Brandão (2002); *Surveiller et punir – Naissance de la prison* (1975), tradução de Raquel Ramalhete (2008); *Il faut défendre la société* (1975-76), tradução de Maria Ermantina Galvão (2000); *Herméneutique du sujet* (1981-1982), tradução de Salma Tannus Muchail e Marcio Alves da Fonseca (2006); *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir* (1976), tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque (1993); *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*

(1984), tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque (1984); *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi* (1984), tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque (1985); bem como as traduções dos *Dits et écrits* (1994) publicados pela Editora Forense Universitária. Com relação aos cursos *Naissance de la biopolitique* (1978-1979), *Sécurité, territoire, population* (1977-1978), *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983), foram utilizadas as traduções de Eduardo Brandão (2008, 2010).

INTRODUÇÃO

A julgar pela insistência de Foucault em afirmar que o exercício do poder não ocorre de modo independente dos processos de resistência, este livro se propõe a problematizar esta relação no interior dos mecanismos constitutivos das duas principais formas de exercício do poder que Foucault identifica a partir do século XVIII, a saber, o poder disciplinar e a biopolítica. Certamente, problematizar a noção de poder em face da de resistência não é o que se poderia chamar de uma proposta original de uma pesquisa. Ocorre que, talvez pela trivialidade com que nos acostumamos a pensar tal proposta, habituamo-nos a buscar, para além das formas de resistências, os mecanismos de controle. A partir daí, não raro se perde de vista a principal característica da noção de poder analisada por Foucault, a saber, a de que o controle não se distingue da produtividade gerada por ele. Por isso que para nós ainda é uma questão central no pensamento de Foucault compreender como os processos de resistências se efetivam ante o exercício de um poder que é, sobretudo, produtivo. Assim, como evitar que a resistência se torne uma

prática assimilada pelas estratégias de poder, já que ela se efetiva, sobretudo, no interior da incitação, da interdição, da promoção, do poder. Quer dizer, restaria à resistência ser o efeito de uma causa que é o exercício do poder ou é possível fazer com que a resistência se mantenha como acontecimento não assimilado pelas estratégias de poder? Menos do que revigorar a desgastada fórmula foucaultiana de que onde há poder há resistência, interessa, para nós, analisar a resistência sem que para tanto tenhamos que nos reportar à história do pensamento. Aqui, não há motivos para adiarmos a apresentação da hipótese que norteia o empreendimento deste livro: para apreender o modo pelo qual se efetiva a relação entre poder e resistência, tal como a fórmula Foucault, buscamos compreendê-la no interior do que chamaremos de uma genealogia do acontecimento, a partir da qual tais noções (de poder e resistência) serão problematizadas.

Esta proposta de analisar o poder e a resistência a partir de uma genealogia do acontecimento é legitimada, ainda que não explicitamente, por Foucault. Isso porque, é em meio à análise do discurso, das práticas discursivas que Foucault, sem aviso prévio, lança mão, no texto *L'archéologie du savoir* (1969, p. 38), de alguns termos que poderiam passar despercebidos como “acontecimentos discursivos” (“*événements discursifs*”), “efeito de superfície” (“*effet de surface*”), “raridade dos enunciados” (“*rareté des énoncés*”) (ibid., p. 157). Posteriormente, em um contexto que não é mais apenas das práticas discursivas, na aula inaugural de Foucault no Collège de France,

podemos apreender a aproximação de suas pesquisas aos termos pelos quais a noção de acontecimento se constitui. É, portanto, em *L'ordre du discours* (1971), um ano após a publicação de *L'archéologie du savoir* (1969), que termos como “acontecimento”, “vontade de verdade”, “rarefação do discurso”, “acontecimentos discursivos”, “série aleatória de acontecimentos”, aparecem imersos em um contexto que não é de uma história qualquer, mas de uma história genealógica do acontecimento. Ainda, em mais dois textos muito próximos desses períodos, em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) bem como na primeira conferência de *A verdade e as formas Jurídicas* (1973), Foucault retoma este tema, conjugando-o não aos seus escritos propriamente, mas às suas análises acerca da pesquisa genealógica de Nietzsche.

Contudo, em nenhum destes textos Foucault explica com clareza o sentido que a noção de acontecimento tem para sua pesquisa, a não ser apresentando-a no emaranhado de termos e conceitos como os apresentados nas linhas precedentes. Assim, de modo geral, o que nos pareceu peculiar na análise desses textos, e que buscamos demonstrar especificamente na segunda seção do segundo capítulo deste livro, é o modo pelo qual Foucault se vale das análises pertinentes à pesquisa genealógica de Nietzsche para aproximá-las quase indistintamente de uma genealogia do acontecimento. De fato, a nossa leitura tende a considerar que tal perspectiva nos coloca muito mais próximos dos propósitos de Foucault do que dos de Nietzsche. Mas, ainda

assim, é por meio dos termos nietzscheanos tais como “*Herkunft*” e “*Entstehung*” que Foucault, ao mesmo tempo em que assimila a genealogia de Nietzsche ao acontecimento, a distingue de uma perspectiva histórica na qual haveria uma origem para nossa própria história a ser revelada na linearidade temporal.

Pois bem, citamos, ainda que rapidamente, alguns momentos principais, mas não os únicos, nos quais a noção de acontecimento é retomada por Foucault. Contudo, até o momento nos esquivamos dos devidos esclarecimentos dessa noção. Apesar de Foucault não explicitar que sua fonte é o pensamento estoico, é-nos lícito afirmar que o autor retoma esse conceito na esteira do estoicismo antigo. Desta sorte, para contextualizarmos a noção de acontecimento estoico e sua posterior apropriação por Foucault, ocupamo-nos em delinear na primeira seção do segundo capítulo deste livro, a partir da análise do pensamento estoico bem como das contribuições sobre o estoicismo feitas por Émile Bréhier¹, o sentido e os desdobramentos da noção de acontecimento na filosofia estoica. Em seguida, nas duas seções subsequentes, analisamos o modo pelo qual Foucault utiliza esse conceito, inclusive em sua compreensão da genealogia nietzscheana. Com efeito, tal perspectiva tende a esclarecer os principais conceitos foucaultianos que esta pesquisa se propõe a analisar, sobretudo o de poder e de resistência.

¹ Trata-se do livro *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme* (1989).

Com a noção de acontecimento nos inserimos na lógica estoica segundo a qual apenas possui realidade os corpos, ou seja, tudo aquilo que é passível de afetar ou de ser afetado. Assim, o som, as virtudes, a alma, e mesmo o próprio pensamento, são corpos. Para aquilo que não é corpo os estoicos criam a categoria dos incorporais, na qual está o acontecimento. De fato, para compreendermos o acontecimento é preciso destacar que a relação de causa e efeito é totalmente ausente no pensamento estoico. A relação entre dois seres, dois corpos, decorre de uma única causa, que também é um corpo, que é o Fogo. Princípio de movimento heraclitiano, o Fogo é uma força interior que não pode se conciliar com a ação exterior de um incorpóral (BRÉHIER, 1989, p. 10). Também, para os estoicos, nenhum corpo pode dar a outro corpo novas propriedades, estes apenas se misturam. Contudo, da mistura entre os corpos não há uma nova realidade que se forma, mas simplesmente atributos.

Ora, mas se o atributo não é uma propriedade do corpo, como então classificá-lo? O atributo é simplesmente um acontecimento. Quer dizer, não é um ser (corpo), tampouco uma propriedade do ser, mas aquilo que é dito ou afirmado sobre o ser. Portanto, o acontecimento não pertence ao corpo, apenas paira na superfície dos corpos. Em poucas palavras, o acontecimento é um exprimível (BRÉHIER, 1989, p. 12-13).

Para ilustrar, retomemos um exemplo citado por Bréhier (1989, p. 11), assim, quando o fogo esquenta o

ferro este avermelha, mas isso não significa que o fogo deu ao ferro uma nova qualidade, mas apenas que o fogo penetrou no ferro e passou a coexistir com ele. Por isso, para os estoicos inexistente a possibilidade de afirmar “o ferro é vermelho”, o que pressuporia tomar o fogo como causa desta nova qualidade do ferro. O que se pode dizer da mistura destes corpos é apenas que o “ferro avermelha”, o que comprova que o acontecimento não modifica o corpo, apenas representa o modo pelo qual é possível afirmar algo sobre o corpo. Por isso, o acontecimento é sempre um exprimível na forma verbal, e nunca enunciado enquanto qualidade do corpo. Para os estoicos, formular o acontecimento como um exprimível garante o movimento e a unidade dos corpos, pois os corpos coexistem na mistura sem alterar sua unidade decorrente da força do Fogo que é a sua razão seminal.

Malgrado a generalidade com que apresentamos a noção de acontecimento, estas poucas linhas nos permitem apresentar a pertinência desta noção no pensamento foucaultiano. Como para esclarecer a noção de práticas discursivas que apreendida a partir da perspectiva do acontecimento nos permite compreender de que modo aquilo que é dito sobre o ser, como “João é louco, delinquente ou anormal”, decorre de uma prática que pressupõe a existência de uma materialidade como a “loucura”, a “delinquência” e a “anormalidade”. Contrapondo-se a esse discurso que pretende fazer de um atributo o próprio ser, a genealogia foucaultiana nos mostra o modo pelo qual o acontecimento é apreendido pelo discurso como uma

verdade. Daí que no lugar de “João enlouquece” temos, com o recorte promovido pela prática discursiva, “João é louco”. Assim, a genealogia do acontecimento nos permite compreender a multiplicidade de acontecimentos que emergem da mistura dos corpos, sobre a qual as práticas discursivas fazem um recorte e instituem a verdade de um acontecimento, a partir da qual se constitui a história do que somos, enfim, a história do pensamento.

Desta forma, para caracterizar essa genealogia do acontecimento iniciamos o primeiro capítulo deste livro com a análise da noção foucaultiana de “prática”. Conceito central que nos permite compreender de que modo o acontecimento é apreendido e regulado sistematicamente pelas práticas discursivas do saber médico, psiquiátrico, pedagógico, e também pelo poder, com as práticas punitivas, as práticas disciplinares, as práticas eugenistas, entre outras. Assim, com o conceito de prática, com a análise das racionalidades dos sujeitos, vemos delineado um caminho profícuo para esclarecermos o pensamento de Foucault enquanto uma genealogia do acontecimento. Esta perspectiva nos permite compreender de que modo, diante das múltiplas possibilidades de se dizer algo sobre o ser (corpo), o discurso prioriza certo acontecimento que é forçado a se ajustar a uma categoria corporal, e o acontecimento passa, assim, a ter realidade material, torna-se uma qualidade do ser (corpo).

Com efeito, se Foucault explica que suas análises se centram na constituição e nos desdobramentos, em

diferentes momentos históricos, dos efeitos da verdade², isso não significa que Foucault se ocupe da descoberta das coisas verdadeiras, mas da verdade entendida como o resultado da articulação, da apropriação, da disputa, entre diferentes discursos que, conforme seus objetivos (vontade de verdade) promovem um recorte na multiplicidade de acontecimentos para afirmar algo sobre o ser (corpo). Trata-se, na realidade, da análise do conjunto das estratégias discursivas de apropriação do acontecimento. Este conjunto Foucault define por “dispositivos”: “dispositivos do saber”, “dispositivos da sexualidade”, “dispositivos do poder” e “dispositivos disciplinares”.

De forma geral, o dispositivo envolve todas as estratégias que participam direta e indiretamente na formação da verdade sobre o acontecimento. Ele é, para Foucault, “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma: o dito e o não dito [...]. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos” (FOUCAULT, 1996, p. 243 e seguintes).

Os encadeamentos das seções subsequentes do primeiro capítulo partem, portanto, da análise das práticas

² Conferir as entrevistas e as conferências nos *Dits et écrits: Pouvoir et savoir* (1994, v. 3, p. 399); *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique* (1994, v. 4, p. 134); *Polémique, politique et problématisations* (1994, v. 4, p.591); *Sexualité et solitude* (1994, v. 4, p. 168); *Foucault* (1994, v. 4, p. 631); *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1994, v. 4, p. 708).

que assimilam os acontecimentos como realidade e dos diferentes dispositivos de poder que se constituem a partir do século XVIII. Dentre as questões analisadas apresentamos primeiramente as que dizem respeito ao exercício do poder disciplinar, como os processos de objetivação, sujeição e subjetivação, e as possibilidades de resistência ao exercício do poder disciplinar. Na seção seguinte, retomamos os primeiros desdobramentos feitos por Foucault acerca da biopolítica no texto “O nascimento da medicina social”, bem como as intersecções entre a biopolítica e o poder disciplinar presentes, sobretudo, em *Histoire de la sexualité*, v. 1 (1976) e também no curso *Il faut défendre la société* (1975-1976).

Ainda que na segunda e terceira seção deste primeiro capítulo tenhamos problematizado a efetividade dos processos de resistência frente ao exercício do poder disciplinar e da biopolítica, é na quarta seção do primeiro capítulo que, de fato, as estratégias de exercício do poder são analisadas enquanto produtoras de comportamentos, desejos, idealizações, e não exclusivamente de interdições. Assim, ao analisar os acontecimentos que acompanham as diferentes estratégias de poder, deparamo-nos com o modo pelo qual nos seduzimos por aquilo que é ofertado pelo poder e nossos desejos são criações do saber assimiladas pelas estratégias de poder. A julgar pela cumplicidade que mantemos com as estratégias de poder é preciso, então, questionar como resistir a este poder que não é apenas de interdição, mas de produção de desejos. Um poder que acompanha o modo pelo qual nos relacionamos,

fazemos nossas escolhas, sejam aquelas com as quais anuímos e partilhamos de forma consciente, como a vigilância escolar, os dispositivos médicos, a reeducação do corpo infrator etc., ou concordamos, ainda que por omissão, e aqui estamos nos referindo às estratégias particularmente biopolíticas que ao promoverem a vida o fazem à custa da morte de tantas outras.

Assim, nesta primeira seção nossa atenção centra-se, sobretudo, nos textos em que Foucault analisa a noção de poder disciplinar e a de biopolítica, dentre os quais destacamos: *O nascimento da Medicina Social* (2008) *Surveiller et punir* (1975), *Histoire de la sexualité*, v.1 (1976), *Histoire de la sexualité*, v. 2 (1984); os cursos *Les anormaux* (1974-1975), *Il faut défendre la société* (1975-1976), *Segurança, território, população* (2008a), *O nascimento da biopolítica* (2008b), bem como as entrevistas e os textos compilados nos *Dits et écrits* (1994). Não obstante as análises de este primeiro capítulo convergirem para os desdobramentos do exercício do poder disciplinar e do exercício da biopolítica, cumpre registrar que as reflexões acerca do modo pelo qual o acontecimento é assimilado pelas estratégias de poder acompanham sobremaneira este capítulo, cujos desdobramentos são perceptíveis, sobretudo nas mudanças da aplicação penal utilizadas na soberania, na disciplina e na biopolítica. Com relação ao saber, destaca-se o modo pelo qual o saber médico institui o discurso que organiza as regras, os valores, a linguagem, o comportamento, os desejos, que dizem a verdade sobre o sujeito.

Entretanto, algumas questões referentes ao exercício do poder — como a noção de força, de corpo e de resistência — foram de certa forma “estendidas” para o segundo capítulo no qual, diante da impossibilidade de postergar ainda mais a noção de acontecimento, reportamos o leitor para a compreensão da pesquisa foucaultiana enquanto uma genealogia do acontecimento. Como dito nas linhas precedentes, na primeira seção do segundo capítulo analisamos a noção de acontecimento estoico, para então nas duas seções posteriores depreendermos o modo pelo qual, a partir de Nietzsche, Foucault, no texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971), desenvolve uma genealogia do acontecimento. Aqui Foucault analisa o corpo como “superfície de inscrição dos acontecimentos”, de modo que a genealogia, entendida como análise da “proveniência” (*Herkunft*), representa a articulação do corpo com a história. Nesta leitura foucaultiana, o corpo não se torna o próprio acontecimento, mas trava com ele uma luta interminável, prossegue em um insuperável conflito. Ainda no mesmo texto, Foucault analisa a genealogia a partir do termo *Entstehung*, o qual deve corresponder à “emergência” das forças que rompem o instante, de modo que as diferentes emergências não devem pertencer a uma história originária como a pensada pela história tradicional, mas a “miríades de acontecimentos perdidos” (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 149).

Nesta perspectiva é que arriscamos uma análise para o termo “campo agonístico de forças”, com o qual a pesquisa genealógica se arma na luta contra as heranças e as

origens históricas. Isso porque esclarecer a pesquisa genealógica pelos termos do acontecimento estoico nos permite compreender que o lugar da tensão que caracteriza este “campo agonístico de forças” não é outro senão a tensão constitutiva dos corpos. Ora, se para os estoicos é corpo tudo aquilo que afeta ou é passível de ser afetado, a força é um corpo que tensiona o outro sempre que ocorre a mistura entre os corpos. Assim, temos de um lado o ser profundo e real que é o corpo, passível de afetar ou de ser afetado e, do outro lado, o acontecimento, multiplicidade de fatos que pairam na superfície dos corpos como atributo da mistura dos corpos. Ainda, na esteira do acontecimento estoico, podemos esclarecer a noção de “emergência” analisada por Foucault, a partir da genealogia nietzscheana, como a atualidade constante de uma série de misturas que ocorrem entre os corpos. Como apresentado na terceira seção do segundo capítulo, estas considerações convergem com os propósitos da análise de Foucault sobre a genealogia nietzscheana, o que comprovamos previamente com a seguinte afirmação de Foucault: “As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como as formas sucessivas de uma intenção primordial; tampouco têm a aparência de um resultado. Elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento” (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 149).

Não há dúvidas de que estas considerações de caráter introdutório são insuficientes para retratar os desdobramentos destas análises. Na tentativa de fazê-las corresponder, ainda

que de modo geral, aos propósitos deste livro, é preciso compreender que ao analisarmos as noções de poder e de resistência a partir da perspectiva de uma genealogia do acontecimento, deparamo-nos com uma história na qual o sujeito inexistente em virtude da ausência de identidades predeterminadas. Trata-se de reconhecer o caráter heterogêneo, aleatório, modificável, da história. Daí a impossibilidade de pensarmos uma história antropológica na qual poderíamos nos reconhecer. O que a história pensada enquanto genealogia do acontecimento revela ao olhar genealógico é a existência de uma multiplicidade de corpos que, diante da ausência de ordem, embaralhados à sua própria sorte, foram forçados a corresponder a uma história da verdade.

Restará, assim, analisar no terceiro capítulo, na esteira desta genealogia do acontecimento, o modo pelo qual um dos efeitos deste recorte promovido pelo saber à multiplicidade de acontecimentos corresponde ao conjunto de estratégias direcionadas à condução do homem, ao governo do homem. Estamos nos referindo ao que Foucault define por “arte de governar”, ou seja, ao conjunto de técnicas e estratégias direcionadas ao governo dos homens. Para resumir uma história longa que data, segundo Foucault, desde a época do pastorado cristão, neste terceiro capítulo centramos nossa análise no momento em que o governo dos homens passa a corresponder, em certa medida, ao modo pelo qual os indivíduos desejam ser governados. Assim, não se trata apenas de considerar a razão do Estado, mas problematizar de que modo, particularmente no

exercício da biopolítica, há uma valorização das racionalidades dos governados impulsionada pelos acontecimentos políticos que marcam o liberalismo e o neoliberalismo.

Esquemáticamente, na primeira seção do terceiro capítulo temos uma reflexão em torno dos termos “arte de governar”, “razão de Estado” e “governamentalidade”, e a articulação destes com o exercício da biopolítica. Destacamos na seção seguinte a análise das “contracondutas”, termo que Foucault utiliza no curso *Segurança, território, população* para representar diferentes acontecimentos que marcam formas de resistências ao governo. Isso porque, as “contracondutas” representam o momento no qual ao governo dos homens se impõe a obrigação de não apenas conduzir uma população, mas de conduzi-la conforme o seu desejo. A terceira seção do terceiro capítulo, intitulada Racismo biológico, apresenta as análises de Foucault acerca do “racismo”, particularmente as presentes em *Il faut défendre la société* (1975-1975) e no primeiro volume de *Histoire de la sexualité* (1976). Para tanto, nossa análise evidencia a aliança dos Estados modernos ocidentais entre a racionalidade e a violência. Por fim, ficou ao cargo da última seção deste terceiro capítulo analisar o exercício da economia liberal e, mais especificamente, do neoliberalismo, como os principais acontecimentos que caracterizaram as práticas biopolíticas de exercício do poder. Assim, o objetivo geral desta última seção é compreender a relação entre poder e resistência nesta biopolítica que estrutura a economia neoliberal. Especificamente, esta última seção questiona o sentido de uma resistência pensada

enquanto um “descuidado de si”, ou seja, um movimento que, acompanhando o pensamento foucaultiano, nos permita recusar o que somos (FOUCAULT, 1994, v. 4, p. 232). Nesta perspectiva, o importante é que o indivíduo possa se constituir a partir de um pensamento crítico que não seja assimilado pelas estratégias de poder e de saber. Fica então para as “considerações finais” uma discussão acerca das possibilidades e implicações de pensarmos os processos de resistência enquanto um “descuidado de si”.



A TRAJETÓRIA
GENEALÓGICA DE MICHEL FOUCAULT

Horror e terror é o poder que joga para fora de sua essência, sempre vigente, tudo o que é e está sendo. Em que consiste este poder de horror e terror? Ele se mostra e se esconde na maneira como, hoje, tudo está em voga e se põe em vigor, a saber, no fato de, apesar da superação de todo distanciamento e de qualquer afastamento, a proximidade dos seres estar ausente. (HEIDDEGER, 2001, p. 144).



1.1 As práticas

Primeiro o suplício, o martírio, e a exposição do corpo que aos poucos vai se fragmentado. Dos movimentos que punem às feridas que se abrem nada é censurado. Se a morte demora a chegar não é senão porque o fastígio do ritual consiste em penalizar paciente e brutalmente, não apenas para fazer sofrer o condenado, mas também para que este momento seja festivo àqueles que com ele se comprazem. Um sofrimento que atinge, portanto, mais o corpo do que a vida, e cujo espetáculo se executa com dois personagens principais: o condenado e o carrasco. Após incontáveis exposições de corpos fragmentados, a mortificação é substituída pelo confinamento, e a vida é mantida. O carrasco sai de cena e seu lugar é ocupado por uma hierarquia diversificada de funções, tais como o juiz, os guardas, o médico, o psiquiatra, o psicólogo e o educador. Os instrumentos de aplicação da pena não são mais utilizados para marcar o corpo do condenado, mas reeducar o infrator. Ora, para uma nova habilidade punitiva, engenhosamente novos métodos são aplicados, os quais garantem controle incessante sobre os gestos, os movimentos, as atitudes. Assim, o infrator é sujeitado a uma coerção ininterrupta, cujo objetivo final não é a morte, mas a “cura”.

O que poderia parecer dois atos de uma mesma peça é a descrição, que inicia as páginas de *Surveiller et Punir: naissance de la prison* (1975), da mudança, do fim do século XVIII e início do século XIX, na aplicação da punição penal. Trata-se de contrapor o suplício de Damiens, ocorrido em 1757, condenado conforme ordenação de 1670 que vigorou até a Revolução Francesa, e o regulamento instaurado, três décadas mais tarde, por Leon Faucher para ser aplicado a *Maison des jeunes détenus à Paris 1* (FOUCAULT, 1975, p. 12-14). A execução pública que, entre outras mortes, ordenou o esquartejamento de Damiens, pouco a pouco deixou de ser uma cena que atraía grandes espectadores, e as penalidades que se aproximavam desse ritual passavam a manter “afinidades espúrias” (Ibid, p. 14) com o crime pelo qual se punia. Assim, ao final do século XVIII e início do século XIX, a execução pública, até então meio pelo qual se alcançava a justiça, passa a representar um ato “desumano” cuja crueldade praticada superava a do crime praticado.

Desta maneira, o que era um espetáculo punitivo vai aos poucos se desconstituindo para dar lugar ao exercício de novas práticas punitivas. Não se trata mais de punir o culpado com uma pena tão perversa ou mais do que o crime praticado, o essencial agora “é procurar corrigir, reeducar, ‘curar’” (Ibid., p. 15). Técnica que, como explica Foucault “recalca, na pena, a estrita expiação do mal, e liberta os magistrados do vil ofício de castigadores” (Ibid., p. 15-16). Desonerado da aplicação direta da pena, o judiciário outorga este serviço a um mecanismo administrativo

burocrático constituído por policiais, psicólogos, investigadores, médicos, enfim, agentes do “não sofrimento”, que com técnicas diferentes do esquarteramento, do uso do ferro quente, da exposição, do açoite, da coleira de ferro, da marcação com ferrete, penalizam o corpo com um sistema de coação e obrigações. A violência do suplício é então suprimida em favor da “leveza” da correção.

Este processo de “humanização” da aplicação da pena, que vai do suplício à interdição sobre o corpo, Foucault analisa reconstituindo a história da “vontade de verdade”³ que percorre a superfície dos acontecimentos. De fato, esta perspectiva está presente nos escritos de Foucault da história da loucura ao governo de si e dos outros. Não é uma análise que principia pela história do pensamento, mas de como o acontecimento é apreendido pela “vontade verdadeira”. Quer dizer, como aquilo que se afirma como verdadeiro (saber) e como as estratégias pelas quais esta verdade é aplicada (poder), naturalizam o acontecimento, tornando-o, por meio da racionalização (reflexão, análise, cálculos), uma realidade para a história do pensamento⁴. Trata-se de práticas e estratégias utilizadas para, face ao acontecimento, estabelecer uma regularidade ao próprio acontecimento, seja no domínio do saber (práticas discursivas

³ Este termo, *volonté de vérité*, aparece em diversas passagens de *L'ordre du discours* (1971). A vontade de verdade representa um sistema de exclusão a partir do qual, pelo desejo e pelo poder, certa verdade consolida-se em detrimento de uma variedade significativa de outras verdades. Voltaremos ao assunto no capítulo 2.

⁴ Dedicaremos a segunda parte deste livro para elaborar com maior destreza a questão do acontecimento na obra de Foucault.

do saber médico, psiquiátrico, pedagógico), no do poder (práticas punitivas), seja, enfim, no domínio da ética (práticas prescritas, por exemplo, pelos helenistas acerca do cuidado de si).

Para esclarecer esta perspectiva, há que se considerar a análise de Paul Veyne acerca dos desdobramentos do pensamento foucaultiano no saber histórico⁵. Em seu texto *Foucault révolutionne l'histoire* (1971), Paul Veyne esclarece com acuidade intelectual singular de que modo as práticas que Foucault descreve, como as que encontramos em *Surveiller et punir*, representam a história daquilo que os homens chamam de verdade e das lutas que tornaram essa verdade uma realidade “natural”. O universo que trabalha Foucault é inteiramente material, “feito de referentes pré-discursivos que são virtualidades ainda sem rosto; práticas sempre diversas engendram nele, em pontos

⁵ Michel Foucault afirma ao final de uma mesa redonda realizada no ano de 1978 (DE, 1994, v.4, p. 34): “[...] se formulo esse problema nas análises históricas [trata-se da história da objetivação], não é porque eu peça à história para me fornecer uma resposta; gostaria apenas de balizar quais efeitos essa questão produz no saber histórico. Paul Veyne o viu bem: trata-se dos efeitos, sobre o saber histórico, de uma crítica nominalista que se formula, ela própria, através de uma análise histórica”. Ainda, em *La poussière et le nuage* (DE, 1994, v.4, p. 19) Michel Foucault também se reporta ao texto de Paul Veyne *Comment on écrit l'histoire* afirma: “O princípio de inteligibilidade das relações entre saber e poder passa mais pela análise das estratégias do que pela das ideologias. Sobre isso, devem-se ler as páginas de Paul Veyne”.

As referências de Michel Foucault a Paul Veyne não param aí. No curso *Segurança, Território e População* (1977-1978), conferir a aula de 8 de fevereiro de 1978, aula 15 de fevereiro de 1978, aula 8 de março de 1978 e, o *Resumo do Curso*; também no curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), conferir, aula 10 de janeiro de 1979, e o *Resumo do curso*.

diferentes, objetivações sempre diversas” (VEYNE, 1971, p. 230) e, um pouco mais adiante, completa Veyne, “um falso objeto natural, como a religião ou como uma determinada religião, agrega elementos muito diferentes (ritualismos, livros sagrados, secularizações, emoções diversas etc.) que, em outras épocas, serão ventiladas em práticas muito diferentes e objetivadas por elas sob fisionomias muito diferentes” (VEYNE, 1971, p. 231). Segue-se destas considerações o esforço ininterrupto de Foucault para desfigurar, deformar, deslocar a suposta linearidade temporal causal aparente da história. É esta perspectiva que nos permite refletir, por exemplo, que se a história das ciências humanas racionaliza e naturaliza os objetos é porque ela, primeiramente, por meio da prática e do discurso, objetiva os objetos, o que faz da genealogia “um dar à luz à prática ou ao discurso” (VEYNE, 1971, p. 232).

Encaremos a história como uma prática e um discurso, é o que propõe Michel Foucault. Estas práticas lançam objetivações para os objetos que lhes correspondem e se fundamentam nestas práticas. Os objetos, portanto, não existem. O que os tornam reais é a ilusão de um objeto natural que cria a impressão de uma unidade, é esta “ilusão do objeto natural que dissimula o caráter heterogêneo das práticas” (VEYNE, 1971, p. 218). Foucault mostra, assim, que não há qualquer objeto dado naturalmente a partir do qual certa prática reage, mas que cada prática engendra o objeto que lhe corresponde. Desta forma, para Veyne (1971, p. 219), a tese central de Foucault pode assim ser formulada, “*o que é feito, o objeto, se explica pelo que*

foi o *fazer* em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica a partir do que é feito”. Afirmção que soa um tanto quanto enigmática caso não atentemos à noção de “raridade” tal como concebida por Foucault no texto de 1969, *L'archéologie du savoir*.

Neste texto, Foucault (1969, p. 155-158) afirma que “a análise enunciativa leva em conta um efeito de raridade”. Em poucas palavras, o discurso raro é o discurso que prevalece, o discurso que se torna único e, desde então, natural⁶. Desta maneira, a análise da raridade do discurso permite Foucault (1969, p. 39) questionar “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar”. Quer dizer, por que certo enunciado ganha visibilidade — é racionalizado, é formulado — em detrimento de tantos outros enunciados. Daí que a análise da raridade do enunciado se efetua, segundo Foucault, no “nível do diz-se” (“*on dit*”) (FOUCAULT, 1969, p. 161), pois considera a emergência de um conjunto de “*performances*

⁶ É curioso que parte da literatura de comentário não tenha se detido em uma análise mais pormenorizada da noção de “raridade do discurso”. Dreyfus e Rabinow, por exemplo, no texto *Michel Foucault: uma trajetória para além do estruturalismo e da hermenêutica*, ao longo de todo capítulo dedicado à análise da prática discursiva, sucintamente analisam o conceito foucaultiano de raridade do discurso, ao afirmarem que: “O método da justificação e refutação confere a estes atos discursivos sérios a pretensão de se constituírem em saber e os torna objetos a serem estudados, repetidos e transmitidos. Entre todas as coisas ditas, esboçadas e rabiscadas, tais afirmações sérias são relativamente raras, e é exatamente devido à sua raridade, e porque elas pretendem ganhar um sentido sério, que elas são tratadas com carinho” (1995, p. 54).

verbais” que se efetiva sem referência a um “*cogito*”⁷, ao sujeito que fala. Na realidade, é uma estratégia que prescinde da relação de causa e efeito, que não se efetiva com a objetivação do sujeito e do objeto. Considerar a raridade do enunciado é reconhecer que o acontecimento, seja ele o aumento populacional, uma crise econômica, a deflagração de uma guerra, nada diz sobre o ser. Portanto, o enunciado não é o acontecimento, mas sim aquilo que é formulado (em termos discursivos) sobre o acontecimento. Para compreendermos o sentido da raridade do discurso algumas questões devem ainda ser analisadas.

Primeiramente, não há na história percorrida pelo pensamento de Foucault uma realidade natural. Desta maneira, só existe aquilo que pela prática é objetivado. A prática é um conceito central no pensamento de Foucault, cujo sentido, ao menos nas obras dos anos 70, não é outro senão aquilo que as pessoas fazem, como a prática de um governo, a prática nos presídios, nos manicômios, dos pais

⁷ Afirma Foucault, em *L'archéologie du savoir* (1969) p. 161: “A análise dos enunciados se efetua, pois, sem referência a um cogito. Não coloca a questão de quem fala, se manifesta ou se oculta no que diz, quem exerce tomando a palavra sua liberdade soberana, ou se submete sem sabê-lo a coações que percebe mal. Ela situa-se, de fato, no nível do ‘diz-se’ – e isso não deve ser entendido como uma espécie de opinião comum, de representação coletiva que se imporia a todo indivíduo, nem como uma grande voz anônima que falaria necessariamente através dos discursos de cada um; mas como o conjunto das coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que podem aí ser observadas, o domínio do qual certas figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante e podem receber o nome de um autor. ‘Não importa quem fala’, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade”.

em relação aos filhos. A prática não é, portanto, um motor imóvel que Foucault tenha descoberto, mas o ponto de partida pelo qual Foucault analisa a história enquanto história da verdade. Assim, os processos de objetivação são indissociáveis das práticas, já que o objeto só existe para uma prática que o objetiva, e não como objeto natural. Na realidade, Foucault identifica três processos de objetivação⁸. O primeiro diz respeito à objetivação do sujeito feita pelo discurso da gramática geral, como a filologia ou a linguística, também a objetivação que decorre das análises das riquezas e da economia, cujo discurso incide sobre o sujeito que produz, e a objetivação decorrente do simples fato do indivíduo estar vivo na história ou na biologia. O segundo processo de objetivação decorre das práticas divisórias, ou seja, aquelas que dividem os sujeitos uns em relação aos outros, como o louco e o são, o doente e o sadio. Por fim, o terceiro processo de objetivação é aquele pelo qual um ser humano se torna sujeito, o qual, para Foucault, realiza-se em um domínio específico, a saber, o da sexualidade. Enquanto a prática pode ser compreendida como aquilo que é feito, o discurso, por sua vez, não designa simplesmente aquilo que é dito. Isso porque, o que as pessoas dizem são palavras que já correspondem a objetos naturalizados, como a noção de loucura, instinto, Estado, governo etc. Daí que se temos o discurso proposto pela gramática, pela medicina, pela economia, pela pedagogia, pela psiquiatria, tratar-se-á de analisar o discurso a

⁸ Estamos nos reportando ao texto *Le sujet et le pouvoir* (DE, 1994, v. 4, p. 222).

partir da sua dispersão e não das suas proposições. Quer dizer, não é analisar propriamente o discurso médico, por exemplo, mas os enunciados que foram calados, esquecidos, dispersados, para que determinado enunciado pudesse ser formulado. Assim, fazer a história da “vontade de verdade” a partir da raridade do discurso considera, primeiramente, os acontecimentos e, posteriormente, como estes acontecimentos foram analisados, refletidos, calculados, comentados, esquadrihados, enfim, racionalizados.

Nesses termos, a história da razão se dilui à medida que mais próximo ficamos dos supostos objetos naturais que constituem a história do pensamento. Por isso, pode-se inferir que se a história genealógica que Foucault realiza tende a dar visibilidade ao visível, como comumente se afirma, é porque sua pesquisa se desdobra em torno da história da verdade, história das diferentes racionalidades, análises, investigações, reflexões, cálculos, feitos, por meio de estratégias de poder e saber, sobre o acontecimento. Daí que efetuar uma análise enunciativa como a proposta por Foucault, que considera a raridade do enunciado, implica em acompanhar as diversas práticas restritivas das palavras. Quer dizer, as práticas discursivas que refreiam, controlam, dominam, a aleatoriedade do acontecimento, fazendo com que determinado enunciado prevaleça frente à multiplicidade de acontecimentos. Assim, ao transformar as “*performances verbais*” (os acontecimentos) em qualidades ou predicados do sujeito ou do objeto, o enunciado se torna, por meio das práticas restritivas da pala-

vra, algo que é dito por alguém⁹. De fato, torna-se regular a dispersão de acontecimentos. Portanto, a proposta de Foucault é a de, entre outras, percorrer a história desses enunciados para analisar as práticas restritivas da palavra que limitam, a um discurso, as infinitas possibilidades de enunciar um acontecimento.

Passemos, pois, pelo crivo destas afirmações nossas primeiras análises acerca da mudança nas práticas punitivas. Como compreender a suspensão do espetáculo que o suplício representara, cuja atrocidade que cometia o corpo do condenado não era apenas legitimada pelo rei, mas também desejada¹⁰ por alguns que do suplício eram espectadores¹¹? Certamente já não podemos ter como verdadeiro que nosso pensamento seja o artífice do acontecimento, o que não significa que o pensamento não possa apreendê-lo. Reformulemos a questão de modo que ela possa corresponder à atmosfera foucaultiana. Assim, teríamos: por que a prática do suplício foi perdendo sua eficácia diante

⁹ Trataremos deste assunto, ainda, no capítulo 2 deste livro.

¹⁰ Veremos mais adiante como se articula esta questão do desejo no exercício do poder, no belo texto de Foucault *La vie des hommes infâmes*, (DE, 1994, v. 3, p. 237 e seguintes).

¹¹ Paul Veyne (1971, p. 206-207) ilustra o pensamento foucaultiano partindo do exemplo dado por Georges Ville sobre a gladiatura romana: “Esses combates foram terminando pouco a pouco, ou melhor, intermitentemente, durante todo o século IV de nossa era, quando reinavam os imperadores cristãos. Por que essa suspensão e por que nesse momento?”. A resposta que parecia evidente: essas atrocidades cessaram devido ao cristianismo, ou em um humanitarismo que seria, mais do que cristão, amplamente humano, ou numa sabedoria pagã. Mas, “é no poder político que se oculta a explicação para a gladiatura e para a sua supressão, e não no humanitarismo ou na religião”.

da prática do poder disciplinar? Ora, se para Foucault os objetos não existem, já que são as práticas que objetivam os objetos, a questão não pode ser formulada a partir de um objeto pretensamente dado como natural, como o Estado, o governo, o poder, o juiz. Ou, ainda, de forma mais ampla, podemos afirmar que a pergunta não atinge, em um primeiro momento, qualquer criação, unidade ou significação de ideias que tradição moderna nos legou. Há que se considerar primeiramente o acontecimento.

São os acontecimentos do século XVIII que Foucault retoma para analisar de que modo as práticas punitivas foram “suavizadas” neste século, dentre os quais podemos destacar: a diminuição dos “crimes de sangue” e das agressões físicas; os delitos contra a propriedade que prevalecem sobre crimes mais graves; a “delinquência” que deixa de ser difusa e ocasional e passa a ser organizada (FOUCAULT, 1975, p. 77). Ainda, a passagem de uma criminalidade de sangue para uma criminalidade de fraude faz parte de outros acontecimentos independentes, mas que acabam por se entrecruzar com o desenvolvimento da produção, aumento das riquezas, maior preocupação com as propriedades privadas, métodos rigorosos de vigilância, policiamento mais severo (FOUCAULT, 1975, p. 80). Assim, não é “um respeito novo pela humanidade dos condenados” que atravessa o século XVIII, mas uma vigilância penal mais eficiente para punir os diferentes crimes de modo contínuo e geral. Na realidade, o que Foucault nos mostra é que “‘Humanidade’ é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos” (FOUCAULT,

1975, p. 94). Isso significa que a mudança na prática punitiva não reflete uma “sensibilidade” frente ao sofrimento do condenado. Trata-se, antes, de uma estruturação do poder político, que ajusta as práticas punitivas aos acontecimentos múltiplos e independentes. Estes, por sua vez, passam a corresponder, quando analisados, mensurados e ordenados (seja pelo saber judiciário, político ou econômico), a uma nova objetivação tanto do crime quanto do criminoso, e a um novo quadro de “ilegalidades” (FOUCAULT, 1975, p. 84). Desta maneira, a modificação dos mecanismos punitivos que transformam a punição no fim do século XVIII, deve-se, sobretudo, a um conjunto de acontecimentos que são racionalizados pelas práticas de exercício do poder e do saber que acabam por se entrecruzar objetivando o crime e o criminoso. É o que explica Foucault em *Surveiller et punir*:

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 tem 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 logo o ‘anormal’. É a esse título que ele se encontrará um dia sob uma objetivação científica, e o ‘tratamento’ que lhe é correlato. De outro lado, a necessidade de medir, de dentro, os efeitos do poder punitivo prescreve táticas de intervenção sobre os criminosos, atuais ou eventuais: a organização de um campo de intervenção, 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 do crime e dos criminosos. Nos dois casos, vemos que a relação de poder que fundamenta o exercício da punição começa a ser acompanhada por uma relação de objeto na qual se encontram incluídos não só o crime como fato a estabelecer segundo normas comuns, mas o criminoso como indivíduo a conhecer segundo critérios específicos. Vemos também que esta relação de objeto não vêm se sobrepor, de fora, à prática punitiva, como faria uma proibição imposta à fúria dos suplícios pelos limites da sensibilidade, ou como faria uma interrogação, racional ou ‘científica’ sobre o que é o homem que se pune. Os processos de objetivação nascem nas próprias táticas do poder e na distribuição de seu exercício. (FOUCAULT, 1975, p. 104).

Primeiramente, é preciso contextualizar a classificação das “ilegalidades”. A individualização do crime e do criminoso correspondem, no século XVIII, à insuficiência de um conhecimento construído a partir da semelhança, frente ao qual a modernidade passa a classificar, hierarquizar, enfim, estabelecer diferenças entre as coisas, com o objetivo de ordenar o mundo. Ora, temos aqui um dos desdobramentos do pensamento moderno analisado por Foucault em *Les mots et les choses* (1966), qual seja, o modo pelo qual os signos passam a se organizar enquanto “ciência das ordens empíricas”, cujo modelo mais adequado não é outro senão a taxinomia¹². Esquema adequado

¹² Cf. Foucault, *Les mots et les choses* (1966), terceiro capítulo.

não apenas à história natural, mas também à economia do poder que passa a organizar os crimes e as penas de modo que as infrações possam corresponder a uma lei geral¹³. Assim, da ordenação do crime é possível objetivar tanto o crime quanto o criminoso, realizar um cálculo de interesses que envolve o ajustamento da pena às variáveis do crime e promover políticas de “prevenção” ao crime.

De fato, é preciso compreender que as práticas econômicas, jurídicas e políticas, são correlatas das estratégias de poder disciplinares. Tais estratégias correspondem, segundo Foucault, a três critérios, a saber: tornar o exercício do poder o menos custoso possível; alcançar com êxito todo o corpo social; ajustar o crescimento desta economia do poder aos aparelhos que exercem o poder (entre estes os pedagógicos, os militares, os industriais, os médicos). O que seria o mesmo que “fazer crescer a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema” (FOUCAULT, 1975, p. 219-220). Assim, a habilidade de dispor da individualização do crime garantindo que o exercício do poder

¹³ Eis a afirmação de Foucault em *Surveiller et punir* (1975, p. 101-102): “Mas o que começa a se esboçar agora é uma modulação que se refere ao próprio infrator, à sua natureza, a seu modo de vida e de pensar, a seu passado, à ‘qualidade’ e não mais à intenção de sua vontade. Percebe-se, mas como um lugar ainda deixado vazio, o local onde, na prática penal, o saber psicológico virar substituir a jurisprudência casuística. Claro que no fim do século XVIII esse momento ainda está longe. Procura-se a ligação código-individualização nos modelos científicos da época. A história natural oferecia sem dúvida o esquema mais adequado: a taxinomia das espécies segundo uma gradação ininterrupta. Procura-se constituir um Linné dos crimes e das penas, de maneira a que cada infração particular, e cada indivíduo punível possa, sem nenhuma margem de arbítrio, ser atingido por uma lei geral”.

seja contínuo, efetiva-se, para Foucault, por meio de estratégias, como as políticas, econômicas e militares, que não necessariamente implicam na violência explícita, muito embora correspondam a uma violência sobre o corpo.

Portanto, o que poderia parecer um processo natural de “anormalidade” que marca e define o criminoso, e o que poderia significar um processo racional de ajustamento das penas às variáveis do crime, corresponde, de fato, aos processos de objetivação que se constituem com as estratégias de poder. É assim que Foucault rompe com a possibilidade de uma relação de causalidade, mostrando que se o suplício deixou de ser uma prática legalizada não foi pela “humanização” de uma razão constituinte, já que a própria razão é constituída pelas práticas que objetivam os objetos. Insistimos, portanto, na seguinte formulação: ao deslocar suas análises de um pretense objeto natural como o Estado, o poder, os governados, o que permanece, na análise foucaultiana, são as relações de poder, o modo pelo qual as práticas racionalizam acontecimentos múltiplos, fragmentados, disformes. Com relação, por exemplo, ao novo “interesse” sobre o corpo que se desenvolve no século XVIII, Foucault afirma:

A ‘invenção’ dessa nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita. Mas como uma multiplicidade de processos muitas vezes mínimos, de origens diferentes, de localizações esparsas, que se recordam, se repetem, ou se imitam, apoiam-se uns sobre os outros, distinguem-se segundo seu campo de aplicação, entram em convergência e esboçam

aos poucos a fachada de um método geral. Encontramo-los em funcionamento nos colégios, muito cedo; mais tarde nas escolas primárias; investiram lentamente o espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos reestruturaram a organização militar. Circulam às vezes muito rápido de um ponto a outro (entre os exércitos e as escolas técnicas ou os colégios e liceus), às vezes lentamente e de maneira mais discreta (militarização insidiosa das grandes oficinas). A cada vez, ou quase, impuseram-se para responder a exigências de conjuntura: aqui uma inovação industrial, lá a recrudescência de certas doenças epidêmicas, acolá a invenção do fuzil ou as vitórias da Prússia. O que não impede que se inscrevam, no total, nas transformações gerais e essenciais que necessariamente serão determinadas. (FOUCAULT, 1975, p. 140).

Multiplicidade de processos, de práticas que, a princípio, não dizem respeito umas às outras já que se realizam em diferentes espaços e distinguem-se, portanto, entre seus campos de aplicação. Não estabelecendo entre si uma relação de causalidade esboçam a “fachada de um método geral”. Quer dizer, são práticas independentes, mesmo que repetidas e próximas, mas que enquanto tais são desprovidas de significado. Só quando passam a ser refletidas, analisadas, calculadas, agrupadas, coordenadas, é que passam a corresponder a uma transformação específica. Com efeito, se no final do século XVIII e início do século XIX novas técnicas de exercício do poder foram desenvolvidas “por inclusão densa e analítica dos elementos” (FOUCAULT, 1975, p. 45), elas o foram, sobretudo, com o objetivo de desenvolver uma “a arte de

governar”, não a si mesmo, mas os outros. Poder-se-ia, nesta perspectiva, arriscar uma análise retrospectiva das obras de Foucault e afirmar que uma direção comum de suas análises — tanto em *Surveiller et punir* como em *Les anormaux*, e mesmo antes, em *Histoire de la folie* — é a análise do desenvolvimento da *téckne* de “governar os outros” que as práticas de controle institucionais promovem, sobretudo pelas técnicas do saber jurídico, do saber médico-legal, do saber pedagógico, do saber psiquiátrico, do saber psicológico. Para ilustrar, temos a arte de governar as crianças, os loucos, os operários, os delinquentes, os pobres, os homossexuais, as mulheres. Trata-se da multiplicação de mecanismos aptos para capturar e controlar aquelas condutas desviantes, à margem da “normalidade”, para então devolverem a elas o “esclarecimento” que só a razão parece ser capaz de promover. É assim que estes mecanismos (entenda-se: os discursos promovidos pelo saber e as estratégias de exercício do poder) incluem as condutas desviantes ao mesmo tempo em que promovem a exclusão dos sujeitos de tais condutas.

Esta relação que se forma, sobretudo, pelo modo com que a verdade se desenvolve na história da filosofia, mais especificamente, com o “momento cartesiano”¹⁴, a partir do qual o acesso à verdade se dá pelo conhecimento. Daí a importância do saber¹⁵ como estratégia de exercício do

¹⁴ Cf. a primeira hora da aula do dia 6 de janeiro de 1982, em *Herméneutique du sujet*, p. 6-20.

¹⁵ Importante esclarecer que saber e poder não se confundem. Como explica Foucault (*DE*, 1994, v. 4, p. 676): “Se eu tivesse dito ou desejado dizer

poder, pois é ele que define o discurso que diz a verdade¹⁶, que estabelece a distinção entre o racional e o não racional, o normal e o anormal, o científico e o não científico. Normalização de condutas, definição de comportamento, padronização do pensamento, são estas as estratégias que dispõe o saber para realizar a objetivação do sujeito. Por meio dessas estratégias o que se constata é, na realidade, uma série de procedimentos de inclusão das condutas desviantes: ao mesmo tempo em que se realiza um diagnóstico da loucura e da anormalidade, são desenvolvidos instrumentos e técnicas precisas de tratamento, a fim de “curar” a humanidade do homem - como se supõe a partir das ciências humanas, por exemplo. Portanto, o objetivo de Foucault não é realizar uma ontologia do sujeito objetivado¹⁷. Mas analisar, sobretudo, as práticas e os discursos que promovem objetivações, como o sujeito criminoso, louco, delinquente, homossexual. Vejamos, assim, os desdobramentos destas questões na análise do exercício do poder disciplinar e biopolítico.

que o saber era o poder, eu o teria dito e, dizendo-o, não teria tido nada mais para dizer, pois, identificando-os, não vejo por que me obstinaria em mostrar as diferentes relações entre eles. Dediquei-me precisamente a verificar como certas formas de poder, que eram do mesmo tipo, podiam originar saberes extremamente diferentes quanto a seu objeto e a sua estrutura. Consideremos o problema da estrutura hospitalar: ela originou a internação do tipo psiquiátrico, que correspondeu à formação de um saber psiquiátrico [...]”.

¹⁶ Cf mais adiante, capítulo 2, seção 2 deste livro.

¹⁷ Cf. o belo artigo de José Carlos Bruni, *Foucault: o silêncio dos sujeitos*, p. 33-43.

1.2 O exercício do poder disciplinar

Retomando a análise de Deleuze acerca das tonalidades que compõem a narrativa de *Surveiller et Punir* (1975), como “do vermelho dos suplícios ao cinza das prisões”, podemos ainda acrescentar algumas outras que vão do vermelho dos suplícios ao branco dos hospitais psiquiátricos, do vermelho dos suplícios à obscuridade das usinas, do vermelho dos suplícios à austeridade dos orfanatos e escolas. Essas diferentes cores sinalizam as mudanças nas práticas punitivas que datam do fim do século XVIII e início do século XIX, e que tem como instrumento indispensável o olhar vigilante. É, de fato, o momento em que a disciplina, a correção, a punição do corpo se sobrepõe à prática dos suplícios.

O exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam. Lentamente, no decorrer da época clássica, são construídos esses ‘observatórios’ da multiplicidade humana para os quais a história das ciências guardou tão poucos elogios. Ao lado da grande tecnologia dos óculos, das lentes, dos feixes luminosos, unida à fundação da física e da cosmologia novas, houve as pequenas técnicas das vigilâncias múltiplas e entrecruzadas, dos olhares que devem ver sem ser vistos; uma arte obscura da luz e do visível preparou em surdina um saber novo sobre o homem, através de técnicas para sujeitá-lo e processos para utilizá-lo. (FOUCAULT, 1975, p. 173)

Esses “observatórios da multiplicidade humana” são espaços rigorosamente arquitetados para que seja contínuo o exercício do poder disciplinar, o qual não almeja a execução do condenado, mas a correção, a disciplina, a padronização do corpo. Isso porque, o exercício do poder disciplinar é, sobretudo, uma estratégia de exercício do poder que não dissocia sujeição e utilização. É o que ocorre com o exercício do poder disciplinar nas escolas, cuja estrutura física permite a vigilância dos estudantes para que, entre outras coisas, seja possível controlar as conversas, a troca de olhares, o empenho nos estudos, para então remanejar alunos na sala de aula, definir horários etc. Também nas prisões, cuja estrutura permite vigiar constantemente os detentos, com controle de horário e modelo de comportamento para cada atividade, objetivando, assim, reeducá-los. Ou, ainda, nas fábricas, por meio do controle do tempo e das funções visando a maior produção e, conseqüentemente, o maior lucro. E esse mesmo rigor disciplinar se estende aos quartéis, aos hospitais, aos manicômios, às regras familiares, entre outros. A disciplina registra, desta forma, “o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que não visa somente o crescimento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna mais obediente quanto mais útil ele for, e inversamente”. É um poder que exerce um trabalho minucioso sobre o corpo, “uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos” (FOUCAULT, 1975, p. 139).

Na realidade, a disciplina é o exercício de um poder versátil. Isso porque, ela não corresponde a um uso meramente coercitivo da força sobre o indivíduo, com o objetivo de se apropriar dos corpos, mas exercer “uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica — movimento, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo” (ibid., 139). Temos, assim, segundo Foucault, uma duplicidade de efeitos imediatos, pois “a disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência)”. Esta inversão que a disciplina efetiva com relação às forças do corpo, Foucault explica que se realiza em termos de uma “dissociação do poder do corpo”. Isso significa que ao aumentar e potencializar as forças do corpo objetivando uma produtividade econômica maior nas fábricas, por exemplo, o exercício do poder disciplinar busca tornar ineficaz o exercício dessa mesma força em processos de resistência ao exercício do poder, fazendo desta relação de força “uma relação de sujeição estrita” (FOUCAULT, 1975, p.140).

Mas não nos enganemos com estas afirmações. Estes recortes nas obras de Foucault, ainda que importantes, apenas tangenciam as diversas questões possíveis de serem formuladas acerca das relações de poder que envolvem o poder disciplinar. Assim, menos do que descrever o modo pelo qual este poder se aplica, interessa analisar os desdobramentos e os deslocamentos que podem ser formulados sobre as estratégias de poder que atingem o corpo. Nesta perspectiva nos defrontamos com duas questões.

Primeiramente, como se sabe, Foucault não se propõe a investigar o que *é o poder*¹⁸, mas isso não significa que não seja possível distinguir o exercício do poder disciplinar de outras formas de exercício do poder que afetam o corpo. E Foucault (1975, p. 138) reconhece que não é certamente no século XVIII a primeira vez “que o corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes”. Assim, se não é apenas no século XVIII que o corpo se torna objeto de disciplinarização¹⁹, quais são as outras estratégias de poder que investem sobre o corpo? E, em que medida tais estratégias se distinguem, se é que se distinguem, do exercício do poder disciplinar característico do século XVIII?

Também é preciso analisar as consequências de dois efeitos do exercício do poder disciplinar no século XVIII. Primeiro o processo de “normalização”, exercício de poder que se constitui como forma de regulamentação da

¹⁸ Em uma conferência de 1978, Michel Foucault afirma (*DE*, 1994, v. 3, p. 567): “É verdade que, em textos mais recentes, me referi, sobretudo, a uma concepção do poder e dos mecanismos do poder que era uma concepção de qualquer forma jurídica. As análises que tentei fazer e não fui o único, longe disso, a tentar fazê-las — são obviamente análises parciais, fragmentárias. Não se trata absolutamente de estabelecer uma teoria do poder, uma teoria geral do poder, nem de dizer o que é o poder, nem de dizer de onde ele provém [...]. Em todo caso, o que tento fazer é, em um nível empírico, tomar as coisas pelo meio. Não ‘De vem o poder, para onde ele vai?’, mas: ‘Por onde ele passa, e como isso se passa, quais são todas as relações de poder, de que modo se podem descrever algumas das principais relações de poder exercidas em nossa sociedade?’”.

¹⁹ Em uma conferência de 1974, Foucault (2008a, p. 105) afirma que a técnica disciplinar não foi inteiramente inventada no século XVIII, mas elaborada em seus princípios fundamentais neste século. Dentre os exemplos de aplicação do sistema disciplinar, na Idade Média e mesmo na Antiguidade, Foucault cita os mosteiros, a escravidão e as empresas escravistas existentes nas colônias espanholas, inglesas, francesas, holandesas.

sociedade disciplinar; e o de “individualização”, o modo pelo qual nós somos individualizados pelo exercício do poder disciplinar. Estes efeitos nos mostrarão de que modo o exercício do poder disciplinar, mesmo que fictício, produz, como observa Foucault, realidades²⁰. Da análise destes dois efeitos do exercício do poder disciplinar nos defrontamos com a seguinte questão: todo exercício de poder de que trata Foucault resulta, invariavelmente, em um processo de individualização ou há alguma possibilidade, neste mesmo exercício e somente a partir dele, de resistência? Quer dizer, a questão não é constatar a resistência, constatação incansavelmente repetida pela literatura de comentário na já desgastada fórmula “onde há poder há resistência”²¹, mas problematizar a sua possibilidade de, paradoxalmente, efetivar-se nas relações de poder.

Com relação à nossa primeira questão, será no texto de Platão, especificamente na *República*, que iremos nos apoiar. A escolha por Platão não é, certamente, arbitrária. Justifica-se não somente pelo fato de que Platão tenha sido o primeiro filósofo ocidental a elaborar uma filosofia política sistemática, mas também porque é com ele que Foucault dialoga em seus escritos dos anos 80, nos quais encontramos algumas distinções entre o poder disciplinar

²⁰ Afirma Michel Foucault, ao tratar do Panóptico de Bentham que (1975, p. 204) “Um assujeitamento real nasce mecanicamente de uma relação fictícia. De modo que não é necessário recorrer à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o louco à calma, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação, o doente à observância das receitas”.

²¹ Em *Pouvoirs et stratégies*, Foucault afirma (1994, v. 3, p. 425) “que não há relações de poder sem resistências”.

praticado a partir do século XVIII e as estratégias de controle sobre o corpo presentes na filosofia grega. No que se segue, cumpre destacar primeiramente as questões do diálogo platônico que nos interessam analisar. Assim, de maneira geral, a constituição da cidade ideal que Platão apresenta na *República* é formada por três classes que se diferenciam conforme a predominância, em cada indivíduo, de uma das três partes da alma assim compreendidas: parte racional, parte irascível e parte apetitiva²². Naqueles em que predomina a parte racional da alma, que são, para Platão, os filósofos, caberá a função de comandar a cidade. A defesa da cidade estará a cargo dos guardiões, aqueles dotados, do ponto de vista físico, de agilidade e de força e, do ponto de vista moral, de coragem e sabedoria. Qualidades que encontramos apenas naqueles em que predomina o temperamento irascível da alma. Uma terceira classe será composta por aqueles que têm na satisfação dos desejos imediatos a característica principal de suas almas, a saber, os artesãos e os homens de negócio.

Tal distinção conforme a aptidão da alma humana é fundamental no texto de Platão, uma vez que é por meio dela que se define a função de cada indivíduo na cidade, que será aquela para a qual a natureza o melhor dotou²³. Contudo, não é suficiente apenas possuir predisposição na alma de uma das três partes da alma, é necessário desenvolver suas respectivas virtudes. Assim, há que se observar,

²² Cf, *República*, IV, 435 b - 44e.

²³ Cf, *República*, IV, 432 d - 433 b.

em termos foucaultianos, que Platão enfatiza a necessidade de “procedimentos disciplinares” para que ocorra um desenvolvimento harmonioso das virtudes da alma, o que assegurará a efetividade do Estado ideal. Para exemplificarmos tais procedimentos disciplinares, atemo-nos ao caso dos guardiões. Assim, com relação à escolha entre os dois sexos para o exercício desta função, eis o que se segue no diálogo:

— Queremos — disse ele — que tudo lhes seja comum, exceto que, para os serviços que deles esperamos, tratemos as fêmeas como mais fracas e os machos como mais fortes. (451 e - 452 c)

— Ora, é possível obter de um animal os mesmos serviços que de outro, se não for nutrido e criado da mesma maneira?

— É impossível, certamente.

— Se, portanto, exigimos das mulheres os mesmos serviços que dos homens, devemos formá-las nas mesmas disciplinas²⁴.

— Certo.

— Mas nós lhes ensinamos a música e a ginástica.

— Sim.

— Às mulheres, por conseguinte, cumpre ensinar estas duas artes, bem como as atinentes à guerra e exigir delas os mesmos serviços.

[...]

— Assim, as mulheres de nossos guardiães despirão as vestimentas, pois a virtude tomará o lugar destas; participarão da guerra e de todas as fainas que concernem

²⁴ Eis como esta mesma passagem se apresenta na tradução francesa: “*Si donc nous imposons aux femmes les mêmes fonctions qu’aux hommes, il faut aussi leur donner la même éducation*”. Conferir *Platon: oeuvres complètes*, 1989, p. 53.

à guarda da cidade, sem se ocupar de outra coisa; só que, no serviço, lhes atribuiremos a parte mais leve, devido às fraquezas do seu sexo (456 e - 457 c).

Com relação à constituição familiar, encontramos algumas prescrições direcionadas ao exercício ideal da função de guardião:

— É preciso, segundo nossos princípios, tornar muito frequentes as relações entre os homens e as mulheres de escol e, ao contrário, muito raras entre indivíduos inferiores de um e de outro sexo; ademais, é preciso criar os filhos dos primeiros e não os dos segundos, se quisermos que todo rebanho atinja a mais alta perfeição, e todas essas medidas devem permanecer ocultas, salvo aos magistrados, para que a tropa dos guardiães se mantenha, na medida do possível, isenta de discórdia.

— Logo, instituiremos festas, em que reuniremos noivos e noivas, com acompanhamento de sacrifícios e hinos que nossos poetas comporão em honra às bodas celebradas. No que diz respeito ao número de casamentos, deixaremos aos magistrados o cuidado de regulamentá-los, de tal modo que mantenham a mesma quantidade de homens — tendo em vista as perdas causadas pela guerra, moléstias e outros acidentes — e que nossa cidade, dentro do possível, não aumente nem diminua. (459 d - 460 b).

[...]

— Os filhos, à medida que forem nascendo, serão entregues a pessoas encarregadas de cuidar deles, homens, mulheres, ou então homens e mulheres juntos, pois os cargos são comuns a ambos os sexos.

— Sim

— Estes prepostos hão de conduzir ao lar comum os filhos dos indivíduos de elite, confiando-os a nutrizas residentes à parte num bairro da cidade. Quanto aos

filhos dos indivíduos inferiores, e mesmo dos outros, que apresentarem alguma deformidade, escondê-los-ão em local proibido e secreto, como convém. (460 b - c).

Ora, estas passagens explicitam o modo pela qual, na filosofia política de Platão, encontramos uma série de prescrições, controles, sujeição, adaptações, recrutamentos, que devem ser direcionados ao corpo para que as exclusivas aptidões naturais sejam potencializadas em proveito do governo ideal da Cidade Justa. Por isso, homens e mulheres, de todas as idades, cuja parte irascível da alma é predominante, deverão se “adestrarem nus, despreocupados com as rugas e as marcas indeléveis que a passagem dos anos possa deixar-lhes sobre o corpo” (PLATÃO, 1965, p. 28). As mulheres, depois de cultivadas as suas qualidades naturais pela música e pela ginástica, serão dadas como colaboradoras aos guardiões e chefes (Ibid., V, 457b). Mas, para que a classe conserve toda sua pureza, serão celebrados casamentos entre os melhores indivíduos. Um controle de natalidade será prescrito, já que a cidade, dentro do possível, não deve aumentar e nem diminuir. A procriação se efetuará “na flor da idade”, de maneira que a mulher “conceberá para a cidade desde o vigésimo até o seu quadragésimo ano; o homem, ‘após ter transposto a fase mais viva de sua corrida, gerará para a cidade até a idade de cinquenta e cinco anos” (Ibid., 460 c-e).

Prescrições acerca de como estes filhos gerados serão cuidados são definidas por Platão. Os filhos legítimos serão levados, desde seu nascimento, a um lar comum, tornando-se, assim, filhos da cidade, que não conhecerão

seus pais e estes seus filhos. Também é interessante o destino reservado àqueles filhos que sofrerem de alguma deformidade. A eles caberá a exclusão. Ficarão escondidos em algum lugar secreto, não definido, mas deverá ser este um lugar que “convém”. Provavelmente não dentro da hegemonia prevista para a cidade ideal.

Se retomamos nestas linhas algumas passagens do diálogo platônico, o objetivo primeiro foi o de mostrar de que modo o corpo foi objeto de investimento político no início da filosofia política do Ocidente. Certamente não podemos esquecer o contexto metafísico no qual a filosofia política platônica está inserida. Mas este não é um argumento que invalide estas especulações. Talvez o “embarço” ao qual possamos estar sujeitos está no fato de que a filosofia platônica é retomada por Foucault, com maior pertinência, não nos jogos de poder apresentados por ele em seus escritos dos anos 70, mas quando Foucault se lança sobre outras problematizações²⁵, particularmente,

²⁵ Afirma Foucault em *L'usage des plaisirs* (1984, p. 12): “Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar o que frequentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. E foi preciso também um deslocamento teórico para analisar o que frequentemente se descreve como manifestações do ‘poder’: ele me levava a interrogar-me, sobretudo, sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia agora necessário empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como ‘o sujeito’; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si — a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII — e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir dos exemplos das práticas

a constituição das subjetividades na Antiguidade grega, em particular nos livros *Histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs* (1984) e *Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi* (1984). Também no curso de 1981-1981, *Herméneutique du sujet*, no qual Foucault antecipa alguns dos temas tratados nestes livros .

Em *L'usage des plaisirs*, por exemplo, as referências aos escritos platônicos são diversas, mas são elas, sobretudo, relacionadas ao princípio socrático da *áskesis* e o da *epiméleia heautoû*, respectivamente, a ascese e o cuidado de si²⁶. Assim, o objetivo de Foucault ao retomar a filosofia Antiga se constitui em torno da questão da subjetivação muito mais do que da sujeição. Isso significa que menos do que retomar a filosofia platônica para analisar as estratégias de exercício do poder, é no campo ético que Foucault problematiza o pensamento platônico, enquanto “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e

punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’”.

²⁶ Dentre tantas passagens nas quais Foucault indica o significado destes dois conceitos gregos, apresentamos uma presente em *Herméneutique du sujet* (2001, p. 17-18). Assim, com relação à *áskesis*: “Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (*áskesis*)”. Sobre a *epiméleia heautoû*: “designa precisamente o conjunto das condições de espiritualidade, o conjunto das transformações de si que constituem a condição necessária para que se possa ter acesso à verdade”.

fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilos” (FOUCAULT, 1984, p. 16-17).

Mas, se Foucault desenvolve em seus escritos dos anos 80 um estudo de como a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados por meio de práticas de si na Antiguidade, “pondo em jogo os critérios de uma ‘estética da existência’” (Ibid., p. 18), por que lançamos mão dos textos platônicos para tratar do poder disciplinar? Àqueles que nos interpelassem exigindo a análise do pensamento foucaultiano obedecendo à ordem cronológica de suas obras, responderíamos que Foucault é, por excelência, o pensador que problematiza a história enquanto tempo contínuo. Assim, não nos parece que incorremos em erro se nos valemos, neste caso, de certo desvio cronológico; acrescenta-se a este argumento o fato de que esta é uma tentativa de compreender de que modo Foucault opera deslocamentos e não rupturas em suas pesquisas. Em todo caso, pontuemos diretamente no texto Foucault uma “brecha” para o desenvolvimento de nosso argumento. Afirma Foucault já no final da Introdução de *L’usage des plaisirs*: “Essas ‘artes da existência’, essas ‘técnicas de si’, perderam, sem dúvida, certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas do tipo educativo, médico ou psicológico” (FOUCAULT, 1984, p. 17).

Ora, na esteira desta afirmação, quais seriam estas práticas do tipo educativo, médico e psicológico, senão as

decorrentes do exercício do poder disciplinar? E, ainda, por que teriam estas “técnicas de si” perdido sua importância e autonomia especificamente com estes procedimentos disciplinares? Retomemos os argumentos do texto platônico. Em *A República*, como vimos, para haver o desenvolvimento ideal da alma e, conseqüentemente, a justiça na cidade ideal, são prescritas algumas proibições, alguns treinamentos, recrutamentos, enfim, disciplinas dirigidas ao corpo dos guardiões, mas são elas muito próximas de um cuidado com corpo, no sentido de uma *epiméleia heautoû*. Ou seja, trata-se de procedimentos disciplinares que implicam em um dobrar-se sobre si mesmo, uma vez que o objetivo é, sobretudo, desenvolver técnicas que possibilitem o controle sobre si. Desta maneira, se a alma e a cidade são divididas em três partes iguais caberá, a cada homem, ter pleno domínio sobre si mesmo, devendo exercitar a virtude que lhe é predominante²⁷, promovendo, assim, a harmonia na cidade justa. Daí decorre a impossibilidade de elevar-se ao grau de guerreiro, por exemplo, aquele cuja parte predominante na alma é a temperança, ou mesmo um guerreiro ao grau de chefe²⁸.

²⁷ As virtudes de cada uma das três classes estão assim divididas: “Chefes: sabedoria, coragem, temperança; Guardiães: coragem, temperança; Povo: temperança” (IV, 432 a-d). Desta maneira: “— Assim a força que contém cada cidadão nos limites de sua própria tarefa, concorre, para a virtude de uma cidade, juntamente com a sabedoria, a temperança e a coragem desta cidade. (IV, 433 b-c)”.

²⁸ Sobre esta questão, eis uma passagem de *A República*: “— Em compensação, quando um homem, que a natureza destina a ser artífice ou a ocupar algum outro emprego lucrativo, exaltado por sua riqueza, pelo grande número de suas relações, por sua força ou por outra vantagem similar, intenta elevar-se ao grau de guerreiro, ou um guerreiro ao grau de

Já o exercício da prática disciplinar, desenvolvida especialmente ao longo do século XVIII, não se aplica à natureza preponderante da alma. Isso porque, aqui o exercício disciplinar se transforma em uma tecnologia do corpo e da duração capaz de transformar o indivíduo mais inoperante para o exercício militar em um guerreiro, o escolar indisciplinado em um corpo dócil e sujeitado ao comando hierárquico. Em poucas palavras, o poder disciplinar almeja criar, sobretudo, aptidões físicas. Reportemo-nos à descrição de Foucault no que concerne à figura do soldado:

Eis como ainda no início do século XVII se descrevia a figura ideal do soldado. O soldado é antes de tudo alguém que se reconhece de longe; que leva os sinais naturais de seu vigor e coragem, as marcas também de seu orgulho: seu corpo é o brasão de sua força e valentia; e se é verdade que deve aprender aos poucos ofícios das armas — essencialmente lutando — as manobras como a marcha, as atitudes como o porte da cabeça se originam, em boa parte, de uma retórica corporal da honra [...]. Segunda metade do século XVIII: o soldado tornou-se algo que se fabrica, de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisava; corrigiam-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhora dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio,

chefe e de guardião, de que é indigno; quando são eles que trocam seus instrumentos e seus privilégios respectivos, ou quando um mesmo homem procura preencher todas estas funções ao mesmo tempo, acredito, então comigo, penso, que esta mudança e esta confusão acarretam a ruína da cidade” (433 e - 434 c).

no automatismo dos hábitos; em resumo, foi 'expulso o camponês' e lhe foi dada a fisionomia de soldado. (FOUCAULT, 1975, p. 137).

Assim, se na Antiguidade as práticas de exercício do poder diferem das do século XVIII, isso não significa que apenas a partir do século XVIII o corpo tenha sido objeto de controle. Contudo, enquanto na Antiguidade o exercício do poder cria possibilidades de subjetivações que se realizam em uma relação de si para consigo, de modo que o domínio sobre si acabe por representar a própria vigilância; no poder disciplinar, tal como o apresenta Michel Foucault, a subjetivação ocorre enquanto sujeição ou assujeitamento. Uma constituição do sujeito que se realiza como um dobrar-se sobre as forças de fora. É por este movimento que a disciplina, enquanto força fictícia, produz realidades. Isso não significa que a força não seja real, de fato ela é, mas o modo pelo qual os mecanismos de vigilância e controlem operam permitem, propositadamente, que aquele que é vigiado tenha sempre a dúvida de estar ou não o sendo. Os exemplos são diversos, a começar pela torre central nos presídios, as câmeras de vigilância postas nos mais inusitados espaços, os vidros escurecidos, a divisão do espaço escolar etc. Desta forma, por meio de mecanismos que permitem ver sem ser visto, vemos constituir-se, no poder disciplinar, uma força que controla e coage o indivíduo a cumprir com a função que dele se espera, produzindo, assim, comportamentos disciplinados. Mas este poder não coage apenas aquele que é vigiado. Ele se prolonga mesmo quando os mecanismos de controle não se

fazem presentes. É o que ocorre, por exemplo, quando se obtém de alguém que sofre uma doença mental a confissão de que é louco²⁹. Mesmo que esta confissão tenha sido feita por meio de uma violência real, coercitiva, exercida pelo médico sobre o paciente, ela produz efeitos de verdade e campos de dominação mais amplos, de modo que o exercício da força que se obtém desta confissão não será necessariamente utilizado para enquadrar outras condutas desviantes na classificação da loucura³⁰.

Citemos outro exemplo, agora decorrente do dispositivo Panóptico. Como afirma Foucault (1975, p. 207), “cada vez que se tratar de uma multiplicidade de indivíduos a que se deve impor uma tarefa ou comportamento, o esquema Panóptico poderá ser utilizado”. Assim, como “implantação dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos em relação mútua, de organização hierárquica, de disposição dos centros e canais de poder, de definição de seus instrumentos e de modos de intervenção”, o esquema Panóptico pode ser utilizado nos hospitais, nas oficinas, nas escolas, nos internatos, nas prisões. Se este esquema ocorre em um espaço físico definido o mesmo

²⁹ Cf. por exemplo, a conferência *Sexuality and solitude* (DE, 1994, v. 4, p. 168).

³⁰ Conferir o texto de 1963, *L'eau et la folie* (DE, 1994, v. 1, p. 268). Neste curto e desconcertante texto, Michel Foucault explica a maneira pela qual a loucura era “curada” até o século XIX, sobretudo com Pinel. Este procedimento consistia, *grosso modo*, em “arrancar” do louco, com práticas coercitivas em que se administravam inesperadamente sufocantes duchas de água, a confissão da loucura. A água representa a “instância de julgamento nos asilos”, e a confissão o reconhecimento da loucura que levaria, já que se considerava a vontade constituindo a razão, à saúde.

não ocorre com os seus efeitos, os quais coagem os indivíduos mesmo antes das faltas, dos erros e dos crimes serem praticados. Nas palavras de Foucault (1975, p. 202-203):

Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder. Fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tende a tornar inútil a atualidade de seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; enfim, que os detentos se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores. Para isso, é ao mesmo tempo excessivo e muito pouco que o prisioneiro seja observado sem cessar por um vigia: muito pouco, pois o essencial é que ele se saiba vigiado; excessivo porque ele não tem necessidade de sê-lo efetivamente.

Assim, como no exemplo da confissão da loucura, se o efeito do poder exercido pela estrutura do Panóptico prolonga-se aos momentos nos quais os indivíduos não estão efetivamente sendo observados, não se trata apenas de uma condição de sujeição exercida pelas estratégias de poder sobre nós, mas de subjetivação. Isso porque, nos constituímos enquanto sujeitos disciplinados inclusive quando não estamos em espaços esquadrihados nos quais a ação da estrutura do Panóptico é contínua. Esta estrutura instaura um controle permanente, não necessariamente real, pois além de gerar a incerteza de haver ou não um sujeito por detrás das câmeras, por exemplo, seus efeitos

se estendem aos momentos nos quais não há, de fato, mecanismos de controle. Por exemplo, o modo pelo qual o pensamento pode ser disciplinado, pois mesmo que o pensamento sofra interdições decorrentes dos valores morais ou religiosos dos indivíduos, a satisfação dos desejos, ainda que meramente fantasiosa, pode ser acompanhada de estratégias de como burlar os mecanismos de controle e vigilância para satisfazê-los. Eis aí exemplificado como o indivíduo se sujeita ao controle de uma força externa,³¹ e também se subjetiva a partir dela, uma vez que o exercício desta força passa a constituí-lo enquanto sujeito de desejos e escolhas.

Desta maneira, enquanto o exercício da disciplina na Antiguidade se desenvolvia como uma modalidade de aplicação do poder cuja prerrogativa era a de fazer com que o indivíduo questionasse sua própria conduta, tal constituição ética do sujeito perde sua “importância e autonomia” com as práticas disciplinares que se desenvolvem ao longo do século XVIII. Este desfalecimento do “reconhecimento ontológico de si por si” (FOUCAULT, 1984, p. 101) não ocorre, certamente, de maneira abrupta. Diversos são os acontecimentos³² racionalizados pelas práticas disciplinares, dentre os quais destacamos: a explosão demográfica do século XVIII, o aumento do número de escolas, de hospitais, do exército e o crescimento do aparelho de produção.

³¹ A vigilância pode ser múltipla, pois “na falta do diretor, sua família, os que o cercam, seus amigos, suas visitas, até seus criados” (FOUCAULT, 1975, p. 203).

³² Conferir a Primeira seção do Capítulo 1 deste livro.

Como, então, racionalizar estes acontecimentos? Dois são os modos, a saber, por meio dos dispositivos normativos e do processo de individualização. Com relação aos dispositivos normativos cinco operações se destacam, são elas: comparar, diferenciar, hierarquizar, homogeneizar, excluir³³. Apesar de distintas, essas operações confluem para efetivar o objetivo central da prática disciplinar, a saber, *normalizar*. Aqui, devemos observar que o conceito de “norma” prescinde dos conceitos tradicionais de lei e soberania, o que também ocorre na biopolítica. E não por outro motivo senão porque o exercício do poder disciplinar se efetiva em um domínio que não é o da lei, mas sim da normalização. Técnica de exercício do poder por meio da qual a norma se converte em um critério de divisão entre os indivíduos que não se efetiva pela letra do código, mas pelas distinções estabelecidas pelas ciências humanas. Mais especificamente, pela medicina, psicologia e psiquiatria. De maneira geral, a normalização é o exercício de uma prática disciplinar de regulamentação³⁴ dos indivíduos

³³ Explica Foucault (1975, p. 185) que a disciplina “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 de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a ‘natureza’ dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida ‘valorizadora’, 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)”.

³⁴ Veremos esse desenvolvimento de forma mais detalhada na seção seguinte com a análise do exercício da biopolítica.

e dos espaços sociais. É isso que Michel Foucault indica em *Surveiller et Punir*:

O Normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação estandarizada e a criação das escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar normas gerais de saúde; estabelece-se na regularização dos processos e dos produtos industriais. Tal como a vigilância e junto com ela, a regulamentação é um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica. As marcas que significavam status, privilégios, filiações, tendem a ser substituídas ou pelo menos acrescidas de um conjunto de graus de normalidade, que são sinais de filiação a um corpo social homogêneo, mas que têm em si mesmos um papel de classificação, de hierarquização e de distribuição de lugares. Em certo sentido, o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. (FOUCAULT, 1975, p. 186).

Assim, a regulamentação ao mesmo tempo em que define, organiza e esquadrinha tanto os espaços quanto os sujeitos, também os individualiza ao reconhecer suas diferenças, para, então, ajustá-las à regulamentação. Com efeito, este tema da distinção entre o normal e o anormal é característico do exame médico legal praticado nos tribunais a partir do século XIX e XX, como analisa Foucault em *Les anormaux* (FOUCAULT, 1999a, p. 46) quando, ao retomar o texto de Canguilhem *O normal e o patológico*, faz uma análise acerca da normalização muito próxima da presente em *Surveiller et punir*:

Nesse texto [*O normal e o patológico*], que trata da norma e da normalização, temos um certo lote de ideias que me parecem histórica e metodologicamente fecundas. De um lado, a referência a um processo geral de normalização social, política e técnica, que vemos se desenvolver no século XVIII e que manifesta seus efeitos no domínio da educação, com suas escolas normais; da medicina, com a organização hospitalar; e também no domínio da produção industrial. E poderíamos sem dúvida acrescentar: no domínio do exército. Portanto, processo geral de normalização, no curso do século XVIII, multiplicação dos seus efeitos de normalização quanto à infância, ao exército, à produção etc. [...] A norma traz consigo ao mesmo tempo um princípio de qualificação e um princípio de correção. A norma não tem por função excluir, rejeitar. Ao contrário, ela está sempre ligada a uma técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo. (FOUCAULT, 1999a, p. 46).

A norma, desta maneira, como técnica disciplinar de intervenção e transformação dos indivíduos e espaços, promove o processo de captura e medição das condutas desviantes, que não são definidas pela dicotomia “delinquentes ou a inocentes”, “doentes e não doentes”, mas a partir da gradação “do normal ao anormal” (FOUCAULT, 1999a, p. 38). Para tanto, este poder se utiliza da prática do exame que conjuga a força e o estabelecimento da verdade, o poder e o saber. E, por meio da qual, “a superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível”, já que com o a prática do exame se “manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam” (FOUCAULT, 1975, p. 187).

Vejam os como a prática do exame é utilizada pela perícia médica a partir do século XIX. Aqui, a questão não é mais analisar se o imputado estava em estado de demência quando cometeu o crime praticado, mas estabelecer, a partir do crime cometido, a história do indivíduo e, então, por meio do exame, montar uma cadeia de causalidades para o crime praticado. Assim, a análise do modo pela qual se encontrava o indivíduo no momento em que o crime fora cometido é suplantada pelo exame, o qual busca “mostrar como o indivíduo já se parecia com seu crime antes de o ter cometido”. Estratégia disciplinar que permite imputar ao indivíduo não uma doença, mas um defeito moral (FOUCAULT, 1999a, p. 19). De fato, nos mostrará Foucault, se não se trata de punir nem o criminoso e nem o doente, eis que surge a figura do anormal: “e é na medida em que constitui o médico-judiciário como instância de controle, não do crime, não da doença, mas do anormal, do indivíduo anormal, é nisso que ele é ao mesmo tempo um problema teórico e político importante” (FOUCAULT, 1999a, p. 39). Assim, o exame psiquiátrico permite instituir uma série de medidas ao sujeito “anormal”, tais como readaptação, reinserção, observação, reincidência.

Certamente os desdobramentos da prática do exame não se limitam a essas medidas (Ibid., p. 23). Para analisá-los, tomemos um caso ilustrativo³⁵. O acusado de cometer

³⁵ É neste sentido que Michel Foucault (1999a, p. 20-21) define as três funções do exame psiquiátrico: “Enfim, creio que o exame psiquiátrico tem um terceiro papel: não apenas, portanto, dobrar o delito com a criminalidade, depois de ter dobrado o autor da infração com o sujeito delinquente.

a infração penal será tomado como objeto de análise pelo saber psiquiátrico, que irá definir sua normalidade ou anormalidade. O acusado é, assim, sujeitado a este saber médico. O médico, por sua vez, sujeita-se a uma dupla função, a de médico e de juiz. Isso porque, a ele caberá dizer se é possível encontrar “no sujeito analisado certo número de condutas ou de traços que tornem verossímeis, em termos de criminalidade, a formação e o aparecimento da conduta infratora propriamente dita” (FOUCAULT, 1999a, p. 21); e seu exame será decisivo para que seja aplicada a pena ou a “cura” ao acusado. Também o juiz dobra-se (entenda-se: sujeita-se) ao saber médico, pois será a partir do exame pericial que o juiz irá definir a pena jurídica ou a cura terapêutica. Esta verdade que se produz acerca do “anormal” não sujeita apenas o indivíduo assim objetivado, seus efeitos ficam a espreita do “anormal” tanto quanto do “normal”. Já que não é mais um sujeito jurídico que é objeto de análise, mas o desejo do indivíduo, o seu “defeito moral”, que pode ser perscrutado nos atos de qualquer um, inclusive daqueles que ainda não cometeram um crime, mas que possuem um “defeito moral” que “revela” certa propensão para o crime. Trata-se, portanto, de identificar “uma série de ilegalidades infraliminares, de incorreções não ilegais”, que serão “a prova de um comportamento, de uma atitude, de um caráter, que são moralmente defeitos, sem ser nem

Ele tem por função constituir, pedir outro desdobramento, ou antes, um grupo de outros desdobramentos. É, de um lado, a constituição de um médico que será ao mesmo tempo um médico-juiz”.

patologicamente doenças, nem legalmente infrações” (Ibid., p. 19).

Por isso que, para Foucault, a penalidade decorrente das técnicas de normalização se opõe “termo por termo” à penalidade judiciária. Esta oposição Foucault (1975, p. 185) concentra em quatro distinções. A norma toma por referência um conjunto de fatos observáveis, a lei tem por referência um corpo de lei e de textos que é preciso memorizar. A norma se refere aos atos e às condutas dos indivíduos em um domínio que é o da comparação e da diferença, já a lei diz respeito à especificação dos atos em certo número de categorias gerais. A norma hierarquiza os indivíduos em termos de diferenciação das capacidades, a lei funciona com a oposição binária do permitido e do proibido. Por fim, a partir da valorização das capacidades, a norma estabelece uma homogeneização que se deve alcançar³⁶, ao mesmo tempo em que individualiza “permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras” (FOUCAULT, 1975, p. 186). Já a lei, a partir do permitido e do proibido, busca a condenação.

É a partir da distinção entre o “normal” e o “anormal” que podemos compreender como as práticas de individualização somam-se às de normalização, identificando os desvios anormais para então classificar, hierarquizar e distribuir os indivíduos. Trata-se de práticas disciplinares que

³⁶ Esta distinção fica mais clara se tomarmos como exemplo as práticas eugenistas.

fazem funcionar este novo mecanismo da “sanção normalizadora” que tem a prerrogativa de aliar o poder e o saber. De fato, com a prática do exame os indivíduos passam a corresponder àquilo que sobre eles é escrito. Quer dizer, são as palavras que farão parte dos documentos que irão dizer a “verdade” sobre os indivíduos. É essa a função do registro, pois o indivíduo passa a corresponder àquilo que sobre ele é anotado, com indicações de tempo, hábitos, progressos, retrocessos, desempenho, desejo, inclinações, tendências, resistências. Técnicas de poder que produzem um saber sobre o indivíduo, a partir daquilo que é descrito, medido, mensurado, comparado. Temos, assim, com o exame, um processo de individualidade constituído de pelo menos três etapas: a primeira de objetivação, na qual o indivíduo é objeto de conhecimento das ciências humanas; a segunda, de sujeição, na qual o indivíduo se sujeita ao exercício do poder disciplinar e, por fim; a terceira, a de subjetivação, na qual o indivíduo se constitui a partir das práticas disciplinares. Sobre este processo, mas não especificamente sobre as etapas, eis o que explica Foucault (1975, p. 194):

O exame como fixação ao mesmo tempo ritual e ‘científica’ das diferenças individuais, como a posição de cada um à sua própria singularidade (em oposição à cerimônia onde se manifestam o *status*, os nascimentos, os privilégios, as funções, com todo o brilho de suas marcas) indica bem a aparição de uma nova modalidade de poder em que cada um recebe como status a sua própria individualidade, e onde está estatutariamente ligado aos traços, às medidas, aos desvios, às

‘notas’ que o caracterizam e fazem dele, de qualquer modo, um ‘caso.’

Mais especificamente, o exame é a prática que permite enquadrar o escolar na série correspondente “às suas capacidades”, definir ao doente o melhor procedimento terapêutico, ao militar a melhor função a ocupar, em uma empresa a distribuição hierárquica dos cargos, ao infrator a pena ou a cura. Estamos nos referindo, portanto, ao exercício de um poder que define, por meio de suas estratégias — ou seja, de suas regras, avaliações, anotações, observações, acompanhamento —, a individualidade dos sujeitos. Ampliando as implicações destas estratégias, cumpre registrar que são por meio delas que se buscará a comprovação e o controle dos desvios (morais) e dos desejos dos indivíduos. No limite, a tentativa que não cessa é a de somar tudo isso para descobrir e definir quem é este sujeito singular, a saber, um “normal” ou um “anormal”.

Em um texto publicado no *Jornal do Brasil*, de 1974, Foucault (1994, v. 2, p. 660-664) é categórico ao afirmar que o exercício do poder disciplinar impõe uma identidade, uma individualidade: “o que me parece característico da forma de controle atual é o fato de que ele [o poder] se exerce sobre cada indivíduo: um controle que nos fabrica, impondo-nos uma individualidade, uma identidade”. E, um pouco mais adiante afirma: “Creio que, hoje, a individualidade é completamente controlada pelo poder e que nós somos individualizados, no fundo, pelo próprio poder”. Também neste texto Foucault se refere, de forma sucinta, às lutas de resistência: “eu não creio que a individualização se oponha ao poder, mas, pelo contrário,

eu diria que a nossa individualidade, a identidade obrigatória de cada um é efeito e instrumento do poder, e o que este mais teme é: a força e a violência dos grupos” (1994, p. 663). Restaria aqui responder a questão formulada no início desta seção, a saber, se todo exercício de poder de que trata Foucault resulta, invariavelmente, em um processo de individualização, ou há alguma possibilidade, no exercício deste poder, de resistência? Seria precipitada qualquer resposta a esta questão sem uma análise apropriada das relações de força, campo agonístico a partir do qual Foucault articula as relações de poder³⁷.

Se devemos prolongar um pouco mais a questão acerca da efetividade das práticas de resistência frente ao

³⁷ Trataremos no capítulo segundo das aproximações de Foucault com os escritos de Nietzsche, sobretudo no que se refere às relações de força. Destacamos aqui que, segundo Deleuze (1992, p. 145-146), “há três grandes encontros de Foucault com Nietzsche. O primeiro é a concepção de força. O poder, segundo Foucault, como a potência para Nietzsche, não se reduz à violência, isto é, à relação da força com um ser ou um objeto; consiste na relação da força com outras forças que ela afeta, ou mesmo que a afetam (incitar, suscitar, induzir, deduzir, etc.: são afetos). Em segundo lugar a relação das forças com a forma: toda forma é um composto de forças. É o que já aparece nas grandes descrições pictóricas de Foucault. Porém, ainda mais, é todo o tema da morte do homem em Foucault, e seu vínculo com o super-homem de Nietzsche [...]. Enfim, o terceiro encontro diz respeito aos processos de subjetivação: mais uma vez, não é de modo algum a constituição de um sujeito, mas a criação de modos de existência, o que Nietzsche chamava a invenção de novas possibilidades de vida, e cuja origem ele já encontrava nos gregos. Nietzsche via nessa invenção a última dimensão da vontade de potência, o querer-artista. Foucault marcará essa dimensão pela maneira com que a força se afeta ou se dobra: ele poderá retomar a história dos gregos ou dos cristãos orientando-a nesta via [...]”. De toda forma, mesmo Deleuze já tendo facilitado as aproximações entre estes filósofos, às nossas análises caberá problematizar este campo agonístico de forças a partir da física e da lógica estoica.

exercício do poder disciplinar, o mesmo não ocorre com uma característica deste poder. Trata-se da produtividade que Foucault (1975, p. 196) identifica nas práticas disciplinares. Quer dizer, mais do excluir, reprimir, interditar, censurar, abstrair, o poder disciplinar é, sobretudo, produtivo: “ele produz realidades; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”. Ora, mas o que constituiu esta individualidade³⁸ que o poder produz? Diante do que foi analisado, podemos arriscar a concluir que esta individualidade se constitui por gestos, comportamentos, desejos, idealizações, enfim, verdades sobre o sujeito produzidas pelo exercício do poder e do saber³⁹. Mas, tratar-se-ia de definir o alcance do poder disciplinar, já que o indivíduo não é o *outro* do poder que por ele poderia ser anulado, reprimido. De fato, o indivíduo é um dos seus efeitos mais importantes. É na atmosfera destas

³⁸ Em uma entrevista de 1979 Foucault afirma (*DE*, 1994, v. 4, p. 37): “Considero que, depois dos anos 60, a subjetividade, a identidade e a individualidade constituem um problema político importante. É perigoso, conforme penso, considerar a identidade e a subjetividade como componentes profundos e naturais, que não são determinados por fatores políticos e sociais. Devemos nos libertar do tipo de subjetividade de que tratam os psicanalistas, a saber, a subjetividade psicológica. Somos prisioneiros de algumas concepções de nós mesmos e de nossa conduta. Devemos libertar nossa subjetividade, nossa relação a nós mesmos”.

³⁹ Afirma Foucault em *Diálogos sobre o Poder* (*DE*, 1994, v. 3, p. 469-470): “Essa é a razão pela qual não procuro descrever um paradigma do poder. Gostaria de observar a maneira como diferentes mecanismos de poder funcionam em nossa sociedade, entre nós, no interior e fora de nós. Gostaria de saber de que maneira nossos corpos, nossas condutas cotidianas, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo, nossos discursos científicos e teóricos se ligam a muitos sistemas de poder que são, eles mesmos, ligados entre si”.

problematizações que Foucault analisa de que modo se constitui o corpo do indivíduo sujeitado pelas estratégias disciplinares. Assim, eis que afirma:

Ora, através dessa técnica de sujeição, um novo objeto vai-se compondo e lentamente substituindo o corpo mecânico — o corpo composto de sólidos e comandado por movimentos, cuja imagem tanto povoara os sonhos dos que buscavam a perfeição disciplinar. Esse novo objeto é o corpo natural, portador de forças e sede de algo durável; é o corpo suscetível de operações especificadas, que têm sua ordem, seu tempo, suas condições internas, seus elementos constituintes. O corpo, tornando-se alvo dos novos mecanismos do poder, oferece-se a novas formas de saber. Corpo do exercício mais do que da física especulativa; corpo manipulado pela autoridade mais que atravessado pelos espíritos animais; corpo do treinamento útil e não da mecânica racional, mas no qual por essa mesma razão se anunciará um certo número de exigências de natureza e limitações funcionais. (FOUCAULT, 1975, p. 157).

Um corpo, portanto, constituído por uma série de procedimentos de controle e de técnicas de vigilância que se encarregam de incitar, permitir e obrigar os indivíduos a aumentarem, ou mesmo desenvolverem, aptidões, habilidades, força, enfim, uma série de capacidades para que o corpo do indivíduo se torne útil ao aparelho de produção da sociedade. “Tomado pelos mecanismos de poder”⁴⁰(DE, 1994, v. 3, p. 470), parece que este indivíduo se constitui não apenas, mas, sobretudo, pelos

⁴⁰ Foucault utiliza nesta passagem a expressão “parce qu’il est pris dans des mécanismes de pouvoir”.

instrumentos e técnicas de exercício do poder disciplinar. Não nos parece sem propósito questionar de qual corpo é esse, afinal, que trata Michel Foucault, já que Foucault parece não se reportar ao corpo apenas como uma realidade biológica e material, como ele mesmo afirma⁴¹, mas de um corpo que tem existência para ele “através de um sistema político”. Então, inanimado, temos algo que ainda não é o corpo, mas que adquire realidade de corpo apenas quando é instigado, incitado, provocado, impelido, por técnicas e estratégias de poder? Tal formulação, menos do que definir um veredicto, explica, ao menos em parte, o fato do poder ter por função a produção e não a interdição a partir do século XVIII.

Ao mesmo tempo em que Foucault parece levar ao extremo as possibilidades de “plasticidade” do corpo ao vincular a individualidade, e mesmo o corpo, ao exercício do poder, ele afasta de suas análises a ideia de um corpo natural a ser modificado, como pretende Platão e que Aristóteles⁴² critica duramente; também diverge de uma individualidade construída artificialmente, como fazem os

⁴¹ Afirma Foucault na entrevista *Diálogo sobre o poder*: “O corpo humano é, nós sabemos, uma força de produção, mas o corpo não existe tal qual, como um artigo biológico ou como um material. O corpo existe no interior e através de um sistema político. O poder político dá um certo espaço ao indivíduo: um espaço onde se comportar, onde adaptar uma postura particular, onde sentar de uma certa maneira, ou trabalhar continuamente” (DE, 1994, v. 3, p. 470).

⁴² Estamos nos referindo à crítica de Aristóteles à inviabilidade de alguns dos pressupostos da Cidade Ideal de Platão, os quais exigem uma plasticidade da natureza humana muito maior do que a que é possível constatar na realidade. Cf, Livro II da *Política* de Aristóteles.

contratualistas. E não por outro motivo senão pelo fato de que o sujeito ao qual Foucault se refere é um sujeito que se constitui, se intensifica e se multiplica nos desdobramentos das relações de poder. Com efeito, esta hipótese acerca da produtividade do poder não se restringe ao exercício do poder disciplinar, mas intensifica-se no exercício da biopolítica. Passemos assim, às implicações do exercício do poder como prática “biopolítica”.

1.3 Biopolítica e biopoder

De modo geral, podemos afirmar que o termo “biopolítica” (“*biopolitique*”) ganha destaque nas análises de Foucault em quatro textos principais. Pela primeira vez em uma conferência proferida no Rio de Janeiro, em 1974, intitulada “O nascimento da medicina social”⁴³. Dois anos mais tarde este termo reaparece, em um contexto mais amplo em duas obras: na última aula do curso ministrado no Còllege de France, publicado posteriormente com o título de *Il faut défendre la société* (1975-1976), e no último capítulo de *Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir*, publicado em 1976. Em 1978-1979, Foucault ministra no Còllege de France o curso *Naissance de la biopolitique*. O projeto deste curso seria o de estudar o liberalismo em sua formulação geral e, posteriormente, chegar ao problema

⁴³ Texto publicado por Roberto Machado em *Microfísica do Poder*, 2008a. Foi retomado pelos organizadores dos *Dits et écrits*, v. 3, 1994, p. 207 e seguintes. Utilizaremos a tradução de Roberto Machado.

da política da vida. Contudo, apenas esta primeira formulação é realizada por Michel Foucault (2008c, p. 29-30):

Eu tinha pensado em lhes dar este ano um curso sobre a biopolítica. Procurarei lhes mostrar como todos os problemas que procuro identificar atualmente, como todos esses problemas têm como núcleo central, claro, esse algo que se chama população. Por conseguinte, é a partir daí que algo como a biopolítica poderá se formar. Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade — antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental —, e, por conseguinte, se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado, ou antes [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica.

Assim, são naqueles três primeiros textos — *O nascimento da medicina social*, *Histoire de la sexualité 1*, *Il faut défendre la société* — que Foucault analisa de modo mais atento os desdobramentos do exercício da biopolítica⁴⁴. Na primeira análise que desenvolve da biopolítica, Foucault (2008a, p. 80) apresenta uma hipótese muito precisa:

⁴⁴ Analisaremos as implicações do liberalismo na terceira seção do terceiro capítulo desse livro.

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica.

Pensar o “corpo como uma realidade biopolítica” e a medicina social uma “estratégia biopolítica” justifica-se, para Foucault, pelo fato de que foi com a medicina social, e não com o capitalismo, que os processos biológicos que afetam o corpo se tornaram objeto de investimento político. O que não significa que o corpo não tenha sido “investido política e socialmente como força de trabalho pelo capitalismo”. Mas, “não foi a princípio como força de produção que o corpo foi atingido pelo saber médico”. Foi somente em último lugar, “na 2ª metade do século XIX, que se colocou o problema do corpo, da saúde e do nível da força produtiva dos indivíduos”. Assim, Foucault apresenta três etapas de formação da medicina social: a “medicina do Estado”, a “medicina urbana” e a “medicina do pobre”. O que elas têm em comum é o fato de tomarem o corpo como “realidade biopolítica”, a partir de uma “estratégia biopolítica” que é a medicina (social).

A primeira etapa da medicina social ocorre na Alemanha como uma “medicina do Estado”, uma ciência do

Estado (*Staatswissenschaft*) que se dedicou ao conhecimento de seus recursos naturais, sua população, e também o funcionamento geral de seu aparelho político (FOUCAULT, 2008a, p. 80-81). A Alemanha, explica Foucault, também foi pioneira na promoção de programas efetivos de melhoria da saúde da população, dentre os quais se destaca a criação de uma polícia médica, a *Medizinische Polizei*, a qual contou com um sistema completo de observação da morbidade, normalização da prática e do saber médico, definindo de programas de ensino a critérios de seleção nos cursos de medicina⁴⁵. A segunda etapa da medicina social ocorre na França no final do século XVIII. Aqui, temos a formação de uma “medicina urbana” que, com o aumento da população, precisa administrar o “medo urbano” que se multiplica. Quer dizer, “medo das oficinas e fábricas que estão se construindo, do amontoado da população, das casas altas demais, [...]”; medo também das epidemias urbanas, dos cemitérios que se tornam cada vez mais numerosos e invadem pouco a pouco a cidade” (Ibid., p. 87). O que exige uma série de medidas para controlar este “pânico” urbano motivado inclusive pela proliferação de epidemias, como a peste. Daí o internamento, a análise detalhada da cidade, o registro permanente, a revista militar.

⁴⁵ Sobre a organização do saber médico pela polícia médica, eis a afirmação de Foucault (2008a, 84): “Com a organização de um saber médico estatal, a normalização da profissão médica, a subordinação dos médicos a uma administração central e, finalmente, a integração de vários médicos em uma organização médica estatal, tem-se uma série de fenômenos inteiramente novos que caracterizam o que pode ser chamada a medicina de Estado”.

O curioso é que a medicina urbana constitui-se como um controle médico e político sobre o corpo que não se exerce por meio de estratégias disciplinares, mas, sobretudo, biopolíticas. De fato, o objetivo da medicina social, em suas três formulações, não é exclusivamente adestrar, normatizar, disciplinar o corpo. Trata-se de potencializar as forças do indivíduo enquanto ser vivo, trabalhador, sujeito falante, enfim, inserido em uma população. Assim, para administrar o espaço urbano, a medicina social urbana controla espaços de acúmulos que possam provocar doenças, formação e difusão de epidemias e endemias. Também controla a circulação da água e do ar, mantendo “o bom estado de saúde da população”. Por fim, controla elementos necessários à vida comum da cidade, como as fontes e os esgotos. A medicina urbana controla, portanto, fatos diretamente relacionados à vida. A terceira “direção” da medicina social analisada por Foucault (2008a, p. 94) é “a medicina do pobre”, exemplificada a partir do modelo inglês. Aqui vemos como a medicina social ocupou-se, em seu último desdobramento, “dos pobres, da força de trabalho, do operário”. Foucault descreve três principais acontecimentos que impulsionaram esta situação, como o fato do pobre se tornar uma força política capaz de revoltas; da grande maioria da população pobre perder seu trabalho na cidade; e a cólera que se alastrou em 1832, tornando um perigo sanitário a coabitação comum no mesmo espaço físico entre ricos e pobres. Trata-se, enfim, de um controle das classes mais pobres, de modo que elas possam se tornar mais aptas para o trabalho e menos perigosas às classes mais ricas.

Interessa-nos destacar nestas análises particularmente que, embora a medicina urbana não seja apreendida da mesma maneira ao longo do conjunto das obras de Foucault, isso não significa que exista uma contradição no pensamento de Foucault. De fato, Foucault retoma a análise da medicina urbana em pelo menos duas obras posteriores ao texto “O nascimento da medicina social”, em um contexto que não é o da biopolítica, mas sim de exercício do poder disciplinar. Estamos nos referindo ao curso *Les anormaux*, proferido entre o ano de 1974 e 1975, e também ao livro *Surveiller et punir*, publicado em 1975. Nestes textos a medicina urbana é analisada enquanto estratégia disciplinar (e não biopolítica) aplicada na exclusão do leproso e inclusão da peste. Se não temos aqui uma contradição no interior das obras de Foucault é porque tanto no curso *Il faut défendre la société* quanto no livro *La volonté de savoir*, Foucault é categórico ao afirmar que o exercício da biopolítica não exclui o exercício do poder disciplinar⁴⁶. Desta maneira, menos do que identificar contradições no pensamento de Foucault, é necessário compreender de que modo o saber médico é uma estratégia utilizada tanto por práticas disciplinares quanto biopolíticas. Na realidade, tratar-se-ia de considerar que não é por meio da oposição entre indivíduo e população (FOUCAULT,

⁴⁶ Afirma Foucault em *Il faut défendre la société*: “Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (1997, p. 225).

2000, p. 302), ou “anátomo-política do corpo humano” e “biopolítica da população” (FOUCAULT, 1993, p. 131), que podemos distinguir exercício do poder disciplinar do da biopolítica. Quer dizer, estes pares de opostos podem marcar estratégias diferentes de exercício do poder, mas não são suficientes para diferenciar seu respectivo alvo de “ataque”. Justamente porque este coincide e corresponde à vida enquanto tem ela valor político. Portanto, só faz sentido identificar uma ruptura entre as práticas de exercício do poder se considerarmos, de um lado, o exercício do poder soberano e, do outro, o poder disciplinar e a biopolítica. Quer dizer, entre o direito de *matar* e o de fazer *viver*, de investir sobre a vida.

Com efeito, poderíamos supor uma contradição no pensamento de Foucault se compararmos a primeira formulação da estratégia biopolítica (a medicina de Estado) com os posteriores desdobramentos da biopolítica nas obras de Foucault⁴⁷. Tal contradição se sustentaria pelo fato de que a medicina de Estado se desenvolve em decorrência da ciência do Estado, da noção de *Staatswissenschaft*. Haveria aqui uma relação direta entre o desenvolvimento da biopolítica por meio do fortalecimento do Estado e não, pelo menos a princípio, como diferentes mecanismos e tecnologias de exercício do poder de investimento sobre a vida. Em outras palavras, a contradição estaria no fato de que a primeira análise de Foucault

⁴⁷ Estamos nos referindo à análise de Judith Revel, no texto *Foucault: conceitos essenciais*, 2005, p. 27

acerca da biopolítica é feita lado a lado com o próprio fortalecimento do Estado, da ciência do Estado alemão. O que coloca o exercício de um poder tão amplo em uma condição restrita de manutenção da ordem e da disciplina do Estado. Tal perspectiva não parece condizer com o modo pelo qual Foucault analisa, posteriormente, a noção de biopolítica, especificamente nos textos *Il faut défendre la société* (1975-1976) e *La volonté de savoir* (1976).

Ao que tudo indica a noção de ciência do Estado (*Staatswissenschaft*) aparece nas obras de Michel Foucault apenas na conferência “O nascimento da medicina social” (1974). Mas isso não significa que Foucault deixe de lado esta relação entre biopolítica e Estado. Pelo contrário, pois esta relação é enfatizada quando Foucault passa à análise da noção de *Polizeiwissenschaft*⁴⁸. De modo geral, este termo empregado pelos alemães para designar a “polícia de Estado” é retomado por Michel Foucault, sobretudo, em suas análises acerca da “racionalização do Estado”⁴⁹. A polícia aparece como uma das técnicas e práticas que dá forma concreta a esta “racionalização política”, pois cabe a ela “o controle e a responsabilidade pela atividade dos homens na medida em que essa atividade possa constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças de Estado” (FOUCAULT, 2008b, p. 433). Assim, a noção

⁴⁸ Este termo aparece nas seguintes obras: no curso *Sécurité, territoire et population* (1977-1978); Resumo do curso *Naissance de la biopolitique* (DE, 1994, v. 3, p. 818-825); *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique* (DE, 1994, v. 4, p. 134); *La technologie politique des individus* (DE, 1994, v. 3, p. 813 e seguintes).

⁴⁹ Trataremos do tema da “razão de Estado” no terceiro capítulo deste livro.

de *Polizeiwissenschaft* representa uma tecnologia de poder que se ocupa da população. Daí a importância do desenvolvimento, na segunda metade do século XVIII, do que foi chamado de *Medizinischepolizei*. Quer dizer, uma polícia médica cujo objetivo é a melhoria da população. Estratégia biopolítica de controle da população que deve ser “compreendida a partir de um tema desenvolvido desde o século XVII: a gestão das forças estatais” (FOUCAULT, 2008b, p. 494). Momento em que o cuidado com a vida do indivíduo se tornou um dever do Estado⁵⁰. Ora, temos aqui delineado um dos desdobramentos da “racionalização do Estado”, o qual relaciona diretamente o exercício da biopolítica às estratégias e mecanismos de exercício do poder de Estado, mas que certamente não se limita à dicotomia Estado/sociedade, pois se refere à gestão da vida pelo Estado.

Desta forma, mais interessante do que tentar identificar contradições no pensamento de Michel Foucault é constatar os deslocamentos, os “desvios”, presentes em seus escritos. E um destes possíveis “desvios” está no modo pelo qual a segunda formação da medicina social, a medicina urbana, é analisada não como especificamente uma estratégia biopolítica, mas, antes, como prática do exercício do poder disciplinar⁵¹. Trata-se, especificamente,

⁵⁰ Cf. La technologie politique des individus, In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, v. 4. Paris: Gallimard, 1994, p. 813 e seguintes.

⁵¹ Se as análises que buscaremos depreender não se restringem apenas às obras que tratam de modo específico da biopolítica, não é por outra razão senão a tentativa de, mais uma vez, identificar deslocamentos, e não rupturas, no pensamento de Michel Foucault.

da análise dos diferentes procedimentos políticos e das diferentes estratégicas de poder utilizadas e adotadas, ao longo do século XVI e XVII, para efetivar a exclusão dos leprosos e, posteriormente, já no século XVIII, a “inclusão do pestífero”, a qual está presente tanto em *Surveiller et punir* (1975) quanto no curso *Les anormaux*⁵² (1999a).

No curso *Les anormaux*, Foucault dedica, sobretudo, a segunda aula do curso para tratar da exclusão do leproso e a inclusão do pestífero. Explica Foucault que “durante toda a Idade Média” (FOUCAULT, 1999a, p. 40-41) a exclusão do leproso era uma prática social que comportava uma divisão rigorosa, uma regra de não contato entre um indivíduo e outro; uma rejeição desse indivíduo nos limites exteriores aos da comunidade; uma exclusão que implicava na desqualificação política e jurídica daqueles que eram expulsos. Com a lepra esses indivíduos “entravam na morte”, com direito a uma exclusão que era “acompanhada de uma espécie de cerimônia fúnebre, no curso da qual eram considerados mortos (e, por conseguinte, seus bens, transmissíveis) os indivíduos que eram declarados leprosos e que iam partir para este mundo exterior e estrangeiro” (Ibid., p. 40).

Assim, a lepra foi acompanhada por práticas de exclusão, rejeição, marginalização, restando ao indivíduo

⁵² Como afirmamos, o termo biopolítica não aparece nestes dois textos (*Surveiller et punir* e *Les anormaux*), mas neles é possível perceber como Foucault articula temas e questões intrínsecos ao exercício da biopolítica que serão desenvolvidos em seus dois textos fundamentais de referência à biopolítica, a saber, o curso *Il faut défendre la société* (1975-76) e o último capítulo de *La volonté de savoir* (1976).

leproso a única opção de “misturar sua lepra à lepra dos outros” (FOUCAULT, 2008a, p. 88). Medida mortífera que garantia a purificação da cidade. Este modelo de exclusão da peste acabou se esvaindo em fins do século XVII e início do século XVIII, período no qual outro modelo “quase tão antigo quanto o da exclusão do leproso” (FOUCAULT, 1999a, p. 41) foi reativado: o da inclusão do pestífero. Na realidade, Foucault não deixa claro em que medida este modelo é tão antigo quanto o da exclusão do leproso. Pelo contrário, um pouco mais adiante afirma tratar-se de uma “substituição, como modo de controle, da exclusão do leproso pela inclusão do pestífero”, sendo este “um dos grandes fenômenos ocorridos no século XVIII” (Ibid., p. 41).

Em todo caso, no que concerne ao controle dos indivíduos, Foucault afirma, tanto em *O Nascimento da medicina social* (2008a, p. 55) quanto no curso *Les anormaux* (1999a, p. 41), que o ocidente só teve estes dois grandes modelos, a exclusão do leproso e a inclusão do pestífero. Modelos distintos de controle dos indivíduos já que as práticas de controle da peste, diferentemente das de controle da lepra, se desenvolvem com a inclusão do corpo doente na sociedade. Inclusão necessária para o desenvolvimento de medidas de controle dirigidas aos processos próprios da vida, como a morte, a doença, a produção, a longevidade. Por isso, trata-se de “um poder que não é ligado ao desconhecimento, mas, ao contrário, a toda uma série de mecanismos que asseguram a formação, o investimento, a acumulação, o crescimento do saber” (Ibid.,

p. 45). Assim, um poder que não age por exclusão, mas por inclusão; não por desconhecimento, mas desenvolvimento e investimento do saber, e que terá seus efeitos apropriados e constantemente aperfeiçoados pela maximização da produção capitalista⁵³.

Interessante também observar que Foucault inicia o terceiro capítulo da terceira parte de *Surveiller et punir*, cujo título é *O panoptismo*, com os procedimentos disciplinares utilizados em uma cidade pestilenta, os quais têm no olhar vigilante seu principal instrumento de controle. O exemplo mais representativo desta vigilância, e que Foucault cita tanto em *Surveiller et punir* como no curso *Les anormaux*, consiste na prática da quarentena, vigilância que almeja o controle da vida e que por isso precisa contar com o corpo presente, seja do doente ou do não doente, inserido na sociedade. Muito mais do que decidir sobre a morte, aqui a questão implica no desenvolvimento de estratégias, sobretudo médicas, para manter a vida. Procedimento distinto, portanto, daquele usado no controle da lepra, por meio do qual se purificava a sociedade com a morte do corpo doente. Para Foucault, “trata-se, no caso da peste, de uma tentativa para maximizar a saúde, a vida, a longevidade, a força dos indivíduos. Trata-se, no fundo, de produzir uma população sadia” (FOUCAULT, 1999a, p. 43).

Estas análises de Foucault sobre o controle da peste retratam “o momento do policiamento exaustivo de uma população por um poder político, cujas ramificações atingem

⁵³ Voltaremos a este tema na seção seguinte.

sem cessar o próprio grão dos indivíduos, seu tempo, seu hábitat, sua localização, seu corpo”. Ora, mas a que “poder político” Foucault se refere? Este poder ele define como uma “invenção das tecnologias positivas de poder”. Uma reação à peste “de inclusão, de observação, de formação de saber, de multiplicação dos efeitos de poder a partir do acúmulo da observação e do saber”. É, de fato, “um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica a partir de seus próprios efeitos” (1999a, p. 44).

Em outras palavras, um poder político que ao mesmo tempo em que se utiliza de técnicas disciplinares de controle dos indivíduos, também desenvolve técnicas de intervenção e transformação da saúde, da vida, da longevidade. Desta maneira, muito mais do que deixar morrer, não é este um poder que perpetua mecanismos para manter a vida? Não estariam conjugadas, já neste exemplo de técnicas de controle à peste, práticas de poder tanto disciplinares quanto biopolíticas? E, ainda, será que não poderíamos pensar estas práticas decorrentes do exercício da biopolítica e também as do poder disciplinar a partir de um conceito comum, capaz de agrupá-las em torno de um mesmo objetivo (o de manter a vida), que não é outro senão o de biopoder?

Se assim for, a sexualidade não é, pelo menos neste momento, o único campo de aplicação da biopolítica. Antes, é com a medicina social, por meio de biopoderes locais, que o exercício da biopolítica se efetiva. O que não significa que, posteriormente, a sexualidade vá ocupar o

lugar da medicina social. Mas de fato ela será objeto específico de estudo de Foucault, sobretudo em *La volonté de savoir* (1976). E mesmo neste momento em que a sexualidade se torna um objeto específico de pesquisa, ela parece estar mais relacionada a um conjunto de biopoderes que multiplicam suas estratégias no interior dos “jogos de verdade”. Quer dizer, “a sexualidade, a subjetividade, e a obrigação de verdade”⁵⁴. De qualquer maneira, estas são algumas possibilidades interpretativas que ainda serão analisadas. Ainda com relação à medicina social uma última consideração deve ser feita.

Compreendida a efetividade das práticas de exclusão (do leproso) e de inclusão (do pestífero), podemos afirmar que elas correspondem, respectivamente, a um poder que determina a morte e um poder que investe sobre o corpo vivo, na gestão e na valoração de suas forças. Estamos nos referindo à distinção primordial entre o exercício do poder soberano e as práticas e técnicas de poder que se desenvolvem a partir do século XVIII. Enquanto o poder soberano se exerce como a força que decide pela morte, o exercício da biopolítica consiste no exercício ilimitado do poder sobre a vida. Um poder que se efetiva por meio de uma intervenção minúscula e incessante sobre a vida, pois não é o caso de decidir simplesmente pela vida, mas pela manutenção produtiva da vida. Intervenção incansável que, curiosamente, fez com que o direito à morte se

⁵⁴ Cf., os textos *Sexualidade e poder* e *Sexualidade e solidão*, respectivamente em 1994, v. 3, p. 552, e v. 4, p. 168. Voltaremos a este tema.

transformasse em uma reivindicação, uma forma de resistência ao exercício da biopolítica, pois é “o direito de dizer não ao saber médico, e não a exigência de que o saber médico seja exercido” (FOUCAULT, 1994, v. 3, p. 546).

Entramos agora no “segundo momento” em que o termo biopolítica aparece nos escritos de Michel Foucault, especificamente no curso *Il faut défendre la société* (1975-1976) e no primeiro volume de *Histoire de la sexualité* (1976). Textos muito próximos no que diz respeito às questões relacionadas ao desenvolvimento da biopolítica e que apresentam outros desdobramentos do exercício deste poder que não estão elucidados, pelo menos não de modo explícito, em *O nascimento da Medicina Social*. Neste segundo momento algumas questões são centrais, entre as quais destacamos: a distinção entre o exercício do poder soberano e das práticas disciplinares e biopolítica; a articulação entre os mecanismos disciplinares (indivíduo) e os de regulamentação (população); o processo de normalização em uma sociedade biopolítica; as implicações de uma sociedade da sexualidade e, por fim; um mecanismo fundamental da biopolítica, a saber, o racismo de Estado⁵⁵.

De modo geral, podemos compreender o exercício do poder disciplinar e da biopolítica como o marco da constituição da vida do indivíduo na e pela história a partir de duas perspectivas sobrepostas. A primeira é a que apreende o corpo como aptidão e que por isso investe,

⁵⁵ A este tema dedicaremos uma seção específica no terceiro capítulo deste livro.

produz, maximiza, a força do corpo a fim de torná-la útil da maneira menos onerosa possível; mediante todo um sistema de vigilância, hierarquia, inspeções, exames, relatórios. A segunda implica na prática de uma tecnologia de poder que não se dirige apenas ao corpo, mas à vida dos homens, ou seja, sobre os processos da vida, como a morte, o nascimento, a velhice, a infância, a juventude, o trabalho, a linguagem, a alimentação, os recursos naturais, os produtos de trabalho, sua circulação. Enfim, todos os fatos que dizem respeito à vida e que não são, portanto, restritos à relação entre capital e trabalho. Daí que, se Foucault não explicita — ao menos não em *Les anormaux* (1974-1975), *Surveiller et Punir* (1975) e “O nascimento da medicina social” (1974) — que as práticas de poder disciplinares e biopolíticas se exercem sobre a vida; esta formulação encontramos no livro *La volonté de savoir* (1976, p. 183), no qual Foucault afirma: “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”. Desta maneira, se há rupturas entre técnicas de poder ela não é feita entre disciplina e biopolítica, mas entre poder soberano, de um lado e, do outro, o poder disciplinar e a biopolítica.

Assim, em *La volonté de savoir* confirmamos a nossa suspeita de que a disciplina e a biopolítica poderiam se referir a um denominador comum que é o biopoder. Aqui, Foucault, sem rodeios, afirma que com o exercício das práticas disciplinares e biopolíticas entramos na “era de

um biopoder”⁵⁶. Momento em que será preciso enfrentar a questão de como — isto é, por quais meios, quais estratégias, quais os objetivos — administra-se uma população. O que não significa “simplesmente administrar uma massa coletiva dos fenômenos ou administrá-los simplesmente no plano dos seus resultados globais; administrar a população quer dizer administrá-la igualmente em profundidade, administrá-la com sutileza e administrá-la em detalhe” (FOUCAULT, 2008b, p. 142).

Desta maneira, explica Foucault, a ideia de um governo como o da população torna “mais agudo o problema da soberania”, já que é necessário perscrutar uma arte de governar a qual, ao mesmo tempo em que transponha o objetivo da soberania clássica, esteja apta a administrar uma população. Frente a esta questão Foucault identifica uma tríade composta por “soberania, disciplina e gestão governamental”. Isso quer dizer que com o biopoder não vemos se consolidar estratégias que tornem intransponíveis práticas utilizadas na soberania para a disciplina e para a biopolítica; a proposta de Foucault é outra e não implica na compreensão das técnicas de poder como “substituições” de uma “sociedade de soberania por uma sociedade

⁵⁶ Afirma Foucault (1976, p. 183-184): “A velha potência da morte e que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto. De técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um “biopoder””.

de disciplina, e mais tarde uma sociedade de disciplina por uma sociedade de governo” (Ibid., p. 142).

Se não é correto afirmar que houve “substituição” entre uma prática de poder e outra, é inegável o fato de que as estratégias de poder utilizadas pela soberania clássica não serão mais instrumentos de governo no “biopoder”. E não por outro motivo senão pelo fato de que na soberania clássica o poder soberano detinha o direito da morte⁵⁷. Já na biopolítica o poder soberano tem como objetivo o investimento da vida e, para tanto, esquadrinha a população em uma dimensão que não é mais a do “gênero humano”, mas da “espécie humana”. Este é o momento em que o homem “aparecerá em sua inserção biológica primeira” (FOUCAULT, 2008b, p. 98).

Isso significa que o exercício do poder dirigido à espécie humana deve considerar o homem não apenas como corpo, mas enquanto população, “afetada por processos de conjuntos que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc.” (FOUCAULT, 1997, p. 216). Assim, a distinção entre as estratégias disciplinares e biopolíticas permanecem, ainda que o exercício do poder seja dirigido à espécie humana. Daí que, se o poder disciplinar centra-se no controle das epidemias, a biopolítica deverá controlar as endemias, “a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população” (Ibid., p. 217).

⁵⁷ Cf. *La volonté de savoir* (1976), p. 178. Também em *Il faut défendre la société* (1997), p. 214.

Ainda, a biopolítica irá se dirigir “aos acontecimentos aleatórios que ocorrem em uma população considerada em sua duração” (Ibid., p. 219). O que significa intervir sobre os acontecimentos que só se tornam pertinentes uma vez considerados seus efeitos econômicos e políticos, como os acidentes, as enfermidades, as anomalias e as incapacidades relacionadas à produção industrial. Diante desses acontecimentos a biopolítica irá “introduzir não somente instituições de assistência, mas mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de seguridade, etc.” (Ibid., p. 218).

Da intervenção biopolítica na vida do homem enquanto espécie humana, a questão será assegurar uma regulamentação, quer dizer, “um poder contínuo, científico, que é o de ‘fazer viver’”. Neste momento, no qual o poder intervém na vida da espécie humana com o objetivo de aumentá-la, controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, a morte estará “do lado de fora, em relação ao poder” (Ibid., p. 220). Isso porque, sobre o que o poder tem domínio não é a morte, mas a mortalidade, é o exercício de um poder que “faz-se tão bem as pessoas viverem que se consegue fazê-las viver no mesmo momento em que elas deveriam, biologicamente, estar mortas a muito tempo” (Ibid., p. 221). Seguindo estas análises, o exercício da biopolítica se constitui, sobretudo, pelos cálculos, estatísticas e previsões que fazem do exercício do poder e do saber agentes de transformação da vida humana. De fato, a entrada da vida biológica na política é, para Foucault, a primeira estratégia de exercício do biopoder.

Foucault também destaca no exercício do biopoder uma estratégia cara à disciplina, que é a normalização. Vemos, assim, a norma como estratégia de poder disciplinar e biopolítica:

De uma forma mais geral ainda, pode-se dizer que o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e à população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a 'norma'. (FOUCAULT, 1997, p. 225).

Mas, o fato de a normalização ser uma estratégia comum tanto à disciplina quanto à biopolítica não significa que o que Foucault entende por “sociedade de normalização” seja uma “sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço” (FOUCAULT, 1997, p. 225). Essa não é senão a primeira noção de sociedade de normalização. Desta maneira, não é a distinção primeira entre o normal e o anormal que caracteriza a sociedade de normalização do biopoder. Trata-se, antes, de mecanismos reguladores dos processos biológicos. Quer dizer, de uma população global considerada em seus campos aleatórios. Portanto, interessa “fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeóstase, assegurar compensações” (Ibid., p. 219). A tarefa política de se encarregar da vida também distribui os vivos em um domínio de utilidade, como a disciplina, mas são caminhos

diferentes. A disciplina considera o indivíduo no seu detalhe, exerce seu poder sobre o corpo; a biopolítica lida com uma população, leva em conta os processos biológicos do homem-espécie, de tal sorte que não haverá uma diferenciação entre o normal e o anormal. Mas “uma identificação das diferentes curvas de normalidade, e a operação de normalização vai consistir em fazer essas diferentes distribuições de normalidade funcionarem umas em relação às outras e em fazer de sorte que as mais desfavoráveis sejam trazidas às que são mais favoráveis”(FOUCAULT, 2008b, p. 82-83).

Este poder essencialmente normalizador se investe de uma tecnologia imprescindível para o desenvolvimento da tecnologia sobre a vida. Trata-se do que Foucault define por “tecnologia da sexualidade”. Por este termo, Foucault entende um dispositivo (conjunto heterogêneo de normas, regras, valores, discursos, leis) que funciona como ponto de articulação entre as disciplinas do corpo e a regulação da população. Isso porque, para Foucault, a sexualidade está no foco das doenças individuais e também no núcleo da degenerescência, representando, assim, o ponto de articulação entre disciplina e biopolítica, entre organismo e biológico, entre indivíduo e população. Vamos ao exemplo de Foucault para compreender essa relação (FOUCAULT, 1997, p. 224-225): “Uma criança que se masturba demais será muito doente a vida toda: punição disciplinar no plano do corpo”. Mas também aquele que tem uma vida sexual devassa, promíscua, pervertida, “tem seus efeitos no plano da população, uma vez que se supõe que aque-

le que foi devasso sexualmente tem uma hereditariedade, uma descendência que, ela também, vai ser perturbada, e isso durante gerações e gerações [...]. É a teoria da degenerescência”. Assim, o conjunto constituído pela medicina e pela higiene será relevante pelo vínculo que estabelece “entre as influências científicas sobre os processos biológicos e orgânicos (isto é, sobre a população e sobre o corpo) e, ao mesmo tempo, na medida em que a medicina vai ser uma técnica política de intervenção, com efeitos de poder próprios” (Ibid., p. 225). Em poucas palavras, a medicina é um poder-saber que incide sobre o corpo e a população, sobre o organismo e o biológico, e terá efeitos disciplinares e regulamentadores. E a sexualidade, por sua vez, é que está na “encruzilhada do corpo e da população”. Daí que, para Foucault, estamos “em uma sociedade do ‘sexo’, ou melhor, ‘da sexualidade’: os mecanismos de poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada” (FOUCAULT, 1976, p. 194). A sexualidade é, desta maneira, “objeto e alvo” do poder.

Contudo, devemos destacar que há entre o “sexo” e a “sexualidade” uma distinção. A sexualidade funciona como uma técnica de poder, não necessariamente como prática de interdição e proibições, mas, sobretudo, de incitação da sexualidade, nas palavras de Foucault um “controle-estimulação”. Isso porque, ao mesmo tempo em que a sexualidade se torna objeto de preocupação e análise, sobretudo para a psicanálise, ela também produz a

intensificação do desejo de cada um por seu corpo. Eis o que afirma Foucault em uma entrevista de 1975⁵⁸:

Os controles da masturbação praticamente só começaram na Europa durante o século XVIII. Repentinamente, surge um pânico: os jovens se masturbam. Em nome deste medo foi instaurado sobre o corpo das crianças — através das famílias, mas sem que elas fossem sua origem — um controle, uma vigilância, uma objetivação da sexualidade com uma perseguição dos corpos. Mas a sexualidade, tornando-se assim um objeto de preocupação e análise, como alvo de vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um por seu próprio corpo... O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre as crianças e as instâncias de controle. A revolta do corpo sexual é o contar-efeito desta ofensiva. Como é que o poder responde? Através de uma exploração econômica (e talvez ideológica) da erotização, desde os produtos para bronzear até os filmes pornográficos... Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: ‘Fique nu... mas seja magro, bonito e bronzeado!’ (FOUCAULT, 2008a, p. 147)

Eis então que surge a preocupação com a nossa “sexualidade” e a dos outros. No que concerne à noção de “sexo”, ela decorre do dispositivo da sexualidade que, por diferentes estratégias e capturas de condutas e desejos, o faz aparecer sob quatro grandes formas: “da histeria, do onanismo, do fetichismo e do coito interrompido —

⁵⁸ Conferir, *DE*, 1994, v. 2, p. 755.

como sendo submetido ao jogo do todo e da parte, do princípio e da falta, da ausência e da presença, do excesso e da deficiência, da função e do instinto, da finalidade e do sentido, do real e do prazer” (FOUCAULT, 1976, p. 203-204). Temos aí as questões que, segundo Foucault, serão trabalhadas em seus ínfimos detalhes pela psicanálise⁵⁹. Ainda sobre o sexo, Foucault afirma que é um “ponto imaginário fixado pelo dispositivo da sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade, à totalidade de seu corpo, à sua identidade” (FOUCAULT, 1976, p. 205). Assim, o sexo é o elemento oculto e o princípio produtor de sentido (inteligibilidade), é uma parte real do corpo que constitui simbolicamente o

⁵⁹ Foucault destaca, em *Histoire de la sexualité* (1976, p. 204-205), “algumas das funções do dispositivo da sexualidade, assim: Primeiro, a noção de ‘sexo’ permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda parte: o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e como significado universal. Além disso, apresentado-se unitariamente como anatomia e falha, como função e latência, como instinto e sentido, pôde marcar a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução; desse modo aquele saber, sem nada receber realmente dessas últimas — salvo algumas analogias incertas e uns poucos conceitos transplantados — ganhou, por privilégio de vizinhança, uma garantia de quase cientificidade; mas através dessa mesma vizinhança, certos conteúdos da biologia e da fisiologia puderam servir de princípio de normalidade à sexualidade humana. Enfim, a noção de sexo garantiu uma reversão essencial; permitiu inverter a representação das relações entre o poder e a sexualidade, fazendo-a aparecer não na sua relação essencial e positiva com o poder, porém como ancorada em uma instância específica e irreduzível que o poder tenta da melhor maneira sujeitar; assim, a ideia do ‘sexo’ permite esquivar o que constitui o ‘poder’ do poder; permite pensá-lo apenas como lei e interdição”.

todo (corpo), alia a força de uma pulsão sexual à singularidade de uma história (identidade). Desta maneira, se a medicina é uma estratégia a partir da qual o corpo é sujeito à distinção entre o normal e o anormal, o dispositivo da sexualidade implica em uma verdade sobre os segredos “minúsculos em cada um de nós” (Ibid., p. 206). O segredo do sentido, do corpo e da identidade. Foi a sexualidade que suscitou, como elemento estratégico para o seu funcionamento, o “sexo” (Ibid., p. 207). Talvez, sua estratégia mais “ardilosa” esteja na inversão que este dispositivo opera, ao transformar aquilo que acreditamos melhor conhecer, nosso sexo, como objeto de investimento político. Assim, quando acreditamos que ao dizer sim ao sexo estamos dizendo não ao poder, na verdade seguimos ainda a linha do dispositivo da sexualidade. De tal sorte que se quisermos nos liberar das estratégias da sexualidade “será com relação à instância do sexo que devemos liberar-nos” (Ibid., p. 206). Ou seja, contra o dispositivo da sexualidade “o contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (Ibid., p. 208).

Nos rastros destas análises, poderíamos questionar quais seriam as resistências efetivas a este dispositivo da sexualidade. E, para Foucault, ao que tudo indica, não é, ao menos não exclusivamente, por meio dos movimentos feministas ou das reivindicações homossexuais⁶⁰ que po-

⁶⁰ Trata-se das lutas que ao resistirem o fazem reivindicando os benefícios ofertados pelo poder. É um exemplo que corresponde à inversão produzida pelo dispositivo da sexualidade “que nos faz acreditar que afirmamos contra todo o poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos

demos resistir a este dispositivo da sexualidade. Isso porque, o modo pelo qual Foucault reflete as possibilidades de resistência às investidas do dispositivo da sexualidade implica em nos libertarmos da ideia de que o prazer está apenas no sexo e no desejo do sexo, “desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade” (1976, p. 207). Para o filósofo francês, devemos criar possibilidades de prazer que não aquelas que o dispositivo da sexualidade organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres. É nesta perspectiva que Foucault reativa as práticas sadomasoquistas enquanto práticas de prazer desvinculadas do sexo⁶¹, as quais representam maneiras diversas de multiplicar o prazer do corpo, mostram “como se pode produzir prazer com objetos estranhos, utilizando certas partes estranhas

vincula ao dispositivo da sexualidade que fez surgir” (FOUCAULT, 1976, p. 207). Ao ser questionado sobre sua posição com relação aos movimentos em prol da liberação sexual, Foucault (1994, v. 3, p. 677-678) afirma: “O objetivo fundamental a que se propõem é digno de admiração: produzir homens livres e esclarecidos. Mas, justamente, o fato de que sejam organizados segundo categorias sexuais — a liberação da mulher, a liberação do homossexual, a liberação da mulher no lar — é extremamente prejudicial. Como se podem liberar efetivamente pessoas que estão ligadas a um grupo que exige a subordinação a ideais e a objetivos específicos? Por que o movimento de liberação da mulher deve agrupar somente mulheres? Francamente, não tenho a certeza de que se aceitaria a adesão de homens! Com frequência, as seções locais dos movimentos homossexuais são, na prática, clubes privados. A verdadeira liberação significa conhecer-se a si mesmo e não pode, frequentemente, ser realizada pela mediação de um grupo, seja ele qual for”.

⁶¹ Sobre este tema conferir o livro *Amizade e estética da existência em Foucault*, 1999, p. 147.

do corpo, em situações incomuns, etc.” (FOUCAULT, 1994, v. 4, p. 738).

Por fim, cumpre destacar que as estratégias de gestão da vida não esgotam seus efeitos com o dispositivo da sexualidade. Foucault se debruça ainda sobre a análise do “racismo de Estado” como condição para que a função assassina do Estado funcione no biopoder. Com relação a este tema, analisaremos seus desdobramentos no capítulo terceiro, momento no qual nos debruçaremos sobre a noção de “razão do Estado”. No que se segue, outras observações acerca do desejo no biopoder são pertinentes.

1.4 Jogos de poder e jogos de desejo

Na entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, Foucault (DE, 1994, v. 4, p. 725) define o que ele entende pela palavra “jogo”: “quando digo ‘jogo’ me refiro a um conjunto de regras de produção da verdade. Não um jogo no sentido de imitar e representar..., é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e da regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda”. Desta forma, quando falamos em “jogos de poder” e “jogos de desejo” estamos nos referindo, nos dois casos, à produção da (vontade de) verdade, que não é causa, mas efeito destes jogos⁶².

⁶² Afirma Foucault na conferência *Poder e Saber*: “Há efeitos de verdade que uma sociedade como a sociedade ocidental, e hoje se pode dizer a

E no jogo do biopoder a verdade não é outra senão aquela que define através das mais variadas técnicas e estratégias de poder, a conduta do outro. Tal afirmação poderia parecer simplista, e por isso arriscada, frente à multiplicidade de efeitos decorrentes das diferentes estratégias biopolíticas. Ainda que “econômica”, essa afirmação ressalta a funcionalidade das estratégias de poder em produzir a verdade sobre como conduzir o outro conforme a racionalidade utilitarista que, como afirma Foucault em *Segurança, território, população* (2008b, p. 96) e também no curso *O nascimento da biopolítica* (1978-1979), é o instrumento teórico que fundamenta o governo da população. Sobre este tema, Foucault destaca que com a razão utilitarista é possível identificar uma verdade comum a todo jogo de poder, trata-se da verdade sobre a sexualidade (*scientia sexualis*), cujos mecanismos não são essencialmente de interdição, mas, ao contrário, de intensificação e multiplicação dos desejos⁶³.

Poder-se-ia questionar, assim, como os desejos são intensificados e multiplicados. Os desdobramentos desta

sociedade mundial, produz a cada instante. Produz-se a verdade. Essas produções de verdade não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdades, e porque essas produções de verdade têm, elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam”. (*DE*, 1994, v. 3, p. 404).

⁶³ Conferir a seção anterior.

questão poderiam seguir as análises de Foucault sobre o poder pastoral, ou seja, o modo pelo qual com o cristianismo foi posto em ação mecanismos de saber e mecanismos de poder que contribuíram diretamente para o início da história da sexualidade⁶⁴. Mas, o ponto que pretendemos salientar, ao menos por enquanto, é que esta produtividade do poder que Foucault identifica, nas práticas disciplinares e também no exercício da biopolítica, diz respeito diretamente à produção de desejos, individuais e coletivos, que nos colocam em uma relação de cumplicidade com as práticas de poder. Cumplicidade que se sustenta, sobretudo, pela “sedução” que o exercício do poder exerce sobre nós. Nesta perspectiva, não é possível pensar o poder como “um outro” que agiria de forma externa sobre nossos desejos. De fato, os mecanismos de poder nos constituem da

⁶⁴ Afirma Foucault na conferência *Sexualidade e poder*: “Foi, portanto, uma moral moderada entre o ascetismo e a sociedade civil que o cristianismo estabeleceu e fez funcionar através de todo esse aparelho do pastorado, mas cujas peças essenciais baseavam-se em um conhecimento, simultaneamente exterior e interior, um conhecimento meticoloso e detalhado dos indivíduos por eles mesmos e pelos outros. Em outras palavras, é pela constituição de uma subjetividade, de uma consciência de si perpetuamente alertada sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações, sua própria carne, é pela constituição dessa subjetividade que o cristianismo conseguiu fazer funcionar essa moral, no fundo mediana, comum, relativamente pouco interessante, entre o ascetismo e a sociedade civil [...]. Creio que é possível — tudo isso não passa de uma série de hipóteses, é claro — entender qual foi o real papel do cristianismo na história da sexualidade. Não portanto, de interdição e recusa, mas colocação em ação de um mecanismo de saber, de saber dos indivíduos, de saber sobre os indivíduos, mas também de saber dos indivíduos sobre eles próprios e em relação a eles próprios. Tudo isso constitui a marca específica do cristianismo, e creio que é nessa medida que se pode fazer uma história da sexualidade nas sociedades ocidentais a partir de mecanismos de poder”.(DE, 1994, v. 3, p. 566).

mesma forma que nós os constituímos. Temos, assim, uma primeira formulação da ação do desejo.

Também é verdade que em *Histoire de la sexualité 2*, Foucault afirma que os temas de suas pesquisas estão relacionados, de uma forma ou de outra, à análise dos jogos de verdade a partir dos quais o ser humano se reconheceu como homem do desejo. Para nós, não há dúvida de que esta perspectiva corresponde ao espírito do pensamento de Foucault como um todo⁶⁵. Mas suas análises, ao menos nesta obra, detêm-se, sobretudo, na “genealogia do homem do desejo” da Antiguidade grega e romana. Genealogia que nos mostra como na Antiguidade muito mais do que o desejo era o prazer que orientava a conduta, não para uma verdade sobre o sexo, mas “para uma estilização da atitude e uma estética da existência” (FOUCAULT, 1984a, p. 106). A nós, interessa analisar, ao menos por enquanto, a noção de desejo que parece se constituir com o exercício do poder disciplinar e que se prolonga na biopolítica. Quer dizer, considerar a possibilidade de que em decorrência das características de produtividade, e não apenas de interdição, do poder a vontade dos indivíduos não é outra senão a produzida pelas estratégias do poder.

Ora, tal hipótese nos coloca diante de um primeiro problema. Qual seja: que as reivindicações entendidas como contra-ataque ao exercício do poder se apoiam exatamente sobre aquilo que é objeto e objetivo de investimento do biopoder, a saber, a vida do homem vivo. O que

⁶⁵ Conferir o segundo capítulo deste livro.

significa que este poder afeta não apenas as relações jurídicas que se estabelecem pelo fato do nascimento, da classe ou do engajamento social. Mas também tudo aquilo que mobiliza a vida do homem enquanto esta vida tem ainda capacidade de ser produtiva. Isso porque, o interesse biopolítico é a gestão da vida, das forças da vida, enquanto forem elas possíveis de serem sujeitadas pelas estruturas e técnicas do poder e do saber. Resultado: as possibilidades de resistência se organizam no interior da verdade que o poder produz, que não apenas nos constitui enquanto sujeito de direitos, mas também enquanto sujeitos de desejo. É esse o sentido da afirmação de Foucault (*DE*, 1994, v. 3, p. 670), a saber, de que o “ponto em que chegamos está além de qualquer possibilidade de retificação”, porque o refinamento do poder presente nas sociedades modernas se desenvolve continuamente, “até fazê-lo ser aceito pela geração atual como uma forma da normalidade” (*Ibid.*, p. 670). Contudo, não se pode afirmar, esclarece Foucault, que “isso seja um grande mal”, uma vez que “o controle contínuo dos indivíduos conduz a uma ampliação do saber sobre eles, que produz hábitos de vida refinados e superiores” (*Ibid.*, p. 670). E, por fim, encerra Foucault (*Ibid.*, p. 670): “se o mundo está a ponto de se tornar uma prisão, é para satisfazer as exigências humanas”.

Pensando, então, na satisfação das necessidades e das exigências humanas, o exercício das técnicas disciplinares, e também a mais espantosa crueldade promovida pelo biopoder que é o genocídio - forma de gestão da vida que se aplica na fragmentação do contínuo biológico, subdividindo

a espécie de acordo com a superioridade ou a inferioridade das raças⁶⁶ - é, na verdade, resultado de uma estratégica de poder, da qual somos cúmplices, seja de modo ativo ou passivo. E essa hipótese parece plausível porque o biopoder é uma tecnologia centrada na vida, de investimento sobre a vida.

Logo, se pudéssemos arriscar uma conjectura acerca da constituição desta cumplicidade, diríamos que ela é decorrente da “sedução” que a produtividade do biopoder exerce sobre nós. Pois não se trata, apenas, de uma associação ao genocídio, mas de uma identificação com a produção ofertada pelo biopoder a qual pode estar vinculada, na esteira das análises de Foucault, com o consumo de hábitos de vida refinados desenvolvidos pelo saber. Com toda cautela que a utilização deste termo exige, não se trata de resgatar a sedução⁶⁷ tal como a psicanálise aborda, que está mais ligada aos processos inconscientes como o imaginário. A nós, importa analisar de que forma o biopoder organiza as seduções deste sujeito constituinte. Quer dizer, o limite entre o seduzível e o não seduzível, as valorações sobre a própria sedução, cujo escopo encontramos, sobretudo, no discurso foucaultiano acerca do sexo, da sexualidade.

Retomando a primeira formulação que fizemos da ação do desejo, do modo pelo qual nos seduzimos com

⁶⁶ Conforme veremos no capítulo seguinte.

⁶⁷ Sobre este tema encontramos algumas análises no texto de Renato Mezan, “Uma arqueologia inacabada”, publicado no livro *Recordar Foucault*, que, *grosso modo*, contesta os limites da crítica de Foucault à psicanálise.

o exercício do poder, destacamos a análise empreendida por Foucault no belo texto *La vie des hommes infâmes* (DE, 1994, v. 3, p. 237 e seguintes). Este texto foi publicado nos *Les Cahiers du chemin* apenas em janeiro de 1977. Mas, algumas das análises deste texto já haviam sido apresentadas por Foucault na quarta conferência que compõe o curso *A Verdade e Formas Jurídicas* (1973), na qual Foucault analisa a importância da “*lettre-de-cachet*”, “instrumento de arbitrariedade real” (FOUCAULT, 2005, p. 96) que funcionava como uma ordem do rei direcionada aos súditos, obrigando-os a fazer determinada coisa. O que destacamos desta análise de Foucault é que este instrumento monárquico não cumpria, na maior parte das solicitações endereçadas, um desejo do rei, mas sim um desejo dos indivíduos que pediam a intervenção do rei em assuntos particulares⁶⁸. Daí que a “*lettre-de-cachet*” passa a representar uma espécie de contra poder, pois permitia a “grupos, comunidades, famílias ou indivíduos, exercer um poder sobre alguém” (Ibid., p. 96-97).

⁶⁸ Explica Foucault em *As verdades e as formas jurídicas* (2005, p. 96): “Mas a maioria delas, as dezenas de milhares de *lettres-de-cachet* enviadas pela monarquia eram, na verdade, solicitada por indivíduos diversos: maridos ultrajados por suas esposas, pais de família descontentes com seus filhos, famílias que queriam de livrar de um indivíduo, comunidades religiosas perturbadas por alguém, uma comuna descontente com seu cura etc. Todos esses indivíduos ou pequenos grupos pediam ao intendente do rei uma *lettre-de-cachet*; este fazia o inquérito para saber se o pedido era justificado. Quando isto ocorria, ele escrevia ao ministro do rei encarregado do assunto, solicitando enviar uma *lettre-de-cachet* permitindo a alguém mandar prender a sua mulher que os engana, seu filho que é muito gastador, sua filha que se prostitui ou o cura da cidade que não demonstra boa conduta etc.”

Já no texto publicado nos *Les Cahiers du chemin* (1977), Foucault detém sua análise na noção de “homem infame”, mostrando como as questões cotidianas, aquele murmúrio que revela as variações singulares da conduta, as vergonhas e os segredos, foram oferecidas ao discurso político por meio da *lettre-de-cachet* e não da confissão. É o momento em que o banal passa a ser descrito, enquadrado e atravessado pelos mecanismos de poder político, em que “o insignificante cessa de pertencer ao silêncio, ao rumor que passa ou à confissão fugidia” (1994, v.3, p. 248). O curioso é que a intervenção do poder monárquico em questões particulares, que em sua grande maioria revelavam segredos de família — como “esposos injuriados ou espancados, fortuna dilapidada, conflitos de interesse, jovens indóceis, vigarices ou bebedeiras, e todas as pequenas desordens de conduta” (Ibid., p. 246) — era solicitada pelos próprios “infames”: pelos familiares, pelo pai e pela mãe, pelos filhos e filhas, pelos vizinhos e até mesmo pelo padre local. Assim, aquela vida minúscula e sem importância, as agitações e cada pequeno sofrimento, tornam-se, com a ajuda dos “infames”, os quais solicitam por meio das cartas régias intervenção estatal, conhecidos pelos agenciamentos administrativos.

A vida desses infames é então atravessada por um discurso político, não exclusivamente pela vontade do rei, mas pela cumplicidade que se estabelecia entre o rei e os súditos. Quer dizer, entre as técnicas de exercício do poder e o desejo de delas usufruir. É o que explica Foucault (1994, v. 3, p. 247):

[...] cada um, se ele sabe jogar o jogo, pode 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. Mas esse poder, é preciso ainda, ao menos por um instante, dele se apropriar, canalizá-lo, captá-lo e incliná-lo na direção que se quer; é preciso, para usá-lo em seu benefício, ‘seduzi-lo’, ele se torna a um só tempo objeto de cobiça e objeto de sedução; desejável portanto, e isso na mesma medida em que ele é totalmente temível. A intervenção de um poder político sem limites na relação cotidiana tornar-se, assim, não somente aceitável e familiar, mas profundamente almejada, não sem se tornar, por isso mesmo, o tema de um medo generalizado.

Assim, com a “*lettre-de-cachet*” o poder soberano concede ao monarca, ainda que indiretamente, o direito ao uso arbitrário do poder. Na realidade, a captura do exercício do poder soberano por aquele que fosse hábil o bastante para tanto, desviando em seu benefício os efeitos do poder, revela a sedução que o exercício do poder produz, deixando inclusive longínqua a tentativa de a ele se opor. Todo esse processo, que vai do desejo do “infame” em solicitar a intervenção real ao efetivo exercício do poder, Foucault define como “disparate”⁶⁹: “disparate entre as coisas contadas e a maneira de dizê-las; disparate entre os que se queixam e suplicam e os que têm sobre

⁶⁹ O termo que Foucault utiliza é “*disparate*”, e o seu sentido não é o de “tolice” ou “asneira”. Tampouco nos parece que “contrassenso” possa corresponder ao sentido de disparate aqui proposto por Foucault, pois o disparate tem a função de mostrar o sentido pelo qual acontecimentos heterogêneos se correlacionam. Conferir, ainda, sobre o uso deste termo, a segunda seção do segundo capítulo deste livro.

eles todo o poder; disparate entre a ordem minúscula dos problemas levantados e a enormidade do poder aplicado; disparate entre a linguagem da cerimônia e do poder e a dos furores ou das impotências” (1994, v. 3, p. 250).

Este momento, no qual a sociedade empresta palavras a esta massa anônima, à “guerra ínfima das paixões e dos interesses” pessoais, deu-se, segundo Foucault, sob uma tripla condição: “de que esse discurso fosse dirigido e posto em circulação em um dispositivo de poder bem definido, que fizesse aparecer o fundo até então apenas perceptível das existências, e que a partir dessa guerra ínfima das paixões e dos interesses ele desse ao poder a possibilidade de uma intervenção soberana” (Ibid. p. 251). O discurso da infâmia revela, assim, o mais indizível, o mais secreto e intolerável, não apenas na relação verdade/poder, mas também na relação poder/saber. Isso porque, na virada do século XVII para o século XVIII, “as relações do discurso, do poder, da vida cotidiana e da verdade se entrelaçam sob um novo modo em que também a literatura se encontrava engajada” (Ibid. p. 251). Assim, a literatura que se desenvolve no final do século XVII, obstinada em procurar o oculto, em levantar de maneira brutal os segredos, em deslocar-se das regras e dos códigos, tenderá a se ocupar “do escândalo, da transgressão e da revolta” (Ibid. p. 252). Portanto, diferentemente das fábulas que só funcionam em uma “indecisão entre verdadeiro e falso”, a literatura também se torna um discurso de produção da verdade. Na realidade, é com a linguagem literária que o mais penoso de dizer e de mostrar, o mais proibido e o

mais escandaloso, adquire sua forma de registro histórico. Para Foucault, a literatura, como prática discursiva, representa “o efeito de um certo dispositivo de poder que atravessa no Ocidente a economia dos discursos e as estratégias do verdadeiro” (1994, v. 3, p. 252).

Desta maneira, a possibilidade de exercício do poder soberano por qualquer um dos súditos representa a mobilidade, ainda que efêmera, das relações de poder. Aquele que aprende a jogar o jogo do poder, a capturá-lo e a incliná-lo na direção que quer, para utilizá-lo em seu próprio benefício, assume, mesmo que por um pequeno período, o poder do soberano. Daí que não é mais apenas o soberano que impõe o medo, mas qualquer súdito. De fato, este deslocamento de forças ocorre com a utilização pelos súditos dos mesmos recursos e instrumentos de poder utilizados para o exercício da soberania. Por isso, não parece haver neste deslocamento de poder uma forma de resistência ao exercício da soberania, mas sim uma cumplicidade com as estratégias de poder utilizadas por ela.

Foucault também afirma que a intervenção de um poder político sem limites na relação cotidiana se torna profundamente almejada, mas não sem se tornar tema de medo generalizado. Isso porque, o poder soberano se exerce, sobretudo, como interdição. O soberano é “aquele capaz de dizer não ao desejo de todo indivíduo, sendo o problema o de saber como esse ‘não’ oposto ao desejo desse indivíduo pode ser legítimo e fundado na própria vontade do indivíduo” (FOUCAULT, 2008b, p. 96). Problema de legitimidade do exercício do poder que modifica

essencialmente, segundo Foucault, com os economistas do século XVIII⁷⁰. Estes concebem o desejo da população a partir de uma verdade que é a do “mecanismo natural do mercado”. Quer dizer, do fato de que é “natural” que as pessoas se desloquem em busca de melhores empregos, ou que a tarifa aduaneira que protege os altos preços dos bens de subsistência possa provocar a escassez de alimentos (FOUCAULT, 2008c, p. 22). Frente a tais verdades “naturais” do mercado, o exercício do poder soberano deve conhecer seu limite: o de governar a população considerando “um conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural e a partir do que têm de natural” (2008b, p. 92).

Aproximamo-nos aqui das armadilhas do desejo, do modo pelo qual o desejo é posto em jogo a partir do século XVIII. Quando a população é percebida “não a partir da noção jurídico-política de sujeito, mas como uma espécie de objeto técnico-político de uma gestão e de um

⁷⁰ Vemos aqui novamente como Foucault relaciona poder disciplinar e biopolítica como práticas de poder não muito distintas, mas sobrepostas. Neste curso em questão, *Segurança, Território e População* (2008b), proferido entre 1977-78, o momento histórico no qual ele se refere para tratar da questão da população é o século XVIII, mesmo período no qual, em *Surveiller et punir* (1975), Foucault desenvolve, sobretudo, uma problematização acerca do poder disciplinar. Assim, neste livro o termo “população” não aparece, já que trata de considerar, *grosso modo*, as formas de controle de vigilância sobre o corpo, sobre o indivíduo. O termo “população” passa a ser empregado por Foucault quando suas análises se estendem às práticas biopolíticas. Em todo caso, este fato não indica uma contradição nos escritos de Foucault, como salientamos anteriormente, mas mostra, neste curso *Segurança, Território e População* de que modo disciplina e biopolítica são exercícios de poder que se complementam.

governo” (2008b, p. 92), passa-se a considerar a população em suas diversas variáveis (como os valores morais, religiosos, os meios de subsistência) que escapam “da ação voluntarista e direta do soberano na forma da lei” (Ibid, p. 93). Por isso, a tarefa política é identificar uma invariante que faz “com que a população tomada em seu conjunto tenha um motor comum de ação”. Esta invariante é, segundo Foucault, “o desejo”. Se o desejo é um móbil de ação comum a todo indivíduo, há que se considerar que esta variável corre o risco de sofrer mutações, uma vez que os indivíduos diferem uns dos outros e seus desejos são, portanto, variados. Assim, o desafio desta forma de governo que se desenvolve a partir do século XVIII é fazer com que o jogo espontâneo desse desejo seja de fato a produção de um interesse para a própria população, ou seja, um desejo natural. Nas palavras de Foucault: “Produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” (2008b, p. 95).

Isso é possível porque o desejo não representa a falta. Esta, por sua vez, está intimamente relacionada com algo do qual se está excluído, o que não é o caso do desejo tal como pensado nessas análises de Foucault. O desejo, nesta perspectiva, movimenta-se no interior das possibilidades ofertadas pelo mercado, as quais criam objetos de desejos, ainda que virtualmente. Façamos um esboço das “regras” deste jogo do desejo: na soberania importa dizer “não” à vontade do súdito, mas trata-se de uma interdição que deve estar legitimada na própria vontade do súdito. A partir do século XVIII não há uma relação de soberania,

mas de práticas de poder, a figura do súdito e do soberano são substituídas pela da população e do governante. Assim, o problema posto será o de como dizer “sim” a esse motor comum de ação de cada indivíduo que é o desejo. Ainda, sobre estas questões, Foucault (2008b, p. 96) afirma que “a Ideologia de Condillac, enfim, o que se chamou de sensualismo, era o instrumento teórico pelo qual se podia embasar a prática da disciplina”. E a filosofia utilitarista “o instrumento teórico que embasou esta novidade que foi, na época, o governo das populações” (Ibid., p. 96).

Ora, o que esta afirmação significa? Com relação ao sensualismo de Condillac, especificamente o modo pelo qual Condillac trata dessa questão na obra *Tratado das Sensações* (1754), podemos dizer que o prazer não representa apenas aquilo que garante a sobrevivência do indivíduo, mas também a sua felicidade, sendo as sensações os meios pelos quais as intensidades do deleite e do pesar impulsionam os sujeitos (obviamente sempre em direção da sensação mais aprazível) e constituem suas operações psíquicas. Assim, para Condillac, a elaboração teórica que o sujeito é capaz de realizar depende necessariamente do modo pelo qual o seu corpo se relaciona com o prazer e o desprazer. Ou, ainda, como melhor explica Monzani (1996, p. 208), “o *Tratado das Sensações* mostra de forma inequívoca o primado da dimensão passional sobre a dimensão teórica. Esta última aparece como espécie de camada semântica que se sobrepõe a outra, mais original”⁷¹.

⁷¹ Monzani, *Origens do discurso libertino*. In: *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 208.

Desta forma, partindo da afirmação de Foucault segundo a qual é possível pensar o sensualismo de Condillac como embasamento teórico para as práticas disciplinares, podemos, com maior segurança, reiterar o que vínhamos desenvolvendo acerca da mudança nas práticas punitivas, a saber, que as práticas disciplinares não representam uma sensibilização das estratégias de poder, ou o progresso da razão, mas o modo pelo qual com o sensualismo, que acredita ao prazer⁷² a primazia sobre as faculdades psíquicas⁷³, temos um enunciado, um saber, utilizado pelas estratégias de poder para definir e aplicar técnicas de controle e de intervenção sobre o corpo. Nesta perspectiva, mais interessante do que causar a morte é desenvolver estratégias que afetem o corpo (os sentidos), para então transformar as faculdades psíquicas. Decorre, desta maneira, de uma compreensão específica do sensualismo o entendimento de que uma vez praticado o crime seria possível “curar” o indivíduo infrator, por exemplo, por meio do desprazer proporcionado pelo cárcere (daí o cárcere e não a morte). Assim, o pensamento dos ideólogos, formulado por uma política dos corpos mais sutil e eficaz do que a prática do

⁷² Explica Monzani (1996, p. 208): “[...] uma antropologia fundada nas potências do prazer, do desejo, etc., que impulsionam as capacidades quase ilimitadas do imaginário. Tudo isso acaba dependendo, em última instância, a partir de Condillac, de uma concepção em que o prazer e a dor são os elementos fundamentais. Essa é, seguramente, uma das heranças mais problemáticas e originárias que a época moderna nos legou. Das mais espinhosas também. Em essência talvez não seja difícil enunciar-la: ao papel constituinte do prazer na estruturação do sujeito”.

⁷³ Afirma Condillac, no *Tratado das sensações* (1989, p. 46), que é das sensações que “nascem todos os hábitos da alma e do corpo”.

suplício é um acontecimento que contribuiu de modo significativo para o desenvolvimento das práticas disciplinares.

Em sua segunda formulação, Foucault associa à biopolítica a verdade posta pela economia, que não é outra senão a questão de saber a “utilidade de um governo e de todas as ações de governo numa sociedade em que a troca é que determina o verdadeiro valor das coisas” (FOUCAULT, 2008c, p. 64). Daí a análise de Foucault, no curso de 1978-1979 *O nascimento da biopolítica*, sobre os acontecimentos e as diferentes práticas de racionalização (análise, cálculo, reflexão) operadas pelo liberalismo e neoliberalismo. Certamente o tema é abrangente, por isso, aos nossos propósitos, cumpre analisar de que modo, no interior das estratégias biopolíticas, o desejo atua como mecanismo de ação por meio do qual os indivíduos vão agir à “naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” (FOUCAULT, 2008b, p. 95). Pois bem, mas como este desejo se torna natural à população? Ora, se o desejo é aquilo que irá satisfazer o interesse individual, e se estamos tratando de uma razão de Estado cujo objetivo é gerir a vida a partir de estratégias que são capazes de satisfazer os interesses dos indivíduos, uma vez livre para agir, este desejo acabará produzindo, “graças a certo número de relacionamentos e conexões” (ibid., p. 95), o interesse geral da população. O que ocorre é uma apropriação pelas estratégias de poder do desejo individual que, uma vez racionalizado, torna-se um interesse para a população. Ou seja, um desejo universalizado, naturalizado.

Entre as estratégias de poder que se apropriam do desejo temos a vigilância exercida pelo Panóptico: “que é uma máquina maravilhosa que, a partir dos desejos mais diversos, fabrica efeitos homogêneos de poder”. Ainda, com esta vigilância não é mais necessário “recorrer à força para obrigar o condenado ao bom comportamento, o louco à calma, o operário ao trabalho, o escolar à aplicação, o doente à observância das receitas”, já que a sujeição “nasce mecanicamente de uma relação fictícia” (FOUCAULT, 1975, p. 204). Também na biopolítica não é necessário o uso da força coercitiva, uma vez que aquilo que acreditamos ser o desejo de cada indivíduo é, na realidade, o desejo produzido pelo poder e assimilado como desejo natural pela população.

O fato é, portanto, que não apenas nosso corpo é afetado pelo exercício do poder, mas a constituição daquilo que se entende, desde a época clássica, por sujeito. Problema que Foucault (DE, 1994, v. 3, p. 803) coloca também em termos de uma “racionalização da gestão do indivíduo”⁷⁴. A racionalidade é, para Foucault (Ibid., p. 803), “o programa que orienta o conjunto da conduta humana”, quer dizer: as análises, as estatísticas, as reflexões e os cálculos feitos tanto pelas práticas discursivas quanto pelas estratégias de poder. Inclusive, a racionalidade nos mostra que não há qualquer incompatibilidade entre o progresso da razão e o uso contínuo da violência.

⁷⁴ Cf. o texto *La technologie politique des individus*, (DE, 1994, v. 4, p. 813), no qual Foucault discorre de maneira muito clara sobre a razão do Estado.

Aliás, afirmará Foucault (Ibid., p. 803), o que há de mais “perigoso, na violência, é a sua racionalidade”⁷⁵. Com relação às análises que buscamos aqui desenvolver, destaca-se a assimilação pela população das criações e das produções geradas pelo biopoder. Se estas são desenvolvidas para atender as necessidades dos indivíduos ou, ainda, se primamos pela característica produtiva do biopoder, a questão que se coloca novamente é: as resistências ao biopoder são resistências capturadas, apropriadas e transformadas como objeto de desejo pelas práticas disciplinares e biopolíticas? Diante do que foi exposto tendemos a responder, ainda que provisoriamente, de maneira positiva a esta questão⁷⁶.

Em seus escritos dos anos setenta Foucault parece conceder pouco crédito às lutas de resistência e uma predileção pela análise de como o poder se exerce a partir de estratégias disciplinares e biopolíticas. Na esteira destas análises, é preciso retomar uma passagem de *La volonté de savoir*⁷⁷, na qual Foucault afirma que é sobre o mesmo

⁷⁵ A questão que Foucault coloca de como são racionalizadas as relações de poder será analisada no terceiro capítulo deste livro. Cf. sobre este tema a entrevista *Foucault étudie la raison d'État* (DE, 1994, v. 3, p. 801) e o texto *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique* (DE, 1994, v. 4, p. 134).

⁷⁶ Não estamos afirmando que as resistências não sejam possíveis, como veremos no segundo capítulo.

⁷⁷ Afirma Foucault (1976, p. 190-191): “E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram sobre aquilo mesmo que ele investia — quer dizer, sobre a vida e o homem enquanto ser vivo. Desde o século passado, as grandes lutas que colocam em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma

objeto que o poder e a resistência ao poder se exercem. Estamos nos referindo à vida enquanto tem ela valor político. Na realidade, as resistências que lutam pela vida buscam garantir valor político à vida, por isso são formuladas através de afirmações de direito: como o direito à vida, à felicidade, à habitação, à saúde, à higiene, etc. Daí porque as lutas de resistência são assimiladas no todo ou em parte pelas “malhas do poder”. Ora, desta análise é possível ainda concluir que se o poder e a resistência ao poder se apoiam sobre o mesmo objeto, a saber, aquilo que é vivo e tem valor político no homem – como sua capacidade de trabalhar, desenvolver a linguagem, produzir, criar etc. –, as resistências, uma vez apropriadas pelas estratégias de poder e saber, acabam por se tornar modos de vida ofertados pela biopolítica.

Com efeito, frente às constantes investidas das estratégias disciplinares e biopolíticas em incorporar os processos de resistência, poderíamos questionar a possibilidade

idade de ouro, Não se espera mais o imperador dos pobres, nem o reino dos últimos dias, nem mesmo apenas o restabelecimento das justiças que se imagina ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objetivo político foi de algum modo tomada literalmente e retornada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas se formulem através de afirmações de direito. 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.”

de constituir uma subjetividade não (apenas) objetivada pelo saber e sujeitada pelo poder. Para tanto, não cabe repetirmos a já desgastada afirmação de Foucault de que “onde há poder há resistência”. É preciso esclarecer, afinal, de que modo a reversibilidade do poder garante a alternância tanto do exercício do poder como das práticas de resistência. Retomando uma expressão que Foucault utiliza ao término da aula do dia 25 de janeiro de 1978, na qual ministrava o curso *Segurança, Território, População*, podemos dizer que o “pacote está empacotado e o nó dado”. Cabe a nós, agora, a análise da “genealogia do poder” e da formação dos processos de resistência no interior da relação de forças que constitui o exercício do poder disciplinar e da biopolítica.

O ACONTECIMENTO

Chama-se *estoicismo* essa liberdade da consciência-de-si, quando surgiu em sua manifestação consciente na história do espírito. Seu princípio é que a consciência é essência pensante e que uma coisa só tem essencialidade, ou só é verdadeira e boa para ela, na medida em que a consciência aí se comporta como essência pensante. [...] seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular. (HEGEL, 2002, p. 153).



2.1 Notas preliminares

Cumpra esclarecer, primeiramente, que o universo estoico⁷⁸ prescinde das noções de permanente e estável e da causa pensada enquanto ideia ou motor imóvel, tão caras ao pensamento platônico e aristotélico. O que importa com relação ao estudo do ser para os estoicos é, sobretudo, considerar o ser em sua história e evolução. Quer dizer, a partir de noções como a corrupção, o movimento, o devir, e tudo aquilo que o ser comporta de instável que vai do seu surgimento ao seu desaparecimento. Por isso, o ser não é parte de “uma unidade mais elevada”, mas peça primordial daquilo que constitui sua substância. Sobre isso, Bréhier (1989, p. 4) explica que para o estoicismo o ser “será o desdobramento no tempo e no espaço desta vida, com seus movimentos contínuos”. É, assim, no lineamento dos fatos da vida que o problema da causa deve ser analisado na filosofia estoica, dentre os quais estão “a semente e o desenvolvimento de um gérmen; o desenvolvimento de uma planta; a vida e a morte; o governo do

⁷⁸ Nossas análises centram-se, particularmente, no antigo estoicismo de Zenão e Crísipo. O que conhecemos destes pensadores decorre, como explica Bréhier (1989, p. 225), de diferentes fontes indiretas que incluem “além de compiladores como Estobeu, Diógenes Laércio, os contraditores do estoicismo, entre os quais estão os Céticos (Cícero e Sexto Empírico), os comentadores de Aristóteles (Ammônios, Simplício, Alexandre de Afrodisia) e os platônicos (Plutarco, Nemésios, Proclo)”. Assim, para estas análises retomamos alguns fragmentos dos contraditores e compiladores do antigo estoicismo, como Cícero, Sexto Empírico e Simplício, bem como de Lucrécio, Plutarco e Marco Aurélio.

mundo; o devir e a corrupção; a geração do semelhante pelo semelhante”.

Na esteira desta análise é preciso reconhecer que para os estoicos a causa de um corpo é sempre outro corpo. Isso porque, é corpo (*soma*) tudo aquilo que pode afetar ou ser afetado por outro corpo, inclusive a causa que age sobre o corpo é também um corpo. Para o estoicismo, portanto, a realidade é física. Tal concepção materialista permite aos estoicos incluírem à classe corpórea entidades que fisicamente não se constituem de matéria. A alma, por exemplo, é corpo porque age no corpo quando sente vergonha e medo, e o corpo torna-se vermelho e pálido. Também a alma sofre a ação do corpo sentindo dor quando o corpo está doente ou ferido (INWOOD, 2006, p. 235). Sobre a natureza corpórea da alma, o epicurista Lucrecio (1973, v.5, p. 73) afirma: “Este mesmo raciocínio demonstra que é corpórea a natureza do espírito e da alma: quando a vemos impelir os membros, arrebatá-lo ao sono, demudar o rosto, reger e dirigir todo o corpo, como nada disto se pode fazer sem contato e como não há contato sem corpo, não é verdade que se tem de aceitar que o espírito e a alma são de natureza corpórea?”. Também à voz Lucrecio atribui natureza corpórea:

Primeiro, ouvem-se sons e todas as vozes quando se insinuam nos sentidos e provocam a sensação abalando os órgãos. Tem de se aceitar que são corpóreos a voz e o som, visto que podem abalar os sentidos. Além disso, a voz raspa a garganta e muitas vezes um grito ao passar faz saltar fora os canais por que passa; efetivamente, a multidão dos elementos da voz, agrupando-se em grande número e começando a sair, fere, obstruindo-a,

a abertura da boca. Não é, portanto, duvidoso que os sons e as palavras constem de princípios corpóreos: de outro modo não poderiam ferir. (LUCRÉCIO, 1973, v. 5, p. 94).

Assim, no que concerne à natureza corporal daquilo que afeta ou é passível de ser afetado, Lucrécio mantém certa proximidade com o estoicismo de Zenão e Crísipto. Contudo, esta não se prolonga na totalidade da física epicurista e estoica. Lucrécio, na esteira do pensamento epicurista⁷⁹, reconhece a existência, na natureza, dos corpos e do vazio, inclusive misturados⁸⁰. Já para o antigo estoicismo nem tudo o que existe na natureza é corpo. E para especificar aquilo que não possui realidade, que não é corpo, que não afeta e que não pode ser afetado, os estoicos criam a categoria “incorporal”. Na realidade, explica

⁷⁹ Afirma Epicuro (1973, v. 5, p. 23): “Também o universo é corpo e espaço: com efeito, a sensação testemunha em todos os casos que os corpos existem e, conformando-nos com ela, devemos argumentar com o raciocínio sobre aquilo que não é evidente aos sentidos. E se não existe espaço, que é chamado vazio, lugar e natureza impalpável, os corpos não teriam onde estar nem onde mover-se”.

⁸⁰ Afirma Lucrécio (1973, v.5, p. 44): “Enfim, por que razão vemos algumas coisas pesarem mais do que outras, sendo das mesmas dimensões? Se houvesse tanta matéria num floco de lã como num pedaço de chumbo, é evidente que deveria pesar o mesmo, visto que é próprio da matéria exercer uma pressão de cima para baixo, ao passo que, por sua própria natureza, o vazio não tem peso. Portanto, aquilo que tem o mesmo tamanho e é mais leve mostra, sem dúvida alguma, que tem mais espaço vazio; e o que é mais pesado indica ter mais quantidade de matéria e menos vazio dentro de si. É, assim, verdadeiro o que buscávamos com sagaz razão: existe, misturado aos corpos, aquilo a que chamamos vazio. [...]. Mas, para continuar o que ia dizendo, toda a natureza é constituída por duas coisas: existem os corpos e existe o vácuo em que se acham colocados e em que se movem em diferentes direções”.

Bréhier (1989, p. 1-2), são quatro os incorporais: o exprimível, o vazio, o lugar e o tempo. O vazio, por exemplo, não se mistura com o corpo, ele é “algo” privado de corpo (Ibid., p. 47). Cleomedes (2006, p 237). assim define o vazio: “Sua noção é extremamente simples: é incorpóreo e intangível, não tem forma e não pode receber uma forma, não sofre ação e nem age, é pura e simplesmente capaz de receber um corpo”. Com efeito, sobre o tempo podemos afirmar que os estoicos inovaram ao reconhecer o tempo presente como mais real se comparado ao tempo passado, o qual deixou de ser, e o tempo futuro, que ainda não é. Marco Aurélio (1973, v. 5, p. 278) se mantém muito próximo do antigo estoicismo ao reconhecer que o presente é o único tempo que temos, afirma ele: “O presente, por sinal, é o mesmo para todos; o perdido, portanto, é igual e assim o que se está perdendo se revela infinitamente pequeno. De fato, não podemos perder o passado e nem o futuro; como nos poderiam tirar o que não temos?”.

Por ser destituído de qualidades corpóreas o incorporeal não pode afetar, tampouco ser afetado. Se, como vimos nas linhas precedentes, a causa do corpo é também corpórea, os incorporais não podem ser a causa do ser. Assim, se o incorporeal não é causa do ser, já que a força interior do ser não pode se conciliar com outra de natureza diversa, ao incorporeal restará pairar na superfície do ser (que é o corpo) não como causa, mas atributo do ser. Na realidade, Bréhier (1989, p. 11) esclarece que a relação de causa e efeito entre dois seres é totalmente ausente na doutrina estoica. O que há para os estoicos é um ser primordial, a razão seminal da natureza, a qual, na esteira do pensamento

heraclitiano⁸¹, não é outra senão o fogo. De fato, afirma Plutarco (1973, v. 1, p. 93): “Por fogo se trocam todas (as coisas) e fogo por todas, tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro”. Todos os seres são, assim, produzidos a partir de diferentes tensões do ser primordial. Daí que a causa do ser é a sua própria essência, aquilo que vive no ser e o faz viver. Assim, para os estoicos, os corpos quando se relacionam o fazem por meio da mistura de suas forças, as quais passam a coexistir e são restituídas aos seus corpos quando estes se separam. Sobre a mistura dos corpos, Simplício afirma (1999, p. 224): “Mas o nascer e perecer, os gregos não consideram corretamente; pois nenhuma coisa nasce e perece, mas de coisas que são se mistura e se separa. E assim corretamente se poderia chamar o nascer misturar-se e o perecer separa-se”. Aqui vemos como, para os estoicos, os corpos, por serem da mesma natureza, misturam-se adquirindo extensão comum sem que um corpo atribua ao outro uma qualidade nova. Quando, por exemplo, o fogo esquenta o ferro este avermelha, mas para os estoicos isso não significa que o fogo tenha dado ao ferro uma nova qualidade, mas sim

⁸¹ Clemente de Alexandria, afirma: “Certamente Heráclito, o Efésio, é dessa mesma opinião, pois julga haver um cosmo eterno, um efêmero, mas sabe, por sua ordenação, que um não se mantém diverso do outro. Que considerou, contudo, o cosmo como feito propriamente a partir de uma mesma substância faz-se evidente quando assim diz: ‘o cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo apagando-se’”. Clemente de Alexandria, *Stromata* V, 104. In: *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

que o fogo penetra no ferro e passa a coexistir com as partes deste. O universo estoicista prima, portanto, pela compreensão da realidade a partir dos procedimentos múltiplos, do movimento constante que perpassa o ser ao mesmo tempo em que este mantém a unidade de suas partes.

Diante do exposto, permanece a questão: qual lugar o incorporal ocupa para o pensamento estoico? Já vimos que o incorporal não possui as características de corpo, o que o impede de se misturar com o corpo. Sobre o incorporal, eis o que afirma Crísipo (1989, p. 7): “A morte é a separação da alma e do corpo, mas nenhum incorporal é separado do corpo, logo os incorporais não tocam o corpo”. Se o incorporal não toca o corpo, o exprimível, por exemplo, que é um atributo da mistura dos corpos, permanece na superfície do corpo e, como não designa uma qualidade do ser, é sempre exprimido por um verbo, “o que quer dizer que ele não é um ser, mas uma maneira de ser” (BRÉHIER, 1989, p. 11). Essa estratégia estoica de considerar o atributo a partir do verbo (como no exemplo “a árvore verdeja” no lugar de afirmar que “a árvore é verde”) é imprescindível para garantir que o atributo (o acontecimento) permaneça um exprimível, e não um efeito da mistura dos corpos. Isso significa, explica Bréhier (1989, p. 18) que o exprimível não pode ser confundido com qualquer outro objeto da razão: “Como os exprimíveis devem seguramente ser postos entre os incorporais, há ainda outros objetos da razão que não são incorporais: e, com efeito, as noções racionais não são de forma alguma incorporais”. Na realidade, as noções

racionais possuem uma origem corpórea⁸², “são compostas dos traços reais que os corpos sensíveis deixam na parte hegemônica da alma” (ibid., p. 18). Portanto, a razão é a causa ativa das noções racionais, e o pensamento as constrói, aumentando ou diminuindo os dados sensíveis que lhes são apresentados (BRÉHIER, 1989, p. 16). Isso não significa que o exprimível não exista no pensamento. De fato, ele o reside, mas não enquanto objeto de representação sensível. O exprimível existe no pensamento porque o acontecimento é tudo aquilo que se pensa sobre o ser, mas que não é o ser. Ora, mas como pensar aquilo que não existe como objeto sensível? Acostumados que estamos a identificar no fato ou no acontecimento a verdadeira realidade objetiva, temos dificuldade em acompanhar o deslocamento promovido pelo estoicismo acerca do acontecimento. É preciso considerar, assim, que a causa de cada fato é um corpo, conhecido pelos sentidos. Contudo, a ligação entre os fatos é irreal, ou seja, não há um antecedente que explique um conseqüente. Brevemente, para a lógica estoica o sujeito não tem uma relação essencial ou accidental com o atributo (acontecimento). Apesar de existir no pensamento, o atributo se distingue do conhecimento real. Este, por sua vez, decorre da aproximação íntima da alma com os objetos exteriores, ou seja, da mistura dos corpos, de suas tensões internas.

Para facilitar a compreensão do acontecimento no pensamento estoico, algumas questões precisam ser pontuadas.

⁸² É preciso compreender que para os estoicos o pensamento, assim como o som, as virtudes, a alma, as palavras, são corporais.

O Fogo é a força primordial de todo ser, é o sopro e o calor vital que, misturando-se à matéria, gera todos os seres como um gérmen, não como potência em ato, mas o próprio ato em si. Sobre isso, eis a afirmação de Simplício (1973, vol. 1, p. 235): “Agora vem, e como de homens e mulheres de muitos prantos noturnos rebentos trouxe à luz separando-se do fogo, deste ouve; pois não é mito sem alvo e sem ciência”. Ainda, em outra passagem também da Física, Simplício (1999, p. 221) afirma: “Estas (coisas) sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos e sementes de todas as coisas...”. Assim, a causa do ser é ele mesmo, da semente ao desenvolvimento do gérmen, da vida à morte. A mistura dos corpos não implica em sua dissolução, pois sua unidade é garantida pelo sopro (*pneuma*) cuja tensão retém a unidade do mesmo⁸³, e os diferentes graus desta

⁸³ Sobre isso, explica Bréhier (1977-1978, p. 50): “A física ou cosmologia não é mais que o detalhe dessa história: do fogo primitivo (que é preciso imaginar não como o fogo destruidor que utilizamos na terra, mas como um clarão luminoso no céu) nascem, por uma série de transmutações, todos os quatro elementos: uma parte do fogo transforma-se em ar, uma parte do ar, em água, uma parte da água, em terra. A seguir, o mundo nasce, porque um sopro ígneo ou pneuma penetra o mundo. Dessa ação, a respeito da qual os textos nos deixam em completa incerteza, procedem todos os seres individuais unidos em um só mundo, cada um com sua própria qualidade (*idíós poíon*), com uma individualidade irredutível, que dura tanto quanto ele. Essas individualidades não são, presumivelmente, senão fragmentações do pneuma primitivo, dado que a geração de novos seres pela terra ou pela água depende da quantidade do pneuma que conservou na formação das coisas ou, no caso do homem, de uma faísca provinda do céu, que lhe forma a alma. Da ação concorde desses seres forma-se o sistema do mundo que vemos, limitado pela esfera dos fixos, com os planetas circulando em movimento voluntário e livre no espaço, o ar povoado de seres invisíveis ou demônios, a terra fixa no centro”.

tensão explicam, por exemplo, a dureza do ferro ou a solidez da pedra (BRÉHIER, 1977-1978, p. 38). Daí que a tensão que existe em cada ser vivo tem por função impedir a dispersão de suas partes, garantindo a unidade do todo. Nesta perspectiva, importa destacar que do nascimento do mundo à reabsorção de todas as coisas pelo fogo, há uma Razão universal que não é outra senão o destino, o qual “compreende em sua unidade todas as razões seminais em virtude das quais se desenvolve cada ser em particular” (Ibid., p. 53). Sobre o destino, Marco Aurélio (1973, v. 5, p. 316) afirma: “O que quer que te aconteça estava para ti preparado desde a eternidade, e a urdidura das causas desde o tempo infinito havia entretecido a tua substância com a sua ocorrência”. Assim, na física estoicista, não há uma sucessão de causalidades e efeitos, mas destino e movimento. Com efeito, o que existe e que, portanto, tem realidade corpórea, está em constante transformação, como esclarece Marco Aurélio (1973, v. 5, p. 283): “tudo quanto estás vendo se transformará dentro de instantes e deixará de existir”. O que está em transformação é, portanto, o corpo, ou seja, tudo aquilo que por natureza pode afetar ou ser afetado.

Em poucas palavras, por serem da mesma natureza os corpos se misturam, resguardando, cada um, a unidade de sua parte, como o incenso que se expande no ar (BRÉHIER, 1977-1978, p. 49). Com relação à mistura dos corpos, Plutarco (1973, vol. 1, p. 228) afirma: “Outra te direi: não há criação de nenhuma dentre todas (as

coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte, mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturas é o que é, e criação isto se denomina entre homens”. Portanto, da mistura entre os corpos não se forma uma nova propriedade do corpo, mas um atributo. Na classificação dos incorporais, o atributo é o exprimível. Quer dizer, aquilo que, de um fato ou acontecimento, pode ser dito ou afirmado sobre o ser e que deve ser expresso por um verbo. Daí porque as causas do ser não podem ser os fatos ou os acontecimentos, que são incorporais e como tais não se misturam com os corpos, apenas dizem algo sobre os corpos. Para ilustrar temos: o fogo, que é corpo, é causa na madeira, que também é corpo, do atributo ser queimado.

Longe de esgotarmos o tema da física e da lógica estoica, os pressupostos aqui retomados devem orientar nossa pesquisa ao menos naquilo que ela mais se aproxima do pensamento estoico, a saber, a noção de acontecimento. Por meio da noção de acontecimento a linguagem se desdobra em um devir ilimitado cujos efeitos habitam a superfície dos corpos, ou seja, não os tocam, apenas pairam sobre eles. A linguagem fica destituída de corpo, de matéria, e não significa nada mais do que aquilo que se diz sobre o corpo, dentre tantas coisas possíveis de se afirmar sobre ele. Não por acaso Deleuze no livro *Lógica do Sentido* (2007), texto a partir do qual Foucault escreve *Theatrum philosophicum*⁸⁴, retoma, sobretudo para

⁸⁴ Texto retomado nos *DE*, 1994, v. 2, p. 75 e seguintes.

problematizar os jogos de linguagem, a distinção entre “dois planos de ser: de um lado o ser profundo e real, a força; de outro, o plano dos fatos, que se produzem na superfície de ser e que constituem uma multiplicidade infinita de seres incorporais” (BRÉHIER, 1989, p. 13). Especificamente sobre o atributo, Deleuze (2007, p. 6) retoma em *Lógica do Sentido* “a bela reconstituição do pensamento estoico” feita por Bréhier. Trata-se da passagem na qual Bréhier (1989, p. 11-12) explica:

Quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, o de ser cortado. O atributo propriamente falando não designa nenhuma qualidade real; o branco e o preto, por exemplo, não são atributos, nem em geral nenhum epíteto. O atributo é sempre exprimido por um verbo, o que quer dizer que ele é não um ser, mas uma maneira de ser [...]. Esta maneira de ser encontra-se, de certa forma, no limite, na superfície de ser e ela não poderá mudar sua natureza: ela não é verdadeiramente dizendo, nem ativa nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corpórea que sofreria uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito não ser classificado entre os seres.

Os corpos são, portanto, para os estoicos, misturas de forças por meio das quais um corpo penetra no outro e coexiste com ele, como quando a gota de vinho penetra no mar, o fogo passa a coexistir com o ferro ou, um corpo se retira do outro, como o líquido de um vaso (DELEUZE, 2007, p. 6). Mas aquilo que queremos dizer por “crescer”,

“ser cortado”, “avermelhar”, “diminuir”, enfim, tudo aquilo que pode ser expresso pelo verbo, não são estados de coisas e nem misturas dos corpos, são os acontecimentos incorporais que ocorrem na superfície destas misturas. Assim, seguindo os exemplos anteriores, como o da gota de vinho que cai na água e do fogo que esquentava o ferro, temos aqui misturas de corpos. Mas, com relação aos enunciados “a água fica rosada”, o “ferro fica quente”, estes são atributos e não propriedades dos seres. Quer dizer, são transformações que dizem respeito aos corpos, mas são elas mesmas incorporais. Desta maneira, os incorporais são atributos que não preexistem à combinatória dos corpos, subsistem nas relações dos corpos, não são jamais causas uns em relação aos outros, por isso é uma relação que não pode ser prévia aos corpos que a realizam. Assim, como a existência de um corpo supõe a mistura com outro corpo, o que se produz destas combinações são acontecimentos que recortam, em um determinado momento, certas relações e não outras⁸⁵.

Efeito de superfície, o acontecimento não tem sentido, ele é o próprio sentido (DELEUZE, 2007, p. 23), subsiste na linguagem e no pensamento, mas ocorre na superfície dos corpos. Opera de modo singular e impessoal. É sempre algo que nos espera da relação entre os

⁸⁵ Cf. o artigo de Lilia Ferreira Lobo, Pragmática e subjetivação por uma ética impiedosa do acontecimento. In: *Psicologia em estudo*, Maringá, v. 9, n. 2., maio/ago. 2004.

corpos. Como explica Ferreira Lobo (2004, p. 203), “uma afronta, uma dificuldade, uma ferida, algo inexorável e ao mesmo tempo imprevisível, é o que nos acontece, mas não é ainda o acontecimento”. Deleuze explica que acontecimento se desdobra num tempo de Aion⁸⁶, que não é cíclico, mas aberto e linear, que se desdobra ao infinito no passado e no futuro, a cada novo encontro de corpos, a cada nova composição. É, portanto, finito a cada instante e infinito no passado e no futuro. Assim, para Deleuze (2007, p. 9) o “devenir ilimitado tornar-se o próprio acontecimento”, o acontecimento é o “já e o não”, pois infinitamente divisível, o acontecimento é “sempre os dois ao mesmo tempo, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa” (Ibid., p. 9). O acontecimento instala-se, portanto, entre os enunciados e as práticas que os corpos realizam. Daí que, enquanto transformação que diz algo sobre o corpo, o acontecimento não se confunde com os estados de corpos, suas qualidades e misturas. Desta forma, são os verbos (no infinitivo e no gerúndio) que melhor expressam os incorporais, porque eles não

⁸⁶ Sobre o tempo de Aion, Deleuze (2007, p. 170) explica: “Enquanto Cronos exprimia a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais, Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades. Enquanto Cronos era inseparável dos corpos que o preenchiam com causas e matérias, Aion é povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-los. Enquanto Cronos é limitado e infinito, Aion é ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante. Enquanto Cronos era inseparável da circularidade e dos acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, desencaixes, endurecimentos, Aion se estende em linha reta, ilimitada nos dois sentidos”.

dizem o ser da coisa, como os substantivos e os adjetivos que marcam as composições estratificadas das coisas, mas a maneira de ser da coisa.

O acontecimento não é, portanto, o que acontece aos corpos, ele é sempre atributo (a ferida, a vitória, a derrota, a morte) da mistura entre os corpos. Na esteira das análises de Deleuze em *Lógica do Sentido*, Foucault afirma que, fixado pelo verbo — “morrer”, “viver”, “ruborizar” etc. — o acontecimento é o modo infinitivo do tempo presente, ou, “é simultaneamente o limite deslocado do presente e a eterna repetição do infinitivo” (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 82). Morrer, por exemplo, “jamais se localiza na densidade de nenhum momento, mas por seu limite móvel partilha infinitamente do mais breve instante: morrer é ainda menor do que o momento de pensá-lo; e, de um lado e do outro dessa fenda sem intensidade, morrer infinitamente se repete” (Ibid., p. 82). Assim, para Foucault, o acontecimento nada diz sobre os corpos, mas é aquilo que excede os corpos, é uma parte sempre inacabada das efetuações, no passado e no futuro. Estar morto não é o acontecimento, “o fato de estar morto é um estado de coisas ao qual uma asserção pode ser verdadeira ou falsa: morrer é um puro acontecimento que jamais verifica nada” (Ibid., p. 81). Morrer, diferente de estar morto que se situa na proposição como atributo, concebe o presente sem plenitude e a repetição do infinitivo, “jamais se localiza na densidade de nenhum momento, mas por se limite móvel partilha infinitamente do mais breve instante” (Ibid., p. 82). O acontecimento é, assim, um destino que não

poderia ser previsto um segundo antes de acontecer, mas “uma vez acontecido passa à eternidade porque não mais poderia ser de outro modo” (LOBO, 2004, p. 203).

Esta noção de acontecimento parece explicar alguns pontos da pesquisa filosófica de Foucault apresentadas por Paul Veyne no texto *Foucault révolutionne l'histoire* (1978). Entre elas a análise de Veyne acerca da “matéria da loucura”⁸⁷. Se considerarmos esta questão a partir do pressuposto estoico de que os corpos se constituem por meio de relações de forças, decorrentes da razão seminal, que é o fogo, é possível compreender como conceitos como a loucura, a sexualidade, a delinquência, a homossexualidade etc., inexistem de forma a priori no ser. Para que qualquer conceito determine, de alguma forma, o ser, é preciso que uma matéria seja objetivada como louca, delinquente, indisciplinada, homossexual etc. Isso não significa que o indivíduo louco não exista, mas a determinação do ser não nos deve fazer crer que o ser seja necessariamente determinável. Ou seja, mais importante do que a questão de opor uma determinação à outra (razão/desrazão) é preservar a multiplicidade dos discursos, das narrativas, dos

⁸⁷ Afirma Veyne (1971, p. 229): “Para Foucault, como também para Duns Scot, a matéria da loucura (*behaviour*, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente, não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria *de loucura*; pois, por que o *behaviour* e as células de preferência às impressões digitais?”.

enunciados. Para que um sujeito seja objetivado como louco é preciso que a multiplicidade de acontecimentos sofra um corte, a partir do qual seja possível afirmar que “João é louco” ao invés de “João enlouquece”. Ora, mas que “corte” é esse que força o acontecimento a coexistir com o corpo material? Pois bem, os desdobramentos dessa questão nos reportam às análises empreendidas por Foucault sobre a noção de “prática”, como veremos na seção seguinte.

2.2 Foucault, Nietzsche e o acontecimento

A exposição da noção de acontecimento das linhas precedentes, malgrado sua generalidade, pôde ao menos mostrar como as análises de Foucault, particularmente a dos anos 70, aproxima-se dos termos pelos quais a noção de acontecimento se especifica. No que se segue, tratar-se-á de apresentar a hipótese de que se Foucault partilha de alguns dos conceitos do pensamento estoico ele não o faz apenas retomando o estoicismo, mas desenvolvendo uma perspectiva estoica presente no pensamento de Nietzsche. Esta análise encontramos ao menos em dois textos de Foucault escritos em períodos muito próximos e que representam, de forma significativa, a importância da noção de acontecimento para sua pesquisa genealógica. Referimo-nos ao texto *L'ordre du discours e Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Mas, cronologicamente⁸⁸, podemos ainda destacar

⁸⁸ O que não significa que apenas nestes textos a noção de acontecimento estoico apareça nos escritos de Foucault. Buscamos aqui destacar aqueles que consideramos mais representativos desta temática.

que a noção de acontecimento está presente nos seguintes textos: *Les mots et les choses* (1966), *L'archéologie du savoir* (1969), em *Surveiller et punir* (1975), na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* (1973), no curso *Segurança, território e população*, e no curso de 1981-1982 *L'herméneutique du sujet*. Também em textos, conferências e entrevistas dos *Dits et écrits*, dentre os quais destacamos dois do ano de 1978, a saber: *Dialogue sur le pouvoir* e *Table ronde du 20 mai*.

Com efeito, a primeira aproximação entre o pensamento de Foucault e o estoicismo, como já sinalizado na seção anterior, não está senão na noção de acontecimento, na categoria dos enunciados exprimíveis por um verbo, os dizíveis ou ditos (*lektá*) sobre o ser. É ao menos esta aproximação que podemos constatar em *L'archéologie du savoir* (1969). Neste texto, o objetivo de Foucault é, entre outros, trazer para o domínio da coisa dita (arquivo) o discurso, ou as formas discursivas, promovendo assim um deslocamento, do domínio da história tradicional, de unidades teóricas das disciplinas, como a medicina, a política, e mesmo a própria história. De fato, para Foucault, o sujeito que faz da história uma disciplina antropológica ignora, com seus discursos, suas definições, suas conceituações, a “irrupção dos acontecimentos”. Nas palavras de Foucault (1969, p. 13): “Em suma, a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da descontinuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos”.

Seguindo este raciocínio, restituir à história o lugar da “irrupção dos acontecimentos” significa restituir à história a sua voz, que independe do sujeito que fala, implica em considerar a história como um acontecimento. Quer dizer, um efeito de superfície, um incorporal, um atributo da ação dos corpos que, enquanto tal, não pertence aos corpos, mas paira na superfície dos corpos. Seria, nesta perspectiva, restituir à história um enunciado que apenas diz “algo” da ação dos corpos, sem pretender, contudo, atribuir um sentido que não seja o próprio acontecimento a esta ação. Observemos o que afirma Foucault em *L'archéologie du savoir* (1969, p. 142):

Vê-se em particular, que a análise dos enunciados não pretende ser uma descrição total, exaustiva da ‘linguagem’ ou de ‘o que foi dito’. Em toda densidade resultante das performances verbais, ela se situa num nível particular que deve ser separado dos outros, caracterizado em relação a eles e abstraído. Ela não toma o lugar de uma análise lógica das proposições, de uma análise gramatical das frases, de uma análise psicológica ou contextual das formulações: constitui uma outra maneira de abordar as *performances verbais* [grifo nosso], de dissociar sua complexidade, de isolar os termos que aí se entrecruzam e de demarcar as diversas regularidades a que obedecem. Pondo em jogo o enunciado frente à frase ou à proposição, não se tenta reencontrar uma totalidade perdida, nem ressuscitar, conforme muitas nostalgias que não querem se calar, a plenitude da expressão viva, a riqueza do verbo, a unidade profunda do logos. A análise dos enunciados corresponde a um nível específico de descrição.

Assim, a análise do enunciado proposta por Foucault não se faz a partir da oposição entre determinações, não resignifica e não estabelece novas regras ao enunciado. Na realidade, é uma análise que pretende desconstituir a raridade⁸⁹ do enunciado efetuada pelas práticas discursivas. Quer dizer, a análise foucaultiana busca manter a indeterminação do enunciado, a possibilidade das coisas serem designadas por um enunciado sempre determinável e não determinado, do enunciado não pertencer a um sujeito que fala, mas permanecer sempre no mais breve instante. Com efeito, é uma proposta de análise do enunciado que se aproxima de modo significativo dos lineamentos da noção de acontecimento estoico. Essa aproximação é possível, sobretudo, porque tanto esta análise do enunciado quanto a noção de acontecimento estoico prescindem da relação de causa e efeito entre o sujeito e o objeto, e permitem, assim, o questionamento das práticas que fizeram com que determinado acontecimento prevalecesse em detrimento de tantos outros possíveis. Ao menos este parece ser o caminho da “análise enunciativa” que Foucault, em *L'archéologie du savoir* (1969, p. 143), propõe-se a realizar, a saber:

A análise enunciativa mantém-se fora de qualquer interpretação: às coisas ditas ela não pergunta aquilo que escondem, o que nelas e apesar delas estava dito, o não dito que recobrem, a abundância de pensamentos, de imagens ou de fantasmas que as habitam; mas pelo

⁸⁹ Conferir, sobre a noção de raridade, a primeira seção do primeiro capítulo deste livro.

contrário, [pergunta] segundo que modo é que elas existem, o que é que é isso de se terem manifestado, de terem deixado marcas e, talvez, de terem ficado ali, para uma eventual reutilização; o que é que é isso de terem sido elas a aparecer — e não outras em seu lugar.

Eis aí alguns apontamentos foucaultianos que nos aproximam da noção de acontecimento formulada pelos estoicos. Este encontro também ocorre no texto *L'ordre du discours* (1971), no qual Foucault retoma, em diversas passagens, a noção de acontecimento e, não menos importante, suas implicações à pesquisa genealógica. Na esteira desta análise é que formulamos a seguinte hipótese: mais do que retomar o pensamento estoico, o que Foucault faz é retomar o estoicismo a partir de Nietzsche. É nesta atmosfera que Foucault inicia o texto *L'ordre du discours* (1971), problematizando o que há, afinal, de tão perigoso no fato das pessoas falarem e seus discursos proliferarem. Aqui, a análise de Foucault é, sobretudo, genealógica. Trata-se de compreender os procedimentos pelos quais o discurso é recortado, delimitado, distribuído, organizado, para se tornar o instrumento por meio do qual a verdade é dita. Estamos nos referindo à raridade do discurso. A vontade de verdade que efetiva a raridade do discurso é a do saber, do poder, do desejo, enfim, das estratégias pelas quais o discurso é materializado enquanto realidade de algo pronunciado ou escrito. Como ocorre com as práticas discursivas do professor, do médico, da família, também com o discurso e o saber que passam a constituir os registros, os livros, os arquivos, os exames, os relatórios, as doutrinas. Na realidade, diante de diferentes

possibilidades de produção do discurso, Foucault analisa primeiramente aquelas que se referem aos procedimentos de exclusão do discurso, que são três, a saber: a interdição (a palavra proibida), a separação e rejeição (segregação da loucura) e, por fim, a vontade de verdade.

Com relação às práticas de interdição, a sexualidade⁹⁰ é um exemplo significativo, pois envolve três interdições que se cruzam, assim descritas: “tabu do objeto, ritual das circunstâncias, direito privilegiado ou exclusividade do sujeito que fala” (FOUCAULT, 1971, p. 11). Tomemos um exemplo para ilustrar o modo pelo qual estas interdições ocorrem. Sabemos (porque somos disciplinados para saber) que um escolar não pode se levantar durante a aula para comunicar ao professor e seus colegas que pretende se retirar, pois sente o desejo de se masturbar, tampouco fazê-lo em sala de aula. E não por outro motivo senão pelo fato de que o sexo é um assunto tabu, do qual não se pode falar tudo em qualquer circunstância, e nem por qualquer um. Mas, certamente este mesmo escolar não sofreria interdição se procurasse um psiquiatra (poder e saber) para se “curar” dos desejos incontrolláveis de se masturbar durante a aula. Ainda, se estendermos um pouco mais o

⁹⁰ Afirma Foucault (1971, p. 12): “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso — como a psicanálise nos mostrou — não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também, aquilo que é objeto de desejo; e visto que — isto a história não cessa de nos ensinar — o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual buscamos nos apoderar”.

exemplo, se este mesmo aluno optasse por se masturbar na sala de aula, sobre ele outra prática de exclusão cairia. Tratar-se-ia, neste caso, não mais da interdição, mas da separação e da rejeição, práticas que acompanham a oposição razão e loucura. E, eis que, mais uma vez, o escolar estaria sujeito ao exercício do poder psiquiátrico.

Temos assim delineados os procedimentos de exclusão que implicam na interdição (sexualidade) bem como na separação e na rejeição (razão e loucura). Mas, há ainda uma última prática discursiva de exclusão analisada por Foucault. Trata-se da vontade de verdade (*volonté de vérité*), sistema de exclusão que nos aproxima das problematizações que acompanham grande parte do pensamento de Foucault. Na tentativa de exemplificá-la, retomemos nosso exemplo: poderíamos supor que o escolar só não se masturba na sala de aula porque sabe que não pode, ou, em outras palavras, porque se subjetivou a partir da interdição. Mas, o que escapa a este discurso, já normatizado, é aquilo que se perde com a cesura que a prática discursiva produz. Esmiuçando a questão, o lugar a partir do qual a escola fala, o médico fala, o aluno fala, é aquele que possui seus enunciados já definidos, materializados, normatizados, enfim, lugar no qual se definiu não só o que é a masturbação, mas o próprio desejo. Vontade de verdade que fez um “algo” se tornar a masturbação no lugar de qualquer outro “algo”. É o momento em que a verdade se desloca do discurso ao qual era preciso se submeter — como o discurso da justiça que atribuía a cada um sua função. Desloca-se também do discurso que profetizava o futuro,

e suscitava a adesão dos homens —, para se atrelar ao que o discurso diz, ou seja, à verdade do discurso. A verdade se acoplou ao enunciado “para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação à sua referência” (FOUCAULT, 1971, p. 17). Portanto, o discurso não é mais aquele que constrange a fazer determinada ação e que, portanto, não está mais ligado, ao menos exclusivamente, ao exercício do poder. Eis que com esta terceira forma de exclusão temos um discurso que diz a verdade. Por isso, não é apenas uma relação de poder, mas de saber e de poder. Assim, se acostumados estamos a atribuir à verdade “uma força doce e universal” (Ibid., p. 22), isso não significa que o discurso da verdade se constitua pacificamente e que não seja passível de alteração. De fato, não há como negarmos que o discurso verdadeiro pacifica divergências, mas se o faz é justamente pelo fato de que a verdade exerce pressão e coação⁹¹. Também é passível de alteração, pois é um discurso

⁹¹ Afirma Foucault (1971, p. 20-21): “Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos — e estou sempre falando de nossa sociedade — uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também — em suma, no discurso verdadeiro. Penso igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se a partir de uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade”.

atrelado — como os outros sistemas de exclusão também o são — à construção da vontade de saber, ou seja, “a um suporte institucional”, como a pedagogia, as bibliotecas, laboratórios, e é conduzido pelo modo que o saber é, na sociedade, “valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 1971, p. 19-20).

Diante destas considerações, poder-se-ia questionar de que modo esta terceira forma de exclusão se relaciona com as duas anteriores, uma vez que a vontade de verdade é uma prática discursiva que parece anteceder a própria interdição e a separação e rejeição. Vejamos como Foucault (1971, p. 20-21), em *L'ordre du discours*, responde essa questão:

Dos três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade, foi do terceiro que falei mais longamente. É que, há séculos, os primeiros não cessaram de orientar-se na direção dele; é que, cada vez mais, o terceiro procura retomá-los, por sua própria conta, para, ao mesmo tempo, modificá-los e fundamentá-los; é que, se os dois primeiros não cessam de se tornar frágeis, mais incertos na medida em que são agora atravessados pela vontade de verdade, esta, em contrapartida, não cessa de se tornar mais profunda e mais incontornável.

Da citação, podemos apreender que se é a vontade de verdade a prática discursiva que retoma, modificando e fundamentado, por sua própria conta, as outras duas práticas discursivas relacionadas à interdição da sexualidade, bem como a separação e a rejeição da loucura, podemos

então compreender de que modo o nosso exemplo acerca do escolar “indisciplinado” decorre de um discurso que não é outro senão o da vontade de verdade. Isso porque, tanto a interdição quanto a rejeição se constituem a partir de um discurso que diz a verdade sobre a masturbação e, também, um longo discurso do saber que envolve práticas médicas, sociais, educacionais, prontas a racionalizar e justificar o que é, e como deve ser compreendida, a masturbação. Diante disso, tampouco poderíamos afirmar que o escolar tem o desejo de masturbar-se, pois mesmo aquilo que entendemos por desejo já é um enunciado decorrente de uma vontade de verdade. Por isso, não sem propósito devemos destacar a relevância, e mesmo o caráter central, com que Foucault formula, em *Histoire de la sexualité 2* (1984, p. 12), a questão em torno da qual sua pesquisa direciona-se, a saber, “Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?”.

O fato de Foucault utilizar o conceito de “jogos de verdade” (“*jeux de vérité*”), sobretudo no texto de 1984, não significa que até então este conceito não estivesse presente, ainda que nas entrelinhas, de seus escritos. O que podemos constatar em uma entrevista de 1980, na qual Foucault destaca os entrelaçamentos de sua pesquisa com o pensamento de Nietzsche. Assim, questionado acerca dos resultados, dos objetivos, das relações e das influências de suas obras, Foucault afirma (1994, v. 4, p. 54):

É aqui que a leitura de Nietzsche foi muito importante para mim: não é suficiente fazer uma história da racionalidade, mas a história mesmo da verdade. Isso quer dizer que, no lugar de perguntar a uma ciência em que

medida sua história a aproximou da verdade (ou lhe interditou o acesso a essa verdade) não deveríamos antes dizer que a verdade consiste em uma certa relação que o discurso, o saber mantém consigo mesmo, e se perguntar se esta relação não tem ela mesmo uma história? O que me pareceu notável no pensamento de Nietzsche, é que, para ele, uma racionalidade — aquela de uma ciência, de uma prática, de um discurso — não se mede pela verdade que esta ciência, este discurso, esta prática pode produzir. A verdade mesmo faz parte da história do discurso e é como um efeito interno de um discurso ou de uma prática.

Ora, nesta afirmação vemos delineados os trajetos que acompanham Foucault na análise da história da verdade, os quais se pautam, sobretudo, pelo “modelo nietzscheano”. Antes de passarmos à análise deste modelo, cumpre destacar a importância da história da verdade nos escritos de Foucault, uma vez que ela está presente, sequencialmente, em suas obras desde a história da loucura, passando pela história das práticas penais, do sexo e da sexualidade, até às práticas gregas do cuidado de si. Essa perspectiva, que nos permite acompanhar o pensamento de Foucault a partir da história da verdade, tem a vantagem de dirimir possíveis tentativas estanques de fracionar os seus escritos em saber (arqueologia), poder (genealogia) e ética. Não que esta divisão não possa ser feita, e de fato o é, mas ela deve orientar-se, sobretudo, pela história da verdade, a história das diferentes racionalidades tal como elas operam nas “instituições e na conduta das pessoas”⁹². Mas, por outro lado, há que se ter

⁹² Afirma Foucault em uma entrevista de 1979 (1994, v. 3, p. 802): “o meu [problema] é o da racionalização da gestão do indivíduo. Meu trabalho

cautela para que tal propositura não aproxime o pensamento de Foucault a uma crítica da razão, análise que coube aos propósitos da filosofia kantiana⁹³. Portanto, não se trata de identificar os limites da razão e nem de criticar o progresso da racionalização, mas sim o modo pelo qual é possível problematizar a verdade das práticas e dos discursos.

E para realizar este percurso Foucault não apenas se envolve pela atmosfera crítica de Nietzsche acerca da história da verdade, como também passa a analisá-la enquanto “jogos de verdade”. Desta maneira, refletindo a história da verdade a partir do “jogo”⁹⁴ que envolve um conjunto de regras que produzem o discurso verdadeiro, Foucault enfrenta a seguinte questão: por que um determinado discurso prevalece frente as mais diversas variedades discursivas. O olhar de Foucault denuncia as estratégias por meio das quais a aleatoriedade discursiva é limitada à raridade discursiva – estratégias de poder e saber que, diante do que quer que seja dito, trabalham incessantemente para amarrar, frear, dominar, enfim, tornar verdadeiro apenas um dos vários discursos possíveis de serem formados a partir da mistura dos corpos. Certamente as práticas restritivas do discurso participam deste jogo, não apenas se

não tem como objetivo uma história das instituições ou uma história das ideias, mas a história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas”.

⁹³ Sobre este assunto, conferir, entre outros, o texto *Le sujet et le pouvoir* (1994, v. 4, p. 222 e seguintes), *Omnes et singulatin* (1994, v. 4, p. 134 e seguintes), *La poussière et le nuage* (1994, v. 4, p. 10 e seguintes).

⁹⁴ Cf. o primeiro capítulo, seção quatro deste livro.

utilizando de práticas exteriores ao discurso, mas também por mecanismos internos que limitam o discurso. Tais mecanismos são, para Foucault (1971, p. 23 e seguintes), o comentário, o autor e a disciplina. O comentário é o procedimento pelo qual um mesmo texto ganha diferentes deslocamentos, pelos quais é possível criticar ou comentar aquilo que foi dito acerca de uma obra, prática comum nos textos religiosos e jurídicos. Trata-se, para Foucault (ibid., p. 31), de um jogo de “identidade que teria a forma de repetição e do mesmo”. O autor é uma prática de exclusão correspondente à exigência de que haja coerência em uma obra, não necessariamente dada por quem a tenha escrito, mas por aquele que é capaz de fazê-la. Já as disciplinas são práticas de exclusão pelo fato de que para que uma determina “palavra” passe a ela pertencer deve corresponder, de forma criteriosa, às especificidades de cada disciplina, como a da botânica, da medicina, da economia. A disciplina, nas palavras de Foucault (ibid. p. 37), “é um princípio de controle do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras”.

Com efeito, se pensávamos que as práticas restritivas exteriores e interiores ao discurso poderiam ser suficientes para análise dos jogos de verdade, eis que Foucault nos apresenta um terceiro grupo de procedimentos de controle dos discursos, mas, desta vez, dos sujeitos que falam. São eles: o ritual, jogo que define quais qualificações (gestos, comportamentos, circunstâncias) devem possuir o sujeito que fala, é uma prática de exclusão aplicada àquele

que profere os discursos religiosos, políticos, terapêuticos; a sociedade dos discursos, aqui o jogo consiste em manter certa exclusividade de determinado discurso, evitando sua distribuição de forma incondicionada; por fim, a doutrina, prática de exclusão empregada, sobretudo pelas doutrinas religiosas, por meio da qual se exerce um controle sobre o sujeito que dá voz ao enunciado (não nos esqueçamos da heresia e da ortodoxia), e também sobre os enunciados a partir dos quais o sujeito fala.

Notemos: Foucault, por meio das práticas de exclusão do discurso, denuncia não apenas os procedimentos de sujeição dos discursos, mas, também, os de sujeição do sujeito. O que isso significa? De forma geral, significa que as palavras são vazias de significado, que a relação entre significado e significante só existe na medida em que há um sujeito que define, a partir das práticas de exclusão (rarefação) do discurso, o que deve ou não ser dito. No limite, o discurso é aquilo que o sujeito desejou ou não que fosse dito. Reconhecendo a importância das práticas discursivas nos escritos de Foucault - uma vez que é por meio delas que o sujeito se torna sujeito de desejo, sujeito louco, sujeito educado, sujeito delinquente, enfim, que o sujeito se torna alguma coisa - poderíamos inquirir de que modo o filósofo escapa da ideia de um “sujeito fundador” do logos, capaz de elevar o conhecimento original à soberania da consciência imediata, para que esta pudesse desenvolver diferentes procedimentos racionais em torno da singularidade (raridade) concebida por aquele sujeito.

Foucault certamente não se rende a tal propositura de caráter universal que acompanha a história do pensamento. A noção de um “sujeito fundador” não existe senão, nos escritos de Foucault, desconstituído de um caráter ontológico, representado pelo próprio acontecimento. Mas, então, resta-nos compreender qual estatuto ontológico atribuir ao acontecimento, já que ele não é uma criação, a qual pressuporia um criador. Pois bem, para responder a esta pergunta podemos nos reportar tanto à *L'archéologie du savoir* (1969) quanto à *L'ordre du discours* (1971), textos nos quais identificamos a proximidade de Foucault aos termos da noção de acontecimento estoica. Destaca-se, sobretudo, uma passagem de *L'ordre du discours*, na qual Foucault (1971, p. 59), ao afirmar que os discursos devem ser tratados como acontecimentos discursivos, questiona o estatuto desse acontecimento e, acrescenta:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é ponto imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que ele é feito; ele possui o seu lugar e consiste na relação, na coexistência, na dispersão, no recorte, na acumulação, na seleção de elementos materiais; ele não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se com efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo incorporeal.

Eis aí, na esteira do pensamento estoico, o modo pelo qual Foucault desenvolve a noção de acontecimento. O

acontecimento não é nem substância e nem acidente, não é uma qualidade e nem um processo, não é tampouco um corpo. Mas, então, o que é esse acontecimento? Ao acontecimento Foucault atribui o estatuto de incorporeal (*incorporel*). É oportuno esclarecer que Foucault utiliza três termos que se conectam, a saber, o acontecimento (*événement*), os acontecimentos discursivos (*événementsdiscursifs*) e a acontecimentalização⁹⁵ (*événeementialisation*). Termos que convergem para a noção de acontecimento estoico a qual, como vimos, não é da mesma natureza do corpo. O acontecimento está na categoria do incorporeal, não toca o corpo, mas permanece na superfície do corpo. Assim, enquanto incorpóreo, o acontecimento é um exprimível, ou seja, um atributo (incorpóreo) e, como tal, não indica uma propriedade do sujeito. Para compreendê-lo, esclarece Bréhier (1989, p. 19), é preciso desfazer a ideia “de que o atributo de uma coisa é algo existente fisicamente”, e também da ideia “de que o atributo, sob seu aspecto lógico, como membro de uma preposição, é alguma coisa existente no pensamento”. Desta forma, como vimos na seção anterior, o atributo incorporeal não pode indicar uma propriedade do sujeito, como na que decorre da afirmação “o corpo é quente” ou, em um exemplo que se aproxima das análises de Foucault, “João é louco”; mas um acontecimento que assim deve ser dito: “um corpo se esquentar” e, “João enlouquece”. Ora, qual é objetivo desta estrutura que considera o atributo a partir do verbo?

⁹⁵ Cf. *DE*, 1994, v. 4, p. 23.

Se, para os estoicos, os incorpóreos permitem considerar as diversas maneiras pelas quais o acontecimento pode ser dito, Foucault infla a história com acontecimentos para evidenciar de que modo eles foram capturados pelas estratégias discursivas. Entre estes acontecimentos, destacamos: o modo pelo qual o controle de natalidade foi operado na segunda metade do século XVIII; o momento em que, no século XIX, a taxa de proteína, na alimentação, aumentou, e a de cereais diminuiu⁹⁶; a escassez alimentar na metade do século XVIII; sistema antiescassez alimentar; o golpe de Estado no fim do século XVII; a razão governamental no século XVIII⁹⁷; o fenômeno cultural da aceitação do princípio de que é preciso ocupar-se consigo, nas sociedades helenísticas e romana; o momento em que o dizer verdadeiro sobre si mesmo tornou-se condição para a salvação⁹⁸; o momento em que a psiquiatria passou a se ocupar da palavra do louco, e a loucura passou à configurar como desrazão⁹⁹; os protestos no século XVIII contra o suplício e em prol de penas mais “humanas”¹⁰⁰; o modo pelo qual, a partir do controle da peste, arquitetou-se estratégias disciplinares¹⁰¹; o momento em que a luta de raças se transforma em um racismo biológico¹⁰²;

⁹⁶ Cf. esses exemplos em *DE*, v. 3, p. 468.

⁹⁷ Cf. esses quatro exemplos em *Segurança, Território e População* (1977-78).

⁹⁸ Cf. *Herméneutique du sujet* (1981-82).

⁹⁹ Cf. *L'ordre du discours* (1971).

¹⁰⁰ Cf. *Surveiller et punir* (1975), sobretudo a segunda parte: “Punição”.

¹⁰¹ *Ibid.*, sobretudo a terceira parte: “Disciplina”.

¹⁰² Cf. *Il faut défendre La société*, aula 28 de janeiro de 1976 e 17 de março de 1976.

o momento em que a psiquiatria, frente a um caso ainda desconhecido, utiliza os ideais evolucionistas para desenvolver a teoria da hereditariedade e, também, o racismo biológico¹⁰³. É na esteira desses exemplos¹⁰⁴ que Foucault segue cindindo a história do pensamento ao revelar as estratégias de captura do acontecimento. Na realidade, ao deslocar o acontecimento da história antropológica que o prende a uma sucessão de causas e efeitos, Foucault substitui a consciência de uma linearidade temporal por uma da história da verdade.

O termo “acontecimentalização” aparece uma única vez em um texto de 1978 (FOUCAULT, 1994, v. 4, p. 20), o qual, para nós, não designa outra coisa senão o próprio acontecimento. Na linearidade contínua do pensamento em que o discurso define o que é verdadeiro ou falso, o procedimento de Foucault consiste em fazer emergir as irrupções de acontecimentos e, assim, romper com as evidências ao “mostrar que nada era ‘tão necessário assim’”, ou seja, que “não era tão evidente que os loucos fossem reconhecidos como doentes mentais; não era tão evidente que a única coisa a se fazer com um delinquente fosse interná-lo; não era tão evidente que as causas da doença devessem ser buscadas no exame individual do corpo, não era tão evidente que as causas da doença devessem ser buscadas no exame individual do corpo etc.” (FOU-

¹⁰³ Cf. *Les anormaux*, aula de 5 de fevereiro e de 19 de março de 1975.

¹⁰⁴ A noção de acontecimento estoico opõe-se à noção de acidente tal como Aristóteles a formulou, conforme demonstramos na primeira seção deste capítulo.

CAULT, 1994, v. 4, p. 23). Procedimento que implica em desfazer as relações causais para trazer à superfície os múltiplos processos que constituem o acontecimento. A questão, novamente, é supor que não há uma continuidade legítima na história do pensamento, mas que ela se constitui a partir de um jogo de estratégias que precisam ser decompostas e reintegradas à multiplicidade de acontecimentos. Procedimento que, ao volatilizar o acontecimento, evidencia aquilo que a consciência imediata só foi capaz de perceber por meio da vontade de verdade. Desta forma, a questão é analisar quais práticas discursivas promoveram ao cárcere a reeducação do delinquente, e fizeram do suplício uma prática “desumana”. Portanto, o acontecimento, ou a “acontecimentalização”, corresponde à análise dos acontecimentos antes deles serem racionalizados. Assim, acontecimento, “acontecimentalização” e acontecimento discursivo são três noções que Foucault utiliza passíveis de serem esclarecidas a partir da noção de acontecimento estoico.

Mas, não é suficiente identificarmos tal aproximação de Foucault ao estoicismo, é preciso compreender como, a partir da noção de acontecimento, Foucault desenvolve sua pesquisa sem validar as unidades tradicionais da história do pensamento, quais sejam, o tempo (como continuidade) e o sujeito. Desta maneira, se o acontecimento não está na sucessão do tempo, tampouco na pluralidade dos diversos sujeitos pensantes, a descontinuidade do acontecimento não pode ser apreendida no domínio da consciência (sujeito) e nem do tempo. É preciso conceber o

descontínuo como “cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma probabilidade de posições e de funções possíveis” (FOUCAULT, 1971, p. 60). Ora, como, então, aprender o estatuto do descontínuo que caracteriza o acontecimento incorporal sem que conservemos o discurso na categoria do significado, a qual o recobre com a velha roupagem pertencente ao domínio da consciência e da temporalidade?

Há um caminho pelo qual estas categorias tradicionais (consciência e tempo) não subsistem que é o da arqueologia e da genealogia. À parte arqueológica (crítica) da pesquisa cabe trazer à superfície os acontecimentos arquivados, silenciados, registrados, para que então o acontecimento possa se desprender das práticas discursivas que subtraem o acontecimento ao domínio de uma vontade de verdade (portanto, passível de ser falso ou verdadeiro). A arqueologia está, assim, no contrafluxo da história do pensamento, porque não se propõe a costurar com significados as lacunas e falhas da história, mas desfazer as relações de causa e efeito pelas quais a história do pensamento foi construída, de tal modo a identificar os acontecimentos agenciados pelas práticas discursivas. É uma descida ao calabouço dos jogos de verdade, da verdade que nos constitui enquanto sujeitos de desejo. Assim, a pesquisa arqueológica possibilitará descobrir como e por que se estabelecem as relações entre os acontecimentos discursivos. Mas, se ainda houver dúvidas da relevância da pesquisa arqueológica, eis que afirma Foucault (1994, v. 3, p. 469): “em certo sentido, não somos nada além do que aquilo

que foi dito, há séculos, há meses, há semanas...”. Logo, se somos ligados aos acontecimentos discursivos é porque eles dizem quem e o que somos, e para descobrir quem somos hoje, na atualidade¹⁰⁵, certamente é preciso revirar a história em busca dos acontecimentos.

Desta maneira, se a perspectiva arqueológica analisa os processos de restrição (exclusão) do discurso, a genealogia, esclarece Foucault, em *L'ordre du discours* (1971, p. 67), “estuda sua transformação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular”. A genealogia apreende a formação efetiva dos discursos, sejam os seus limites interiores ou exteriores de controle. Certamente Foucault não entende a arqueologia (a crítica) e a genealogia como tarefas inteiramente separadas. O que as diferenciam não é o objeto de estudo, mas “o ponto de ataque”, ou seja, aquilo que será analisado no acontecimento discursivo: ou as instâncias de controle (arqueologia) ou os limites que interferem nas formações reais do discurso (genealogia).

Pois bem, se o encontro entre a arqueologia e o pensamento estoico é possível na análise discursiva, como validá-lo em se tratando do acontecimento estoico e da pesquisa genealógica foucaultiana? Ora, a nossa suspeita é a de que esse encontro não ocorre senão por meio da filosofia nietzscheana. O que significa que a pesquisa genealógica nietzscheana, ao menos o modo pelo qual Foucault a analisa, admite uma inclinação aos termos propostos pelo

¹⁰⁵ Cf. o texto de Foucault *Qu'est-ce que les Lumières?* (DE, 1994, v.4, p. 562 e seguintes).

acontecimento estoico. Hipótese que parece se consolidar em dois textos de Foucault nos quais ele se reporta a Nietzsche. Referimo-nos ao texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 136 e seguintes) de 1971, portanto mesmo ano de *L'ordre du discours*, e também à primeira conferência de *La vérité et les formes juridiques* de 1973 (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 538 e seguintes).

Para que a análise do acontecimento possa se efetivar tanto no trabalho crítico (arqueológico) quanto no genealógico, Foucault (1971, p. 60), como vimos, afirma que é preciso abandonar a noção de tempo como sucessão de instantes e a noção de sujeito pensante para, então, considerar “as cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis”. Com efeito, é em Nietzsche que Foucault encontra o modelo para esta pesquisa, nas palavras de Foucault (1994, v. 2, p. 542): “Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso que faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento”.

Cronologicamente, são as obras de Nietzsche que datam de 1873¹⁰⁶ e dos anos seguintes que Foucault retoma para analisar a noção de genealogia a partir da

¹⁰⁶ Na conferência de *La vérité et les formes juridiques* Foucault concentra suas análises, particularmente, nas seguintes obras de Nietzsche: *Sobre verdade e mentira no sentido extra-Moral* (1873), *Gaia ciência* (1881-82) e *Para a genealogia da moral* (1887).

perspectiva de uma história do acontecimento. E, ancorado por esta perspectiva, Foucault analisa, descreve e problematiza como este suposto sujeito do conhecimento, que nos remete pelo menos a Descartes, apenas apreende do acontecimento aquilo que as práticas de poder e de saber, auxiliadas pelas práticas discursivas, fixam no limite entre o verdadeiro e o falso definido pela vontade de verdade. Não apenas isso, pois é na esteira desse possível estoicismo nietzscheano que Foucault coaduna sua hipótese de que o corpo, por meio do exercício de práticas disciplinares, é uma realidade que pode, pela mistura com outros corpos, ser moldada, disciplinada, “educada”, “curada”, enfim, sujeitada. Aquilo que não pertence à categoria de corpo (de ser) é um atributo do ser. Quer dizer, um efeito de superfície que não se mistura com o corpo, mas que diz algo sobre o ser (corpo), o qual deve ser expresso por um verbo para evitar a restrição (raridade) do discurso e permitir que o acontecimento permaneça como uma possibilidade, diante de tantas outras, de dizer algo sobre o ser.

Vejam como essas suspeitas parecem se confirmar nos textos de Foucault. Na primeira conferência de *La vérité et les formes juridiques*, Foucault toma como ponto de partida de suas análises o conhecido e difícil parágrafo que inicia *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, de 1873, no qual Nietzsche (1991a, p. 31) afirma: “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem números de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso

da ‘história universal’”. Diante da afirmação nietzscheana de que “o conhecimento foi inventado”, Foucault passa, então, à análise dos diferentes usos, pelo filósofo alemão, dos termos *Erfindung* e *Ursprung*. Para Foucault, o termo *Erfindung* (“invenção”) encaminha a pesquisa genealógica de Nietzsche, pois é por meio dele que Nietzsche define sua oposição à “origem” (*Ursprung*) dos valores. Foucault não apenas retoma as provocações nietzscheanas acerca da invenção do conhecimento, mas as prolonga em suas análises com o objetivo de compreender as implicações da hipótese de que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana (1994, v. 2, p. 544). Ora, pensar que a religião, os valores morais, a poesia, não estão inscritos na natureza por serem criações humanas não causa o mesmo estranhamento quando se afirma que o conhecimento não é próprio à natureza humana. Mas, se assim o é, não é por outro motivo senão pelo fato de que, analisa Foucault, o conhecimento em Nietzsche decorre do confronto entre os instintos¹⁰⁷, o conhecimento é efeito dos instintos (1994, v. 2, p. 545). Restaria perguntarmos que efeito é esse. Sobre tal questionamento Foucault não deixa dúvidas: é ele um “efeito de superfície, não delineado na natureza humana” (1994, v. 2, p. 545). Assim,

¹⁰⁷ Foucault utiliza o termo “*instincts*”. O que Foucault pretende mostrar é que o conhecimento não faz parte da natureza humana, mas “é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos”. Na realidade, segundo Foucault, o conhecimento para Nietzsche só é possível devido ao jogo e luta de três instintos, ou três paixões, “que são o rir, o deplorar e o detestar. (DE, 1994, v. 2, p. 545 e p. 548). Não é nosso objetivo problematizar a noção de “*Instinkt*” ou mesmo o termo “*Trieb*” no pensamento nietzscheano.

para Foucault, na análise genealógica nietzscheana o conhecimento não faz parte da natureza humana, ele não é uma derivação humana, é “contranatural”, paira sobre a natureza humana como efeito do combate entre os instintos. Desta forma, não há relação alguma entre conhecimento e as coisas a serem conhecidas, o que nos força a compreender de que modo as tentativas de racionalização do mundo se fazem na luta que o conhecimento trava a todo instante com a desordem da natureza. Daí porque entre o instinto e o conhecimento há uma “relação de luta, de dominação, de subserviência, de compensação” (Ibid., p. 546). Assim, nos rastros da análise de Foucault, se o conhecimento representa uma violação é porque, para Nietzsche, não há qualquer semelhança ou identificação entre o conhecimento e as coisas a conhecer.

Destas considerações, Foucault ainda destaca duas rupturas importantes na tradição da filosofia ocidental. Primeiramente, se o conhecimento não pertence à natureza humana, Deus perde a função de intermediar ou permitir o conhecimento livre de erros e arbitrariedades, descaracteriza-se, assim, a relação entre a teoria do conhecimento e a teologia. E, se entre o conhecimento e os instintos só há relações de poder, é a unidade do sujeito, “assegurada pela continuidade que vai do desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade” (Ibid., 547), que deixa de ter necessidade. Mais do que destacar as implicações do pensamento nietzscheano na história da filosofia ocidental, precisamos compreender o modo pelo qual Foucault formula a crítica nietzscheana ao conhecimento.

Isso porque, Foucault não apenas nos explica que para Nietzsche não há uma essência do conhecimento, uma harmonia entre o conhecimento e o objeto a conhecer, mas, ao fazê-lo, aproxima a genealogia nietzscheana da noção estoica de acontecimento. Assim, afirma Foucault (1994, v. 2, p. 551):

O conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito.

Aqui compreendemos o caráter estoicista atribuído por Foucault ao procedimento genealógico de Nietzsche. Isso porque, Foucault não apenas afirma que o conhecimento é um efeito de superfície e, portanto, de natureza diversa da do corpo (o que afeta ou é afetado), mas ratifica a aproximação do pensamento nietzscheano à noção de acontecimento estoico ao afirmar que o conhecimento é um efeito que deve ser colocado sob o signo do conhecer. Ou seja, como um acontecimento, um exprimível, aquilo que se diz do ser, mas não é o ser, um atributo que deve ser expresso por um verbo. Eis aí delineada, por Foucault, a lógica estoicista do acontecimento no pensamento nietzscheano. Mas estas não são as únicas aproximações. Não apenas os incorporais, mas também o modo pelo qual os estoicos concebem o corpo como única realidade parece estar, seguindo os desdobramentos da análise de

Foucault, presente no pensamento de Nietzsche. Se, na conferência de *La vérité et les formes juridiques* (1973) Foucault desenvolve sua análise a partir dos termos *Erfindung* e *Ursprung*; no texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (1971) Foucault concentra sua análise em torno dos termos *Herkunft* e *Entstehung*. Para Foucault estes devem corresponder, na esteira dos termos nietzscheanos referentes à origem, respectivamente às noções de “proveniência” e de “emergência”. Como veremos, estes termos não são apenas imprescindíveis para a compreensão do procedimento genealógico nietzscheano, mas também da aproximação da genealogia ao pensamento estoico. De fato, Foucault afirma¹⁰⁸ que estes termos (*Herkunft* e *Entstehung*) correspondem ao cuidado da genealogia nietzscheana, particularmente na apresentada em *Para a Genealogia da Moral*, em fazer pesquisa histórica sem que, para tanto, exista o risco de se aproximar de uma *Ursprung*. Ou seja, de uma análise pela essência das coisas, o que certamente descaracterizaria a pesquisa genealógica, cujo objetivo, entre outros, é o de mostrar que o início da história não corresponde a uma identidade entre as coisas. Daí que, para Foucault, a “origem” das coisas é caracterizada pela discórdia (o *disparate*). Isso porque, se na pesquisa genealógica não há uma origem (*Ursprung*) a ser descoberta é porque a história das coisas é marcada pelo “*disparate*”¹⁰⁹. Quer dizer,

¹⁰⁸ Afirma Foucault (*DE*, 1994, v. 2, p. 140): “*Herkunft*: é o tronco, a proveniência (“*la provenance*”), e um pouco mais adiante, “*Entstehung* designa antes a emergência (“*l'émergence*”), o ponto de surgimento”.

¹⁰⁹ Foucault utiliza tanto no texto *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (p. 138) quanto no texto *La vie des hommes infâmes* (p. 250) o termo “*disparate*”. Neste segundo texto ele tem um uso específico, mas que não deixa de

um conjunto de acontecimentos que se relacionam sem qualquer coerência ou correspondência. Assim, o “disparate” representa o modo pelo qual os acontecimentos se relacionam de forma desconexa, por meio da discórdia, e não por meio da identificação entre o conhecimento e a coisa a ser conhecida.

A partir do texto de Foucault *La vie des hommes infâmes* (1977) podemos analisar esta questão do “disparate”¹¹⁰. Aqui Foucault apresenta, nos rastros da genealogia, uma antologia das existências, de vidas tornadas “infames” pelas práticas discursivas, cuja história pertence ao “disparate” entre os acontecimentos e a forma pela

ser também conjugado naquele primeiro texto. Trata-se do “disparate” que recobre as relações de poder na monarquia, as diferenças de uso do poder entre os súditos e o monarca. Disparate, portanto, nos jogos de poder. Também em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, este termo associa-se aos jogos de poder que constituem a nossa história, mas que aqui não é narrada por meio da pretensão dogmática e cientificista da linearidade temporal e desejo pela verdade, ou seja, da busca pela origem. Mas, da história genealógica, que não tem outro ponto de partida senão a discórdia dos acontecimentos. Assim, optamos por traduzi-lo como “disparate” que, mesmo sendo um termo associado no português a algo sem propósito, uma tolice ou asneira, mantém o sentido que Foucault parece atribuir a este termo. Nos dois textos mencionados, o disparate não representa o “sem sentido ou o contrassenso”, mas justamente aquilo que restitui o sentido a um conjunto de acontecimentos heterogêneos, que pode escapar àquilo que o conhecimento reconhece como verdadeiro e, na verdade, escapa. Por isso ao trabalho genealógico caberá mostrar que entre os acontecimentos não há homogeneidade, coordenação, harmonia; não há uma origem do conhecimento, mas acontecimentos díspares por meio dos quais a consciência luta em impor uma continuidade, uma identidade, tal como a história tradicional. Portanto, não deixemos de apreender este termo, que não sem objetivo, foi escolhido por Foucault. Certamente um termo de sentido unívoco não representaria tão bem os jogos que compõem a pesquisa genealógica.

¹¹⁰ Conferir a última seção do primeiro capítulo deste livro.

qual foram eles registrados¹¹¹. Assim, neste texto vemos como o procedimento genealógico, ao menos tal como Foucault o formula a partir de Nietzsche, permite a análise dos acontecimentos discursivos, do modo pelo qual o acontecimento é capturado pelos diferentes discursos os quais forçam o acontecimento a tornar-se, na história do pensamento, um fim último. Nesta perspectiva, ao olhar genealógico caberá a análise do “disparate” entre o exprimível e o registrado, entre o acontecimento e as práticas de poder que dele se apoderam. Enfim, compete ao genealogista analisar estes efeitos que pairam sobre o corpo, que não são resultados da mistura entre os corpos, mas seus atributos, cujo procedimento de rarefação permitiu que uma verdade fosse posta no lugar dos mais variados atributos, no lugar da multiplicidade de acontecimentos.

São estes os termos que parecem direcionar o modo pelo qual Foucault (1994, v. 2, p. 136) entende a tarefa genealógica: “assinalar as singularidades dos acontecimentos, fora de qualquer finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se espera e no que passa por não ter história alguma”. De fato, aquilo que não tem história alguma é o acontecimento. Isso porque, o acontecimento é transitório, incoerente, desarmônico, desigual, enfim, é o fluxo que a história do pensamento força à categoria linear do tempo. É desta maneira que o acontecimento se torna uma realidade histórica ordenada (torna-se raro), seja para os desígnios

¹¹¹ Cf. *DE*, 1994, v. 3, p. 237 e seguintes.

religiosos, da ciência, da economia ou da política. Em outras palavras, o acontecimento enquanto fluxo é o próprio acaso, um determinável frente ao qual o pensamento metafísico e científico instauram a profundidade. A partir daí, o conhecimento passa a ter uma origem determinada e não determinável na linearidade do pensamento histórico.

Pois bem, feitas estas considerações, é preciso prolongar nossas análises para a aproximação que Foucault efetiva entre a genealogia de Nietzsche e a noção estoica de corpo. Novamente aqui é preciso considerar os termos nietzscheanos referentes ao procedimento genealógico. Como vimos nas linhas precedentes, Foucault nos alerta que apesar de serem traduzidos por origem os termos *Herkunft* e *Entstehung* devem ser entendidos, respectivamente, por “proveniência” e “emergência”. Com relação ao uso do termo *Herkunft*, novamente o sentido do “disparate” pode ser retomado. Isso porque, à proveniência Nietzsche não associa, explica Foucault, a tentativa de re-encontrar em um indivíduo qualquer coisa que permita identificá-lo a outros, de uma mesma tradição ou raça. Ao contrário, na pesquisa genealógica o termo *Herkunft* permite dissociar supostas identidades para, no lugar do Eu, fazer emergir o conjunto das multiplicidades díspares de acontecimentos vazios de sentido. Da tentativa de estabelecer uma identidade, a proveniência promove um desvio para o acaso, justamente porque para o genealogista não há herança que pertença ao sujeito. Mas, se a *Herkunft* não se relaciona nem com a tradição histórica e nem com o sujeito concebido por ela, ao o que é possível relacioná-la

neste “disparate” promovido pela pesquisa genealógica? Eis que nos responde Foucault (1994, v. 2, p. 142):

Enfim, a proveniência se relaciona com o corpo. Ela se inscreve no sistema nervoso, no humor, no aparelho digestivo. Má respiração, má alimentação, corpo débil e vergado daqueles cujos ancestrais cometeram erros; que os pais tomem os efeitos por causa, que acreditem na realidade do além ou coloquem o valor do eterno, é o corpo da criança que sofrerá com isso. A covardia, a hipocrisia, simples crias do erro; não no sentido socrático, não porque seja necessário se enganar para ser malvado, não absolutamente porque nos desviamos da verdade originária, mas porque é o corpo que sustenta, em sua vida e sua morte, em sua força e fraqueza, a sanção de qualquer verdade e de qualquer erro, como ele sustenta também, e inversamente, a origem - proveniência.

O corpo é, portanto, aquilo que afeta ou é afetado. É o lugar marcado, nele podemos reconhecer a *Herkunft*, a proveniência daquilo que se mistura ao corpo. Daí que não encontramos no corpo o acontecimento, mas as marcas, assim como para os estoicos não encontramos a ferida, mas a cicatriz¹¹². Ou seja, o momento presente e não

¹¹² Bréhier explica (1989, p. 32) que para os estoicos “O signo presente deve ser sempre signo de uma coisa presente”, ou seja, que numa proposição como “Se há uma cicatriz é porque houve ferimento”, o ferimento nele mesmo é sem dúvida uma coisa passada, mas de forma alguma ferimento, mas pelo fato de ter tido um ferimento que é significado, se faz presente, o signo é este outro fato de ter uma cicatriz que é igualmente presente”. Assim, a relação do signo à coisa significa é entre dois termos incorpóreos, e não duas realidades. Considera-se, portanto, os dois como momentos presentes, ter uma cicatriz não é diferente senão nos termos de outro acontecimento presente, a saber, ter tido uma cicatriz.

sua identidade originária. Trata-se da marca de um passado que não se cristaliza, já que o corpo é o lugar das misturas inesgotáveis, das quais os atributos não são o ser, mas a multiplicidade de possibilidades de dizer algo sobre o ser, por isso a impossibilidade de uma herança identitária. O corpo é a superfície na qual pairam os acontecimentos, lugar de desfalecimento das identidades e do rompante de sujeitos, o lugar das impetuosidades, não como potência de algo, mas do puro ato. Enfim, a genealogia como análise da providência “está, portanto, na articulação do corpo com a história. Ele deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história, e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 143).

Com efeito, estas análises mostram a conjunção entre o procedimento arqueológico (crítico) e o genealógico. Por meio deles não se faz a história da universalidade, mas do movimento constitutivo da história. Movimento que apresenta, no discurso e nas séries de formação do discurso, o descontínuo, as rupturas, as irregularidades, as lacunas, os acontecimentos que não constituem uma propriedade do ser, mas seus atributos, o que é dito sobre o ser, mas que não é o ser. Esta análise não se completa sem o sentido da *Entstehung*. Mas, enquanto a *Herkunft* designa, sobretudo, os acontecimentos e suas marcas no corpo, a “emergência” ocupa um lugar específico que é o do confronto, das forças, do campo agonístico, enfim, relaciona-se às emergências decorrentes da tensão dos corpos e de suas misturas. Por sua especificidade e importância tanto nas obras nietzscheanas quanto nos escritos de Foucault,

à emergência será preciso uma análise mais detida que a seção seguinte buscará fazer.

2.3 Corpo, incorpóreo e resistência

Como vimos, a *Entstehung* designa para Foucault a “emergência”. A genealogia pensada como pesquisa da “emergência” consiste em considerar o que se entende por fim último como sendo um “episódio atual de uma série de submissões” (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 143). Quer dizer, para aquele que acredita, exemplifica Foucault, que o olhar tem sua origem e fim último para a contemplação, ou o castigo para servir (ibid., p.143), deixa escapar justamente a “emergência” dos acontecimentos que desconstroem a identificação causal dos fatos. Assim, esses supostos fins últimos não passam da atualidade de uma série de submissões às quais os acontecimentos estão sujeitos. E os exemplos desta “emergência” são recorrentes na obra nietzscheana *Para a genealogia da moral* (1887), como no terceiro parágrafo da Segunda Dissertação da *Genealogia*, no qual Nietzsche (1991b, p. 84) analisa como se criou, em oposição à força do esquecimento, a memória. Eis a passagem:

‘Como se faz no animal-homem uma memória? Como se imprime algo a esse em parte embotado, em parte estouvado entendimento de instante, a essa viva aptidão de esquecimento, de modo que permaneça presente?... Como se pode pensar, não foi precisamente com respostas e meios delicados que esse antiquíssimo problema foi solucionado; talvez mesmo não haja nada

mais terrível e monstruoso em toda a pré-história do homem do que sua *mnemotécnica*. ‘Imprime-se algo a fogo, para que permaneça na memória: somente o que não cessa de fazer mal permanece na memória’ — eis uma proposição-mestra da mais antiga (infelizmente também da mais prolongada) de todas as psicologias sobre a terra.

Nesta citação, percebemos a coerência da análise de Foucault ao opor a pesquisa genealógica à investigação tradicional da origem considerando, para tanto, a emergência como atualização de uma série de submissões. No texto nietzscheano é no corpo que se imprime algo a fogo para que este algo permaneça na memória, justamente porque no homem não é natural a memória, mas a força do esquecimento. Assim, para a genealogia nietzscheana, a “origem” da memória só faz sentido se for apreendida enquanto “emergência” de uma série de submissões pelas quais passou a força do esquecimento para que o homem pudesse formar os primeiros lineamentos da responsabilidade. Trata-se de uma análise que restabelece os diversos modos de submissão de um determinado estado de força sobre outro. Desta maneira, se a genealogia pode ser pensada como a história das “emergências”, é porque a genealogia permite apreender o jogo de submissões e de violência que acompanha todo e qualquer sistema de regra. Sobre isso, uma passagem da *Genealogia* é particularmente interessante, pois Nietzsche (1991b, p. 88) explica que a história de uma “coisa”, de um órgão, de um uso, tem seu “desenvolvimento” (“*Entwicklung*”) na sucessão de processos alcançados com o máximo de dispêndio de

forças opostas. Por isso, destaca Nietzsche (Ibid., p. 88), é preciso considerar as resistências (“*Widerstände*”) aplicadas a esses processos que subjagam forças tanto para fins de “defesa e reação” como também para resultados de “ações reativas bem sucedidas”¹¹³. No que se segue, a segunda dissertação da *Genealogia* analisa como esse jogo de forças, por meio do qual se desenvolve a faculdade da memória, constitui categorias e conceitos que, posteriormente, servirão para a moralidade do homem, como ocorre com a noção de culpa e má consciência. Destas considerações, vemos de que modo Foucault segue no rastro dos escritos nietzscheanos. Para exemplificar, retomemos a análise de Foucault sobre as práticas discursivas as quais, aliadas aos jogos de poder e de saber, correspondem a diversos sistemas de submissão, entre os quais a loucura encarcerada e o corpo educado. Certamente tais estratégias disciplinares não constituem o fim último da “cura” da loucura ou da reeducação do infrator, mas a atualidade de submissões exercidas sobre o corpo louco e infrator.

A genealogia restabelece, portanto, os jogos de dominação, os jogos de poder. E, para tanto, a noção de “emergência” é central, pois ela representa o enfrentamento das

¹¹³ Eis a passagem: “Desenvolvimento’ de uma ‘coisa’, de um uso, de um órgão, nessa medida, pode ser tudo, menos seu *progressus* em direção a um alvo, e menos ainda um *progressus* lógico e curtíssimo, alcançado com o mínimo dispêndio de forças e custos — é, pelo contrário, a sucessão de processos mais ou menos profundos, mais ou menos independentes um do outro, de subjugamento, que se desenrolam nela, e inclusive as resistências aplicadas a cada vez contra eles, as transmutações de forma ensaiadas para fins de defesa e reação, e também os resultados de ações reativas bem-sucedidas” (NIETZSCHE, 1991b, p. 88).

forças que se apoderam do acontecimento para impor-lhe uma direção, um significado, uma interpretação, a qual só será alterada com uma nova dominação. Em poucas palavras, a emergência representa o “campo agonístico de forças” característico da pesquisa genealógica nietzscheana. Com efeito, tendo em vista a relevância da “emergência” para a pesquisa genealógica, é necessário esclarecer quais forças são essas que entram em embate para não nos perdermos em hipóteses dialéticas ou universalistas. Para tanto, retomemos novamente o primeiro parágrafo de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, no qual Nietzsche analisa o jogo de coerções e submissões pelo qual a “verdade” é instaurada. Na realidade, é um jogo que revela a verdade entendida do ponto de vista moral. Vejamos, assim, o que afirma Nietzsche (1991a, p. 34) sobre a formação dos conceitos:

Todo conceito nasce por igualação do não igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma principal.

Aqui, vemos que para Nietzsche o conceito tem existência em decorrência da “igualação do não igual”. Quer

dizer, ainda que individualizada e diante de uma infinidade de folhas diferentes, o conceito folha só se forma pelo esquecimento de sua singularidade para que, de modo arbitrário, a irregularidade seja forçada a corresponder a um único conceito. Há uma submissão de todas as diferenças para um único conceito, como se “folha” fosse uma espécie primeira, uma verdade, uma essência. Também ilustrativo é o exemplo de Nietzsche acerca da “honestidade”¹¹⁴. Para Nietzsche, comumente acreditamos que um homem é honesto por causa de sua honestidade. Mas, se nos dispusermos a suspender a crença de que o fim último da honestidade é ser honesto, de que a essência da coisa é ela mesma, veremos que de fato não sabemos o que é a honestidade. Assim, o que a genealogia como pesquisa da “emergência” nos explica é o modo pelo qual a emergência de diferentes ações, de ações individualizadas, foram tomadas desconsiderando aquilo que as particularizava, para que um conceito como “honestidade” pudesse ser formado. O movimento de formação do conceito consiste, portanto, em abandonar, desconsiderar, suprimir, desfazer as diferenças a favor de uma essência, de uma verdade. Na realidade, este movimento que iguala o desigual represen-

¹¹⁴ Afirma Nietzsche (1991a, p. 34): “Denominamos um homem ‘honesto’, por que ele agiu honestamente? - perguntamos. Nossa resposta costuma ser: por causa da sua honestidade. A honestidade! Isto quer dizer, mais uma vez: a folha é a causa das folhas. O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse ‘a honestidade’, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas; por fim, formamos a partir delas uma *qualitas occulta* com o nome: ‘a honestidade’”.

ta a mentira que constitui a “verdade” do conceito, pois o conceito só se faz com a supressão das diferenças, ou seja, é necessário um jogo que força ao esquecimento aquilo que é singular de cada acontecimento, um jogo que falseia as diferenças para tornar verdadeiro o conceito.

O jogo de poder que a “emergência” expõe consiste em descaracterizar a unidade do conceito e, ao fazê-lo, revela a multiplicidade de acontecimentos forçosamente suprimidos para que, como no exemplo de Nietzsche, a folha pudesse ser o fim último de toda folha e a honestidade de toda ação honesta. Mas, poderíamos inquirir: como então essas forças escapam de um sentido metafísico para se tornar instrumento privilegiado da análise genealógica sem se apoiar em nenhum conceito absoluto? A lógica estoicista deve aqui também ser retomada. Já vimos como a noção estoica de corpo, compreendida como única realidade (que afeta ou pode afetar outro corpo), prolonga-se na pesquisa genealógica e retomar este ponto irá nos facilitar, pois ele é o confronto nuclear com aquilo que a tradição filosófica define por subjetividade.

Pelos direcionamentos postos por Foucault, a “emergência” independe da vontade do sujeito, de sua racionalidade, enfim, “Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência, ninguém pode se atribuir a glória por ela; ela se produz sempre no interstício” (1994, v. 2, p. 144). Ora, pelo menos duas questões podem ser formuladas desta afirmação. A primeira é saber qual a natureza da “emergência”, e a segunda é compreender o sentido deste interstício ao qual Foucault se refere. Com relação à

primeira formulação, a noção de “emergência” se aproxima dos termos pelos quais o acontecimento estoico se define. Tal propositura segue as análises de Foucault (1994, v. 2, p. 143) por reconhecerem a “emergência” como o “ponto de surgimento, o princípio e a lei singular de uma aparecimento” e, desta maneira, direcionarem o procedimento genealógico, o qual, como vimos, restitui à história a multiplicação dos acontecimentos. O que deve ser esclarecido é o modo pelo qual a emergência efetiva-se, questão que formulamos a partir da seguinte afirmação de Foucault: “a emergência sempre se produz em certo estado de forças” (ibid., p. 143).

Ora, e qual é o lugar destas forças? Certamente a resposta a esta questão contribui para a análise do “campo agonístico de forças” com o qual a pesquisa genealógica se arma na luta contra as heranças e origens históricas¹¹⁵. Assim, seguindo a proposta de pensar o procedimento genealógico nos rastros do acontecimento estoicista, o lugar destas forças não parece ser outro senão a tensão que envolve os corpos. Vimos que para os estoicos tem qualidade de corpo tudo aquilo que afeta ou é passível de ser afetado. Tal movimento se faz pela mistura entre os corpos sem, contudo, alterar as propriedades dos corpos, já

¹¹⁵ Devemos reconhecer que na literatura de comentário das obras de Foucault é recorrente a afirmação de que a genealogia é o momento da emergência de forças agonísticas, mas pouco se explica a este respeito, como percebemos nesta passagem do texto de Rabinow e Dreyfus (1995, p. 122): “Mas, para o genealogista, este drama não é um jogo de significados nem uma simples intensificação da batalha de sujeitos. É, antes, uma emergência de um campo estrutural de conflitos”.

que para os estoicos nenhum corpo altera as propriedades do outro. Desta forma, da interação entre os corpos temos apenas os seus atributos, que não são novas realidades que passam a pertencê-los, mas aquilo que pode ser dito sobre o ser (corpo), que, como já sabemos, é o acontecimento (exprimível). Desta forma, a força para os estoicos não está no acontecimento, mas no corpo. Ou melhor, está “nos procedimentos múltiplos e diversos que consomem o ser” (BRÉHIER, 1989, p. 13), ao mesmo tempo em que sua unidade é preservada em decorrência de sua tensão interna¹¹⁶. Assim, para os estoicos, como exposto anteriormente, temos de um lado o ser profundo e real, que é a força, e do outro lado, “o plano dos fatos, que se fazem na superfície do ser, e que constitui uma multiplicidade sem fim de seres incorporais” (BRÉHIER, 1989, p. 13).

Seguindo estas análises, a “emergência”, pensada enquanto acontecimento, surge a partir das misturas entre os corpos, do combate que eles travam quando suas tensões internas se misturam, uma luta sem destino, desordenada e, sobretudo, uma luta na qual a relação de causa e efeito é inexistente. Nesse confronto, a “emergência” não se

¹¹⁶ Sobre isso, afirma Bréhier, em *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicism* (1989, p. 41): “Toda ação é concebida como um movimento de tensão. O gérmen do corpo, sua razão seminal se estende, por sua tensão interna, do centro onde ela reside até um limite determinado no espaço, não por uma circunstância exterior, mas por sua própria natureza, e por um movimento inverso ela retorna das extremidades ao centro. Por este movimento ela retém juntas as partes do corpo da qual ela forma a unidade. O lugar do corpo é o resultado desta atividade interna. Este atributo é determinado pela natureza mesma do corpo e não por sua relação de posição com qualquer outro”.

caracteriza como uma propriedade do corpo, mas como um atributo do jogo das tensões dos corpos. Portanto, a “emergência”, enquanto um incorpóreo, não possui existência real, apesar de ser tomada, como nos mostra a pesquisa genealógica, como fim último. Estas considerações ao menos esboçam os propósitos da afirmação de Foucault (1994, v. 2, p. 148) de que “As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como as formas sucessivas de uma intenção primordial; tampouco têm a aparência de um resultado. Elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento”.

Assim, a luta de forças entre os corpos ocupa a superfície com seus efeitos, os quais emergem como atributos dos corpos. Essa “emergência” não é, portanto, o termo final, mas a atualidade constante de uma série de submissões que sujeitam, pelas suas misturas, os corpos. Desta maneira, as misturas entre os corpos não definem novas propriedades no corpo, apenas estabelecem, em meio às tensões dos corpos, um campo de forças a partir do qual uma multiplicidade de acontecimentos emerge para dizer “algo” sobre o corpo que não tem realidade corpórea. Mas, não só pela mistura com o outro corpo ocorre este movimento de tensão, pois para os estoicos o corpo é o lugar de tensão por sua própria natureza, cuja unidade é garantida pelo “sopro” da razão seminal, que retém a individualidade de suas partes. Esse ponto é importante, pois desta forma os estoicos evitam a possibilidade de uma integração recíproca e total de todos os corpos uns nos

outros, o que teria como consequência um lugar absoluto determinado pela extensão de todos os corpos. O caso não é esse. Na realidade, para os estoicos, explica Bréhier (1989, p. 38), o lugar de um corpo só tem sentido como o intervalo sempre pleno que pode ser constituído às vezes por um corpo ou por outro. Portanto, o lugar, assim como exprimível, é concebido pela transição, é o ponto de passagem comum de vários corpos que se sucedem; e também o lugar não está nos corpos, pois a força interna dos corpos é superior a sua extensão, o que faz com que o lugar do corpo seja o resultado de sua própria atividade interna, atributo determinado pela natureza do corpo e não por sua relação de posição com outro corpo. Ao menos é isso que nos parece indicar Bréhier (1989, p. 42) ao afirmar que para os estoicos “o universo é um corpo único que por sua tensão interna determina seu lugar e que se diversifica em múltiplos graus de tensão, mas não em diversas posições ocupadas por suas partes”. O lugar é, assim, objeto de pensamento apenas pela passagem de vários corpos através de uma mesma posição (Ibid., p. 44).

Abreviando uma história longa, o movimento para os estoicos não representa, como em Aristóteles, a passagem da potência ao ato, “mas um ato que se repete sempre de novo” (Ibid., p. 45). O movimento consiste no movimento perpétuo da conflagração à restauração do mundo, e depois uma nova conflagração. Trata-se, na realidade, de uma noção do “eterno retorno”, cuja utilidade principal é evitar, em decorrência do movimento, a indeterminação do ser. Desta forma, por meio da noção de “eterno retor-

no” podemos compreender o modo pelo qual a identidade do ser vivente permanece a mesma, pois a questão do movimento para os estoicos não está circunscrita no interior da indeterminação da natureza que, pelo movimento, supõe uma progressão contínua da natureza pela perfeição. O universo para os estoicos, portanto, não é imperfeito, nele não há potência que não tenha se transformado em ato. Por isso, a noção de “eterno retorno” é o movimento que completa a física estoicista por possibilitar que as potências plenas e completas do mundo possam manter sua identidade em meio à mudança contínua do universo¹¹⁷.

¹¹⁷ Nosso objetivo não é analisar uma possível aproximação do pensamento de Nietzsche à noção estoica de eterno retorno. De todo modo, cumpre registrarmos algumas tentativas na literatura de comentário de realizar tal aproximação. Sobre este tema, destacamos o texto de Martha Nussbaum, *Pity and mercy. Nietzsche's stoicism*, 1994; de Nuno Nabais, *Metafísica do trágico. Estudos sobre Nietzsche*, 1997, e o artigo de Alexandre Alves (*Helenismo e a crítica da modernidade: a relação com a Antiguidade no pensamento de Nietzsche*, 2008). Também Deleuze, em *Lógica do Sentido* (2007), analisa este tema a partir da relação entre a noção de acontecimento e a de *amor fati*. Como vimos na primeira seção deste capítulo, *Lógica do sentido* se constitui a partir dos termos postos pela física, pela lógica e pela ética dos estoicos. E, sobre a moral estoica, Deleuze (2007, p. 146) nos lembra que “ela consiste em querer o acontecimento como tal, isto é, querer o que acontece enquanto acontece”. E não por outro motivo senão pelo fato de que, o cosmos, coerente consigo mesmo, uno e completo, tende a repetir-se num ciclo eternamente idêntico. Ao ponto de que os acontecimentos que ainda não são feitos das minhas forças se tornarão meus efeitos, assim, para Deleuze (2007, p. 151): “tudo estava no lugar dos acontecimentos de minha vida antes que eu os fizesse meus; e vivê-los é me ver tentando me igualar a eles como se eles não deversem ter senão de mim o que eles têm de melhor e de perfeito”. E, como a coerência consigo mesmo é um valor eminentemente estoico, caberá ao homem estoico, como afirma Hadot, no texto *O que é filosofia antiga?* (2004, p. 190), “reconhecer que há coisas que não estão em seu poder, mas dependem de causas exteriores a ele que se encadeiam de maneira necessária e racional”. Há, portanto, uma adequação do homem ao todo orgânico

Não há, portanto, no pensamento estoico, espaço para a intervenção de um demiurgo. Na atmosfera dessa espécie de materialismo corporal, os estoicos conseguiram, mesmo em se tratando do conceito de vazio, suprimir a dualidade entre o infinito e o finito. E não de outra maneira senão retirando do conceito do vazio as determinações do corpo. Assim, o vazio é definido pela privação, pela ausência do corpo, não é o que é ocupado pelo corpo, mas é capaz de ser ocupado. Também não é o vazio que coloca limite ao corpo, já que este limite é dado, como vimos, pelas forças tensionadas internas ao corpo. O vazio é, assim, o nada (*néant*). Poderíamos ainda nos reportar, mesmo que tangencialmente, ao último incorpóreo classificado pelos estoicos que é o tempo. Como um incorpóreo, o tempo não se aplica aos corpos, ele só se aplica ao verbo. O tempo não tem nenhuma relação com a realidade dos corpos, ele é, como o vazio, ilimitado. Desta forma, passado e futuro se prolongam continuamente, de modo que o tempo presente é mais vivo frente àquele que passou e aquele que está por vir.

Retomando a noção de “emergência”, enquanto um acontecimento, vemos que ela não está restrita ao limite do corpo, mas pertence a um “não lugar”, ou seja, ao lugar da multiplicidade indefinida de atributos incorporais.

(ao cosmos) que se repete uma infinidade de vezes. Ou seja, o homem deve, enfim, aceitar o destino, a sua situação trágica determinado pelo acaso. Nesta perspectiva, o *amor fati*, tal como Nietzsche analisa em *Ecce Homo*, representa a afirmação incondicional do que acontece, a superação do niilismo, a aceitação do destino.

Por não possuir natureza corporal seu limite é indefinido, prolonga-se no passado e no futuro. Portanto, é pelo tempo que o acontecimento se prolonga em um espaço aberto para uma multiplicidade de acontecimentos. Daí que, na esteira da análise de Foucault, se interpretar for estabelecer um corte nesta multiplicidade de acontecimentos, impondo regras em um domínio que não possui realidade, caberá ao procedimento genealógico fazer a história desse devir que violentamente é apoderado e submetido a um tempo contínuo. Trata-se de restituir à categoria de acontecimento a história dos ideais, dos valores morais, das regras normativas, enfim, a história dos valores pelos quais nos sujeitamos e chegamos a tomar como a origem de nossa subjetividade. Certamente essa tarefa não é outra senão a proposta pela genealogia nietzscheana, a qual Foucault retoma com propriedade. Uma das questões centrais do pensamento nietzscheano é a problematização da verdade, especificamente, da “origem” da verdade. Quer dizer, o jogo da história que consiste em se apoderar da “emergência”, por si mesma vazia de significado, adequando-a a um conjunto de regras o qual representa, para Nietzsche, a determinação, conforme a vontade, de uma interpretação. Uma passagem de *Para além de bem e mal* é particularmente esclarecedora: “Posto que também isto seja somente interpretação — e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? — ora, tanto melhor”¹¹⁸. Aos nossos propósitos, cumpre destacar nesta passagem que Nietzsche reconhece

¹¹⁸ Nietzsche, *Para além de bem e mal*. In: KSA, aforismo 22, p. 37. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991b, p. 52.

a interpretação como o modo pelo qual freamos o devir, como condição para a formação de conceitos. No limite, trata-se de reconhecer a “verdade”, como afirma Nietzsche, como “uma soma de relações humanas”¹¹⁹, constituída pela força da interpretação que domina, com o objetivo de tornar esquecidas, as diferenças.

A análise de Foucault não é finalizada com a da “*Entstehung*”. Isso porque, como pontua Foucault, a relação entre a genealogia, entendida como pesquisa da “*Herkunft*” (“proveniência”) e da “*Entstehung*” (“emergência”), com a história deve ser compreendida tendo em vista a noção de “*wirkliche Historie*” na filosofia nietzscheana. Sobre o sentido histórico praticado pela “*wirkliche Historie*”, Foucault afirma (1994, v. 2, p. 147) que esta noção “reintroduz no devir tudo aquilo que se tinha acreditado imortal no homem” e, um pouco mais adiante, esclarece (Ibid., p.149) que “o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos”. Neste procedimento genealógico, portanto, há que se considerar as forças que emergem nesta “miríade de acontecimentos perdidos”. Para tanto, caberá à “história efetiva” se aproximar do corpo, lugar no qual as forças se tencionam constantemente, para então do corpo se afastar e apreender esta multiplicidade de “emergências”. Portanto, se o lugar das

¹¹⁹ Nietzsche, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. 5. ed. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991a, p. 34.

forças está na tensão dos corpos, é o acontecimento, enquanto efeito desta tensão, que é apropriado pelas práticas discursivas, e o corpo, enquanto lugar de emergência dos conflitos, é apropriado pelas estratégias de poder e saber. O acontecimento deixa de ser um atributo do corpo para se tornar o sentido coordenado de nossa origem, e o corpo deixa de ser puro ato para se tornar objeto de estatísticas verificáveis e controláveis, forma disciplinável e, finalmente, força de vida estruturada pelas estratégias de poder.

Com efeito, esta perspectiva que conjuga a tarefa genealógica com alguns pressupostos da física estoicista, particularmente a do acontecimento (“emergência”- *Entstehung*) e do corpo enquanto superfície de inscrição dos acontecimentos (“proveniência” - *Herkunft*) (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 143), logra êxito face à luta que a pesquisa genealógica trava com a força ativa da memória. Justamente porque o lugar dos acontecimentos não é o do tempo contínuo no qual o acaso representa a imperfeição a ser depura por meio de uma evolução antropológica. Ao menos é isso o que Foucault (1994, v. 2, p. 153) indica com relação à “história efetiva” pela qual se faz a pesquisa genealógica: “trata-se de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, simultaneamente metafísico e antropológico, da memória. Trata-se de fazer da história uma contramemória — e de desdobrar, conseqüentemente, uma forma totalmente diferente do tempo”. Quer dizer, fazer da história uma contramemória consiste em restituir à categoria de acontecimento o que a história metafísica e antropológica tende a considerar como

propriedade dos corpos, impondo limite a acontecimentos que, por natureza, são múltiplos.

Quanto aos encadeamentos desta seção e capítulo, cumpre concluí-los com a possibilidade de esclarecermos os efeitos do exercício do poder enquanto acontecimentos incorpóreos e a resistência enquanto tensão dos corpos. No primeiro capítulo analisamos o modo pelo qual, para Foucault, com o exercício do poder disciplinar se instaura uma sujeição real decorrente de uma relação fictícia de forças. Ou seja, por se fazer presente nos mais diferentes limites físicos (escola, casa, hospital, presídios etc.), à espreita constante da conduta desviante, o poder disciplinar impõe uma sujeição ininterrupta das normatividades do poder sem que, necessariamente, exista fisicamente alguém exercendo, diretamente, o poder. Como ocorre com *O Panóptico* de Bentham, no qual a torre central é arquitetada para tudo olhar, ao mesmo tempo em que garante a invisibilidade do observador. Desta maneira, àqueles que são vigiados, restará a dúvida da efetiva observação. Daí a sensação constante de sermos vigiados, ainda que a vigilância seja fictícia. Pois bem, é na sequência dos desdobramentos desta análise que, em *Surveiller et punir*, Foucault (1975, p. 204) afirma:

Em consequência disso mesmo, o poder externo, por seu lado, pode-se aliviar de seus fardos físicos; ele tende ao *incorpóreo* [grifo nosso]; e quanto mais se aproxima desse limite, mais esses efeitos são constantes, profundos, adquiridos em caráter definitivo e continuamente recomeçados: vitória perpétua que evita qualquer confronto físico e está sempre decidida com antecedência.

Nesta passagem, o que Foucault parece indicar é a possibilidade de pensar os efeitos do exercício do poder enquanto acontecimentos incorpóreos. E como isso se procede? Analisando os efeitos do exercício do poder não como ser, mas uma maneira de ser, estaríamos próximos de uma relação como a que ilustra Bréhier (1989, p. 12), ao afirmar que a hipocondria não é a causa da febre, mas causa o fato que faz com que a febre ocorra. De modo similar poderíamos afirmar, por exemplo, que o poder não é a causa da sujeição, mas causa o fato que faz com que a sujeição ocorra. Daí que “as causas jamais são fatos, mas seres expressos por um substantivo: as pedras, o mestre, etc. e os efeitos: ser estável, fazer progredir, são sempre expressos por verbos” (Ibid., p. 12).

Em verdade, parece razoável admitirmos que o exercício do poder nos afeta e tende, na perspectiva estoica, ao corpóreo. Contudo, no que concerne aos seus efeitos, àquilo que acontece com o sujeito, estes são incorpóreos, permanecem na superfície dos corpos, subsistem no pensamento e na linguagem, representam os efeitos da causa entre os corpos e se repetem indefinidamente. Isso não significa que os incorpóreos representem um gasto para o ser, na realidade, em nada os afeta, pois os procedimentos múltiplos e diversos que consomem o ser não estão nos acontecimentos, mas na sua força interna, cuja unidade é garantida em decorrência de sua Razão seminal que é a força do Fogo. Desta forma, os efeitos do exercício do poder não podem ser causa do ser, mas seus efeitos, que se multiplicam na superfície do ser, pertencendo ao limite

deslocado do presente e à eterna repetição no infinitivo¹²⁰. Assim, como causa e, portanto, corpo, o exercício do poder (da força) se mistura com outros corpos, cujos efeitos podem ser expressos como ser sujeitado, ser coagido, ser reeducado, ou, até mesmo, já que para os estoicos nenhum corpo é idêntico a outro, ser resguardado, ser cuidado etc.

Acrescenta-se a esta perspectiva o fato de que Foucault, em suas obras dos anos 70, concentra suas análises no modo pelo qual o poder nos afeta. Quer dizer, o que Foucault genealogista pesquisa é, sobretudo, a ação que materializou em um corpo o acontecimento da loucura, da delinquência, da sexualidade¹²¹. É esta a perspectiva de Foucault quando ele se reporta à análise dos jogos de verdade, das práticas discursivas, que imprimiram sentido e significado à “miríade de acontecimentos” que subsistem aos corpos. Daí que se o objeto de pesquisa de Foucault não é

¹²⁰ Cf. Foucault, *Theatrum philosophicum*. In: *DE*, 1994, v. 2, p. 82.

¹²¹ Sobre o procedimento de sua pesquisa, eis que afirma Foucault: “De forma 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 [...]. 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. E se cada um desses exemplos privilegia, de certa maneira, um desses três aspectos — uma vez que a experiência da loucura recentemente se organizou, sobretudo como um campo do saber, a do crime, como um campo de intervenção política, enquanto a da sexualidade se definiu como um lugar ético —, eu quis mostrar a cada vez como os dois elementos estavam presentes, que funções eles exerceram e como cada um deles foi afetado pelas transformações dos dois outros” (FOUCAULT, 1994, v. 4, p. 596).

definir o que *é* o poder, mas *como* ele ocorre¹²², é porque ao genealogista é de competência a análise dos acontecimentos, ou seja, dos efeitos (atributos) do exercício do poder que pairam na superfície dos corpos. Integra-se à pesquisa genealógica de Foucault a análise do exercício do saber que efetiva um corte nos acontecimentos para, como já foi dito, tornar real algo que, nesta perspectiva, não tem realidade corpórea (daí a raridade do enunciado). Isso não significa, novamente, que a loucura não exista, ela existe, mas seus efeitos só são exprimíveis e, portanto, incorpóreos. Assim, são esses efeitos que pairam na superfície dos corpos que são apropriados pelas práticas de poder e saber, os quais Foucault busca restituir a natureza incorpórea. Em poucas palavras, o pensamento de Foucault se move entre os acontecimentos que não possuem realidade corpórea, a partir dos quais os homens construíram seus discursos¹²³. Assim, se esta propositura justifica-se, isto é, se o efeito do exercício do poder pode ser analisado

¹²² Foucault afirma que a filosofia pode desempenhar um papel de “contrapoder”. Tratar-se-ia, para tanto, “Não mais perguntar: o poder é bom ou mau, legítimo ou ilegítimo, questão de direito ou de moral? Porém, 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, que não foi frequentemente colocada, embora um certo número de pessoas a tenha colocado há muito tempo: na realidade, em que consistem as relações de poder?” (DE, 1994, v. 3, p. 540).

¹²³ Com relação aos jogos de poder, Foucault esclarece: “O que está em questão nesses jogos de poder, sutis, um pouco singulares, às vezes marginais? Eles implicam nada mais, nada menos do que o *status* da razão e da desrazão; implicam o *status* da vida e da morte, do crime e da lei; ou seja, um conjunto de coisas que ao mesmo tempo constituem a trama de nossa vida cotidiana, e a partir das quais os homens construíram seu discurso de tragédia” (DE, 1994, v. 3, p. 542).

enquanto acontecimento (um incorporal) sobre o qual a prática do saber efetua um corte, eis o que afirma Foucault (1975, p. 206) em *Surveiller et punir*:

O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se estabelecer em todos os avanços do poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este vem se exercer.

Ora, se o poder tem a qualidade de afetar é porque é uma força (corpo) e, enquanto tal, possui natureza corpórea. Assim, restará às estratégias do saber fazer do acontecimento (*exprimível*), ou seja, dos atributos das misturas entre os corpos, um exprimido ou um proferido. E, ao fazê-lo, o exprimível, que é um incorpóreo, passa a ser confundido com outras noções racionais que são corpóreas e se “originam dos traços reais que os corpos sensíveis deixam na parte hegemônica da alma” (BRÉHIER, 1989, p. 18). Com efeito, tal apropriação pelo saber do acontecimento não apenas descaracteriza a lógica estoica, para a qual só há relação de causa entre os corpos, cujos efeitos não são senão uma multiplicidade de atributos que não possuem existência física. Mas também a ética estoica, para a qual não é possível atribuir a uma causa um efeito particular. Isso porque, a sabedoria para os estoicos implica em aceitar a ordem do destino que vai da geração à conflagração, movimento do destino que faz com que tudo seja necessário em um tempo presente, no

qual as coisas existem e se movem, e os acontecimentos se desenrolam sem afetar ou modificar o corpo, ou seja, a realidade. Portanto, ao tornar um efeito realidade, o saber descaracteriza a multiplicidade dos efeitos incorpóreos. Daí que, nesta perspectiva, os efeitos do poder não podem ser uma propriedade do corpo, pois, seguindo a física estoica, as propriedades de um corpo são suas causas ativas, o fogo e o ar, que dão nascimento, por transformação, de todos os outros seres. Entre os seres ativos encontramos as qualidades dos corpos, que são os ares e os sopros, como o quente, o frio, o seco e o úmido, e as qualidades sensíveis como as cores e os sons (BRÉHIER, 1989, p. 10). Estas qualidades são corpos, pois afetam os outros corpos. Mas, o efeito da mistura como quando o fogo esquenta o ferro não é um exprimível assim definido: “o ferro é quente”, mas “o ferro esquenta”, como não é possível afirmar um efeito como “a árvore é verde”, mas a “árvore verdeja”.

Ao se misturarem, as tensões dos corpos mantêm sua unidade, no limite, resistem às tensões dos outros corpos. Em outras palavras, os corpos se misturam, mas não passam a coexistir com o atributo (efeito incorpóreo) decorrente da mistura. Reinscrevendo aqui a questão¹²⁴ acerca da efetividade das práticas de resistência ao exercício do poder, é possível esclarecê-la a partir da análise da tensão que caracteriza os corpos. Nesta perspectiva, a resistência se constitui enquanto força tanto quanto o exercício do poder. Entendamos: o enunciado “João é educado,

¹²⁴ Conferir a segunda seção do primeiro capítulo deste livro.

disciplinado, louco, delinquente, transgressor etc.”, corresponde ao recorte instituído pelo saber à multiplicidade de acontecimentos que pairam na superfície dos corpos quando estes se misturam. Já a mistura entre os corpos ocorre apenas por meio de suas forças e pode ser expressa em enunciados como “o poder é...” e “a resistência é...”. Assim, o poder disciplinar e mesmo a biopolítica não representam o poder¹²⁵, mas são apenas um dos efeitos do exercício do poder, dentre tantas outras formas do corpo ser afetado. Na realidade, Foucault (1994, v. 4, p. 374) afirma que “toda relação humana é, até certo ponto, uma relação de poder”. Para compreender esta afirmação é necessário pensar o poder e a resistência (força) independente dos valores morais e jurídicos que o recobrem. Ou seja, pensar o poder e a resistência para além do bom ou do mau, do certo ou do errado, do lícito e do ilícito, do normal e do anormal, para então analisarmos estes dois termos como uma força que nos afeta a todo instante. E se o poder e a resistência nos afetam é porque com ele nos misturamos, nos tensionamos.

Também para “história ‘efetiva’” (“*wirkliche Historie*”) o corpo é “dominado por uma série de regimes que

¹²⁵ Foucault afirma em uma entrevista que “O poder do tipo disciplinar, tal como aquele que é exercido, pelo menos que foi exercido — em um certo número de instituições, no fundo aquelas que Goffman chamava de instituições totais, é absolutamente localizado, é uma fórmula inventada em um momento determinado, que produziu um certo número de resultados, que foi vivida como totalmente insuportável ou parcialmente insuportável: mas é claro que não é isso que representa de maneira adequada todas as relações de poder e as possibilidades de relação de poder. O poder não é a disciplina: a disciplina é um procedimento possível do poder” (DE, 1994, v. 4, p. 590).

os constroem; é destruído por ritmos de trabalho, de repouso e de festas; é intoxicado por venenos – simultaneamente alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais, ele constrói resistências” (FOUCAULT, 1994, v. 2, p. 147). Assim, parece-nos lícito afirmar que a tensão característica dos corpos formulada pelo estoicismo se aplica à análise genealógica sobre o corpo. Mas, diante do exposto, restaria a seguinte reflexão: é possível resistir ao exercício do poder? Ora, a análise aqui apresentada não incorre em anacronismos ao propor que as noções de poder e de resistência possam ser esclarecidas na esteira do pensamento estoico, a saber, que tanto o exercício do poder quanto a resistência são forças (portanto corpos) que se misturam com outras forças. Assim, o poder e a resistência (força) nos afetam a todo instante. Aliás, esta é uma análise que coaduna em grande medida com os escritos foucaultianos dos anos 70, e que pode esclarecer uma importante afirmação de Foucault, a saber, “que não há relações de poder sem resistência”¹²⁶. No que se segue, analisaremos os conceitos foucaultianos “arte de governar”, “razão de Estado” e “governamentalidade”, e os desdobramentos destes termos no exercício da biopolítica.

¹²⁶ Cf. por exemplo, a entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (DE, 1994, v. 4, p. 720) na qual Foucault afirma: “Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência — de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação —, não haveria de forma alguma relações de poder”.

A RAZÃO DE ESTADO

A polícia torna-se alucinante e espectral porque assombra tudo. Está por todo lado, mesmo ali onde não está, no seu *Fort-Da-sein* a que se pode apelar. A sua presença não está presente, como nenhuma presença está presente, como Heidegger no-lo lembra, e a presença do seu duplo espectral não conhece fronteiras. E está de acordo com a lógica de *Zur Kritik der Gewalt* marcar que tudo quanto toca à violência do direito — aqui da própria polícia —, não é natural, mas espiritual. Há um espírito, ao mesmo tempo no sentido do espectro e no sentido da vida que se eleva, justamente através da morte, pela possibilidade da pena de morte, acima da vida natural ou ‘biológica’. A polícia testemunha-o. (DERRIDA, 2003, p. 80-81).



3.1 A governamentalidade

Poderíamos iniciar esta seção com a seguinte questão: por que Foucault lança mão de um conceito como a razão de Estado se, como demonstramos nas linhas precedentes, Foucault analisa a racionalidade, sobretudo, a partir de um corte na aleatoriedade dos acontecimentos? Ora, como na análise da loucura, do crime e da sexualidade¹²⁷, a razão de Estado deve ser esclarecida a partir do modo pelo qual as estratégias de saber e de poder se apropriam da multiplicidade de acontecimentos que emergem da mistura entre os corpos. Esta análise está presente, por exemplo, no curso *Les Amormaux*. Aqui, a racionalização do crime

¹²⁷ Afirma Foucault no curso *Segurança, território, população* (2008b, p. 161): “Então o objeto do curso que eu gostaria de dar este ano seria, em suma, o seguinte. Assim como, para examinar as relações entre razão e loucura no Ocidente moderno, procuramos interrogar os procedimentos gerais de internamente e segregação, passando assim por trás do asilo, do hospital, das terapias e das classificações, assim como no caso da prisão procuramos passar por trás das instituições penitenciárias propriamente ditas, para tentarmos descobrir a economia geral de poder, será que, no caso do Estado, é possível dar a mesma virada? Será que é possível passar ao exterior? Será que é possível repor o Estado moderno numa tecnologia geral de poder que teria possibilitado suas mutações, seu desenvolvimento, seu funcionamento? Será que se pode falar de algo como uma ‘governamentalidade’, que seria para o Estado o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas de disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas? Eis um pouco do objeto [deste curso]”.

corresponde ao momento em que novos enunciados (novas verdades) são utilizados para explicar tanto o crime quanto o criminoso. Ou seja, para significar os acontecimentos. No caso em questão, trata-se de buscar um “equilíbrio” entre a pena e o crime praticado. É assim que a “razão do crime” consiste na análise, na reflexão e no cálculo de novos mecanismos punitivos para regulamentar a punição penal ao crime praticado, é o desenvolvimento de uma “economia do poder de punir” (FOUCAULT, 1999a, p. 82).

A razão de Estado é tema da análise de Foucault no curso *Segurança, Território, População*, proferido no Collège de France entre os anos de 1977-1978, e representa o momento no qual o “Estado começou a ser projetado, programado, desenvolvido, no interior dessa prática consciente das pessoas”, ou seja, a “entrada do Estado no campo da prática e do pensamento dos homens” (FOUCAULT, 2008b, p. 330)¹²⁸. Quer dizer, que o Estado não pode mais ser pensado como uma “espécie de monstro frio que não parou de crescer e de se desenvolver como uma espécie de organismo ameaçador acima de uma sociedade civil” (Ibid., p. 331). Esta imagem se desfaz à medida que entendemos de que modo, para Foucault, desde o século XVI vemos a formação de um Estado cujo propósito é aprimorar a arte de governar¹²⁹. Com relação à arte de governar os homens é preciso ter claro que esta não é uma

¹²⁸ Cf. *Segurança, território, população* (2008b), aula 8 de março, p. 330.

¹²⁹ Cf. aula de 8 de março de 1978, In: *Segurança, Território e População*, 2008b, p. 317.

noção política moderna, mas remonta desde a época do pastorado cristão como um problema de como se conduzir e por quem ser conduzido. Apenas no século XVIII é que a arte de governar poderá ser pensada enquanto “governamentalidade”, ou “governamentalização” do Estado. Isso porque, aqui esta arte se constitui por meio de um tripé de problematizações, a saber: soberania, disciplina e população, ou, ainda, lei, disciplina e segurança. Desta maneira, menos do que esgotar a completude dos temas analisados no curso *Segurança, Território e População* nossos esforços se concentram na análise do modo pelo qual soberania (território) e população (biopolítica) se relacionam com a arte de governar e com a noção de governamentalidade.

Na primeira aula do curso *Segurança, território e população*, Foucault (2008b, p. 3) destaca que seu objetivo é retomar as implicações da noção de biopoder que, nas palavras do filósofo, foram postas “um pouco no ar”, provavelmente se reportando ao curso *Il faut défendre la société* (1975-1976) e ao livro *La volonté de savoir* (1976). Parece-nos, assim, que as diretrizes iniciais deste curso indicam para a análise do conjunto de mecanismos que passam a investir na vida do homem considerando suas características biológicas. O que não significa considerar obsoletas as práticas disciplinares, pois, como já vimos¹³⁰, disciplina e biopolítica se distinguem menos em relação ao seu campo de atuação do que por suas estratégias de

¹³⁰ Cf. o primeiro capítulo deste livro.

exercício do poder. Soma-se a isto o fato de que Foucault reconhece textualmente em *La volonté de savoir* (1976, p. 183) que “as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”. Em resumo, se disciplina e biopolítica coexistem é porque são tecnologias positivas de poder cuja função é, especialmente, investir sobre a vida.

Contudo, apesar de coexistirem são estratégias diferentes. Isso porque, o exercício do poder disciplinar utiliza mecanismos de segurança que objetivam, sobretudo, o adestramento dos corpos, é uma força “essencialmente centrípeta, [...] , funciona na medida em que isola um espaço, determina um segmento. A disciplina concentra, centra, encerra” (FOUCAULT, 2008b, p. 58-59). Ainda, a disciplina apanha os mais ínfimos detalhes, almeja o regulamento do comportamento e, por isso, define o normal e anormal no interior do proibido e do permitido, do ilícito e do lícito, capturando incessantemente as condutas desviantes para que, a partir delas, novos padrões de normalidade possam ser fixados. Distingue-se, por sua vez, da lei pelo fato de que a disciplina se ocupa incansavelmente em dizer a cada um o que se deve fazer, proibindo aquilo que não é determinado pelas estratégias disciplinares. A lei, por outro lado, refere-se àquilo que é proibido, permitindo, assim, todo o resto que por ela não é definido. Já à biopolítica Foucault relaciona um movimento centrífugo, ou seja, um movimento que se expande de tal forma a integrar constantemente novos elementos à sua totalidade

indefinidamente. Este movimento exige, necessariamente, uma estrutura capaz de incorporar as diferenças, já que dentro e fora integram a unidade múltipla da biopolítica. Desta forma, temos então que a disciplina se ocupa incessantemente das condutas permitidas, a lei define o proibido e a biopolítica, por sua vez, ao agrupar ordem e desordem, não implica na estrita observação do proibido ou do prescrito, mas apreende as coisas no momento em que são produzidas. Este quadro de distinções é assim resumo por Foucault (2008b, p. 61):

Em outras palavras, a lei proíbe, a disciplina prescreve e a segurança, sem proibir e nem prescrever, mas dando-se evidentemente alguns instrumentos de proibição e de prescrição, a segurança tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde — anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos de segurança.

Pois bem, se já conseguimos esclarecer algumas das diferenciações entre disciplina, lei e biopolítica, é preciso que o mesmo ocorra com os dispositivos de segurança (poder) instituídos com o saber da doutrina fisiocrática, os quais regulam, sobretudo, a realidade. Enquanto os dispositivos de segurança da lei regulam todas as coisas proibidas; os da disciplina complementam a realidade com “prescrições, obrigações, tanto mais artificiais e tanto mais coercitivas por ser a realidade o que é e por ser ela insistente e difícil de se dobrar” (FOUCAULT, 2008b, p. 61); e os do biopoder se exercem “fazendo os

elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros, graças e através de toda uma série de análises e de disposições específicas” (Ibid., p. 62). É por meio desta estratégia biopolítica que no liberalismo a noção de liberdade “natural” é politicamente criada e regulamentada. Com efeito, segundo Foucault, a característica do governo liberal é a “ideia de um governo dos homens”, por isso administra, sobretudo, as coisas que os homens querem, pensam e desejam. Daí que se a liberdade instituída pelo liberalismo não é uma ideologia é porque, para Foucault (2008b, p. 64), o liberalismo é uma “tecnologia de poder”.

Em *Segurança, território e população*, Foucault apresenta alguns acontecimentos centrais para o exercício de estratégias biopolíticas, como o da escassez alimentar que faz com que falte no meio urbano a quantidade necessária de cereais para alimentar a população. A esse acontecimento vemos se constituir uma estratégia econômica de livre circulação das mercadorias que altera as técnicas de governo e, conseqüentemente, dos mecanismos de segurança. Assim, no século XVIII pequenas multiplicidades são preteridas diante da pertinência e necessidade de regulamentar uma população. Desta maneira, as estratégias de exercício da biopolítica passam a adequar as estratégias utilizadas na soberania e na disciplina para a regulamentação de uma população. Daí que, no governo dos homens, é a população que marca, não a ruptura, mas a passagem entre o poder disciplinar e a biopolítica. Ainda, é com a população que o gênero humano passa a ser considerado pelas estratégias de saber e poder como espécie humana.

Ou seja, é com a população que pela primeira vez o homem aparece na história enquanto realidade biológica. O que implica em considerar os aspectos da vida (como o nascimento, a mortalidade, a longevidade, a epidemia, o trabalho, a linguagem) não apenas do ponto de vista do adestramento do corpo, como na disciplina, e tampouco em sua dimensão jurídica de sujeito de direito, como na soberania, mas na maximização e rentabilidade das forças biológicas.

O governo dos homens naturaliza uma história à qual pertence a espécie humana e pela qual deve ser governada. É assim que o homem, enquanto figura da população que emerge já no século XVIII passa a representar um conjunto de variáveis “naturais”, como seu trabalho, seus desejos, a linguagem. Na realidade, este governo dos homens tem por objetivo, entre outros, manter o homem vivo quando biologicamente poderia estar morto (FOUCAULT, 1997, p. 221), já que são os processos “naturais” da vida que este governo administra, os quais garantem a sobrevivência do Estado. Assim, reiteramos que as estratégias de poder e saber, utilizadas pela razão de Estado (análise, cálculos, estatísticas etc.), almejam a maximização dos processos vitais dos indivíduos. Desta forma, sobre o que o poder biopolítico tem domínio não é a morte, mas a mortalidade. Por isso, este governo regulamenta a população e suas variáveis, como o clima, “a intensidade do comércio e da atividade de suas riquezas” (FOUCAULT, 2008b, p. 92), os hábitos dos indivíduos, a educação das crianças, também suas diferenças morais e religiosas.

Feitas estas considerações prévias, é preciso perscrutar os desdobramentos da “arte de governar” na soberania, na razão de Estado e na governamentalidade. A arte de governar não é uma estratégia de poder moderna. No século XVI temos uma série de questionamentos sobre como ser conduzido e por quem: daí o retorno ao estoicismo, que atualiza o problema do governo de si; também o governo da alma e das condutas, que remete ao embate entre pastoral católica e o protestantismo; o problema de como governar os filhos; também a questão do governo dos Estados pelos príncipes, com a qual Maquiavel contribui para definir a relação entre o rei, seu território e seus súditos. Enquanto restrita a estas questões, a arte de governar é equacionada da seguinte maneira: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 2008b, p. 118). Restando ao soberano racionalizar o exercício do poder para a manutenção de sua soberania.

Com a emergência da população no século XVIII há um “desbloqueio na arte de governar” (FOUCAULT, 2008b, p. 137), isso significa que a arte de governar se desvincula do exercício do poder soberano (Ibid., p. 134). Como acontecimento central deste desbloqueio Foucault cita “a expansão demográfica do século XVIII, ligada por sua vez à abundância monetária, ligada por sua vez ao aumento da produção agrícola” (Ibid., p. 137);

e, como marco específico (de racionalização do acontecimento), Foucault destaca as estatísticas econômicas que passam a retratar e regulamentar a realidade da família. É assim que a família deixa de ser um modelo de governo para se tornar um “segmento” por meio do qual a gestão econômica interfere e regulamenta as questões pertinentes ao número de filhos, ao comportamento sexual, aos hábitos de consumo etc. (Ibid., p. 139). Desta maneira, no século XVIII a arte de governar é uma estratégia de governo voltada, sobretudo, para a regulamentação da população.

A novidade da arte de governo no século XVIII está no conjunto de estratégias, análises, cálculos e estatísticas a serem utilizadas no governo da população. Em outras palavras, a originalidade refere-se, especialmente, ao modo pelo qual o governo dos homens é racionalizado — quer dizer, pensado, analisado, refletido — para possibilitar continuamente o interesse político pela maximização dos processos vitais dos indivíduos. A população se torna o fim e o instrumento do governo já que esta se coloca “como consciente, diante do governo, do que ela quer, e também inconsciente do que a fazem querer”. É um governo que precisa atender aos desejos de uma população para que, ao mesmo tempo, possa agir de forma “racional e refletida” (Ibid., p. 140) na oferta de objetos de desejo. Tais como: de bens de consumo, de conduta e regras, de produção de conhecimento, e também, ainda que de modo paradoxal, a promoção de

massacres¹³¹. O interessante é que, ao mesmo tempo em que a arte de governar lida com uma população que impõe desejos e vontades, estrategicamente os antecipa, pois assim, ao fazer com que a população deseje a partir da oferta biopolítica, as estratégias de poder acabam por regulamentar inclusive as formas de resistências à arte de governar. Daí porque as resistências à governamentalidade acabam por auxiliar, ainda que não propositadamente, a soberania do biopoder.

Desta forma, se a soberania continua sendo uma questão na arte de governar moderna é porque ao governo é imposta a tarefa de governar a “naturalidade” da população e a artificialidade dos meios criados para geri-la” (FOUCAULT, 2008b, p. 95). Ou seja, diante de uma população consciente dos seus desejos, é preciso antecipá-los para que estes possam se tornar um desejo coletivo. Para tanto, é preciso conhecer de maneira sutil a população, analisar os detalhes, os gestos, os gostos, por isso que o exercício do poder disciplinar é atualizado nesta arte de governar. Pontualmente, é assim que, para Foucault (Ibid., p. 143), constitui-se um triângulo entre “soberania, disciplina e gestão governamental”, cujo alvo principal é a “população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança”. Diante do exposto nos colocamos mais próximos da noção de “governamentalidade”, nas palavras de Foucault (2008b, p. 143-144):

¹³¹ Cf. a terceira seção deste capítulo.

Por esta palavra ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, as análises e reflexões, os cálculos e as estatísticas que permitem exercer essa 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. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros — soberania, disciplina — e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes.

A governamentalidade está assim diretamente relacionada ao conjunto de estratégias utilizadas para a condução da população. Mas, a questão é que estas estratégias não são apenas as do século XVIII, envolvem inclusive as do pastoral cristão. É nesta perspectiva que a governamentalidade pode ser esclarecida como um acontecimento¹³², ou seja, um atributo da mistura destas formas de governo do pastoral cristão à razão do Estado. Este acontecimento (a governamentalidade) representa o conjunto das estratégias de poder e saber aplicados no governo dos homens. Desenvolvendo a questão, diante da emergência da população, o que só ocorre no século XVIII em virtude de uma série de acontecimentos esparsos, há uma

¹³² Conferir em *Segurança, território e população* (2008b) o texto de Michel Senellart, “Situação do curso”, p. 495-538.

racionalização das estratégias de exercício do poder necessárias para governá-la. Esta racionalização envolve as estratégias aplicadas no pastoral cristão e no governo dos homens. Por agrupar uma série de mecanismos de exercício do poder e do saber para o governo da população, entre os quais estão os do poder pastoral, é que a governamentalidade é um acontecimento moderno que tem seu prelúdio no pastoral cristão.

Em uma entrevista¹³³ de 1979 Foucault (1994, v. 3, p. 803) afirma que por racionalidade entende “o programa que orienta o conjunto da conduta humana”. Daí que a razão de Estado corresponde ao momento no qual o Estado passa a ser racionalizado, pensado, refletido, tanto pelo Estado quanto pela população. Assim, com relação à razão de Estado e a governamentalidade, não é possível compreender um conceito pelo outro, embora a governamentalidade reúna estratégias de exercício do poder da razão de Estado. Nesta perspectiva, a arte de governar compõe o conjunto de técnicas e estratégias instituídas e aplicadas ao governo dos homens. Aqui, as estratégias de poder são racionalizadas não apenas para a sujeição e objetivação, mas para atender aos desejos dos indivíduos, particularmente de como estes querem ser governados, estratégia já utilizada no pastoral cristão.

¹³³ Nesta entrevista Foucault (1994, v. 3, p. 803) explica que o “mais perigoso, na violência, é a sua racionalidade. É claro que a violência é, nela mesma, terrível. Mas a violência encontra sua ancoragem mais profunda e deriva sua permanência da forma de racionalidade que utilizamos”, de forma que “entre violência e a racionalidade não há incompatibilidade”.

A partir daí, podemos pensar que há uma proximidade temática entre as análises da razão de Estado com os desdobramentos da *Aufklärung* kantiana no pensamento de Foucault. Isso porque, a questão de como governar, por quem ser governado, e como ser governado, relaciona-se, inclusive cronologicamente¹³⁴, com a questão que Foucault (1994, v. 4, p. 813) formula em face do texto kantiano “*Was ist Aufklärung*” (1974), a saber: “o que somos nesse tempo que é o nosso?”. Com efeito, não é para questionar os limites da razão que Foucault retoma o texto kantiano, mas para fomentar o debate do uso da razão, da autonomia do homem, para então fazer uma crítica da atualidade que parece se estender ao governo dos homens. De fato, o que percebemos neste curso de 1977-1978, sobretudo com a análise de Foucault da noção de governo, é que o exercício do poder enquanto sujeição deixa de ser estratégia central neste acontecimento que é a governamentalidade. Desde então, o que ocorre é que Foucault alia aos “jogos de verdade” a análise do governo dos homens. Quer dizer, uma análise que relaciona aos temas da sujeição e da objetivação o da arte de governar, como ser governado e por quem.

O propósito da arte de governar na razão de Estado e na governamentalidade é criar desejos e os ofertar para

¹³⁴ Entre os textos que Foucault dedica à análise da *Aufklärung* kantiana estão: *Foucault. Qu'est-ce que les lumières?* (DE, 1994, IV, n. 351, p. 680); *Qu'est-ce que la critique?* Critique et *Aufklärung*, 1990; *What is enlightenmmment?* (DE, 1994, v. 4, 1994, p. 562-578); *O sujeito e o poder*. In: Rabinow, P.; Dreyfus, H. (1995).

a população. Na realidade, trata-se de uma estratégia que garante a manutenção do próprio Estado. O que é possível de compreender já que aqui está em questão o governo de uma população “consciente” do que quer, embora “inconsciente” do que a fazem querer. Daí porque com a razão de Estado temos uma nova realidade história que é a de uma “historicidade indefinida, num tempo aberto e sem termo” (FOUCAULT, 2008b, p. 389). O que significa que com a razão de Estado o fim do Estado é ele mesmo, pois o objetivo da arte de governar não é perpetuar o poder do governante, mas do próprio Estado. Trata-se de intensificar as estratégias administrativas de forma indefinida. Para tanto, é preciso criar mecanismos de segurança que objetivem garantir a sobrevivência do Estado, representados no Ocidente pelo dispositivo diplomático-militar e pelo dispositivo da polícia¹³⁵. De fato, a racionalização das forças empregadas pelos mecanismos de segurança não apenas garante a manutenção do Estado, mas, ao fazê-lo, administra condutas, satisfaz desejos, propicia o cuidado pela vida, intensifica a produção econômica. Em outras palavras, normatiza as regras muito mais do que as legisla.

Entre os mecanismos de segurança temos a força policial que será responsável pelos cálculos e técnicas (dispositivos) “que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças”

¹³⁵ Cf. *Segurança, território e população* (2008b), aula de 22 de março de 1978.

(FOUCAULT, 2008b, p. 421). Este mecanismo depende de um saber específico que é a estatística, por meio do qual o Estado se conhece e também conhece sua população e os outros Estados. É na esteira destas análises que Foucault retoma em *Segurança, território e população*, alguns dos desdobramentos do texto *O nascimento da medicina Social*. Neste texto, Foucault explica que já no século XVIII a Alemanha possuía, diferentemente da França e da Inglaterra, uma ciência do Estado que promoveu — com o conhecimento do Estado de seus recursos naturais, da população, e também do funcionamento geral de seu aparelho político¹³⁶ — o fortalecimento da força do Estado alemão. Desta maneira, ao lado da *Staatswissenschaft* (“ciência do Estado”) temos a *Polizeiwissenschaft* (“ciência da polícia”) para regulamentar “a coexistência dos homens uns em relação aos outros” (FOUCAULT, 2008b, p. 437). Não será prerrogativa apenas dos estados alemães o mecanismo de segurança da polícia, mas sim de um governo da população que tem por objetivo zelar pela vida e, de modo geral, por uma coexistência pacífica. Assim, apesar de extensa as atribuições e os espaços de interferência da polícia, Foucault afirma (2008b, p. 438), de forma concisa, que a polícia abrange “no fundo, um imenso domínio que, poderíamos dizer, vai do viver ao mais que viver”. Isso significa que a polícia deve garantir que as pessoas vivam, fazendo de suas felicidades a utilidade e a força do Estado, e que se tiverem de morrer que morram em grandes quantidades (Ibid., p. 438-439).

¹³⁶ Cf. Nascimento da Medicina Social, In: *Microfísica do poder* (2008a), p. 81.

Destas análises, eis uma questão que precisamos compreender: de que modo a garantia da coexistência entre os homens tem seu prelúdio no pastoral cristão? Ou seja, como questões pertinentes a uma estratégia de poder particularmente biopolítica já estavam presentes no pastoral cristão. E, ao que nos parece, a governamentalidade pode ser esclarecida por meio destes entrecruzamentos que mostram estratégias biopolíticas aplicadas no exercício da soberania e estratégias disciplinares no da biopolítica. Em poucas palavras, tratar-se-ia de considerar a governamentalidade como o acontecimento que envolve o conjunto de procedimentos, análises, reflexões, que permitiu ao Estado manter a sua sobrevida na modernidade. Daí porque, para Foucault, o “prelúdio” da governamentalidade está no pastorado cristão. Não é pelo fato do poder pastoral conduzir o homem para a salvação por meio da Lei divina e do ensinamento da verdade, mas sim porque os mecanismos utilizados para efetivar esta condução organizam a formação de um poder absolutamente novo que é a “individualização”. Poder que organiza estratégias disciplinares e biopolíticas por dois mecanismos. O primeiro consiste em uma identificação analítica dos méritos e deméritos de cada indivíduo por meio da servidão de todos sobre todos — é, portanto, “uma individualização por sujeição”. O segundo consiste em uma individualização que não se pauta por uma verdade já conhecida, mas pela busca de uma “verdade interior” ainda desconhecida. Temos, assim, com o pastorado cristão, uma “identificação analítica, sujeição, subjetivação”. Procedimento de

individualização no Ocidente que corresponde, portanto, à “história do sujeito” (FOUCAULT, 2008b, p. 243), já que no pastorado cristão as estratégias de exercício do poder se regulam “pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta” (Ibid., p. 243).

De todo modo, a salvação da alma garantirá a especificidade da arte de conduzir os homens no pastorado cristão¹³⁷ pelo menos até o século XVIII, momento no qual a prática política calculada e refletida passa a definir outras estratégias de conduta desenvolvidas, sobretudo, pelo modo que o acontecimento da escassez alimentar é racionalizado pelas práticas de saber e estratégias de poder. Portanto, é preciso compreender como ocorre a passagem de um governo de individualização que conduz os homens à salvação para uma arte de conduzir uma população.

¹³⁷ Afirma Foucault em *Segurança, território e população* (2008b, p. 196): “assim sendo, creio que podemos dizer o seguinte: a verdadeira história do pastorado, como foco de um tipo específico de poder sobre os homens, a história do pastorado como modelo, como matriz de procedimentos de governo dos homens, essa história do pastorado no mundo ocidental só começa com o cristianismo. E sem dúvida a palavra cristianismo — refiro-me aqui ao que costuma dizer Paul Veyne —, o termo cristianismo não é exato, na verdade ele abrange toda uma série de realidades diferentes... Creio que se forma, assim, com essa institucionalização de uma religião como Igreja, forma-se assim, e devo dizer que muito rapidamente, pelo menos em suas linhas mestras, um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de se aperfeiçoar durante quinze séculos, digamos desde os séculos II, III depois de Jesus Cristo, até o século XVIII... ele é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos”.

Passemos assim à análise das “crises” ocorridas no pastoral cristão e na razão de Estado, as quais Foucault define, um pouco mais adiante no curso *Segurança, território e população* como “contracondutas” ao governo dos homens.

3.2 As contracondutas

Como vimos, a arte de governar é o momento no qual, sobretudo no século XVI, é posta a questão de como ser governado e por quem ser governado. Mas, afinal, quem é o sujeito ou o grupo de sujeitos que dá voz a estas problematizações? Primeiramente, no que concerne ao pastora-do cristão, ao governo de individualização, esta questão é formulada por meio de “revoltas” específicas de conduta as quais Foucault apresenta, inicialmente, como formas de “resistências”, de “insubmissões”. Estas revoltas são “movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros con-dutores e outros pastores, para outros objetivos e outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos” (FOUCAULT, 2008b, p. 257). Não são, portanto, resistências específicas ao poder econômico ou político, mas conflitos que giram em torno da seguinte escolha: por quem ser conduzido e ser conduzido em di-reção ao que. Entre estas resistências de conduta a maior que o Ocidente cristão conheceu foi, lembra Foucault (2008b, p. 260), a de Lutero contra o cristianismo. Ainda, as resistências de conduta ligadas às lutas entre a burguesia e o feudalismo, no século XII; as relacionadas às lutas das

mulheres que já século XII reivindicam por seu lugar na sociedade civil e religiosa. Essas formas de “resistências” terão um sentido mais amplo, e também mais expressivo, quando Foucault (Ibid., p. 266) passa a problematizá-las enquanto “contracondutas”: “palavra que só tem a vantagem de possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra ‘conduta’”, a qual reafirma o sentido de luta contra os procedimentos da arte de conduzir os outros.

Nesta perspectiva, as “contracondutas” se mantêm enquanto força de oposição ao pastoral cristão até o fim do século XVII, pois já no final deste século e no começo do século XVIII temos, como vimos anteriormente, a constituição de um governo que passa a regulamentar uma população. É aqui que as “contracondutas” se desvinculam das amarras religiosas para se colocarem enquanto resistências políticas.

Entre estas resistências de conduta Foucault (2008b, p. 261) cita a “deserção-insubmissão”. Contraconduta que se constitui apenas no momento em que ser soldado passa a representar uma conduta política e ética por vincular o indivíduo a “um sacrifício, uma dedicação à causa comum e à salvação comum, sob a direção de uma autoridade pública, no âmbito de uma disciplina bem precisa”. A partir daí a recusa dos indivíduos em exercer o ofício da guerra se multiplica, “uma recusa da educação cívica, como uma recusa dos valores apresentados pela sociedade” (Ibid., p. 261). Ainda, como resistência de conduta temos a “dissidência religiosa” (Ibid. p. 262) representada pela “franco-maçônica” que no século XVIII constitui seus próprios

ritos, dogmas etc.; também a recusa, desde o fim do século XVIII até os nossos dias, da medicina por um grupo de religiosos que se opõe a certo “tipo de racionalidade médica” (Ibid., p. 263) como as prescrições, prevenções, recusa à vacinação etc.

Foucault também analisa cinco contracondutas da Idade Média que não apenas tentam se desvencilhar da condução cristã, mas que, ao fazê-lo, propõem alternativas relacionadas à arte de conduzir os homens. É o caso da ascese que, contrariando a ideia de que o cristianismo é uma religião ascética, propõe como forma de contraconduta “um exercício de si sobre si” que possibilita ao asceta superar seus próprios limites e os do outro¹³⁸. Em outras

¹³⁸ Na Terceira Dissertação de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche analisa de que modo o sacerdote ascético é um representante do ideal ascético por tomar esta vida como ponte para outra vida “além”, negando assim a única existência que efetivamente conhece. Contudo, o sacerdote ascético não é o único representante do ideal ascético. Na realidade, o sacerdote ascético é o responsável por fazer da ascese um ideal perpetuado não apenas pelos sacerdotes, mas por todos aqueles que buscam suprimir da existência toda e qualquer forma de luta e confronto. Eis o que afirma Nietzsche: “A ausência de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até agora esteve estendida sobre a humanidade — e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor do que nenhum sentido; o ideal ascético era, sob todos os aspectos, o “*faute de mieux*” *par excellence* que houve até agora. Nele o sofrimento era interpretado; o descomunal vazio parecia preenchido; a porta se fechava a todo niilismo suicida [...]. Simplesmente não é possível esconder o que propriamente exprime esse querer inteiro, que recebeu do ideal ascético sua orientação: esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o material, essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir a ser, morte, desejo, anseio mesmo — tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, *uma vontade de nada*, uma má vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas

palavras, “de se vencer, de vencer o mundo, de vencer o corpo, de vencer a matéria ou ainda de vencer o diabo e suas tentações” (FOUCAULT, 2008b, p. 272). O segundo exemplo concerne à formação de comunidades religiosas que buscam alternativas e formas de conduta divergentes daquelas propostas pelo pastoral cristão, entre as quais temos “a prática da confissão dos leigos” instituída por desconfiança à confissão feita ao padre (Ibid., p. 276). Terceira contraconduta ao pastoral é a “mística”, cujos valores e funcionamento se dissociam em grande medida dos métodos e crenças do pastoral. Também o retorno à leitura da Escritura na Idade Média provoca um distanciamento em relação à pastoral, uma vez que a Escritura “é um texto que fala sozinho e que não necessita do mediador universal” (Ibid., p. 282). Por fim, a “crença escatológica”, contraconduta que acredita na consumação do tempo e no retorno de Deus e, por isso, dispensa o pastor cristão do trabalho de guiar suas ovelhas. Temos aqui cinco contracondutas que, embora religiosas, constituíram-se em oposição à conduta do pastoral cristão (Ibid., p. 283).

Este espírito questionador que desponta no início do século XVI enquanto contraconduta ao poder pastoral se prolonga no exercício da governamentalidade. Contudo, aqui o Estado não controla súditos, mas governa uma

é e permanece uma vontade!... E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda querer o *nada*, a *não* querer...”. In: KSA, GM, III, 28, p. 411. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (1991b, p. 105).

população e, para tanto, institui uma série de estratégias, análises, reflexões, cálculos, estatísticas sobre como governá-la. Assim, ainda na tentativa de esclarecer o uso feito por Foucault dos termos razão de Estado e governamentalidade, talvez possamos reconhecer a razão de Estado como a estratégia de governo que efetua a transição da soberania a este acontecimento que é governamentalidade de uma população. A arte de governar característica da razão de Estado envolve uma série de racionalidades específicas (como o exame, as estatísticas, os cálculos, as análises) sobre a população para que o Estado esteja apto a governá-la. Estas racionalidades pertencem ao conjunto de procedimentos que caracterizam a arte de governar na governamentalidade, mas não são os únicos. Portanto, ainda que não seja possível tomar um conceito pelo outro, é certo que razão de Estado e governamentalidade são termos relacionados à emergência da população.

Desta maneira, considerando o conjunto de articulações e conexões que a governamentalidade (enquanto acontecimento) estabelece entre as práticas de exercício do poder pastoral, da disciplina e da biopolítica, é que Foucault apresenta as contracondutas que se formam na razão de Estado atualizando o debate da Idade Média. Assim, se aqui a recusa era à condução do pastoral, na razão de Estado as contracondutas visam, sobretudo, a recusa do governo, apoiando-se, para tanto, naquilo que ele oferta. Com efeito, como se trata de um governo que regula uma população, eis que a primeira forma de contraconduta se constitui em oposição à historicidade posta pela razão de

estado, afirmando “uma escatologia em que a sociedade civil prevalecerá sobre o Estado” (FOUCAULT, 2008b, p. 478). Nos rastros desta contraconduta, temos a segunda forma de contraconduta que reivindica pelo momento no qual a população irá romper “todos os vínculos de obediência que ela possa ter com o Estado e, erguendo-se contra ele, dizer doravante: é a minha lei, é a lei das minhas exigências..., é a lei das minhas necessidades fundamentais que deve substituir essas regras da obediência” (Ibid., p. 479).

Também uma escatologia que, para Foucault (Ibid., p. 479), “toma a forma do direito absoluto à revolta”, que prega o direito à própria revolução, ou, ainda, a soberania da população. Por fim, a terceira forma de contraconduta consiste na oposição ao “Estado como detentor da verdade”, sobre esse ponto as contracondutas irão sustentar que a “nação” deve ser titular de seu saber, é a ideia de que uma sociedade deve ser transparente e verdadeira. Resistências que se apoiam, portanto, nos diferentes elementos constitutivos da transição de uma pastoral da alma à razão de Estado.

Próximas das motivações destas contracondutas estão as resistências à biopolítica analisadas por Foucault em *La volonté de savoir*. Aqui Foucault (1976, p. 190-191) chama a atenção para o fato de que as lutas políticas que resistem ao biopoder são lutas produtivas para o exercício do biopoder por reclamarem, ainda que por meio de afirmações de direito, aquilo que este oferta, a saber, a vida

do homem. Quer dizer, o direito à vida, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, entre outros. Assim, perguntamos: a que devemos resistir na governamentalidade? Restaria resistir apenas em meio às estratégias biopolíticas? A resposta a essas questões parecem delineadas no curso de 1978-1979, *O nascimento da biopolítica*. Contudo, deixemos em aberto, ao menos por ora, os desdobramentos deste curso, os quais serão analisados na última seção deste capítulo, para nos atermos a uma passagem de *Herméneutique du sujet*, na qual a questão da governamentalidade é analisada a partir de uma perspectiva ética. Eis a afirmação de Foucault (2001, p. 241-242):

Em outras palavras, se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-o na questão mais geral da governamentalidade — entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida, pois, como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível —, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade — isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis — deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/

relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e da ética.

É, portanto, no curso “consagrado à formação do tema da hermenêutica de si” (FOUCAULT, 2006, p. 597), ou seja, ao conjunto de práticas que constituíram desde a Antiguidade a subjetividade do sujeito, que Foucault problematiza a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, não apenas político, mas ético. O ponto central para analisarmos a governamentalidade a partir de uma perspectiva política e ética é a reversibilidade do poder. Assim, se o corpo sujeitado não é inanimado, não tem existência apenas quando incitado, disciplinado, normatizado, é porque Foucault pensa o poder de maneira estratégica¹³⁹. Em poucas palavras, o exercício do poder nos constitui do mesmo modo que o constituímos. Pois bem, mas por que Foucault destaca que a reversibilidade do poder permite que o sujeito estabeleça uma relação ética de si para consigo? Porque, segundo Foucault, tal relação pode se realizar à margem da verdade instituída pelas estratégias de poder e saber disciplinares e biopolíticas.

Tratar-se-ia de pensar a possibilidade de outros espaços que, na esteira da revolução provocada pela obra de Galileu¹⁴⁰, pudessem dessacralizar nossas relações, talvez naquelas que ainda hoje não ousamos

¹³⁹ Cf. DE, 1994, v. 3, a entrevista *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, p. 33 e seguintes; e *Pouvoirs et stratégies*, p. 408 e seguintes.

¹⁴⁰ Cf. a conferência de 1967 *Des espaces autres* (DE, 1994, v. 4, p. 752 e seguintes).

atacar, como “entre o espaço privado e o espaço público, entre o espaço da família e o espaço social, entre o espaço cultural e o espaço útil, entre o espaço do lazer e o espaço do trabalho” (FOUCAULT, 1994 vol. 4, p. 754). Mas sem dúvida, como adverte Foucault, estes espaços são muito fechados, e qualquer diferença que neles sobreviesse seria facilmente contida pelas estratégias de poder. Poderíamos também supor outras formas de resistências que se mantivessem, como afirma Deleuze, como um terceiro eixo, não alcançável pelas estratégias de poder e de saber¹⁴¹, mas estas estariam mais próximas dos propósitos deleuzianos do que dos de Foucault. Em todo caso, a questão está posta, como lembra Foucault, desde o século XIX, por “Stirner, Schopenhauer Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista etc.” (FOUCAULT, 2001, p. 241).

Destas análises, podemos pensar alguns caminhos para responder a seguinte questão: “é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu?” (Ibid., p. 241). Na esteira do pensamento foucaultiano, a resposta mais apropriada não é outra senão a que considera a reversibilidade do poder. Isso porque, o poder não tem uma essência, uma universalidade. Com o poder (força) nos tensionamos, nos misturamos. Assim, o sujeito pode se constituir (subjeter-se) à margem das estratégias

¹⁴¹ Cf. o texto de Deleuze *Foucault* (1896) e também *Conversações* (1992, p. 116).

biopolíticas e disciplinares, mas isso não significa que ele não irá se misturar com outras forças. Esta leitura esclarece o fato de Foucault retomar, para pensar a resistência a partir de uma perspectiva ética (Ibid., p. 241), as relações “de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo”. Isso porque, segundo Foucault, a arte de governar “se desenrola em um campo relacional de forças” (Ibid., p. 420).

Daí que, retomando o pensamento estoico, a arte de governar representa a mistura entre os corpos, o embate de tensões a partir do qual a materialidade só tem existência por meio de uma vontade de verdade. Isso posto, novamente a questão retorna ao problema da negação do objeto dado como natural. Quer dizer, à constatação de que o objeto, seja ele o Estado, o governo, a população etc., só adquire existência na medida em que uma prática (discursiva) o objetiva enquanto realidade. É neste campo agonístico de forças que o exercício da razão de Estado — compreendida no interior deste acontecimento que é a governamentalidade — controla, cuida e explora o corpo e a vida para garantir a manutenção indefinida do Estado. O que significa que a “tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável” (FOUCAULT, 2006, p. 306) de criar maneiras pelas quais o sujeito possa se conduzir não pode ser pensada à margem deste campo agonístico de forças que ocorre com a mistura entre os corpos (forças).

Seria como se Foucault nos perguntasse: “quais são as formas de existência que somos hoje capazes de produzir?”. O que de fato ele o faz quando problematiza suas análises a partir da *Aufklärung* kantiana. De todo modo, é preciso observar que ao enunciarmos novas formas de condução, subjetivação, de resistências, promovemos um recorte na aleatoriedade dos acontecimentos. Quer dizer, instituímos uma verdade. Por isso, menos do que definir como é possível haver uma “ética do eu” ou “como resistir”, tais reflexões devem permanecer como um acontecimento, um efeito da mistura entre os corpos que não tem correspondência com a realidade, ou, em outras palavras, com o discurso que diz a verdade. Este é certamente um dos caminhos pelos quais podemos nos desprender da verdade, dos jogos de verdade. Desta maneira, menos do que definir o sujeito por seu comportamento, heranças genéticas, funções sociais, menos do que pensar quem são esses corpos — se são disciplinados, loucos, delinquentes —, a questão é como recusar que a multiplicidade de efeitos decorrentes das misturas entre os corpos possa se transformar em uma qualidade sobre o corpo. Daí o caminho que delineamos: evitar que a resistência se torne uma verdade sobre o sujeito. Em poucas palavras, a alternativa é manter a resistência como um acontecimento, um incorporal, já que qualquer tentativa de apreendê-la de forma discursiva implica em transformá-la em uma realidade na história do pensamento. Dentre as consequências desta última hipótese temos, inclusive, a aliança entre a racionalidade e a violência, como veremos na seção seguinte.

3.3 Racismo biológico

Ao longo do curso *Les anormaux* (1974-1975) duas passagens problematizam¹⁴², de modo específico, a questão do racismo biológico ainda que seus desdobramentos, no que concerne ao exercício da biopolítica, fiquem suspensos até o curso posterior de 1975-1976. No curso de 1974-1975 Foucault (1999a, p. 124) analisa, entre outras questões, o modo pelo qual a psiquiatria penal passa a se valer, no século XIX, da perspectiva evolucionista e, a partir dela, desenvolve uma “tecnologia eugênica” — cujos pressupostos são definidos a partir “do problema da hereditariedade, da purificação da raça e da correção do sistema instintivo dos homens por uma depuração da raça” —, e uma “tecnologia dos instintos”. Estratégia utilizada pela psiquiatria penal para, a partir da “tecnologia eugênica”, desenvolver métodos de correção e normalização dos instintos¹⁴³.

¹⁴² Cf. em *Les anormaux* (1999a) a aula de 5 de fevereiro e a de 19 de março de 1975.

¹⁴³ Sobre isso, afirma Foucault no curso *Les anormaux* (1999a, p. 122-123): “Reside aí, na minha opinião, o interesse dessa noção de instinto e seu caráter capital. É que, com o instinto, temos toda uma nova problemática, toda uma nova maneira de colocar o problema do que é patológico na ordem da loucura. É assim que vamos ver surgir, no anos que se seguem ao caso Henriette Cornier, toda uma série de discussões cuja admissibilidade jurídica era impossível ainda no século XVIII. É patológico ter instintos? Dar livre curso aos instintos, deixar agir o mecanismo dos instintos, é uma doença ou não é uma doença? Ou ainda, existirá certa economia ou mecânica dos instintos que seria patológica, que seria uma doença, que seria anormal? Existe instintos que seriam instintos anormais? É possível agir sobre os instintos? É possível corrigir os instintos? Existe uma tecnologia para curar os instintos?”.

Não podemos deixar de retomar um acontecimento que, como mostra Foucault, precede e conflui para o processo de racionalização dos instintos pela psiquiatria penal¹⁴⁴. Este acontecimento (retomando aqui o pensamento estoico) ocorre como um efeito da ação dos corpos que, no caso em questão, decorre do crime praticado por Henriette Cornier¹⁴⁵. Expliquemo-nos: justamente pelo fato do assassinato praticado por Cornier não ser explicado no interior da dicotomia da razão e da loucura — já que embora ela não estivesse num momento de desrazão

¹⁴⁴ A noção pós-darwiniana acerca dos instintos repercutiu sistematicamente sobre a sexualidade e sobre o corpo biológico de modo geral. Como nos explica Jeffrey Weeks (2001, p. 39), Richard Von Krafft-Ebing, “sexólogo pioneiro do final do século XIX, descreve o sexo como um ‘instinto natural’, que ‘com uma força e energia absolutamente avassaladoras, exige satisfação’”.

¹⁴⁵ Para que o leitor possa compreender o caso, retomamos a explicação de Foucault (1999a, p. 104): “O que aconteceu nesse caso de Cornier? Uma mulher ainda moça — que teve filhos e que, aliás, os havia abandonado, que ela própria havia sido abandonada pelo primeiro marido — trabalha como empregada doméstica para certo número de famílias em Paris. E eis que um dia, depois de ter várias vezes ameaçado se suicidar, de ter manifestado ideias de tristeza, ela aparece na casa da vizinha, oferece-se para tomar conta por alguns instantes de sua filhinha de dezoito [*rectius*: dezenove] meses. A vizinha hesita, mas acaba por aceitar. Henriette Cornier leva a menina para o quarto e ali, com um facão que havia preparado, corta-lhe inteiramente o pescoço, fica uns quinze minutos diante do cadáver da menina, com o tronco de um lado e a cabeça do outro e, quando a mãe vem buscar a filha, Henriette Cornier lhe diz: ‘Sua filha está morta’. A mãe, ao mesmo tempo, fica preocupada e não acredita, tenta entrar no quarto e, nesse momento Henriette Cornier pega um avental, põe a cabeça no avental e a joga pela janela. Prendem-na e lhe perguntam: ‘Por quê?’. Ela responde: ‘Foi uma ideia’. E não foi possível tirar praticamente mais nada dela”. Assim, o que se destaca no caso de Cornier é a inexistência de motivos racionais, tampouco motivos da ordem da loucura, que pudessem explicar de forma suficientemente plausível o seu crime, para então a ele imputar uma pena correspondente.

quando cometera o crime, também não parecia plausível considerar “normal” o fato de Cornier cortar a cabeça de uma criança com um facão apenas porque havia tido uma “ideia” —, restará à psiquiatria penal explicar a ação da criminosa. Quer dizer, significar este acontecimento. Desta maneira, a psiquiatria penal se encarregará de explicar a Cornier as razões pelas quais ela cometera o crime, e também de reconstituir uma linha de pressupostos “racionais” para que o sujeito que aplicará a lei penal consiga, quase numa relação simbiótica com o criminoso, compreender como o ato foi cometido e por que o foi, para então aplicar a pena de acordo com a racionalidade do criminoso e não do crime.

Caso contrário, apenas atestando a impossibilidade de compreender as razões pelas quais Cornier cometera o crime, este se tornaria incompreensível e Cornier, como outros “anormais”, tornar-se-ia simplesmente “louca”. Mas, de fato, o caso de Cornier, como outros que Foucault exemplifica, ilustra o momento em que os mecanismos punitivos não mais se beneficiam da desqualificação do sujeito pela loucura e solicitam a presença do saber psiquiátrico para explicar as motivações do criminoso e, conseqüentemente, racionalizar suas patologias. Assim, na época em que os suplícios eram práticas comuns, a exclusão da pena ocorria apenas se o estado de “demência” ficasse comprovado quando cometido o crime, bastando não haver comprovação de demência para aplicar a pena.

Com a racionalidade do crime que se desenvolve no século XVIII vemos se constituir um mecanismo de punição que exige que se tornem decifráveis as razões pelas quais o sujeito cometera o crime. A partir daí o saber psiquiátrico penal não apenas objetiva o criminoso, ao tomá-lo como objeto de estudo (decifração), mas também o subjetiva com a “verdade” que “descobre” sobre ele (demente, louco, alienado, instintivamente perigoso, degenerado). Não só isso, também se sujeita a esta racionalidade aquele que se encarrega de aplicar a pena final, quando convencido pela racionalidade do crime. Uma economia punitiva que promove, junto com a psiquiatria penal, uma multiplicação das racionalidades com as quais é possível constatar uma “justaposição das razões que tornam o crime inteligível e da racionalidade do sujeito que deve ser punido” (FOUCAULT, 1999a, p. 107).

Com efeito, no que concerne ao caso de Cornier, como se tratava de um crime cujas motivações não podiam ser “racionalmente” apreendidas - ou, melhor, tratando-se de um acontecimento ainda não apreendido e definido pelas estratégias de saber e submetido ao exercício do poder - a psiquiatria penal acabou por se aproximar e se apropriar dos ideais evolucionistas em voga na época (a noção de instinto) para, então, responder aos anseios de uma mecânica punitiva que se orienta pela racionalidade do crime. Assim, na tentativa de tornar inteligível o crime praticado e conhecida a racionalidade do sujeito, a psiquiatria penal estabelece um nexos entre o criminoso e o crime

praticado por meio do qual, a partir do caso em questão, se construirá uma “tecnologia eugênica” que servirá de justificativa para as práticas eugenistas aplicadas pelos estados totalitários. Simplificando grosseiramente a genealogia do conceito de anormalidade que Foucault desenvolve no curso de 1974-1975, a explicação plausível que a psiquiatria penal atribuirá a Cornier será a da anomalia fixada hereditariamente pela genealogia do indivíduo (FOUCAULT, 1999a, p. 298), para a qual a perspectiva de cura é praticamente nula.

Daí que no final do curso de 1974-1975, Foucault explica o modo pelo qual os ideais evolucionistas promoveram o “progresso” da psiquiatria penal no campo da hereditariedade o qual, partindo da noção de degeneração, foi responsável por uma forma de racismo que não é outro senão o racismo antisemita. Isso porque, o racismo que surge com a psiquiatria penal “é o racismo contra o anormal, é o racismo contra os indivíduos, que, sendo portadores seja de um estado, seja de um estigma, seja de um defeito qualquer, podem transmitir a seus herdeiros de maneira mais aleatória, as consequências mais imprevisíveis do mal que trazem em si, ou antes, do não normal que trazem em si” (FOUCAULT, 1999a, p. 299). Na realidade, a psiquiatria institui um racismo que funciona como “equilíbrio” interno da sociedade separando os indivíduos conforme as probabilidades hereditárias que têm eles de serem anormais¹⁴⁶. Um racismo que pôde tomar o

¹⁴⁶ Sobre o estudo hereditariedade há uma passagem do curso *Les anormaux*

lugar da justiça, “não apenas da higiene, mas na verdade da maioria das manipulações e controles da sociedade, por ser a instância geral de defesa da sociedade contra os perigos que a minam do interior” (Ibid., p. 299). Um racismo, portanto, que funciona enquanto “defesa da sociedade”, ao pretender evitar que sejamos vítimas dos “infortúnios” que aqueles indivíduos definitivamente marcados pela “anormalidade” possam vir a provocar.

Estranha conjectura, poder-se-ia supor, já que com o desenvolvimento do saber psiquiátrico temos uma violência

na qual Foucault (1999a, p. 296) explica com clareza a pertinência de seus alcances: “O estudo da hereditariedade, ou a atribuição à hereditariedade da origem do estado anormal, constitui essa ‘metassomatização’ que é tornada necessária por todo o edifício. Essa metassomatização e esse estudo da hereditariedade apresentam por sua vez certo número de vantagens na tecnologia psiquiátrica. Primeiro um laxismo causal indefinido, laxismo que se caracteriza ao mesmo tempo pelo fato de que tudo pode ser causa de tudo. Na teoria da hereditariedade psiquiátrica, está estabelecido que não apenas uma doença de certo tipo pode provocar nos descendentes uma doença do mesmo tipo, mas que ela também pode produzir, com idêntica probabilidade, qualquer outra doença de qualquer tipo. Muito mais, não é necessariamente uma doença que provoca outra, mas algo como um vício, um defeito. A embriaguez, por exemplo, vai provocar na descendência qualquer outra forma de desvio de comportamento, seja o alcoolismo, claro, seja uma doença como a tuberculose, seja uma doença mental ou mesmo um comportamento delinquente. Por outro lado, esse laxismo causal que é dado à hereditariedade permite estabelecer as redes hereditárias mais fantásticas ou, em todo caso, mais maleáveis. Bastará encontrar em qualquer ponto da rede da hereditariedade um elemento desviante para poder explicar, a partir daí, a emergência de um estado no indivíduo descendente”. Cumpre explicar que Foucault desenvolve e retoma o modo pelo qual este termo “estado” é objeto de estudo pela psiquiatria: “o estado é uma espécie de fundo causal permanente, a partir do qual podem se desenvolver certo número de processos, certo número de episódios que, estes sim, serão precisamente a doença. Em outras palavras, o estado é a base anormal a partir da qual as doenças se tornam possíveis”. (ibid., p. 294).

explícita contra os indivíduos, ao passo que esperava-se do “progresso” da razão uma incompatibilidade com a violência. Com efeito, a denúncia acerca da violência subjacente aos processos racionais é feita por Foucault que afirma, em tom alarmante, que na lógica das instituições, na conduta dos indivíduos e nas relações políticas, podemos perceber que “entre a violência e a racionalidade não há incompatibilidade” (FOUCAULT, 1994, v. 3, p. 803). Desta maneira, como nos mostra o caso de Cornier, sobre aquilo que o saber não possui domínio, não é capaz de explicar, é preciso significar. E, para tanto, o uso da violência se justifica pelos mesmos termos com que anuímos pelo “progresso” da razão.

No curso seguinte, de 1975-1976, Foucault (1997) mostra que há uma luta de raças que precede o racismo biológico. O contexto histórico desta luta é característico da Idade Média e motivada pelas dissimetrias entre grupos que não se misturam, sobretudo, em virtude de suas diferenças de costumes e direitos. Luta de raças que se transforma, no fim do século XVII, em luta de classes a partir de um discurso revolucionário responsável por grande parte das manifestações que se seguem na história política do Ocidente¹⁴⁷. Assim, é ao lado desta “contra-história”

¹⁴⁷ Conferir, sobre estas questões, sobretudo a aula de 28 de janeiro de 1976 de *Il faut défendre la société*, na qual afirma Foucault (1997, p. 57) logo no início: “Eu creio que convém reservar a expressão ‘racismo’ ou ‘discurso racista’ a algo que no fundo não passou de um episódio, particular e localizado, desse grande discurso da guerra ou da luta das raças. Para dizer a verdade, o discurso racista foi apenas um episódio, uma fase, a variação, a retomada em todo caso, no final do século XIX, do discurso da guerra das raças, uma retomada desse velho discurso, já secular naquele momento, em termos sociobiológicos, com finalidades essencialmente de

revolucionária que se consolida a “contra-história” do racismo biológico, por meio da qual o Estado garantirá a superioridade de uma raça. Nas palavras de Foucault (1997, p. 70):

Retomando, reciclando a forma, o alvo e a própria função do discurso sobre a luta das raças, mas deturpando-os, esse racismo se caracterizará pelo fato de que o tema da guerra histórica — com suas batalhas, suas invasões, suas pilhagens, suas vitórias e suas derrotas — será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida. Assim também, o tema da sociedade binária, dividida entre duas raças, dois grupos estrangeiros, pela língua, pelo direito etc., vai ser substituído pelo de uma sociedade que será, ao contrário, biologicamente monística.

Se, como vimos, a partir do século XVIII a razão do Estado tem como meta aprimorar a arte de governar uma população, o racismo biológico funcionará como estratégia de poder que permitirá à razão de Estado substituir uma luta de raças (no plural) por uma luta de raça (no singular). Há, assim, uma inversão das estratégias de resistência dos sujeitos (as lutas de raças) em proveito do Estado, o qual força a um denominador comum diferentes

conservadorismo social e, pelo menos em certo número de casos, de dominação colonial. Tendo dito isto para situar, a um só tempo, o vínculo e a diferença entre discurso racista e discurso da guerra das raças, era mesmo o elogio desse discurso da guerra das raças que eu queria fazer. O elogio, no sentido de que eu queria ter-lhes mostrado como, durante um tempo pelo menos — isto é, até o fim do século XIX, até o momento em que se converte num discurso racista —, esse discurso da guerra das raças funcionou como uma contra-história”.

reivindicações em favor da soberania da raça¹⁴⁸. Especificamente temos, explica Foucault (1997, p. 72), um racismo biológico utilizado por duas estratégias de poder no final do século XIX: o nazismo e a transformação deste operada pelo Estado soviético que, ao se apropriar dos discursos revolucionários das lutas de classes o fez coincidir “com a gestão de uma polícia que assegura a higiene silenciosa de uma sociedade ordenada”. Daí que aquilo que o discurso revolucionário designava como inimigo de classe vai se transformar, com as estratégias soviéticas, em “uma espécie de perigo biológico”.

Com efeito, tanto no nazismo como no Estado soviético, é o saber médico que funcionará como arma mortífera em prol da “higienização” da raça. Importante retomar que o saber médico é o primeiro mecanismo a instituir racionalidades aplicadas às estratégias biopolíticas, como mostra Foucault no texto “O nascimento da medicina social”. Também é creditado ao saber psiquiátrico o corte na aleatoriedade dos acontecimentos para que o tema da hereditariedade pudesse habilitar práticas eugênicas. Assim, como no caso de Cornier, o que vemos posteriormente se

¹⁴⁸ Afirma Foucault (1997, p. 71): “À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico, à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que derivava, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas”.

desenvolver são apropriações, transformações, modificações, variações do modo pelo qual as estratégias de poder se utilizam desta “descoberta” biopolítica. Quer dizer, da possibilidade de se apropriar não apenas do corpo, mas dos processos biológicos, dos processos que são próprios da vida, como “o nascimento, a morte, a produção, a doença etc.” (FOUCAULT, 1997, p. 216).

Os desdobramentos desse racismo biológico se estendem ainda na última aula do curso *Il faut défendre la société*, na qual Foucault acrescenta que esse racismo moderno não é apenas uma estratégia de fortalecimento de um Estado em detrimento de outro de raça diferente, mas também o modo pelo qual os Estados “renegam a própria raça”. Isso significa que a função assassina do Estado não se aplica apenas a adversários políticos, mas também àquelas da própria espécie ou raça, e não por outro motivo senão pelo fato de que o racismo configura como condição para que o Estado tire a vida em uma estratégia de poder que não é mais exercida enquanto soberania, mas biopolítica. Não estamos nos referindo apenas a um assassinato direto, que de fato também ocorre, mas é preciso considerar, como lembra Foucault (1997, p. 228), os assassinios indiretos, e estes se multiplicam pelo fato de que não são cometidos diretamente pelo poder do Estado, mas por qualquer um que, além é claro do Estado, não impede a morte do outro. Na realidade, esses assassinios indiretos decorrem, em grande parte, da nossa omissão frente à morte que poderia ter sido evitada, como “o fato de expor

à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.”. Tais assassínios representam, no limite, nossa cumplicidade com as estratégias biopolíticas¹⁴⁹. A guerra se justifica, portanto, no biopoder não apenas pelo ideal evolucionista de fortalecimento de uma raça em detrimento de outras, mas também de higienização no interior da própria raça, mantendo vivos os mais “adaptados”.

Cumprir registrar que certamente Foucault não foi o único pensador que analisou os efeitos deste racismo subjacente ao pensamento evolucionista¹⁵⁰, tampouco a sua apropriação pelo nazismo e os desdobramentos desse regime. A prerrogativa de sua análise explica-se pelo fato de que o olhar de Foucault não se dirige apenas à reconstituição deste momento sombrio da história¹⁵¹. Mas, por esclarecer

¹⁴⁹ Sobre este tema conferir a quarta seção do primeiro capítulo deste livro.

¹⁵⁰ Por exemplo, Sartre, *Reflexões sobre o racismo* (1960); Chomsky, *Banhos de sangue* (1976); Hanna Arendt, *Origens do totalitarismo* (1975).

¹⁵¹ O que não significa que Foucault ignore a violência praticada pelo nazismo. Sobre o nazismo, Foucault (1997, p. 232) afirma que ele foi capaz de unir no exercício de um biopoder o direito soberano de matar, assim: “De sorte que se pode dizer isto: o Estado nazista tornou absolutamente coextensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios. Houve, entre os nazistas, uma coincidência de um biopoder generalizado com uma ditadura a um só tempo absoluta e retransmitida através de todo corpo social pela formidável junção do direito de matar e da exposição à morte. Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida. Estado racista, Estado assassino, Estado suicida. Isso se sobrepõe necessariamente e resultou, é claro, ao mesmo tempo na ‘solução final’ (pela qual se quis eliminar, através dos judeus, todas as outras raças das quais os judeus eram a um só tempo o símbolo e a manifestação) dos anos 1942-1943 e depois no telegrama 71 pelo qual,

o racismo biológico enquanto um acontecimento na estratégia biopolítica. Ora, se retomarmos os primeiros esclarecimentos do racismo biológico no curso *Les anormaux* o que encontramos? O momento no qual a psiquiatria penal se alia aos pressupostos evolucionistas para significar um caso até então desconhecido, o qual poderia ter sido explicado de tantas outras formas, as quais, por sua vez, também implicariam em um recorte na multiplicidade dos acontecimentos. Com efeito, parte também dos desdobramentos da biopolítica a análise que o pensador italiano Giorgio Agamben se propõe a fazer tanto do racismo quanto do estado de exceção. Na realidade, em poucas palavras, a preocupação central de Agamben, ao menos em *Homo sacer I* (2007), é analisar o modo pelo qual casos específicos de exceção estão se tornando regulares nas práticas políticas modernas. Questão que Agamben desenvolve seguindo as análises de Foucault acerca da biopolítica, já que para o pensador italiano a política moderna não conhece outro valor senão a vida. Daí que, para Agamben, “até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da vida nua¹⁵² o

e abril de 1945, Hitler dava ordem de destruir as condições de vida do próprio povo alemão”.

¹⁵² O conceito de vida nua (“vida *matável e insacriável* do *homo sacer*”, p. 16) representa o modo pelo qual Agamben pôde pensar as realidades dos campos de concentração à perspectiva biopolítica, problematizando de que modo apenas no interior da biopolítica será possível resolver a indeterminação entre a democracia e o absolutismo que caracteriza as políticas modernas. Agamben realiza o encontro entre Foucault e Hanna Arendt, ou melhor, o encontro entre a noção *homo laborans* e a noção de biopolítica.

critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais”¹⁵³.

É certo que Foucault não realiza uma análise como faz Agamben sobre o estado de exceção e quando se reporta a esta temática o faz, ao menos no curso *Segurança, território, população*, referindo-se à exceção enquanto efeito de um acontecimento específico que é o golpe de Estado. Afirma Foucault (2008b, p. 349):

O golpe de estado é o que excede o direito comum. [...]. Ou ainda, é uma ação extraordinária contra o direito comum, ação que não preserva nenhuma ordem e nenhuma forma de justiça. Nisso, será o golpe de estado estranho à razão de Estado? Constituirá uma exceção, em relação à razão de Estado? De modo algum. Porque a própria razão de Estado — é esse, creio eu, um ponto essencial a assinalar bem —, a própria razão de Estado não é absolutamente homogênea a um sistema de legalidade ou de legitimidade. [...]. De fato, a razão de Estado deve comandar, ‘não seguindo as leis’, mas se necessário, ‘as próprias leis, as quais devem se acomodar ao presente estado da república’. Logo, o golpe de Estado não é ruptura em relação à razão de Estado. Ao contrário, é um elemento, um acontecimento, uma maneira de agir que se inscreve perfeitamente no horizonte geral, na forma geral da razão de Estado, ou seja, é algo que excede as leis ou, em todo caso, que não se submete às leis.

Se o golpe de estado não é, para Foucault, uma exceção à razão de Estado, é porque o golpe de Estado é um

¹⁵³ Agamben, *Homo sacer I* (2007, p. 18).

acontecimento que ocorre a partir dos jogos de poder da razão de Estado (mistura das forças). Justamente por não ser “homogênea a um sistema de legalidade ou de legitimidade”, a razão de Estado faz uso das leis enquanto forem elas úteis ao seu funcionamento. No momento em que estas leis não funcionam mais, e em favor da manutenção da razão de Estado, a suspensão das leis se dará em virtude de algum acontecimento que será racionalizado pelas estratégias de poder. Desta maneira, o golpe de Estado não representa um caso de exceção porque, para Foucault (2008b, p. 350), o golpe de Estado é “automanifestação do próprio Estado”. O que comprova a superioridade da razão de Estado à lei: a razão de Estado não se sujeita à lei, mas faz a lei se sujeitar à sua racionalidade. Daí que, para Foucault, a decisão sobre o que será ou não incluído na norma diz respeito ao modo pelo qual o Estado garantirá a sua sobrevivida, ainda que seja por meio da guerra biológica. Assim, frente a um “perigo biológico” (que não é outro senão o acontecimento racionalizado pela prática discursiva), para o qual a cura é “inviável”, os massacres se tornam, como afirma Foucault (1976, p. 180), “vitais”.

3.4 Liberalismo, neoliberalismo e as práticas de resistência

Na segunda seção deste capítulo vimos de que modo as contracondutas (resistências) à governamentalidade se constituíram, em grande medida, a partir das estratégias de exercício do poder disciplinar e da biopolítica. É o

que mostra Foucault no curso de 1977-1978 em relação às contracondutas¹⁵⁴ que se formaram em face da governamentalidade moderna, como a contraconduta que ao combater a historicidade indefinida do Estado o faz lutando pelo “direito à própria revolução” (FOUCAULT, 2008b, p. 479). E não nos enganemos: o direito do escolar de se revoltar às ordens disciplinares, do preso de resistir à falência de sua inatividade, do louco ao internamento, da mulher de se revoltar contra suas condições de trabalho e, certamente, as revoltas populares contra o poder do Estado, são apenas os emblemas mais visíveis de tais formas de resistência. Também a reivindicação por parte da população do acesso à verdade, que, por exemplo, em uma situação de epidemia exige saber os números de mortes, o contágio da doença, as possíveis curas etc. Contudo, é preciso compreender que apesar de se oporem às estratégias de governo essas contracondutas não se desvencilham delas. Isso porque, estas contracondutas são formas de resistências que correspondem à racionalização dos efeitos que emergem das práticas de exercício do poder. Resistências que também terão os seus efeitos racionalizados pelas estratégias de poder. Por exemplo, da resistência ao excessivo controle das condutas e contra a desigualdade

¹⁵⁴ Esquemáticamente temos a contraconduta que tem *mote* o combate à historicidade indefinida do Estado, a que luta pelo “direito à própria revolução” e, por fim, a contraconduta que reivindica que a verdade não seja um monopólio do Estado, mas pertença a todos de uma nação. Também as resistências presentes em *La volonté de savoir* (1976, p. 191), que, ainda enquanto força de oposição, lutam por melhorias ofertadas pela biopolítica, como direito à vida, ao trabalho, ao lazer etc.

de direitos, o Estado, para pacificar divergências, promove espaços de reivindicação que podem, por sua vez, ser assimilados pelas práticas de resistência. O que não significa que as resistências sejam pacificadas com a contraproposta do Estado. Mas, com o modo pelo qual os efeitos desta (contraproposta do Estado) são racionalizados pelas práticas de resistência. Nestes termos, não há conciliação entre a resistência e o exercício do poder do Estado, já que caberá tanto àquela quanto a este racionalizar continuamente os efeitos de seus embates, de seus conflitos.

No curso de 1978-1979, *O nascimento da biopolítica*, Foucault (2008c, p. 13) analisa alguns acontecimentos dos séculos XVI e XVII que foram apropriados pelas práticas discursivas e como estas práticas racionalizaram uma nova razão de Estado. Entre estes acontecimentos, temos o questionamento por parte dos juristas do limite da intervenção do Estado sobre os direitos naturais; também na Inglaterra a burguesia que se opõe à monarquia absoluta; e no século XVII a oposição dos dissidentes religiosos. E o efeito que emerge destes acontecimentos esparsos é racionalizado, refletido, calculado, analisado, significado, por uma prática que, no caso em questão, é a “economia política”. Na realidade, trata-se de reconhecer o momento em que é posto um limite ao exercício do poder do Estado soberano, o que ocorre com a racionalização (sobretudo do saber econômico) dos efeitos das oposições ao poder do Estado.

Para irmos direto às questões que nos interessam, com a racionalidade econômica uma série “de práticas pensadas

a partir de acontecimentos e de princípios de racionalização diferentes”, que “iam da tarifa aduaneira à cobrança de impostos, à regulamentação de mercado e produção” (FOUCAULT, 2008c, p. 25), passarão pelo crivo de um “regime de verdade”. Quer dizer, com a economia política temos uma racionalidade que irá questionar as práticas do Estado não mais no limite da lei ou da moral, mas do verdadeiro e do falso. Esse regime de verdade é regulado por uma “lei natural” do mercado, para a qual é “natural”, por exemplo, o fato das pessoas se deslocarem em busca de salários mais elevados ou, ainda, de que a tarifa aduaneira que protege os altos preços dos bens de subsistência pode provocar a escassez de alimentos (Ibid., p. 22).

De fato, o que Foucault mostra é que esta prática econômica acaba por regular a própria razão de Estado ao definir os limites de intervenção do Estado. Limite este que, no caso de indivíduos que realizam trocas comerciais, deve ocorrer quando for de interesse para os indivíduos ou de um conjunto de indivíduos. Nesta perspectiva, o liberalismo se constitui enquanto prática governamental que promove a liberdade como a “liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão etc.” (FOUCAULT, 2008c, p. 86).

Com efeito, o liberalismo não pressupõe o reconhecimento e a garantia da liberdade do sujeito, mas produz a liberdade de modo a fazê-la corresponder a “uma relação atual entre governantes e governados” (FOUCAULT, 2008c, p. 86), ainda que, nesta relação, os

governados confundam, e até mesmo tomem uma coisa por outra, liberdade de comércio com certa liberdade “natural”. Na realidade, esta liberdade de comércio consome a dos indivíduos ao regular, limitar, coagir, suas condutas e desejos conforme a liberdade de comércio fomentada pelo liberalismo¹⁵⁵. Como afirma Foucault (Ibid., p. 87), é uma relação de “produção/destruição” da liberdade. Considerando, portanto, que os indivíduos têm liberdade de escolha, liberdade econômica, liberdade de troca, o que este governo liberal deve governar? Nesta lógica utilitária ficará a cargo do governo, sobretudo, regular o interesse dos indivíduos, uma vez que “a arte liberal

¹⁵⁵ Conferir a aula de 24 de janeiro de 1979 do curso *O nascimento da biopolítica* (2008c), na qual Foucault afirma (p. 86-87): “Se utilizo a palavra ‘liberal’, é, primeiramente, porque essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade [...]. A nova razão governamental necessita, portanto, de liberdade, a nova arte governamental consome liberdade. Consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la. É obrigada a produzi-la, é obrigada a organizá-la. A nova arte governamental vai se apresentar, portanto, como gestora da liberdade, não no sentido do imperativo ‘seja livre’, com a contradição imediata que esse imperativo pode trazer. Não é o ‘seja livre’ que o liberalismo formula. O liberalismo formula simplesmente o seguinte: vou produzir o necessário para tornar você livre. Com isso, embora esse liberalismo não seja tanto o imperativo da liberdade, mas a gestão e a organização das condições graças as quais podemos ser livres, vocês veem que se instaura, no cerne dessa prática liberal, uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel, entre a produção da liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode vir a limitá-la e a destruí-la. O liberalismo, no sentido em que eu o entendo, esse liberalismo que podemos caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade [...]. É necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças etc.”.

de governar vai ser obrigada a determinar exatamente em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses — individuais no que têm de divergente uns dos outros, eventualmente de oposto — não constituirão um perigo para o interesse de todos” (Ibid., p. 89). É um problema de segurança que esta arte de governar deverá lidar, tendo em vista que é necessário proteger os interesses coletivos dos individuais e, inversamente, proteger os interesses individuais de todo perigo decorrente do interesse coletivo (Ibid., p. 89). Ainda, é preciso ter controle sobre os acidentes e infortúnios que possam ocorrer para que a liberdade e a segurança dos indivíduos não fiquem ameaçadas.

Do exposto, é possível analisar como, nesta lógica do liberalismo, o exercício do poder disciplinar é atenuado, particularmente no que se refere às estratégias punitivas. Para sermos precisos, é o momento em que o utilitarismo (biopolítica)¹⁵⁶ se justapõe ao sensualismo (disciplina). Isso porque, neste liberalismo clássico — no qual o que vale é, sobretudo, “o valor de utilidade do governo e de todas as ações do governo numa sociedade em que é a troca que determina o verdadeiro valor das coisas” (FOUCAULT, 2008c, p. 64) —, as estratégias disciplinares são flexibilizadas em virtude da liberdade econômica. Para ilustrar esta questão, retomemos a análise de Foucault neste curso de 1978-1979 no qual ele afirma que até então “a punição

¹⁵⁶ Sobre a importância do sensualismo para o poder disciplinar e do pensamento utilitarista para a biopolítica, conferir o primeiro capítulo deste livro.

aparece como devendo ser calculada em função, é claro, dos interesses da pessoa lesada, da reparação dos danos etc.” E, “doravante, porém, a punição deve arraigar-se apenas no jogo dos interesses dos outros, do seu meio, da sociedade etc.” (Ibid., p. 63). A partir daqui a prática punitiva dirá respeito aos interesses da sociedade, a qual passará a questionar: “Interessa punir? Que interesse há em punir? Que forma a punição deve ter para que ela seja interessante para a sociedade? Interessa suplicar ou o que interessa é reeducar? E reeducar como, até que ponto, etc., e quanto vai custar?” (Ibid., p. 63).

Portanto, é preciso compreender que a vigilância disciplinar exercida na liberdade econômica tem por objetivo o interesse e a utilidade de certa conduta para a sociedade, por isso a disciplina deve ser uma prática exercida conforme os propósitos deste governo liberal. Quer dizer, o exercício do poder disciplinar não deve ser rígido de modo a impedir a liberdade econômica, por isso há uma flexibilidade na normatização das condutas no interior da razão econômica liberal. Mas, também não deve ser omisso frente às condutas que coloquem em risco a população.

Em poucas palavras, no liberalismo clássico, a razão de Estado governa a população não sem atender os desejos desta, e as resistências ao poder são organizadas quando estes não são atendidos ou são apenas em partes. Contudo, quando Foucault passa à análise do neoliberalismo, do momento no qual os indivíduos não são mais parceiros de troca, mas parceiros econômicos, a questão de como governar se concentra não mais na garantia dos interesses

de uma população, mas de um homem econômico (*homo economicus*). Este não se insere em uma lógica de troca (como no liberalismo clássico), mas em uma lógica neoliberal de produtor. Caberia questionarmos o que, afinal, este homem econômico produz (FOUCAULT, 2008c, p. 311). Ora, ele produz sua satisfação, a qual parece depender de uma única variável que é o capital que ele dispõe para seu consumo e, conseqüentemente, para a produção de sua satisfação. Assim, ainda que esta satisfação esteja virtualmente definida pelo o que o mercado tem a oferecer, é razoável supor que as resistências se organizem a partir dos mesmos termos desta lógica neoliberal. Inclusive, restará à lógica do mercado a tentativa de pacificar as resistências e ao homem econômico de racionalizar os efeitos dos embates com o mercado. Também aqui as práticas disciplinares devem se ajustar a esta nova realidade de indivíduos que produzem sua satisfação, o mesmo ocorre com o Estado para garantir sua sobrevivência em face das estratégias neoliberais. Particularmente ao modo pelo qual a soberania do Estado se ajusta a essa estratégia neoliberal, duas questões são essenciais, a primeira é a formação da noção de “capital humano” e a segunda de “sociedade civil”.

O capital humano pertence a uma racionalidade neoliberal, por isso não aparece no liberalismo clássico, e representa o modo pelo qual a conduta e a vida dos indivíduos se tornam um elemento “inato” a ser investido pelo homem econômico. É assim, por exemplo, que a genética constitui um elemento “inato” deste capital humano, já que permite ao indivíduo conhecer as doenças as quais

está naturalmente “predisposto”, bem como o tipo de casamento que permitirá que seus filhos tenham um material genético melhor do que o seu. Também como elemento deste capital humano, Foucault ilustra o modo pelo qual a educação dos filhos é pensada e efetivada em termos utilitaristas de investimento. Não criamos mais os filhos, mas investimentos nosso tempo, dinheiro, cuidado, no capital humano da criança, ou seja, em suas potencialidades “inatas” para que, no futuro, a criança possa produzir suas satisfações¹⁵⁷. O que resta, então, ao Estado governar nesta lógica neoliberal na qual o homem econômico investe (conforme seu desejo e recurso financeiro) inclusive em seus “elementos inatos”? Eis uma pergunta à qual o governante deve sempre retornar a fim de não intervir na liberdade do homem econômico de produzir a sua satisfação. Este é, para Foucault (2008c, p. 385), o momento no qual a economia política se “apresenta como crítica da razão

¹⁵⁷ Afirma Foucault (2008c, p. 334-335) que sobre o capital humano, os neoliberais costumam explicar “como a relação mãe-filho, caracterizada concretamente pelo tempo que a mãe passa com o filho, pela qualidade dos cuidados que ela lhe dedica, pelo afeto de que ela dá prova, pela vigilância com que acompanha seu desenvolvimento, sua educação, seus progressos, não apenas escolares, mas físicos, pela maneira como não só ela o alimenta, mas como ela estiliza a alimentação e a relação alimentar que tem com ele — tudo isso constitui, para os neoliberais, um investimento, um investimento mensurável de tempo, um investimento que vai constituir o quê? Capital humano, o capital humano da criança, capital esse que produzirá renda. Essa renda será o quê? O salário da criança quando ela se tornar adulta. [...]. Pode-se, portanto, analisar em termos de investimento, de custo capital, de benefício do capital investido, de benefício econômico e de benefício psicológico, toda essa relação que podemos [chamar], se vocês quiserem, de relação formativa ou relação educacional, no sentido bem amplo do termo, entre mãe e filho”.

governamental”, uma vez que atesta a impossibilidade do soberano conhecer a totalidade dos processos econômicos que envolvem a satisfação do homem econômico. Crítica, sobretudo, à história da razão governamental que, como analisa Foucault em *Segurança, Território, População*, desde o século XVI tenta se constituir enquanto governo das condutas.

Ora, o que a racionalidade neoliberal promove é justamente a possibilidade dos indivíduos fazerem suas escolhas conforme a oferta de consumo. Daí que as práticas neoliberais confrontam a soberania com a impossibilidade de haver domínio estatal sobre a totalidade dos processos econômicos (2008c, p. 385). Ainda, complementa Foucault (Ibid., p. 389), é preciso ter claro que a economia política é uma ciência, um saber, “é de fato um modo de conhecimento que os governos terão de levar em conta”, é ela uma “ciência lateral em relação à arte de governar”, assim: “deve-se governar com a economia, deve-se governar ao lado da economia, deve-se governar ouvindo os economistas, mas não se pode permitir, está fora de cogitação, não é possível que a economia seja a própria racionalidade governamental”.

Com efeito, se não cabe ao governo o controle centralizador e rígido dos processos econômicos, não obstante, não se pode afirmar que um tipo de controle não seja visado pelo o governo. E, de fato, este controle ocorre sobre a “sociedade civil” (2008c, p. 402). Será, portanto, sobre esta nova realidade, que conjuga em um mesmo espaço os processos econômicos e os jurídicos, que a arte de

governar exercerá sua autonomia em face da ciência econômica. Para especificar a arte de governar na razão de Estado do neoliberalismo podemos afirmar que: na razão de Estado o governo se dedica à arte de conduzir a população; já no neoliberalismo a arte de governar consiste em manter a autonomia do governo diante da impossibilidade de administrar a totalidade dos processos econômicos. Para tanto, a razão de Estado cria um novo espaço de atuação que é a sociedade civil. Equacionando esta afirmação em termos de racionalidade, podemos afirmar que a razão de Estado prima pela racionalidade (estratégias, cálculos, análises, reflexões) que efetiva a condução da população, ainda que tenha que atender aos desejos desta. No neoliberalismo há o reconhecimento pela ciência econômica da insuficiência da racionalidade do Estado em administrar o conjunto dos processos econômicos que envolvem a liberdade econômica dos governados. Daí porque a arte de governar no neoliberalismo deverá realizar “um reequilíbrio, todo um rearranjo da razão governamental” (FOUCAULT, 2008c, p. 400) para ajustá-la a um novo “plano de referência” que é a sociedade civil. Esta reúne tanto o sujeito de direito quanto o homem econômico (“atores econômicos”), e também permite o exercício da soberania conforme os limites das práticas econômicas¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Sobre a emergência deste novo campo de atuação da soberania, afirma Foucault (2008c, p. 402): “Digamos o seguinte: para que a governamentalidade possa conservar seu caráter global sobre o conjunto do espaço de soberania, para que ela não tenha tampouco de submeter a uma razão científica e econômica que faria que o soberano tivesse de ser, ou um geômetra da economia, ou um funcionário da ciência econômica, para que tampouco se tenha de cindir a arte de governar em dois ramos, a

Considerando estas análises do curso *O nascimento da biopolítica* (1978-1979), podemos delinear a mudança ocorrida na arte de governar o homem da soberania ao neoliberalismo. O que Foucault nos mostra já no curso *Segurança, território, população* (1977-1978), e também em *Il faut défendre la société* (1975-1976), é que a partir do final do século XVI o soberano não se limita a governar seus súditos conforme a verdade do mundo, dos textos religiosos, a verdade da revelação, mas regula o seu poder por meio dos cálculos, “cálculos das forças, cálculo das relações, cálculo das riquezas, cálculo dos fatores de poder” (FOUCAULT, 2008c, p. 422). Quer dizer, o poder é regulado por uma racionalidade que corresponde à racionalização do Estado. No que concerne à razão de Estado, o governo dos homens se organiza em torno das estratégias de governo que possibilitam ao soberano, ao mesmo tempo em que governa a população, maximizar seu poder, sua racionalidade. Já na racionalidade neoliberal a ciência econômica comprova a insuficiência da racionalidade do governo em regular o conjunto dos processos econômicos. Aqui, não é a racionalidade do governo que prevalece, mas a necessidade de administrar as racionalidades dos governados, em um contexto que não é mais apenas

arte de governar economicamente e a arte de governar juridicamente, em suma, para manter ao mesmo tempo a unidade da arte de governar, sua generalidade sobre o conjunto da esfera de soberania, para que a arte de governar conserve sua especificidade e sua autonomia em relação a uma ciência econômica, para responder a essas três questões é preciso dar à arte de governar uma referência, um espaço de referência, um campo de referência novo, uma realidade nova sobre a qual se exercerá a arte de governar, e esse campo de referência novo é, creio eu, a sociedade civil”.

da população, mas da sociedade civil. Sobre a relação da sociedade civil com a política neoliberal, eis que afirma Foucault (2008c, p. 354):

[...] no horizonte de uma análise como essa, o que aparece não é em absoluto o ideal ou o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, normativos. Tampouco é uma sociedade em que o mecanismo da normalização geral e da exclusão do não normalizável seria requerido. Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a ideia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental.

Nesta passagem, Foucault analisa o exercício incompatível das práticas disciplinares em uma racionalidade econômica. Isso porque, ao governo liberal e neoliberal pesa a necessidade de flexibilizar o modo pelo qual o governo dos homens deve ser regulado. Precisamente, menos do que regular o dizível e o não dizível, o normal e o anormal, normatizar as condutas, é o limite do exercício do poder do Estado que importa no neoliberalismo. É por isso que aquelas condutas “desviantes”, antes capturas e normatizadas pelas estratégias disciplinares, encontram

espaço para se manifestarem no interior dos processos econômicos. Inclusive os comportamentos e os desejos até então definidos como transgressores, diferentes, “anormais”, são apropriados pela racionalidade econômica e ofertados como bens de consumo. Desta maneira, como explica Foucault (2008c, p. 350), a economia neoliberal “não tem a menor necessidade de obedecer a um sistema disciplinar exaustivo”.

Daí que a questão da política penal não é a de como punir os crimes, quais medidas restritivas devem ser estrategicamente elaboradas para coibir e coagir os indivíduos, mas, antes, a questão é “o que se deve tolerar como crime” (Ibid., p. 350). Flexibilidade, portanto, das práticas punitivas que até então eram essencialmente disciplinares. É o que ocorre, por exemplo, com o consumo de droga, pois é preciso administrar a realidade de que existe um interesse que é satisfeito com este consumo que, para alguns, é inelástico, ou seja, independentemente do valor, a satisfação é produzida. Assim, frente ao fato de que é impossível limitar o consumo de drogas, bem como qualquer interesse individual cuja demanda é possível de ser satisfeita, é preciso que as estratégias econômicas regulem o consumo, diferenciando, por exemplo, as drogas “de valor indutivo e as sem valor indutivo”, bem como os seus consumidores (FOUCAULT, 2008c, p. 352-353).

O que Foucault nos mostra é que o *homo economicus* não se ajusta à homogeneização das condutas, à disciplina- rização dos corpos. Isso porque, o limite da lei, do contro- le, da normatização, não se conjuga com a elasticidade das

estratégias econômicas. Contudo, cumpre registrar que o interesse do homem econômico, ainda que irreduzível e intransferível¹⁵⁹, está sujeito a uma série de acontecimentos. Estamos nos referindo aos acidentes naturais sobre os quais os indivíduos não têm domínio; ao modo pelo qual um acontecimento, em outra economia, interfere sobre as escolhas dos homens econômicos; ao modo pelo qual as escolhas de cada um poderão ter efeitos positivos ou não sobre as escolhas dos outros. Por isso, explica Foucault (*ibid.*, p. 378), esse homem econômico está situado em um “campo de imanência indefinido, que o liga, de um lado, sob a forma de dependência, a toda uma série de acidentes e o liga, de outro lado, sob a forma da produção, ao proveito dos outros, ou que liga seu proveito à produção dos outros”. Com efeito, será que poderíamos afirmar que com a razão econômica é chegado o momento da escatologia do Estado? Ora, apesar desta política econômica se desvencilhar, em grande medida, das estratégias disciplinares, isso não significa que o Estado seja suprimido. Na realidade, Foucault (*ibid.*, p. 354) esclarece que no governo dos homens regulamentado pela razão econômica é exercida uma “intervenção do tipo ambiental”. Quer dizer, não é o homem econômico que precisa ser

¹⁵⁹ Foucault afirma (2008c, p. 371-372) que é com o empirismo inglês que, “pela primeira vez na filosofia ocidental”, temos um sujeito “que aparece como sujeito das opções individuais ao mesmo tempo irreduzíveis e intransmissíveis”. Irreduzível porque constitui uma opção além da qual não se pode ir, e intransmissível porque a escolha, qualquer que seja ela, é do indivíduo. Assim: “Esse princípio de uma opção individual, irreduzível, intransmissível, esse princípio de uma opção atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito — é isso que se chama interesse”.

regulamentado, mas o espaço exterior aos interesses passíveis de serem economicamente regulados. A questão, portanto, é governar a sociedade civil, conciliando as limitações da lei à liberdade dos processos econômicos. Não para restringi-los, mas para multiplicar as possibilidades de consumo.

Lembremos que ao retomarmos as análises foucaultianas sobre o liberalismo e o neoliberalismo, nosso objetivo é esclarecer como a resistência se efetiva nesta razão econômica que regula o interesse do homem econômico¹⁶⁰. Para tanto, é preciso questionar a noção de um poder dado como natural, o qual teria como função primordial e única a interdição. Por sua vez, tampouco a resistência existe enquanto dado natural ou pressuposto de uma ética revolucionária. É preciso compreender que a resistência está na vida que ainda encontra forças para viver após curtos e longos períodos de tortura; na contrariedade que, ainda que não expressa, é sentida; nas divergências do dia-a-dia; no trabalho executado, ainda que indesejado; nas mentiras ditas; no silêncio quando se

¹⁶⁰ Afirma Foucault (2008c, p. 423): “Trata-se agora de regular o governo não pela racionalidade do indivíduo soberano que pode dizer ‘eu, o Estado, [mas] pela racionalidade dos que são governados, dos que são governados como sujeitos econômicos e, de modo mais geral, como sujeitos de interesse, interesse no sentido mais geral do termo, [pela] racionalidade desses indivíduos na medida em que, para satisfazer a esses interesses no sentido geral do termo, eles utilizam certo número de meios e os utilizam como querem: é essa racionalidade dos governados que deve servir de princípio de regulagem para a racionalidade do governo. É isso, parece-me, que caracteriza a racionalidade liberal: como regular o governo, a arte de governar, como [fundar] o princípio de racionalização da arte de governar no comportamento racional dos que são governados”.

é inquirido; nos minutos roubados das horas de trabalho; e mesmo no simples exemplo de Foucault (1994, v. 3, p. 407), da revolta da criança que põe seu dedo no nariz à mesa para aborrecer seus pais¹⁶¹. Aqui, não se trata de banalizar os processos de resistência, mas de deslocar a noção de poder de suas representações cristalizadas (como o exército, a polícia, o Estado), para contextualizá-la nos pequenos enfrentamentos, ainda que triviais.

Estes exemplos reforçam a compreensão de que tanto a resistência quanto o poder são forças. Já as seguintes afirmações “resistir é fugir da prisão, é enfrentar a autoridade paterna etc.”, ou, “exercer poder é controlar o comportamentos dos indivíduos, é investir na vida, etc.”, correspondem ao recorte realizado pelas práticas discursivas sobre os acontecimentos que emergem da mistura entre os corpos, ou seja, da mistura de suas forças. Esta perspectiva nos esclarece porque Foucault não fez uma análise sobre “o que é o poder”, pois se o fizesse estaria racionalizando os acontecimentos. Não só isso, mas também explica de que modo, para Foucault (1994, v. 3, p. 473), o poder opera em uma multiplicidade de espaços como “a família,

¹⁶¹ Afirma Foucault (1994, v. 3, p. 407): “Com frequência se disse — os críticos me dirigiram esta censura — que, para mim, ao colocar o poder em toda parte, excluo qualquer possibilidade de resistência. Mas é o contrário. Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apela a cada instante, abrem a 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 perpetua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante”.

a vida sexual, a maneira como se trata os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres”. Ora, não podemos deixar de retomar a compreensão de que este lugar de enfrentamento (político, econômico, ideológico) não é outro senão o próprio corpo. Por isso que menos do que definir o que é o poder importa, para Foucault (1994, v. 4, p. 161), esclarecer como as relações de poder são racionalizadas. Quer dizer, como as estratégias de poder funcionam, as direções que seguem, como definem o que deve ser censurado, interdito ou, incitado, potencializado, multiplicado.

Assim, não obstante as resistências se constituírem pelos mesmos termos com que as estratégias biopolíticas conduzem a vida (o direito à vida, ao lazer etc.), ao se oporem ao exercício do poder, as resistências efetivamente produzem efeitos — e não falamos de outro efeito senão o de superfície formulado pelos estoicos. Eis aqui o ponto central: ao terem seus efeitos racionalizados pelas práticas discursivas, quer dizer, nomeados, significados, as resistências deixam de ser um exprimível, aquilo que se pode dizer da mistura dos corpos (mas que não é o corpo), para se tornarem uma realidade expressa por um enunciado (“a resistência é...”). A partir daí a resistência é demarcada, mensurada, regulada, capturada, enfim, assimilada pelas práticas do saber e pelas estratégias do poder. Eis então o desafio proposto por Foucault no texto *Le sujet et le pouvoir* (1994, v. 4, p. 232):

Provavelmente, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que

imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. Poderíamos dizer, para concluir, que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado e nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.

Para nós, a recusa (resistência) à individualidade imposta pelas estratégias de poder pode ser pensada como um “descuidado de si”. Quer dizer, uma atividade de desconstrução constante do cuidado biopolítico sobre a vida. A questão não é estabelecer uma oposição entre o “cuidado de si” grego e esta resistência esclarecida como um “descuidado de si”. Trata-se de pensar na resistência sem que, para tanto, seja preciso retomar os termos pelos quais o poder se constitui: da desconstrução da disciplinarização do corpo aos interesses neoliberais por meio de um movimento contínuo de desprendimento das estratégias de exercício do poder¹⁶². Com efeito, o contexto ético e político que envolve a noção grega de “cuidado de si” ilustra uma outra maneira dos indivíduos se relacionarem com o poder e a política. O que comprova, entre outras coisas, que o Estado, o governante, o governado etc., não são noções naturais, mas construções decorrentes do modo

¹⁶² Conferir as “Considerações finais” deste livro.

pelo qual as estratégias de poder e de saber instituem a verdade. Portanto, são noções que podem ser modificadas, recriadas, reinventadas.

Diante da impossibilidade de repetir na modernidade a relação dos gregos com a verdade — particularmente porque na modernidade a verdade se institui por meio de uma razão econômica e de estratégias biopolíticas —, é preciso suspeitar das interpretações que assimilam a verve de pesquisador da filosofia de Foucault com seu engajamento político. Isso porque, ao tomar uma coisa pelo outra, podemos equivocadamente pensar que Foucault nos lega a tarefa anacrônica e impraticável de repetir a cultura grega. Neste caso, faz mais sentido com o engajamento político de Foucault analisar a cultura grega como contraponto à história que pretende naturalizar as “figuras” políticas modernas (como o Estado, o governante, os governados, a população etc.). Esta perspectiva nos permite reiterar que é a análise da história da verdade, a qual “desmascarou” a naturalização dos acontecimentos, que orienta a pesquisa genealógica de Foucault. Sobre isso, há uma passagem no curso de 1978-79 que, apesar de longa, é particularmente esclarecedora. Aqui Foucault (2008c, p. 26) explica a sua pesquisa:

Afinal de contas, foi esse mesmo problema que eu me coloquei a propósito da loucura, a propósito da doença, a propósito da delinquência e a propósito da sexualidade. Em todos esses casos, não se trata de mostrar como esses objetos ficaram por muito tempo ocultos, antes de ser enfim descobertos, não se trata de mostrar

como todos esses objetos não são mais que torpes ilusões ou produtos ideológicos a serem dissipados à [luz] da razão que enfim atingiu seu zênite. Trata-se de mostrar por que interferências toda uma série de práticas — a partir do momento em que são coordenadas a um regime de verdade —, por que interferências essa série de práticas pôde fazer que o que não existe (a loucura, a doença, a delinquência, a sexualidade etc.) se tornasse, porém, uma coisa, uma coisa que, no entanto, continuava não existindo. Ou seja, não [como] um erro — quando digo que o que não existe se torna uma coisa, não quero dizer que se trata de mostrar como um erro pôde efetivamente ser construído —, não como a ilusão pôde nascer, mas [o que] eu gostaria de mostrar [é] que foi certo regime de verdade e, por conseguinte, não um erro que fez que uma coisa que não existe possa ter se tornado uma coisa. Não é uma ilusão, já que foi precisamente um conjunto de práticas reais, que estabeleceu isso e, por isso, o marca imperiosamente no real. O objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora é mostrar como o par ‘série de práticas/regime de verdade’ forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso.

Se há a loucura, o delinquente, o anormal etc., é porque uma série de práticas discursivas significaram, materializaram, enfim, apropriaram-se da emergência dos acontecimentos. Práticas que realizaram de acordo com seu regime de verdade, suas regras e valores, um recorte na multiplicidade de acontecimentos, nas possibilidades de dizer “algo” sobre as misturas dos corpos. É no interior deste regime de verdade que todo um conjunto gramatical

de universalidades é examinado por Foucault. Assim, se a loucura deixa de ser um efeito, um exprimível, algo que se pode dizer da mistura dos corpos, para se tornar uma realidade, uma positividade, uma materialidade, é porque de fato ela só tem existência na história das práticas discursivas que significaram isso que chamamos de loucura. Na tentativa de desconstruir a universalidade dessas estruturas que nos constituem enquanto sujeitos, é que inscrevemos o sentido de uma resistência pensada enquanto “descuidado de si” e de uma “genealogia do acontecimento”. Parte daí a possibilidade de não apenas questionarmos a universalidade dos objetos, mas também compreendermos de que modo o limite da história do pensamento corresponde ao nosso para pensar o acontecimento.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar o louco? (História da Loucura), quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes?” (*Vigiar e punir*) (GROS, 1995, p. 178).

A possibilidade de apresentarmos as análises de Foucault enquanto uma genealogia do acontecimento é legitimada pela própria “metodologia” foucaultiana de pensar a história. Esta perspectiva é corroborada, sobretudo, quando retomamos os escritos nietzscheanos presentes na pesquisa genealógica de Foucault. Com efeito, Foucault não apenas retoma Nietzsche, mas, queremos afirmar, o faz atualizando o debate de uma história do acontecimento. O pensamento nietzscheano é, assim, força propulsora investigativa, criativa, performativa, que auxilia Foucault a delinear uma genealogia do acontecimento da loucura, da sexualidade, do crime, da ética. Nesta perspectiva, Foucault pode ser compreendido como um hóspede do reino do acaso descrito por Nietzsche (1991a,

p. 127-128) em *Aurora*, que prefere a imprevisibilidade do acontecimento ao “enfadonho” reino dos fins.

A inscrição do pensamento nietzscheano nas obras de Foucault não tem seu registro apenas a partir dos anos 70. Podemos lembrar, por exemplo, que a genealogia nietzscheana feita no “*cinza*” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 254) também caracteriza as análises de Foucault que partem dos registros históricos e o permitem multiplicar, ao molde nietzscheano, oposições como “razão” e “desrazão”, “similitude” e “representação”, “delinquência” e “não delinquência”, “normal” e “anormal”, entre outros. Com isso, a obra foucaultiana segue nos rastros do pensamento nietzscheano com um tom político, pois, se em Nietzsche a análise da moral nos remete a uma crítica da cultura hegemônica ocidental, Foucault nos coloca diante da tarefa de pensarmos a diferença (FOUCAULT, 1994, v. 1, p. 238). Tema que deve fomentar o debate da atualidade a partir da recusa do tipo de subjetividade que nos foi imposto pelas estratégias de poder (FOUCAULT, 1994, v. 4, p. 222 e seguintes).

Nesta perspectiva, a resistência pensada como uma ação do “descuidado de si” ilustra a possibilidade de “nos desprendermos de nós mesmos”. Quer dizer, de “recusarmos” os conceitos, os valores, a história linear, o dizível, o visível, a pretensão à universalidade, enfim, o pensamento que apreende o acontecimento para dizer algo sobre ele. De fato, a problematização feita por Foucault da maneira pela qual o pensamento e as atitudes se equivalem nos discursos que naturalizam uma vontade de verdade - como a

dos evolucionistas que atribuem a causa de certas “deficiências” aos instintos dos indivíduos, dos humanistas que professam a existência de direitos humanos naturais, dos economistas que revelam uma lei de mercado natural que regula as relações sociais, entre outros - é uma discussão que sugere, para além das dicotomias morais do “certo” e do “errado”, do “justo” e do “injusto”, do “bom” e do “mau”, uma atitude crítica em face da governamentalidade. Isso porque, é neste campo estratégico de relações de poder móveis, reversíveis, que a resistência se revela como sublevação, contraconduta, questionamento, enfrentamento. Daí que a resistência pode assumir ao menos dois aspectos principais. Pode ter um caráter sobretudo político, e aqui a resistência se faz a partir dos termos pelos quais o poder investe sobre a vida, como as reivindicações pelo direito à saúde, à liberdade de expressão, à liberdade de oferta e compra de bens de consumo. Mas também um caráter particularmente ético, ou seja, uma resistência que se opõe às normas, aos estatutos, às estratégias de exercício do poder e do saber, preservando a sua diferença. Quer dizer, não se trata de reinventar, transformar as relações jurídicas, estatais, escolares, mas, antes, criar novas formas de pensamento e atitude que não aquelas assimiladas pelas estratégias de poder. Enfim, uma resistência a partir da qual possamos nos desvencilhar, como afirma Foucault no texto *Le sujet et le pouvoir* (1994, v. 4, p. 232) “da individualidade que nos foi imposta há vários séculos” e, assim, recusar o que somos.

Com efeito, a ação do “descuidado de si” permite um deslocamento frente à verdade e ao poder, pois não se

trata de uma decifração da consciência, de uma verdade universal, mas de uma atitude crítica que desconfia dos gestos, dos atos, dos discursos, enfim, de uma legitimidade intrínseca ao exercício do poder. A crítica, para Foucault, “deve ser um instrumento para aqueles que lutam, resistem e não querem mais as coisas como estão. Ela deve ser utilizada nos processos de conflitos, de enfrentamentos, de tentativas de recusa. Ela não tem de impor a lei à lei. Ela não é uma etapa em uma programação. Ela é um desafio em relação ao que é”. Em outras palavras, à crítica não cabe definir *a priori* o que deve ser feito, determinado, ela consiste em um trabalho de análise, reflexão, recusa, desconfiança, frente à realidade instituída na linearidade da história do pensamento.

Também o poder deve ser apreendido enquanto “luta múltipla e em contínua transformação”, que se tornou necessário apenas em virtude da estratégia empregada. Ou seja, da racionalidade operada para fazer valer uma vontade de verdade, uma interpretação que não é homogênea, mas apenas uma maneira de dizer algo sobre algum acontecimento. Neste sentido, é uma ação como o “descuidado de si” que restitui a incerteza, o acaso, a instabilidade, a um conjunto de relações de poder e de saber que instituem a verdade (entenda-se: tornam o enunciado raro). No entanto, se o “descuidado de si” pode ser praticado como atitude crítica, isso não significa que o poder e a resistência possuem existência em si. Trata-se de forças que atingem os corpos: daí a importância de “como” em relação ao “que”, isto é, a preeminência da questão “como se exercem?” em detrimento da questão “que são?” (FOUCAULT, 1994, v. 4, p. 32).

Foi na esteira deste tipo de questão (como o governo dos homens se exerce, como o corpo é objeto de investimento político, como a vida é intensificada por estratégias de poder, como o racismo de estado se efetiva etc.) que buscamos descaracterizar a história do pensamento como tempo contínuo no qual a relação de causa e efeito permite legitimar as relações de poder. Para tanto, seguimos a proposta de Foucault (1994, v. 4, p. 23) de uma “espécie de desmultiplicação causal” (*démultiplication causale*). Aqui, a história analisada a partir dos acontecimentos permite compreender “rupturas” em certas evidências que pareciam necessárias, como o reconhecimento dos loucos como doentes mentais e a internação para o delinquente. Nesta leitura, a análise do acontecimento mostra, como afirma Foucault, “as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias etc., que, em um dado momento, formaram o que, em seguida, funcionará como evidência, universalidade, necessidade” (1994, v. 4, p. 23).

Daí que o conjunto de programas, orientações, racionalizações, análises, estatísticas, que atuam na produção daquilo que será verdadeiro ou falso conduz, dirige e governa os efeitos dos acontecimentos na realidade. Assim, a resistência efetiva ao exercício do poder, seja ele disciplinar ou biopolítico, deve consistir em uma atitude constante de suspeita frente à racionalização dos acontecimentos. Quer dizer, um desafio, uma desconstrução, um “descuidado” em relação à disciplinarização e à subjetivação.



REFERÊNCIAS

Obras de Michel Foucault

FOUCAULT, M. Critique. In: *Revue générale des publications françaises et étrangères*. Paris: Éditions de minuit, juin 1966.

_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, v. 1, 2, 3, 4.

_____. [1961/1972]. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972

_____. *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Histoire de la sexualité 2: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984a.

_____. *Il faut défendre la société: cours au Collège de France [1975-1976]*. Paris: Éditions de Seuil, 1997.

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *L'herméneutique du sujet*: cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

_____. *Le courage de la vérité*: le gouvernement de soi et des autres II [1983-1984]. Seuil: Gallimard, 2009.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres* [1982-1983]. Seuil: Gallimard, 2009.

_____. *Histoire de la sexualité 3*: Le souci de soi. Paris: Gallimard, 1984b.

_____. *Les anormaux*: cours au Collège de France [1974-1975]. Paris: Gallimard: Seuil, 1999a.

_____. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.

_____. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Maladie mentale et psychologie*. Paris: PUF, 1962.

_____. *Naissance de la biopolitique*: cours au Collège de France [1978-1979]. Paris: Gallimard/Seuil, 2004 (Hautes Études).

_____. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1963.

_____. *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

Traduções das obras de Michel Foucault

FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, v. 2. (Ditos e escritos, v. 2).

_____. [1969]. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008f.

_____. [1981-1982]. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. [1971]. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. [1966]. *As palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. [1973]. *A verdade e as formas Jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Naud., 2005.

_____. [1976]. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. RJ: Graal, 1993.

_____. [1979-1980]. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France: excertos. Tradução, transcrição e notas

de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2010a.

_____. [1975-1976]. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, v. 3. (Ditos e escritos, v. 3).

_____. *Ética, Sexualidade, Política*. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. v. 5. (Ditos e escritos, v. 5).

_____. *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, v. 4. (Ditos e escritos, v. 4).

_____. [1973]. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Tradução de Denise Lezan de Almeida. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. [1961, 1972]. *História da Loucura*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2008e.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008a.

_____. Nascimento da Medicina Social. In: *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008a.

_____. [1974-1975]. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. [1984]. *História da Sexualidade III*. O cuidado de si. Tradução de Maria Thereza Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. [1982-1983]. *O governo de si e dos outros*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

_____. [1978-1979]. *O nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c. (Coleção Tópicos).

_____. [1984]. *História da sexualidade II*. O uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza Albuquerque. RJ: Graal, 1984.

_____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed., v. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. (Ditos e escritos, v. I)

_____. [1963]. *Raymond Roussel*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.

_____. [1977-1978]. *Segurança, Território e População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos).

_____. Sobre a história da sexualidade. In: *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2008a. p. 243.

_____. [1975]. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Lígia Vassallo. Petrópolis: Vozes, 2008d.

Outros autores

AGAMBEM, Giorgio. *Homo sacer*. Torino: Giulio Einaudi, 1995.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. “Non au tatouage biopolitique, par Giorgio Agambem”. In: *Le Monde*, 10 jan. 2004.

_____. *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ALVES, Alexandre. Helenismo e Crítica da Modernidade: a relação com a Antiguidade no pensamento de Nietzsche. In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, v. 1, n. 2, 2º semestre de 2008, p. 1-17.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

_____. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, instrumento de poder*. Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1975.

_____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D' água, 2001.

AURÉLIO, Marco. Meditações. In: *Os Pensadores*. Tradução e notas de Jaime Bruna. v. 5. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

AURELIO, Marco. Meditações. Livro II. In: *Os Pensadores*. Tradução e notas de Jaime Bruna. v. 5. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 278 (Os Pensadores)

_____. Meditações. Livro X, 5. In: *Os Pensadores*. Tradução e notas de Jaime Bruna. v. 5. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 316 (Os Pensadores)

_____. Meditações. Livro III, 3. In: *Os Pensadores*. Tradução e notas de Jaime Bruna. v. 5. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 283 (Os Pensadores)

BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BIRMAN, Joel. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a picanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BLANCHOT, Maurice. *Michel Foucault tel que je l' imagine*. Paris: Fata morgana, 1986.

BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

_____. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho; transliteração e tradução do grego Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filô).

_____. *História da Filosofia*. v. 1. São Paulo: Mestre Jou, 1977-1978.

BRUNI, José Carlos. A água e a vida: tempo social. *Revista Sociol. USP*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 53-65, 1993 (editado em nov. 1994).

_____. O presente: ontem e hoje. In: *Interações*. Cultura e diversidade, v. 1, n. 1. 2006.

_____. Foucault: o silêncio dos sujeitos. In: *Revista Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, S. Paulo, v. 1, n. 1, p. 199-207, 1º sem. 1989.

BUTTNER, J. *Subjects of desire*. New York: Columbia University Press, 1999.

CASTELO BRANCO, Guilherme. Foucault e a estética da existência. *Crítica*, n. 8, v. 2, Londrina: UEL, 1997.

_____. Foucault e os modos de subjetivação. *Ciências Humanas*, n. 20, v. 2, Rio de Janeiro: UGF, 1997.

_____. O racismo no presente histórico: a análise de Michel Foucault. In: *Kalagatos* - Revista de Filosofia/Universidade Estadual do Ceará, v. 1, n. 1. Fortaleza: EDUECE, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encrusilhadas do labirinto III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987-1992.

CASTORIADIS, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

CHAVES, Ernani. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata* V, 104. In: *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

CLEOMEDES. Cael, 8.11-14. In: *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odisseus, 2006.

CONDILLAC, E. B. de. *Textos escolhidos*. Tradução de Luiz Roberto Monzani. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores).

COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários por Alexandre

Costa. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les éditions de minuit, 1986.

_____. *Conversações* [1972-1990]. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. *Desejo e Prazer*. (“Désir et Plaisir”). *Magazine Littéraire*, n. 325, out. 1994, p. 57-65). Versão em português capturada em novembro de 2004 no Espaço Michel Foucault: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>>. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Versão em francês: <http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1353>.

_____. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *L'Île Déserte et Autres Textes*. Paris: Minuit, 2002.

_____. *Lógica do Sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

_____. O Estruturalismo. In: *História da Filosofia*, Ideias Doutrinas. O século XX. Direção de François Châtelet. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. O fundamento místico

da autoridade. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das letras, 2003.

DREYFUS, Hubert L. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EPICURO. Antologia de Textos. In: *Os Pensadores*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. v. 5. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

ERIBON, D. *Michel Foucault*. Paris: Flamarion, 1991.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC, 2003.

_____. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FONSECA, Thelma Lessa da. *Nietzsche e a autossuperação da crítica*. São Paulo: Humanitas Editorial; FAPESP, 2007.

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a Modernidade*. Passo Fundo: UPF, 2005.

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

GROS, Frederic. Foucault e a questão do *quem somos nós?*. In: *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 175-178, outubro de 1995.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble : Jérôme Millon, 1998.

HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. 7 ed. Ver. Petrópolis, RJ: Vozes/Bragança Paulista: USF, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

INWOOD, Brad (Org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.

JAFFRO, Laurent. Sistema e subjetividade: o si estoico e dos modernos. In: *Dois Pontos*, v. 5, n. 1, 2008.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Textos Seleccionados*. Tradução de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

_____. “Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?” In: *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.

LAZZARATO, Maurizio. *Del biopoder a la biopolítica*. Texto *on-line*. Disponível em: <<http://caosmosis.acracia.net/?p=423#more-423>>.

_____. *Por una redefinición del concepto “biopolítica”*. Texto *on-line*. Disponível em: <<http://caosmosis.acracia.net/?p=422#more-422>>.

LEBRUN, G. “Nota sobre la fenomenologia contenida en Las Palabras y las Cosas”. In: Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1995.

_____. Transgredir a finitude. In: *Recordar Foucault*. Renato Janine Ribeiro (Org.). São Paulo: Brasiliense, 1985.

LOBO, Lilia Ferreira Pragmática e subjetivação por uma ética impiedosa do acontecimento. In: *Psicologia em estudo*, Maringá, v. 9, n. 2, maio/ago. 2004.

LUCRÉCIO. Da Natureza. In: *Os Pensadores*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. v.5. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória da Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. 2 ed. rev. Curitiba: Champagnat, 2011.

_____. Origens do discurso libertino. In: *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MOUTINHO, L. D. Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética. In: *Natureza Humana*, n. 6, v. 2, p. 171-234, jul./dez. 2004.

MUCHAIL, S. T. Da arqueologia à genealogia. Acerca do(s) propósito(s) de Michel Foucault. *Cadernos PUC*, n. 13. São Paulo, 1982, p. 29-36.

_____. *Foucault, Simplesmente* (Textos Reunidos). São Paulo: Loyola, 2004.

NABAIS, N. *Metafísica do Trágico*. Estudos sobre Nietzsche. Lisboa: Relógio D'água, 1997.

NIETZSCHE, F. "Der griechische Staat". In: *KSA*, v. 1. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1988.

_____. "Jenseits von Gut und Böse". In: *KSA*, v. 5. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1988.

_____. “Zur Genealogie der Moral”. In: *KSA*, v. 5. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1988.

_____. *F. Nietzsche*. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5. ed., v. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. (Os pensadores).

_____. *F. Nietzsche*. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5. ed., v. 2. São Paulo: Abril Cultural, 1991b. (Os pensadores).

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Max Limonad, 1985.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: *F. Nietzsche*. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5 ed. v.1. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. (Os Pensadores)

_____. Aurora. In: *F. Nietzsche*. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5 ed. v.1. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. (Os Pensadores).

_____. A Gaia Ciência. In: *F. Nietzsche*. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e

notas Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5 ed. v.1. São Paulo: Nova Cultural, 1991a. (Os Pensadores).

_____. Para além de bem e mal. In: *F. Nietzsche*. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5 ed. v.2. São Paulo: Nova Cultural, 1991b. (Os Pensadores).

_____. Para a Genealogia da Moral. In: *F. Nietzsche*. Obras Incompletas. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. 5 ed. v.2. São Paulo: Nova Cultural, 1991b. (Os Pensadores).

NUSSBAUM, Martha. Pity and Mercy. Nietzsche's Genealogy of Moral's. In: SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 139-167.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS I. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores).

OS PENSADORES. Antologia de textos; Da natureza; Da República; Consolação a minha mãe Hélivia; Da tranquilidade da alma; Medéia; Apocoloquiose do Divino Cláudio;

Meditações. v. 5. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os pensadores).

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos, Doxografia e Comentários. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PLATÃO. *A república*. Tradução de J. Guinsburg. v. 1 e 2. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

_____. *La République*. “Oeuvres complètes”. Tome VII, 1^a partie. Tradução de Émile Chambry. Paris: Les belles lettres, 1989.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4. ed., v. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os pensadores).

_____. *Fragmentos, doxografia e comentários*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 4 ed., v. 2. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os pensadores).

PLUTARCO. De E apud Delphos, 8 p. 388 E. In: *Os Pré-Socráticos*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 93. (Os Pensadores).

PLUTARCO. Contra Colotes, 10. In: *Os Pré-Socráticos*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 228. (Os Pensadores).

RAGO, Luiza Margareth (Org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzchianas*. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

REVEL, Judith. *Foucault: conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Renato Janine (Org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SARGENTINI, Vanice (Org.). *Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade*. São Carlos: Claraluz, 2004.

SCAVONE, Lucila (Org.). *O Legado de Foucault*. São Paulo: UNESP, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1960.

SIMPLÍCIO. Física, 163, 18. In: *Os Pré-Socráticos*. Fragmentos, Doxografia e Comentários. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 221. (Os Pensadores).

SIMPLÍCIO. Física, 381, 29. In: *Os Pré-Socráticos*. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. v. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 93. (Os Pensadores).

SIMPLÍCIO. Física, 34, 28. In: *Os Pré-Socráticos*. Fragmentos, Doxografia e Comentários. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 221. (Os Pensadores).

TERNES, J. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: UFG, 1998.

_____. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. *Tempo Social* – Revista

de Sociologia da USP, São Paulo, p. 45-52, 1995.

VEYNE, Paul. *Commente on écrit l`histoire*. Paris: Seuil, 1971.

_____. *Como se escreve a história*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

_____. Foucault: *Sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: *O corpo educado*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.



Esta obra foi composta nas fontes Classical Garamond e BentonSans
formato 14 x 21cm, mancha de 10 x 17,8 cm.

A impressão se fez sobre papel Polén 80g e
capa em Supremo 250g, impresso por Gráfica e Editora Copiart
no ano de 2013