

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

RODRIGO DIAZ DE VIVAR Y SOLER

**DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT:
CRÍTICA À GOVERNAMENTALIDADE E GENEALOGIA DAS
PRÁTICAS DE INSURREIÇÃO**

São Leopoldo, 2019

RODRIGO DIAZ DE VIVAR Y SOLER

**DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT:
CRÍTICA À GOVERNAMENTALIDADE E GENEALOGIA DAS
PRÁTICAS DE INSURREIÇÃO**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do grau de doutor em Filosofia, pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz.

São Leopoldo, 2019

S685d Soler, Rodrigo Diaz de Vivar Y.

Dos direitos dos governados em Michel Foucault: crítica à governamentalidade e genealogia das práticas de insurreição / Rodrigo Diaz de Vivar Y Soler. – 2019. 367 f.: il.; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

“Orientador: Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz.”

1. Direitos dos governados. 2. Foucault, Michel, 1926-1984. 3. Biopolítica. 4. Governamentalidade. 5. Insurreição. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

RODRIGO DIAZ DE VIVAR Y SOLER

DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT: CRÍTICA À
GOVERNAMENTALIDADE E GENEALOGIA DAS PRÁTICAS DE
INSURREIÇÃO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale
do Rio dos Sinos – UNISINOS, como requisito parcial para obtenção do título de
Doutor em Filosofia,

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz (Orientador)

Prof. Dr. Inácio Helfer, UNISINOS

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz, PUC/RS

Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli, UEL

Prof. Dra. Adriana Delbó Lopes, UFG

São Leopoldo, 2019

Esta tese é dedicada às memórias de Marielle Franco, Tim Lopes e Amarildo de Souza. Brasileiros, pretos e pobres exterminados pela razão de Estado e pelas formas de biopoder na nossa sociedade.

AGRADECIMENTOS

Agradecer implica em reconhecer. A elaboração desse nosso estudo somente tornou-se viável graças às artes do diálogo e do encontro. Desde 2015, eu procurava pensar os tensionamentos dos direitos humanos na nossa contemporaneidade. Ao propor uma pesquisa dessa envergadura, fui logo percebendo como um elemento tão importante para a nossa sociedade é cercado de atravessamentos dos mais variados possíveis. Dessa forma, fui encorajado a desdobrar essa analítica pensando-a a partir do pensamento foucaultiano. Entretanto, esse exercício foi tomando a forma de uma nova alegoria, cujo emblema Foucault nomeia como os *direitos dos governados*. A questão seria a de eu tentar contextualizar os elementos de uma crítica aos horizontes da biopolítica e da governamentalidade. Mas também, arriscar-me um pouco nos horizontes dos dispositivos de autoria, tentando localizar as possíveis experiências, as fissuras e as rotas de fuga das práticas de liberdade dos governados. Elementos esses que me levam a perceber como o tempo das insurreições é o nosso. Ou seja, eles já estão aí. Não são um projeto futuro, nem uma ideologia, mas um fervilhar de formas de vidas que se recusam a prostrar-se perante os dispositivos de governo.

Essas conclusões somente tornaram-se possíveis graças ao apoio incondicional dos amigos, colegas e familiares que dialogaram abertamente comigo em vários momentos. Os momentos de espera nas rodoviárias de Florianópolis e de Porto Alegre, as horas nas estradas, as esperas pelas caronas, o percurso do Trem pelo subúrbio da Região Metropolitana a caminho da UNISINOS, tudo isso faz parte de uma grande caminhada cujo percurso se fecha nesse ano de 2019.

Agradeço imensamente aos meus colegas de trabalho do Centro Universitário Estácio, do USJ, da UNIBAVE e da FURB. Agradeço também pela bolsa de Estudos concedida pela CAPES nos primeiros dois anos de realização dessa pesquisa, e que, foram imprescindíveis para a realização desse meu trabalho. A cada trabalhador e trabalhadora brasileiro, meus reconhecimentos e respeitos.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa em Ética, Biopolítica e Alteridade meu muito obrigado por toda troca de conhecimento e acolhida em São Leopoldo. Aos colegas do GT de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF meus agradecimentos pelas oportunidades de bons encontros, de diálogos e possibilidades de publicação.

Aos meus queridos alunos e colegas participantes do Grupo de Estudos em Biopolíticas, Modos de Vida e Processos de Subjetivação na Contemporaneidade, meus sinceros agradecimentos pelas discussões sempre preciosas e riquíssimas.

Aos amigos Rafael Araldi Vaz, Gustavo Capobianco Volaco, Rafael Schimtt, Dominique Vieira Coelho dos Santos, Maurício Fernandes, Alexandre Wagner da Rocha, Guilherme Aaraújo, Herloisa Petry e Márcia Jungues. Todos educadores, todos resistindo e criando. Mesmo em tempos sombrios como o nosso.

Aos amigos Ruan, Gabriel, Jéssica, André Dias, André Paranhos, Lorena, Renan, Boni, Allan e Miguel pelas agradáveis horas em que passamos juntos apreciando os prazeres do álcool e da cultura do churrasco em Blumenau.

Ao amigo André Amarante pelas preciosas correções de parte desse trabalho.

Ao Professor Carlos Nunes por acreditar no meu trabalho a frente do curso de Psicologia da FURB.

Aos colegas do Departamento de Psicologia da FURB pelas inúmeras parcerias e possibilidades de atuação. Renan, Lauren, Luciana, Catarina, Jaison e Marisa, a vocês meus mais sinceros agradecimentos.

Ao professor e Mestre Sandro Kobol Fornazari por ter despertado em mim a paixão pela atividade filosófica e pela docência acadêmica.

Aos meus sogros Rosaura e Waldir por todo apoio dado nesses quatro anos de estudo. Aos meus cunhados Bruna e Daniel por me lembrarem que a vida não é somente feita de estudos, mas também da formação do vínculo familiar.

À minha amada Josiane Monteiro Maurício por sempre me incentivar na criação desse trabalho e por me lembrar cotidianamente que, acima de tudo, o amor é sempre o mais importante nessa vida.

A Edelu Kawahala pelos sete anos que convivemos juntos e pelas inúmeras produções intelectuais e trocas acadêmicas.

Ao meu filho Uriel Kawahala y Soler que, mesmo ausente é presente em pensamentos e tem no seu pai alguém que o ama muito.

A memória de minha mãe, Dinorá Maria Queiroz, por me ensinar, desde pequeno a importância das lutas políticas para a construção da cidadania e participação social.

Por fim, ao meu orientador Castor Marí Bartolomé Ruiz por toda orientação e potencialização nessa longa estrada da vida acadêmica.

RESUMO

Esse trabalho explora a crítica à governamentalidade e à biopolítica a partir dos direitos dos governados em Michel Foucault. A pesquisa apresenta, em um primeiro momento, a genealogia do governo na nossa sociedade desde sua emergência com o poder pastoral, passando pelo nascimento da razão de Estado, pelas primeiras formas de liberalismo e do neoliberalismo. Essas distintas práticas de governo acabam por contextualizar múltiplas experiências pelas quais o problema de gestão da vida torna-se uma categoria fundamental para uma ilustração de estratégias que vão, desde o governo das condutas, até o gerenciamento da população cujo ápice será a emergência da biopolítica como paradigma de governo da vida. O segundo momento da pesquisa é dedicado a pensar os desdobramentos dessa plataforma de governança a partir do gerenciamento das crises e das suas grades de inteligibilidade cuja experiência consitui as modulações dos processos de subjetivação responsáveis por fazer do neoliberalismo o grande programa de gestão na nossa contemporaneidade. O terceiro momento da pesquisa é dedicado a compreender os elementos das insurreições dos governados como uma estratégia de produção de outros modos de subjetivação contrários ao *ethos* da biopolítica e seus dispositivos de controle da vida. Trata-se, no caso de perceber como os direitos dos governados constituem-se como modos de veridicção, pelos quais os governados promovem as suas estratégias de resistências frente aos apossamentos dos dispositivos. Nossas considerações finais são dedicadas a compreender como os elementos dos direitos dos governados implicam na produção de práticas de liberdades voltadas para o nosso tempo presente.

Palavras-chave: Direitos dos Governados. Michel Foucault. Biopolítica. Governamentalidade. Insurreição.

ABSTRACT

This study explores the critique of governmentality and biopolitics from the rights of those governed by Michel Foucault. In a first moment, the genealogy of the government in our society from its emergence with the pastoral power, through the birth of reason of State, the first forms of liberalism and neoliberalism. These different practices of government end up contextualizing multiple experiences by which the problem of life management becomes a fundamental category for an illustration of strategies ranging from the governance of the conduits to the management of the population whose apex will be the emergence of biopolitics as a paradigm of governing life. The second moment of the research is dedicated to thinking the unfolding of this platform of governance from the crisis management and its intelligibility grids whose experience constitutes the modulations of the processes of subjectivation responsible for making neoliberalism the great management program in our contemporaneity. The third moment of the research is dedicated to understanding the elements of the insurrections of the governed as a strategy of producing other modes of subjectivation contrary to the ethos of biopolitics and their devices of control of life. In the case of perceiving how the rights of the governed are constituted as modes of veridiction, by which the governed promote their strategies of resistance against the harassment of the devices. Our conclusion are devoted to understanding how the elements of the rights of the governed imply in the production of practices of liberties directed to our present time.

Keywords: Rights of the Governed. Michel Foucault. Biopolitics. Governmentality. Insurrection.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage explore la critique de la gouvernementalité et de la biopolitique à partir des droits de ceux gouvernés par Michel Foucault. La recherche présente, dans un premier temps, la généalogie du gouvernement dans notre société depuis son émergence avec le pouvoir pastoral, jusqu'à la naissance de la raison d'État, les premières formes de libéralisme et de néolibéralisme. Ces différentes pratiques de gouvernement finissent par contextualiser de multiples expériences dans lesquelles le problème de la gestion de la vie devient une catégorie fondamentale pour illustrer des stratégies allant de la gestion des conduits à la gestion de la population, dont le sommet sera l'émergence de la biopolitique comme paradigme de gouverner la vie. Le deuxième moment de la recherche est consacré au développement de cette plate-forme de gouvernance à partir de la gestion de crise et de ses grilles d'intelligibilité dont l'expérience permet aux modulations des processus de subjectivation de faire du néolibéralisme le grand programme de gestion de notre époque. La troisième étape de la recherche est consacrée à la compréhension des éléments des insurrections des gouvernés en tant que stratégie de production d'autres modes de subjectivation contraires à l'éthique de la biopolitique et à leurs dispositifs de contrôle de la vie. Dans le cas de la perception de la constitution des droits des gouvernés, les modes de vérification par lesquels les gouvernés promeuvent leurs stratégies de résistance contre le harcèlement des dispositifs. Nos dernières considérations sont consacrées à comprendre comment les éléments des droits des gouvernés impliquent la production de pratiques de libertés dirigées vers notre temps présent.

Mot-Clés: Droits des gouvernés. Michel Foucault. Biopolitique. Gouvernementalité. Soulèvement.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
PARTE I: PARA UMA HISTÓRIA POLÍTICA DA GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT.....	13
I.I. A VIRAVOLTA NO PENSAMENTO FOUCAULTIANO: DA GENEALOGIA DO PODER AOS ESTUDOS SOBRE A GOVERNAMENTALIDADE.....	19
I.II. EMERGÊNCIAS E PROVENIÊNCIAS DO PODER PASTORAL.....	31
I.III. A TECNOLOGIA DO PODER PASTORAL, O CRISTIANISMO E A CONFISSÃO COMO GOVERNO DA INDIVIDUALIDADE	45
I.IV. A CRISE DO PODER PASTORAL E O NASCIMENTO DA RAZÃO DE ESTADO.....	57
I.V. A FORMAÇÃO DE UM ESTADO GOVERNAMENTALIZADO: PROCEDIMENTOS DE SEGURANÇA E DE POLICIAMENTO DAS CONDUTAS	72
PARTE II: A BIOPOLÍTICA COMO PARADIGMA DE GOVERNO.....	86
II. I. EMERGÊNCIAS E PROVENIÊNCIAS DA BIOPOLÍTICA NO PENSAMENTO FOUCAULTIANO.....	86
II.II. A INTELIGIBILIDADE DA BIOPOLÍTICA NO NASCIMENTO DO LIBERALISMO.....	98
II.III. A BIOPOLÍTICA COMO TECNOLOGIA DE GOVERNO E CONDUÇÃO DAS CONDUTAS.....	110
II.IV. DESDOBRAMENTOS DA BIOPOLÍTICA NO NEOLIBERALISMO: PASSAGEM DA SOCIEDADE DISCIPLINAR PARA A SOCIEDADE DE CONTROLE.....	121
II.V. O <i>ETHOS</i> DA BIOPOLÍTICA: O <i>HOMO OECONÔMICUS</i>	133
PARTE III – DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT: CRÍTICA À GOVERNAMENTALIDADE E GENEALOGIA DAS PRÁTICAS DE INSURREIÇÃO.....	149
III.I. DA CRISE DA BIOPOLÍTICA À VERDADE POLÍTICA E ÉTICA DAS INSURREIÇÕES.....	149
III.II. AS PRÁTICAS DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS: GOVERNO DE SI E DOS OUTROS.....	163
III.III. A <i>PARRESÍA</i> DOS GOVERNADOS: LIMIARES DE VOZES INSURGENTES.....	177

III.IV. ENTRE LUGARES DE UMA VIDA MILITANTE E UMA POLÍTICA ESPIRITUAL DA REVOLTA.....	190
III.V. A HETEROTOPIA DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT.....	203
IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA CONSTELAÇÃO EM ABERTO E OS DIREITOS DOS GOVERNADOS NO TEMPO PRESENTE.....	216
REFERÊNCIAS.....	220

INTRODUÇÃO

Quais as correlações entre os direitos dos governados e as insurreições? Desde o ano de 2008 acostumamo-nos a conviver com uma realidade cada vez mais frequente da crise econômica associada a uma suposta inoperosidade dos regimes democráticos. Como se a derrocada do Estado de Bem Estar Social fosse eminente e o ajuste fiscal fosse a única saída para a sobrevivência do Estado. Dos Estados Unidos aos países árabes, da Ucrânia ao Brasil, da Grécia a França, proliferam uma série de programas que retiram dos mais pobres – a carne barata do capitalismo – as suas garantias fundamentais em nome de uma economia que faz padecer na miséria todos aqueles que se encontram às margens do empresariamento de si mesmo, do rentismo e das políticas de controle sobre a vida. O superendividamento da máquina pública e a financeirização da vida encontram nas mãos dos especuladores, das grandes corporações e dos programas de renda desenvolvidos pelos dispositivos dos fundos de investimentos, a salvação de uma crise que parece ser interminável. Circulam, entre nós, uma série de enunciados responsáveis por nos fazer desejar profundamente o fim do sistema de aposentadorias públicas, os programas reformistas que convertem o trabalho em luta pela renda, a implantação de políticas de extermínio nas periferias e a privatização dos sistemas de educação e de saúde. Agora - nos lembram os neoliberais - não devemos esperar mais nada do Estado, pois ele foi totalmente dilacerado pelos programas sociais e, dessa forma, resta-nos prostarmos-nos à prática refletida de uma arte de governo responsável por nos lembrar cotidianamente que a saída para a crise é cada vez mais individual e menos coletiva, cada vez mais econômica e menos distributiva.

Por outro lado, muitos setores tradicionais da esquerda parecem incapazes de estabelecer uma crítica efetiva em relação a uma possível saída para a proliferação desses discursos sem apelar para uma metanarrativa inoperante. A chamada criminalização da política partidária parece sinalizar os elementos de uma agonia da democracia em relação à retirada das garantias fundamentais. Isto é, discursos em prol de uma tomada de consciência de classe e de uma sociedade minimamente igualitária parecem não encontrar eco em uma população desejante pelo consumo desenfreado.

Especificamente, no caso do Brasil, assistimos de 2016 até o momento presente, o emergir de um golpe institucional - contra uma presidenta legitimamente eleita e que não cometera crime algum, que fique bem claro -, vimos a ascensão de um presidente sem qualquer legitimidade e que foi responsável pelo congelamento dos investimentos em educação e saúde por 20 anos, como também pela instauração de uma reforma trabalhista que jogou milhares de brasileiros na informalidade, aumentando ainda mais o abismo que separa os mais ricos dos mais pobres. Por fim, elegemos outro presidente responsável por propagar o ódio contra as minorias. Um presidente que representa a fratura entre solidariedade e cidadania, em nome de uma insanidade coletiva e a irracionalidade de modos de subjetivação presentes em cada gesto de demarcação entre os que devem viver e os que devem morrer pelas formas de exceção econômica.

A seguridade social desmorona e a única saída possível é a agenda mais perversa da biopolítica. O momento pelo qual a conduta da vida dos sujeitos deve passar pelo racismo de Estado, pela frieza dos indicadores econômicos e pela especulação financeira. Chegamos, portanto, ao fim da história? A tese, levantada pelo sociólogo niponês estadunidense Francis Fukuyama¹, está consolidada? Nada mais podemos fazer, senão aceitarmos o fato de que o último homem é o pequeno investidor da bolsa de valores, o pequeno empresário que modula sua subjetividade a partir da espontaneidade do capital humano? A democracia não é mais do que uma palavra vazia?

A resposta a todos esses questionamentos é negativa. Ainda podemos encontrar ecos de uma existência digna nas formas de resistências. Ainda podemos evocar outras formas de vida. Entretanto, tal procedimento encontra-se delimitado a partir de uma análise substancial sobre a história e sobre os movimentos ondulatórios das lutas políticas do nosso tempo presente.

Esse conjunto prescritivo é dotado de um ensinamento brutal: a tese de que, onde existe governo, existirão formas de resistências. Essa constatação pode nos levar a elaboração do seguinte questionamento: *o que as insurreições desse início de século têm a nos ensinar?* Talvez, a ingrata constatação de que a sublevação de forças não põe em marcha a derrocada final do capitalismo, mas sim a proliferação da luta por uma vida menos ordinária. Uma luta travada por atores menores que não se deixam capturar pelos dispositivos de poder. Dito de outro modo, a questão posta por essas outras formas de

¹FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem**. São Paulo: Rocco, 1999.

subjetividades consiste em não se perguntar pelos *sentidos utópicos da revolução* e sim pela exploração das condições de possibilidades de uma política espiritual da revolta e, ao mesmo tempo, afirmativa da vida. Trata-se, no caso de um questionamento permanente dos modos pelos quais somos subjetivados a diferentes estilos de governo. Questionar e resistir às práticas refletidas de governo são uma espécie de dever ético e político pelos quais nós, os governados, poderemos nos tornarmos solidários em todas as frentes.

O estudo que ora apresentamos procura rastrear, a partir das contribuições do pensamento foucaultiano, os elementos de uma genealogia dos governados para uma crítica da governamentalidade e da biopolítica. Ao revisitarmos parte da produção intelectual de Michel Foucault, desde os cursos ministrados no *Collège de France*, até ensaios, entrevistas e intervenções reunidas nos seus *Dits et Écrits*, podemos encontrar possíveis pistas para a composição de uma história do tempo presente e das práticas ligadas a modos de subjetivação pelos quais os governados procuram se insurgir contra as condutas produzidas na nossa sociedade ocidental desde o aparecimento do poder pastoral, passando pela razão de Estado e pelo desdobramento do liberalismo em neoliberalismo.

Em linhas gerais, a nossa pesquisa é constituída pela seguinte hipótese: *os direitos dos governados compreendem uma alegoria de outros processos de subjetivação responsáveis por operar a suspensão dos dispositivos da biopolítica e da governamentalidade*. Desse modo, essa hipótese está diretamente relacionada a quatro pontos específicos que apresentamos a seguir: em primeiro lugar, nossa pesquisa procura analisar, como, nas pesquisas desenvolvidas por Foucault, os direitos dos governados acabam por constituir uma nova política de resistência para além dos meros dispositivos jurídicos. Em segundo lugar, nosso estudo procurar demonstrar como essas práticas de resistências provenientes dos direitos dos governados podem ser compreendidas a partir de uma leitura foucaultiana sobre o papel das insurreições, constituindo-se, desse modo, como uma crítica e resistência aos dispositivos da governamentalização da vida e da biopolítica. Em terceiro lugar, buscamos analisar como as práticas dos direitos dos governados, os modos de resistência e as insurreições se constituem por meio de modos de subjetivação e a construção de formas de vidas cujas experiências são propostas por Foucault em relação a vida militante e a *parresia* que constituem os modo de ser das resistências dos governados. Por fim, exploramos os contornos das práticas de resistência

dos governados numa forma de vida correlativa ao que denominamos de *política espiritual da revolta*. Ou seja, analisamos as condições pelas quais a insurreição apresenta-se como uma forma de vida que demanda um estilo de espiritualidade política.

Se tomarmos como exemplo o fato de que, na nossa contemporaneidade, os efeitos das práticas de controle desdobram-se perante o governo de si e dos outros, podemos perceber como alguns dos problemas lançados por Foucault em torno do conceito de governo implicam em uma outra leitura acerca da política e da ética, convidando-nos a perceber um diferente sentido para a filosofia política e para as práticas de resistências. Isto é, problematizar tanto a governamentalidade quanto a biopolítica significa compreender quais os seus efeitos em torno das estratégias de saber, das práticas de poder e dos processos de subjetivação. Entretanto, isso significa também procurarmos pensar por outros caminhos os elementos de formas de vida que não cessam de criticar todos os efeitos de racionalidades governamentais aos quais somos assujeitados.

Mais do que nunca, a crítica formulada por Foucault em relação às diferentes modalidades de governo, auxilia-nos a pensar os efeitos, ou melhor, os regimes de verdades dessas práticas refletidas a partir das emergências de novas perspectivas de análise tensionadas sobre os modos de subjetivação e seus desdobramentos nos terrenos da ética e da política.

Um desses tensionamentos é pressentido pela constatação de que, se por um lado, existe a figura do sujeito de direitos e de garantias fundamentais, por outro, existe a figura do sujeito governado, aqui definido como uma subjetivação plural que age por meio da capilaridade das lutas, dos agenciamentos e das performatividades heterotópicas cujo emblema passa pela configuração de um ascetismo militante. Nesse sentido, o problema colocado em questão por grupos minoritários e insurgentes consiste em nos fazer perceber que o grande ensinamento das lutas nos dias de hoje correspondem a eclosão do *ethos da revolta*. Ou seja, a capacidade desses grupos produzirem fissuras que ultrapassam os limites das grades de inteligibilidade da biopolítica e da governamentalidade.

Desse modo, o fundamento da nossa pesquisa consiste em pensar, nos interstícios dessa crítica à governamentalidade e da biopolítica, os elementos dos direitos dos governados por meio das insurreições. Ou seja, o fato de que podemos encontrar nesse conceito desenvolvido por Foucault a superação de que o Estado não é o fim último de todas as coisas. Tal crítica opera portanto, os elementos de problematização da política

somo efeito da razão de Estado. Nesse sentido, os direitos dos governados compreendem a espiritualidade das lutas cotidianas contra toda forma de governo. O que significa afirmar que os direitos dos governados compreendem as resistências performativas pelas quais ocorrem os choques contra os dispositivos de controle.

Nossa pesquisa está estruturada em quatro capítulos descritos da seguinte maneira. O primeiro deles cujo título é: Para Uma História Política da Governamentalidade, trata de explorar os possíveis motivos que levaram Foucault a deslocar o efeito de seus estudos de uma genealogia do poder aos estudos sobre a governamentalidade. Desse modo, apresentamos os modos pelos quais Foucault passa a se interessar cada vez mais em analisar as emergências e proveniências dos dispositivos de governo desde as emergências e proveniências do poder pastoral, compreendido aqui como uma tecnologia responsável por instrumentalizar um modo de gerenciamento das condutas a partir dos tensionamentos entre a salvação das almas, do reconhecimento do sujeito como portador de uma individualidade e do controle dessa conduta por meio da confissão. Ainda sobre esse estilo de governo são apresentadas nossas considerações em torno da elipse de tal arte para o nascimento no final do século XVI da razão de Estado e sua consequente formação de procedimentos de segurança e de policiamento das condutas.

O segundo capítulo se detém em torno da problemática da Biopolítica como Paradigma de Governo. Nesse capítulo nos interessamos em apresentar as emergências e proveniências da biopolítica a partir do quadrilátero proposto por Foucault que envolve o nascimento da medicina social, as políticas de racismo desenvolvidas pelo Estado moderno, a formação dos dispositivos de sexualidade e a estruturação de um regime econômico de governo sobre a população. Analisamos também a composição da inteligibilidade da biopolítica no nascimento do liberalismo, bem como a tecnologia de governo e condução das condutas na modernidade. As duas últimas partes dessa análise são dedicadas a explorar o processo de desdobramento da biopolítica na passagem do liberalismo para o neoliberalismo e a constituição de um *ethos* da biopolítica representado pela macabra figura do *homo oeconomicus*.

O terceiro capítulo dessa tese procura apresentar Os Direitos dos Governados em Michel Foucault: crítica à governamentalidade e genealogia das práticas de insurreição. Nele, procuramos demonstrar como, a partir do pensamento foucaultiano, podemos pensar os elementos de uma crise da biopolítica para a formação de uma verdade ética e

política das insurreições. Procuramos demarcar igualmente os tensionamentos das práticas dos governados a partir do governo de si e dos outros, bem como da *parresía* dos governados compreendida como o limiar das vozes insurgentes. Inserida nessa reflexão, apresentamos as condições de possibilidades da vida militante correlativa a uma política espiritual da revolta e da heterotopia dos direitos dos governados.

Nossas considerações finais são dedicadas a apresentar os direitos dos governados como uma necessidade de uma ontologia histórica de nós mesmos a partir da proliferação de outros modos de vida para além dos gerenciamentos da biopolítica e da governamentalidade.

I. PARA UMA HISTÓRIA POLÍTICA DA GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT

I.I. A VIRAVOLTA NO PENSAMENTO FOUCAULTIANO: DA GENEALOGIA DO PODER AOS ESTUDOS SOBRE A GOVERNAMENTALIDADE

O filósofo argentino Tomás Abraham² costuma referir-se à publicação dos livros *Vigiar e Punir*³ e *A Vontade de Saber*⁴ como um *acontecimento filosófico*. De fato, a explícita inspiração nietzschiana apresentada nesses escritos por meio da genealogia do poder trouxe uma série de contribuições para as lutas políticas de uma sociedade pós-maio de 68. Certamente, a partir das provocações lançadas por Foucault acerca dos jogos de objetivação e dos apossamentos do poder, não poderíamos limitar a compreensão desse conceito como uma mera instância repressiva, ou como uma substância amparada nos aparelhos jurídicos e/ou ideológicos, mas sim como efeito de capilaridades desdobradas em dispositivos presentes nas transversalidades das práticas sociais. Em um ensaio consagrado à importância da genealogia do poder, Machado aponta que

Uma coisa não se pode negar às análises genealógicas do poder: elas produziram um importante deslocamento com relação à ciência política, que limita ao Estado o fundamental de sua investigação sobre o poder. Estudando a formação histórica das sociedades capitalistas, através de pesquisas precisas e minuciosas sobre o nascimento da instituição carcerária e a constituição do dispositivo da sexualidade, Foucault, a partir de uma evidência fornecida pelo próprio material de pesquisa, viu delinear-se claramente uma não sinonímia entre Estado e poder.⁵

Podemos afirmar que, após as contribuições elaboradas pela genealogia do poder, passa a estar em jogo a sublevação de toda superfície e porosidade dos regimes de verdade a partir dos processos normativos e disciplinares. Esse diagnóstico provocou a aproximação de Foucault como inúmeros movimentos sociais da nossa época.⁶A

² ABRAHAM Thomas. *El Ultimo Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

³FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história do nascimento das prisões**. Petrópolis: Vozes, 2014a.

⁴FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1977a.

⁵MACHADO, Roberto. Por Uma Genealogia do Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 2014, p. 13.

⁶A compilação de ensaios, entrevistas e intervenções organizadas por Daniel Defert e François Ewald registra diversas conversações travadas por Foucault em relação ao movimento operário francês, aos movimentos dos homossexuais, das mulheres e dos imigrantes. Além, é claro, do G.I.P. (Grupo de Informação Sobre as Prisões). Experiência esta que resultou na elaboração de um importante estatuto sobre

genealogia do poder refere-se, segundo Santos,⁷ à constatação de que o nascimento de nossa modernidade viu emergir uma nova economia de poder sobre o corpo do indivíduo pelos procedimentos como a disciplina, a vigilância e o controle. Por exemplo, a passagem do século XVII para o século XVIII produziu o deslocamento do suplício em nome de inúmeros outros efeitos muito mais refinados de práticas de adestramentos. Trata-se no caso – e aí reside o grande mérito de *Vigiar e Punir*⁸ - de se criar estratégias capazes de adestrar o corpo do indivíduo e não mais aniquilá-lo como ocorrera em outros momentos.⁹

Essas estratégias conferiram à disciplina um papel fundamental justamente porque sua regulação ordena-se na nossa modernidade por meio da distribuição geográfica e da incessante busca pela classificação dos indivíduos pela criação dos instrumentos de controle e de vigilância. Em suma, o projeto de uma genealogia do poder se efetiva pela positividade atrelada a uma intensa rede de fluxos nomeados por Foucault como práticas de poder responsáveis por sujeitar os corpos dos indivíduos a partir de dispositivos regulatórios.

O diagnóstico perturbador elaborado por Foucault consiste em nos fazer perceber como esse processo é proveniente da mais absoluta liberdade. A esse respeito ele mesmo alerta que

Em *Vigiar e Punir* o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da Época Clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – Exército, polícia, administração local -, mas instauraram

as principais linhas de ação provenientes do G.I.P. (FOUCAULT, 2015a) dentre as quais pode-se destacar a tarefa de fazer das prisões um importante campo de problematização sobre as práticas de poder dentro do mundo moderno a partir do recolhimento de informações coletadas junto aos próprios presos e seus familiares. Enfim, há de se mencionar que, desde 1971 até o ano de sua morte, Foucault sempre procurou aproximar suas reflexões acerca dos inúmeros cenários políticos da nossa sociedade.

⁷SANTOS, Ronie Eleandro. Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault. **Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG**, 2010.

⁸FOUCAULT. 2014a.

⁹Esse é o caso de Damiens, personagem infame resgatado por Foucault logo nas primeiras páginas de *Vigiar e Punir* onde é possível se ler que: “Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757, a pedir perdão publicamente diante da porta principal da Igreja de Paris [aonde deveria ser] levado e acompanhado numa carroça nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na Praça de Greve, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atezado nos mamilos, braços, coxas, e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimado com fogo de enxofre, e às partes em que será atezado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento. Ver mais detalhes em: FOUCAULT. 2014a, p. 09.

o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder, isto é, procedimentos que permitissem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social.¹⁰

Em outras palavras, encontramos-nos imersos em sofisticados dispositivos de controle por possuímos um grau considerável de *cidadania jurídica, política e econômica*. O problema reside em ultrapassarmos estas noções que estão atreladas ao estatuto do *sujeito livre*, possuidor de direitos e deveres, pois o que existe são incessantes jogos ou relações de forças entre discursos, poderes e subjetivações.

Conforme se pode observar, o mérito da genealogia do poder consiste em nos fazer enxergar essas disputas como possibilidades imediatas de resistência frente aos dispositivos de sujeição. Diametralmente oposta às leituras marxistas que conferiam o combate contra o poder por meio da criação de um processo revolucionário contra o Capital, a genealogia insiste em compreender as práticas de poder pelas ínfimas estratégias presentes nas pequenas táticas de guerrilha. Trata-se, nesse caso, de fazer emergir a sublevação de forças pela visibilidade dos acontecimentos desdobrados no arenoso terreno das práticas políticas minoritárias. Genealogia de guerrilha, portanto, nas forças de um *devoir menor*¹¹ presente nos agenciamentos maquínicos das políticas de revolta.

Neste sentido, a genealogia caracteriza-se como um duplo artefato metodológico e político pelos quais diferentes perspectivas de saberes e poderes se articulam em um emaranhado de dispositivos responsáveis por produzir modos de subjetivações pelo seguinte problema levantado por Foucault: *quais são os efeitos de verdade produzidos em determinadas práticas atreladas ao apertado espaço entre discurso, poder e subjetividade?* Nesse caso, tal questão recai sobre à necessidade de se fazer emergir formas de verdade que estabeleçam um confronto contra as práticas de saber, os

¹⁰No original: *Dans Surveiller et Punir, ce que j'ai voulu montrer, c'est comment à partir des XVII^e- XVIII^e siècles, il y avait eu véritablement un déboclage technologique de la productivité du pouvoir. Non seulement les monarchies de l'époque classique ont développé de grands appareils d'État – armée, police, administration fiscale -, mais surtout on a vu à cette époque s'instaurer ce qu'on pourrait appeler une nouvelle économie du pouvoir, c'est-à-dire des procédés qui permettent de faire circuler les effets de pouvoir de façon à la fois continue, ininterrompue, adaptée, individualisée dans le corps social tout entier.* FOUCAULT Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. (pp. 140-160). Paris: Galimard, 1994a, p. 148. Tradução Brasileira: FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2014b, p. 45.

¹¹DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

dispositivos de poder e os processos de subjetivação. De acordo com tal perspectiva, poderíamos encontrar nas lutas transversais de grupos historicamente marginalizados como os loucos, os homossexuais e os delinquentes, os elementos não de uma política de identidade, mas sim da sua afirmação da diferença.

Um exemplo disso que afirmamos é a conversação travada entre Foucault e militantes maoístas em 1972 sobre a formação de tribunais populares na França para julgar os crimes cometidos pela polícia. Enquanto que os maoístas defendiam a estruturação de um mecanismo inscrito no interior do Estado, Foucault insistia que essa estratégia logo seria capturada pelos dispositivos jurídicos. Ao elaborar uma análise da história dos aparelhos de Estado, Foucault aponta que a Idade Média viu emergir uma nova forma de tribunal cujos impactos políticos são sentidos até os nossos dias. Ou seja, durante a Idade Média, todas as questões de litígio deixaram de ser um problema relacionado aos tribunais arbitrários para rapidamente se converterem em uma fonte de enriquecimento por parte dos senhores feudais e do clero. É nesse momento que os aparelhos jurídicos de Estado passam a circular em torno das relações entre justiça e economia. Deste modo, para Foucault a justiça não é um direito natural ao qual podem recorrer todos os que se encontram sob sua jurisdição, mas sim uma estrutura que procura pensar o direito como uma máquina lucrativa que exerce sua força pela coação. A questão formulada por Foucault consiste na possibilidade de pensarmos o exercício de desconstrução dos aparelhos jurídicos de Estado. Isso significa que jamais poderemos realmente *fazer justiça* enquanto apelarmos para a resolução dos conflitos sociais pelas mãos dos aparelhos de Estado. Mas, que as instâncias das lutas políticas são muito mais uma questão de agenciamento do que qualquer modelo de representação contra os interesses de determinadas classes ou aparatos institucionais.

No que se refere a genealogia do poder, o problema não seria o de pensar a justiça a partir de alguma universalização abstrata de um suposto juízo jurídico capaz de conceder aos *excluídos da história* – para emprestarmos um conceito da historiadora Michelle Perrot¹² - um lugar de destaque na vida cívica. Mas sim contextualizar, por meio de experiências concretas, os papéis desempenhados por lutas setoriais que ocorrem no terreno da transversalidade. Nesse caso, operar uma genealogia das formas de justiça na

¹²PERROT, Michelle. **Os Excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

sociedade ocidental, significa distanciar-se do projeto utópico de buscar *atenuar as contradições do Estado* em nome da capilaridade das práticas de poder. Essa conversação com os maoístas deixa claro para Foucault que uma coisa é fazer justiça, outra bem diferente é procurar instituir um aparelho judiciário, sob a pretensão de oferecer aos excluídos uma prática jurídica voltada para os seus interesses. Se a saída para os movimentos sociais for realmente essa última, corre-se o risco de vermos emergir outras formas de autoritarismo. Essa forma de justiça defendida pelos maoístas, típica de países comunistas, se apresentava para Foucault, como uma estratégia obsoleta por conta das transversalidades das lutas e das especificidades dos confrontos presentes na segunda metade do século XX, em que importava mais *fazer falar* as vozes silenciadas pelos dispositivos do que procurar aperfeiçoar os dispositivos de poder, pois segundo Foucault

Parece-me que não devemos partir da forma de tribunal e perguntar como e em que condições pode haver um tribunal popular, e sim partir da justiça popular, dos atos de justiça popular e perguntar que lugar pode aí ocupar um tribunal. É preciso se perguntar se esses atos de justiça popular podem ou não coadunar com a forma de tribunal. A minha hipótese é que o tribunal não é a expressão natural da justiça popular mas, pelo contrário, tem por função histórica reduzi-la, dominá-la, sufocá-la, reinscrevendo-a no interior de instituições características do aparelho de Estado.¹³

Conforme essa fala sugere, pode-se ver claramente à crítica delineada por Foucault em relação ao projeto capitaneado pelos maoístas no sentido de se buscar aperfeiçoar os aparelhos jurídicos na criação de formas de justiça populares. Essa forma se mostra como uma ferramenta obsoleta no sentido de promover o sufocamento de todas as reivindicações políticas minoritárias. Projeto radicalmente diferente da proposta genealógica defendida por Foucault em relação às resistências contra as práticas de poder.

Isso porque os desdobramentos políticos provenientes da segunda metade do século XX devem ser compreendidos no contexto de nossa contemporaneidade como o fervilhar de múltiplas emergências. Certamente o grande mérito da perspectiva

¹³No original: *Il me semble qu'il ne faut pas partir de la forme du tribunal, puis se demander comment et à quelle condition il peut y avoir un tribunal populaire, mais partir de la justice populaire, des actes de justice populaire, et se demander si ces actes de justice populaire peuvent ou non s'ordonner à la forme d'un tribunal. Or mon hypothèse est que le tribunal n'est pas comme l'expression naturelle de la justice populaire, mais qu'il a plutôt pour fonction historique de la rattaraper, de la maîtriser et de la juguler, en la réinscrivant à l'intérieur d'institutions caractéristiques de l'appareil d'État.* FOUCAULT, Michel. *Sur la Justice Populaire: débat avec les maos*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits II: 1970-1975*. (pp. 340-368). Paris: Quarto Gallimard, 1994b, p. 340. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. *Sobre a Justiça Popular*. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2014c, p. 87.

metodológica da genealogia foi vislumbrar a possibilidade de percebermos os movimentos contestatórios aos poderes não a partir de uma substância, uma localização – os problemas ligados a formação de partidos revolucionários ou classes operárias –, mas sim a partir do diagnóstico de que essas estratégias se apresentam como uma anomalia que, momentaneamente, paralisa o poder deixando a hegemonia atônita. São, portanto os personagens infames que colocam os habituais caminhos das manifestações políticas diante de um impasse: *por que ocupam as ruas? Ou ainda, quem são os seus representantes?* O devir minoritário da genealogia indica, portanto, a presença de um confronto permanente de sub-repção. Trata-se, nesse caso, de contextualizarmos a experiência das rupturas como linhas de fuga na aurora dos acontecimentos políticos provenientes do teatro dos procedimentos.

Em *Nietzsche, a Genealogia e a História*, Foucault¹⁴ compreende que, dentro de um projeto referendado por tal perspectiva, os acontecimentos políticos estão relacionados a agônica relação entre as forças pelo confronto entre as capilaridades dos poderes e as estratégias de resistência. Um jogo no qual entram em cena os agenciamentos e os modos de subjetivação. Por conta desse aspecto, é que interessa à genealogia problematizar o embate entre as forças, pois no interior de todo campo de batalha *acontecimental*¹⁵ encontramos os elementos do acaso presentes no lance de dados por meio de um diagnóstico que ilustra a sublevação das forças.

Neste sentido, pensar a genealogia do poder significa adotarmos o perspectivismo como um elemento imprescindível para compreendermos o embate entre às forças.

¹⁴FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2014d.

¹⁵A noção de acontecimento é fundamental dentro do pensamento foucaultiano desde a publicação de *História da Loucura na Idade Clássica* (FOUCAULT, 1995a) até seu último livro, *O Cuidado de Si* (FOUCAULT, 1985). Trata-se de uma ferramenta que remete, por sua vez, ao projeto desenvolvido por Foucault em relação à construção de uma história crítica dos sistemas de pensamento. Por acontecimento Foucault compreende a radicalidade do tempo presente compreendido não somente como um momento, mas como a irrupção de uma singularidade voltada para o diagnóstico da realidade. Trata-se, segundo Cardoso (1995), de uma atitude que questiona continuamente a problematização da atualidade, pois como lembra Cardoso (1995, p. 59-60): “Nesta passagem, o “sentido-acontecimento” poderia ser simultaneamente definido como o infinitivo acontecer da liberdade - “indefinido trabalho da liberdade”- e a “ponta deslocada do presente”- o “buscar dar novos ímpetus” ou o “relançar-se” da crítica no sentido de uma “apropriação” da liberdade enquanto possibilidade de “pensar e atuar diferente” do que pensamos e atuamos: uma reflexão sobre os “limites” de nossa finitude histórica. Neste sentido ainda, o acontecimento pode ser considerado como uma abertura de um campo de possibilidades: “qual o campo atual das experiências possíveis?”

Embate este que é elencado por Foucault¹⁶ em *Os Intelectuais e o Poder* ao elaborar - em conjunto com Gilles Deleuze - uma crítica radical em relação ao papel dos agenciamentos no contexto da nossa sociedade. Construída sob o emblema do Maio de 68, essa conversação ilustra a importância desses processos não somente pelo crivo de uma universalidade da prática política, mas sim pela dispersão e fragmentação presentes nas práticas de poder. No que corresponde aos seus desdobramentos, à genealogia do poder, promove uma fratura na relação compreendida entre a teoria e a prática delimitando-a a partir de um ponto de vista fragmentário. Não se trata, entretanto, de municiar a prática pelo profundo conhecimento teórico – como se uma epistemologia fosse capaz de subsidiar as ações de grupos açoitados pelos dispositivos de poder –, mas fazer perceber que no interstício dessas atividades existe um operador conceitual, ou melhor, uma ferramenta metodológica que não é dada pela representação, e sim pela afirmação da diferença cuja potência encontra ressonâncias no pensamento nietzschiano. Nesse sentido, se pode ler, nas entrelinhas da genealogia, que toda ação política é um gesto de afirmação de uma luta contra o poder não do ponto de vista longitudinal, mas sim pela transversalidade e, neste sentido, estabelecer um confronto contra os dispositivos não significa perguntar-se: *por quem somos explorados?* Mas sim: *quais estratégias devemos exercer para escaparmos dos controles e das formas de disciplinarização em torno das quais as práticas de poder as quais somos sujeitos foram pensadas?* Nesse instante colocamos em suspenso as desgastadas engrenagens das práticas políticas habituais para adentrarmos no exercício político de outras resistências. Pois conforme a genealogia indica, não lutamos porque adquirimos uma forma superior de consciência, mas simplesmente pelo fato de podermos corroer as formas de assujeitamentos as quais fomos constituídos historicamente.

Desse modo, é interessante observarmos como a escrita desenvolvida por Foucault em livros como *A Vontade de Saber* acaba oportunizando um olhar sobre o poder a partir da multiplicidade operatividade é da ordem da produção sempre a partir de pontos assimétricos, pois segundo ele mesmo aponta

O que está em jogo nas investigações que virão a seguir é dirigirmo-nos menos para uma “teoria” do que para uma “analítica” do poder: para uma definição

¹⁶FOUCAULT, Michel. *Os Intelectuais e o Poder*. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp.69-78). Rio de Janeiro: Graal, 2014e.

do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo. Ora, parece-me que essa analítica só pode ser constituída fazendo tábula rasa e liberando-se de uma certa representação do poder, que eu chamaria – veremos adiante por quê – de “jurídico-discursiva”. É essa concepção que comanda tanto a temática da repressão quanto a teoria da lei, enquanto constitutiva do desejo. Em outros termos, o que distingue uma análise da outra, a que é feita em termos da repressão dos instintos e a que se faz em termos da lei do desejo é, certamente, a maneira de conceber a natureza e a dinâmica das pulsões; não é a maneira de se conceber o poder. Uma como a outra recorre a uma representação comum do poder que, segundo o emprego que faz dele e a posição que se lhe reconhece quanto ao desejo, leva a duas consequências opostas: seja à promessa de uma “liberação”, se o poder só tiver um domínio exterior sobre o desejo, seja à afirmação – se for constitutivo do próprio desejo -, de que sempre já se está enredado. Não devemos imaginar, aliás, que essa representação seja própria dos que colocam o problema das relações entre o poder e o sexo. De fato, ela é muito mais geral: pode-se encontrá-la com frequência nas análises políticas do poder, e se enraíza, sem dúvida, muito longe na história do Ocidente.¹⁷

O que essas palavras sugerem é que toda prática de poder, longe de se limitar a uma luta contra as formas de dominação, deve ser lida a partir dos seus efeitos que ocorrem no campo dos jogos de objetivação do sujeito e, por esse motivo, toda prática de poder implica, necessariamente, na elaboração de estratégias de resistências. Nesse sentido, uma das características mais importantes da genealogia consiste na formulação da hipótese de que o poder produz efeitos de individuação por meio da sua multiplicidade.

Não por acaso que Foucault desconfiara dos movimentos contestatórios que reivindicavam a liberação perante as práticas de poder pela tomada dos modos de produção, já que tais contestações representavam para ele, nada mais do que o exercício efetivo de políticas de identidades. Ou seja, um projeto utópico, incapaz de perceber que

¹⁷ No original: *L'enjeu des enquêtes qui vont suivre, c'est d'avancer moins vers une "théorie" que vers une "analytique" du pouvoir: je veux dire vers la définition du domaine spécifique que forment les relations de pouvoir et la détermination des instruments qui permettent de l'analyser. Or il me semble que ce tte analytique ne peut se constituer qu'à la condition de faire place nette et de s'affranchir d'une certaine représentation du pouvoir, celle que j'appellerais on verra tout à l'heure pourquoi "juridico-discursive". C'est cette conception qui commande aussi bien la thématique de la répression que la théorie de la loi constitutive du désir. En d'autres termes, ce qui distingue l'une de l'autre l'analyse qui se fait en termes de répression des instincts et celle qui se fait en termes de loi du désir, c'est à coup sûr la manière de concevoir la nature et la dynamique des pulsions; ce n'est pas la manière de concevoir le pouvoir. L'une et l'autre ont recours à une représentation commune du pouvoir qui, selon l'usage qu'on en fait et la position qu'on lui reconnaît à l'égard du désir, mène à deux conséquences opposées: soit à la promesse d'une "libération" si le pouvoir n'a sur le désir qu'une prise extérieure, soit, s'il est constitutif du désir lui-même, à l'affirmation: vous êtes toujours déjà piégés. N'imaginons pas, d'ailleurs, que cette représentation soit propre à ceux qui posent le problème des rapports du pouvoir au sexe. Elle est en fait beaucoup plus générale; on la retrouve fréquemment dans les analyses politiques du pouvoir, et elle s'enracine sans doute loin dans l'histoire de l'Occident.* FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 109. Na tradução Brasileira: FOUCAULT, Michel. 1977a, p. 90-91.

o componente da multiplicidade dos dispositivos opera como uma maquinaria dos instrumentos de captura e de controle da norma como ferramenta de individualidade.

A constatação empreendida por Foucault desdobra seu efeito sobre as estratégias de resistências perante os acossamentos do poder. Contudo, essas estratégias precisam ser compreendidas com algumas ressalvas. Em primeiro lugar, deve-se problematizar a oposição de certos grupos que buscam por meio de suas lutas reiterar o lugar das políticas de identidades. Essas reivindicações correm o risco de logo se converterem em novas formas de controles e procedimentos mais refinados de vigilância. Em segundo lugar, deve-se perceber que a própria noção de resistência se coloca como um empecilho aos processos de desterritorialização da subjetividade pela formulação da seguinte pergunta: *qual devir será constituído a partir da ultrapassagem dos dispositivos?*

A pergunta acima enunciada é de fundamental importância para que consigamos rastrear, os elementos necessários para uma leitura sobre as práticas de resistências no âmbito da genealogia como um projeto delimitado desde a publicação de *História da Loucura na Idade Clássica* até *A Vontade de Saber*. Quanto a seus relevos, o projeto metodológico de uma genealogia das práticas de poder na sociedade ocidental esboça, portanto, a necessidade de compreendermos os desafios a serem instituídos no âmbito das múltiplas estratégias de resistências oferecidas pelas mais variadas lutas políticas, na iminência de percebermos como a deflagração de um confronto efetivado pela constatação de que *existir é resistir!*

Entretanto, o problema consiste em percebermos como a própria noção de resistência possui as suas limitações para a prática política, uma vez que na nossa sociedade, o sujeito é disciplinarizado pelos dispositivos. Dispositivos esses que, por sua vez, estão diretamente relacionados aos jogos de objetivação das estratégias de saber, das práticas de poder e dos processos de subjetivação. E é justamente esse percurso que torna a resistência, uma prática cada vez mais difícil de ser empreendida por grupos e atores sociais no contexto contemporâneo. Os refinamentos e as atualizações dos modos de vigilância e de controle parecem colocar sob suspeita qualquer tentativa de rebelião, de contestação às normas ou aos procedimentos disciplinares estabelecidos por inúmeros conjuntos de regulamentos presentes em espaços como as penitenciárias, as escolas e as fábricas, somente para ilustrar alguns exemplos.

O próprio Foucault reconheceu em determinado momento da sua trajetória intelectual a necessidade de empreender um desdobramento não da noção de genealogia propriamente falando, mas das formas pelas quais os sujeitos podem estabelecer o desmantelamento dos dispositivos. Por exemplo, o texto *A Vida dos Homens Infames* aponta o descontentamento, por parte de Foucault, em relação aos críticos que procuravam limitar o seu pensamento a um mero confronto com as práticas de poder.

Alguém me dirá: isto é bem próprio de você, sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado, de escutar e fazer ouvir a linguagem que vem de outro lugar ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou do que ele faz dizer. Essas vidas, por que não ir escutá-las lá onde, por elas próprias, elas falam? Mas, em primeiro lugar, do que elas foram em sua violência ou em sua desgraça singular, nos restaria qualquer coisa se elas não tivessem, em um dado momento, cruzado com o poder e provocado suas forças? Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas. As falas breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências as mais essenciais, sem dúvida, são para estas o único monumento que jamais lhes foi concedido; é o que lhes dá, para atravessar o tempo, o pouco de ruído, o breve clarão que as traz até nós.¹⁸

Nesse sensível ensaio dedicado a compor uma *antologia das existências*, Foucault acaba operando um *desdobramento* da noção de genealogia do poder em direção ao estudo sobre as formas pelas quais os indivíduos foram levados a se reconhecerem enquanto tais a partir de um longo percurso que envolve os procedimentos de governamentalização da vida. Deste modo, é correto afirmarmos que, os cursos *Segurança, Território, População, Nascimento da Biopolítica, Do Governo dos Vivos*,

¹⁸ FOUCAULT, Michel. 2015b, p. 206-207. No original: *On me dira: vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre la langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas; toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire. Pourquoi, ces vies, ne pas aller les écouter là où, d'elles-mêmes, elles parlent? Mais d'abord, de ce qu'elles ont été dans leur violence ou leur malheur singulier, nous resterait-il quoi que ce soit, si elles n'avaient, à un moment donné, croisé le pouvoir et provoqué ses forces? N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de la lutte avec ou contre lui? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges. Les paroles brèves et stridentes qui vont et viennent entre le pouvoir et les existences les plus inessentiels, c'est là sans doute pour celles –ci le seul moument qu'on leur ait jamais accordé; c'est ce qui leur donne, pour traverser le temps, le peu d'éclat, le bref éclair que les porte jusqu'à nous.* FOUCAULT, Michel. *La Vie des Hommes Infâmes*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits III: 1976-1979*. (pp. 237-253). Paris: Quarto Gallimard, 1994c, p. 241. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. *A Vida dos Homens Infames*. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber*. (pp.203-222). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

Governo de Si e dos Outros e *A Coragem da Verdade*¹⁹ apresentam em seus aspectos longitudinais um panorama sobre os diferentes estilos, ou melhor, as diferentes artes de governar como fundamento dos modos de subjetivação na nossa sociedade. Essas genealogias realizadas por Foucault acabam por indicar a necessidade de percebermos como um estilo marcante para o favorecimento de um modelo cada vez mais refinado de controle sobre a vida é debitário direto do que Foucault²⁰ chama de governamentalidade, isto é, uma prática de gestão da vida centralizada na permanente instrumentalização das práticas de gerenciamento das condutas.

Deste modo, percebe-se como o deslocamento de uma genealogia do poder aos estudos sobre a governamentalidade ilustra a necessidade de Foucault em situar uma crítica profunda não somente em relação aos dispositivos de poder, mas principalmente as estratégias elencadas no sentido de produzirmos uma ruptura em relação a formas disciplinarizadas de existências. Conforme indica Deleuze,²¹ a atitude empreendida por Foucault consiste em reconhecer explicitamente os limites de sua genealogia do poder, principalmente pelo fato de que tal procedimento colocava-o diante de um impasse: *tratava-se de ultrapassar a linha e pôr-se do outro lado* conforme destaca-se em *A Vida dos Homens Infames* e, nesse caso, uma problematização seria imprescindível para associarmos esse diagnóstico feito por Foucault em relação aos problemas de governo: *o que emerge no exato instante em que uma existência choca-se contra o poder?* Trata-se, neste caso, de verificar as condições de possibilidade para à afirmação de outras modalidades, ou melhor, procedimentos de ruptura que tornem mais difíceis a captura pelos emaranhados dos dispositivos. O que está em jogo nesse processo é o desdobramento das estratégias de resistências em formas de subjetivação marcadas por distintas perspectivas de governo.

Esse modelo de subjetivação consiste na produção de um estranhamento em que as práticas de governo acabam por elaborar ínfimos confrontos contra a capilaridade do poder e a estratificação das nomenclaturas provenientes das políticas de identidades. Para

¹⁹FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2011. FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2013. FOUCAULT, Michel. **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

²⁰FOUCAULT, Michel. A Governamentalidade. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2014f.

²¹DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Candiotto,²² o desdobramento proposto por Foucault em relação aos estudos sobre à governamentalidade acabam por indicar as pistas necessárias para uma ilustração dos modos de subjetivação presentes, sobretudo na filosofia antiga, como um processo responsável pelo governo político dos outros e de si mesmo como condição de uma prática de liberdade. Nesse contexto, se o poder nos coloca diante de uma atitude limite, devemos levar em conta que, deflagrar uma guerra contra os seus apossamentos, implica muito mais do que problematizarmos sua estrutura e operatividade, mas procurarmos diagnosticar os movimentos pelos quais novas formas de subjetivação emergem desses confrontos. Entretanto, a questão não seria a de pensarmos a subjetivação proposta por Foucault como a projeção de uma interioridade própria às chamadas *teorias do sujeito* ou *filosofias da consciência* tão comuns até a primeira metade do século XX. A subjetivação, segundo Deleuze²³ seria uma *curvatura* potencializada pelo deslocamento dos problemas de governo. Sem sombra de dúvida, foram os gregos os grandes responsáveis por produzirem a experiência ética de um governo voltado para uma problematização da existência. Na nossa modernidade, esse processo tornou-se cada vez mais atrelado à governamentalidade, isto é o gerenciamento estratégico das condutas a partir de algumas especificidades definidas por Castelo Branco²⁴ como as várias *agonísticas das existências*.

Entretanto, é muito importante destacarmos que a passagem de uma genealogia do poder para os estudos sobre uma à governamentalidade não se deu de maneira abrupta, mas sim na correlação que emerge dentro da trajetória intelectual do próprio Foucault. Por exemplo, no curso *Em Defesa da Sociedade*, Foucault ainda encontrava-se fortemente influenciado pela leitura genealógica do poder como ferramenta de problematização de nossa sociedade. Embora, possa-se reconhecer nas páginas desse curso, uma intensa crítica às visões contratualistas e marxistas sobre o poder, o elemento categórico do governo como problema político e ético somente será trabalhado à exaustão a partir de *Segurança, Território, População*.

²²CANDIOTTO, Cesar. Governo e direção de consciência em Foucault. **Natureza Humana**. 10(2), 89-113, 2008.

²³DELEUZE, Gilles. 1988.

²⁴CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: filosofia e biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Em um sentido geral, a série de estudos dedicados ao problema do governo acaba por indicar os elementos estratégicos pelos quais os gerenciamentos de condutas têm sido a grande obsessão de nossa sociedade desde a institucionalização do poder pastoral. Modelo este que incorpora diferentes perspectivas analíticas que vão desde o advento da salvação das almas na Idade Média, passando pela estruturação da razão de Estado e o nascimento da polícia como ornamento do bem viver durante a idade clássica, até o nascimento do liberalismo e das primeiras formas de biopolíticas na modernidade. Em resumo, nesse vasto projeto de uma história política da governamentalidade encontramos a preocupação, por parte de Foucault, em ilustrar que o grande obstáculo aos percursos revolucionários não seriam as estruturas do poder, mas as formas de governo às quais permanecemos atrelados. Isto é, a questão não seria a de somente nos rebelarmos contra o poder, mas sim compreendermos quais formas de governo somos assujeitados há séculos.

I.II. EMERGÊNCIAS E PROVENIÊNCIAS DO PODER PASTORAL

Seis anos separam a publicação de *A Vontade de Saber* de *O Uso dos Prazeres*. Um livro inscrito em uma perspectiva radicalmente diferente dos projetos anteriormente anunciados por Foucault no seu primeiro volume sobre a história da sexualidade. Nada de estabelecer uma genealogia da *psiquiatrização* da histeria, nem procurar explorar os contornos de um combate moral proveniente da *scientia sexualis* sobre a masturbação infantil. Ao invés dessas problemáticas anunciadas, fomos contemplados com um deslocamento metodológico empreendido por Foucault em torno das experiências éticas promovidas pelas culturas grega, romana e pelo cristianismo. Trata-se de empreender um desdobramento a fim de se rastrear nos processos de subjetivação os elementos necessários para a construção de um mosaico sobre as práticas de liberdade que giram, necessariamente, em torno do problema do governo de si e dos outros. Problema este que, segundo aponta Santos,²⁵ remete ao interesse cada vez mais constante de Foucault em estabelecer uma leitura sobre as práticas de governo presentes na sociedade ocidental, isto é, estudar os modos pelos quais foram constituídas, ao longo da história da nossa

²⁵SANTOS, Rone Eleandro. Do Governo Pastoral à Governamentalidade: crítica da razão política em Michel Foucault. **Peri: revista de filosofia**. (1) 2, 48-64, 2015..

sociedade ocidental, diferentes manifestações de governo responsáveis por interpelarem os sujeitos pela prática constante de controle sobre a conduta, pois conforme ele mesmo aponta

Deve-se entender, com isso, 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 fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. Essas "artes de existência", essas "técnicas de si", perderam, sem dúvida, uma 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 de tipo educativo, médico ou psicológico.²⁶

Conforme essas palavras apontam, o interesse foucaultiano acerca da *estética da existência* acaba por indicar os elementos intrínsecos à construção de uma experiência ética produzida pelos gregos e romanos por meio da atitude radical do cuidado de si como elemento fundamental do governo de si presente no interior do projeto de um estudo sobre a filosofia como forma de vida. Projeto radicalmente diferente daqueles orquestrados pelos dispositivos da nossa modernidade no que corresponde, segundo opinião de Gonçalves,²⁷ à emergência de uma prática refletida de governo pela articulação entre a economia política e à gestão da população.

Há que se levar em conta o processo pelo qual a genealogia do poder desloca-se em direção aos estudos sobre a governamentalidade não por meio de uma linha contínua do pensamento foucaultiano, mas sim no desdobramento analítico que, em linhas gerais, procura pensar a correlação entre as práticas de poder e os processos de subjetivação a partir da compreensão das estratégias, das táticas e dos campos de verdades aos quais uma história política da governamentalidade encontra-se atrelada. Dito de outro modo, podemos afirmar que à governamentalidade, seria, portanto, o limiar entre os jogos de

²⁶ No original: *Plus sur posant cette question très générale, et en la position à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que ce problème était lié à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés c'est ce qu'on pourrait appeler les «arts de l'existence ». Il faut entendre les pratiques réfléchies et volontaires par les hommes, non seulement si elle est fixée aux règles de conduite, plus prévue à se transformer eux-mêmes, à modifier in the singulier, et à faire de leur vie valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. Ces « arts d'existence », ces « techniques de soi » ont sans doute perdu une certaine part de leur importance et de leur autonomie, lorsqu'ils ont été intégrés, avec le christianisme, dans l'exercice d'un pouvoir pastoral, puis plus tard dans des pratiques de type éducatif, médical, ou psychologique.* FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Sexualité: l'usage des plaisirs**. Paris: Galimard, 1984b., p. 16-17. Na Tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984a, p. 14.

²⁷ GONÇALVES, Jadson Fernando Garcia. Foucault e a Questão do Dispositivo, da Governamentalidade e da Subjetivação: mapeando noções. **Revista Margens Interdisciplinar**. 6(7), 105-122, 2016.

objetivação e os jogos de subjetivação na formulação de um duplo questionamento: *quais os domínios empíricos aos quais se exercem os objetos de saber e de poder? E quais seriam as condições de possibilidade pelas quais emergem, na sociedade ocidental à figura de um Estado governamentalizado?* Enfim, trata-se de investigar as razões pelas quais se vê constituir dentro desse grande projeto chamado Modernidade, os sentidos do que Walter, Winkler e Crubellate²⁸ chamam de gestão da subjetividade, ou seja, uma maneira de se proceder o governo do indivíduo nas múltiplas estratégias de normalização e assujeitamentos como categorias fundamentais de experiências voltadas não para o confinamento dentro de itinerários institucionais como as fábricas, as escolas, os quartéis e a família, por exemplo, mas na gestão dos modos de subjetivação intrínsecos às práticas de governo.

Nesse sentido, é correto afirmarmos que a noção de governo é essencial para uma leitura sobre os processos de assujeitamentos presentes na nossa sociedade. Uma leitura sobre a governamentalidade acaba também por nos indicar a possibilidade da construção de uma crítica sobre o Estado para além dos habituais contornos da soberania e do contratualismo.²⁹ Na quinta aula de *Segurança, Território, População* ministrada originariamente em 08 de fevereiro de 1978, Foucault trata de deixar claro que o governo deve ser compreendido a partir de uma ampla perspectiva que envolve desde os aspectos institucionais da preservação das leis e das garantias cívicas até os aspectos que envolvem os procedimentos de controle das condutas, pois para Foucault

Gostaria de começar a percorrer um pouco a dimensão do que eu chamei com esta feia palavra que é “governamentalidade”. Supondo-se portanto que “governar” não seja a mesma coisa que “reinar”, não seja a mesma coisa que “comandar” ou “fazer a lei”; supondo-se que governar não seja a mesma coisa que ser soberano, ser suserano, ser senhor, ser juiz, ser general, ser proprietário, ser mestre-escola, ser professor; supondo-se portanto que haja uma

²⁸WALTER, Bruno Eduardo Procopiuk. WINKLER, Carolina Andrea Gómez. CRUBELLATE, João Marcelo. O ideário taylorista, a gestão da subjetividade e o poder pastoral. **Cadernos EBAPE.BR**. 11(1), 16-29, 2013.

²⁹Por contratualismo, entendemos todo um conjunto de escritos formulados na passagem do século XVI para o XVII em que, os intelectuais provenientes do *contrato social* acabaram por compor inúmeras interpretações históricas acerca da passagem de um estado de natureza no qual reinavam os princípios individualistas, para uma forma de sociedade na qual os indivíduos deveriam firmar diferentes formas de contratos para o exercício da vida civil. A questão proposta pelos contratualistas seria a de se buscar os elementos de garantia para o firmamento dessa vida cívica. Desse modo, enquanto Hobbes (1974) promulgava a necessidade desse acordo ser estabelecido através da formação de um Estado absolutista, Locke (1973) defendia a necessidade de um Estado limitado constitucionalmente e, por fim Rousseau (1999) compreendia à formação de um Estado civil não a partir da renúncia de seus direitos naturais, mas sim pela defesa do próprio Estado em relação à preservação desse Estado.

especificidade do que é governar, seria preciso saber agora qual é o tipo de poder que essa noção abarca.³⁰

Em especial, a hipótese levantada por Foucault nas últimas palavras da citação enunciada merece total atenção, de nossa parte, por conferir um sentido muito interessante em relação às condições de possibilidade para uma leitura sobre as modalidades e os procedimentos de poder inscritos dentro do projeto de uma história política da governamentalidade. Na opinião de Albuquerque Júnior,³¹ a proposta elencada por Foucault em relação à formação de um governo econômico é essencial para a trajetória metodológica acerca dos modos pelos quais, foram introduzidas, na nossa sociedade uma multiplicidade de práticas que objetivaram a condução das condutas como ponto de entrecruzamento entre as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação. Nesse sentido, pode-se destacar que as razões metodológicas que levam Foucault a estudar o problema da governamentalidade a partir de tal entrecruzamento não corresponde a evocação da continuidade das habituais análises sobre o Estado, mas sim contextualizar como tais práticas percorrem o movimento terreno das forças políticas e sociais sem se deixar contaminar pela *epifania dos discursos revolucionários* nem prescrever sua análise a partir de uma *perspectiva consagrada ao conservadorismo político*.

Ora, o que pretendemos afirmar é que a preocupação, por parte de Foucault, em analisar o nascimento do Estado governamentalizado na nossa sociedade deve ser observado a partir de uma dupla razão. Em primeiro lugar, é preciso procurar afastar os estudos foucaultianos de certa ortodoxia acadêmica que limitava toda e, qualquer análise do Estado a uma correlação entre a infraestrutura econômica e a superestrutura ideológica.³² Isto é, como se as instituições estatais fossem permeadas pela violência

³⁰ No original: *Je voudrais maintenant commencer à parcourir un peu la dimension de ce que j'avais appelé de ce vilain mot de « gouvernamentalité ».* À supposer donc que « gouverner », ce ne soit pas la même chose que « régner », ce ne soit pas la même chose que « commander » ou « faire la loi »; à supposer que gouverner ce ne soit pas la même chose qu'être souverain, être suzerain, être seigneur, être juge, être général, être propriétaire, être maître, être professeur; à supposer donc qu' il y ait une spécificité de ce que c'est que gouverner, il faudrait maintenant savoir un petit peu quel est le type de pouvoir que recouvre cette notion. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004, p. 119. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 155-156.

³¹ ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. A Pastoral do Silêncio: Michel Foucault e a dialética revelar e silenciar no discurso cristão. *Bagoas - Estudos Gays: gêneros e sexualidades*. 5(6),69-89,2011

³² Mesmo antes do pensamento foucaultiano constituir-se como uma das ferramentas imprescindíveis para uma problematização do nosso tempo presente, vários intelectuais já desconfiavam do projeto de uma leitura sobre a nossa história e sociedade a partir de uma orientação epistemológica proveniente dos

como clara demonstração de expropriação entre as classes sociais. Em segundo lugar, era necessário compor uma espécie de polifonia metodológica sobre a articulação entre os procedimentos de governo como elementos intrínsecos aos jogos de verdade para que, dessa maneira, Foucault procurasse analisar a articulação do Estado sobre as formas de governamentalidade.

De todo modo, a importância dos estudos foucaultianos sobre a governamentalidade não se limitam a aplicação desse neologismo à formação histórica de um Estado governamentalizado. Pelo contrário, eles contextualizam os modos pelos quais, grupos dissidentes empreenderam – sobretudo a partir da Idade Média –, diversas insurreições contra a espinha dorsal da governamentalidade. E é justamente por conta de tal aspecto, que os modos de insurreição encontram-se desdobrados no entrecruzamento entre os dispositivos de gerenciamento da vida. Nesse sentido, a hipótese que defendemos consiste em estudar, nos interstícios da problematização da governamentalidade, os pontos de convergência necessários a uma crítica em relação à razão de Estado desdobrada nas múltiplas experiências éticas provenientes dos direitos dos governados. Deste modo, compreender a história da governamentalidade significa explorar os sentidos das insurreições como estratégias permeadas pelos processos de subjetivação presentes nas alegorias das infâmias que insistem em deflagrar um confronto permanente contra a biopolítica.

Entretanto, o problema da construção de uma história política da governamentalidade deve levar em conta as rupturas e os deslocamentos a partir de distintos procedimentos de controle sobre as condutas como estratégias fundamentais de gerenciamento da vida. Esse modelo descontínuo é descrito por Foucault a partir da seguinte estruturação

pensamento marxiano e dos possíveis novos rumos a uma esquerda que já não podia mais contentar-se em defender propostas de Estados totalitários como os da Alemanha Oriental e o da U.R.S.S, somente para ilustrarmos alguns exemplos. Os processos de expurgos, deportações e a política de *terra arrasada* conduzida por Stalin e trazidas à tona ao mundo ocidental Nikita Khrushchov durante o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, oportunizaram a profusão de inúmeros trabalhos que procuram pensar os desdobramentos necessários para uma nova leitura sobre o papel do pensamento crítico na sociedade. Dentre esses textos destacam-se *O Ópio do Intelectuais* publicado originalmente em 1956, no qual Raymond Aron estabelece uma dura crítica a certos setores da intelectualidade francesa que insistiam no materialismo histórico como único elemento necessário para uma problematização do Capital. Outro livro que merece destaque nessa nova leitura sobre a nervura do real é *Arquipélago Gulag* texto essencial para o *desvelamento* dá até então obscura cortina de ferro. Ver mais detalhes em: ARON, Raymond. **O Ópio dos Intelectuais**. Brasília: Universidade de Brasília, 1980. Soljenitsin, Alexandre. **Arquipélago Gulag**. São Paulo: DIFEL, 1975.

História da governamentalidade. Três grandes vetores da governamentalização do Estado: a pastoral cristã = modelo antigo; o novo regime de relações diplomático-militares = estrutura de apoio; o problema da polícia interna do Estado = suporte interno.³³

O ponto de partida para essa história política da governamentalidade seria um acontecimento singular na nossa sociedade a partir da emergência do que Foucault³⁴ chama de poder pastoral. Uma economia de poder que será decisiva para deslocar os efeitos tradicionais das leituras políticas sobre o papel da soberania, para o problema de governo ético em torno das condutas. De acordo com Candiotto,³⁵ a ideia fundamental apresentada pelo poder pastoral seria a tese de que não é somente um território, nem uma estrutura que se governa, mas sim os sujeitos, ou como lembra Foucault: “(...) Os homens é que são governados.”³⁶ Tal concepção é radicalmente distinta das culturas grega e romana. Nelas, a acepção da palavra governo indicava um forte vínculo do sujeito com uma forma de vida específica e diretamente relacionada aos problemas da *polis* ou do império. Quando Platão trata de mencionar qual seria o melhor modelo de governo para a *polis* recorre, segundo Foucault, à figura do tecelão, já que no contexto dessa tradição, o problema do governo colocava-se como essencial para uma perspectiva política específica.

Em especial, na aula de 15 de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População* Foucault trata de diferenciar o projeto de governo compreendido pela cultura grega em oposição ao poder pastoral. Segundo ele, o governo mencionado pelos gregos não se preocupava em estabelecer uma relação pautada na heteronomia, mas sim na autonomia. Logo, a questão não seria a gestão de um *governo da salvação das almas*, mas sim a necessidade do sujeito procurar constituir-se como *senhor de si mesmo*. Ou seja, embora filósofos como Platão³⁷ compreendessem a política como uma atividade de

³³No original: << *Histoire de la gouvernementalité. Trois grands vecteurs de la gouvernementalité de l'État: la pastorale chrétienne = modèle ancien-le nouveau de relations diplomatico-militaires = structure d'appui; le problème de la police interne de l'État = support intérieur*>>. FOUCAULT, 1994, p. 126. Na tradução Brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 164.

³⁴FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: FOUCAULT, Michel. Michel. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política.** (pp.55-75). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014g.

³⁵CANDIOTTO, Cesar, 2008.

³⁶No original: *Ceux qu'on gouverne, ce sont les hommes*. FOUCAULT, 1994, p. 126. Na tradução brasileira:

³⁶FOUCAULT, Michel, 2011, p. 164.

³⁷PLATÃO. **Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político.** 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

governo, eles procuravam situá-la junto aos destinos e determinações da *polis*. Em nenhum momento era evocada a necessidade de se governar os homens objetivando sua salvação. Contudo, a pergunta que poderia ser feita é: *entre todas essas figuras, quem era realmente o político?* Esse questionamento nos auxilia a pensar como, dentro do panorama da filosofia grega, o problema não seria o de pensarmos a estrutura da autoridade como ocorrerá com o poder pastoral, mas sim reconhecer a tarefa de se situar qual seria a substância ética de um bom governo. Nesse caso, emerge o contexto de um receituário ético superior a qualquer modelo de autoridade defendido pelo poder pastoral, pois conforme argumenta Foucault

É evidentemente nesse lado que se deve situar o homem político, em oposição aos arquitetos. Ele vai prescrever a seres vivos portanto. Você pode prescrever a seres vivos de duas maneiras. Ou prescrevendo a indivíduos singulares: a seu cavalo ou ao par de bois que você conduz. Podem-se também dar prescrições a animais que vivem em rebanho, formados em rebanho, a toda uma coletividade de animais. É evidente que o homem político está mais desse lado.³⁸

Já que o homem político prescreve aos seres vivos a virtude política, há que se interpretar essas palavras de Foucault a partir do tensionamento entre *polis* e *oikos*. A correlação entre esses dois conceitos é de fundamental importância para uma leitura sobre a história política da governamentalidade já que, esses espaços, compunham o vínculo firmado entre o sujeito e sua realidade social, segundo Florenzano.³⁹ Opinião semelhante possui Castor Ruiz⁴⁰ ao proclamar que, tanto o cuidado da vida, quanto a problemática do governo dos outros, era um projeto radicalmente oposto ao destino da *polis* devendo se limitar aos contornos do *oikos*. O que estava em jogo nessa proposta, era a possibilidade de se pensar a política desenvolvida na *polis* como um local de favorecimento da isonomia, enquanto o *oikos* compreendia o gerenciamento da vida. O que se abre nessa

³⁸ No original: *C' est évidemment de ce côté-là que se placer l'homme politique, par opposition aux architectes. Il va prescrire à des êtres vivants On peut prescrire à des êtres vivants deux manières. Ou bien en prescrivant à des individus singuliers, à son ou à une paire de boeufs que l'on commande. On peut également; donner des prescriptions à des animaux vivant en troupeau, formés en troupeau, à toute une collectivité d'animaux. Il est évident que l'homme politique est plutôt de ce dernier côté. Il va donc commander à des êtres vivant en troupeau.* FOUCAULT, Michel, 2004, p. 145. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 188.

³⁹FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. **Pólis e Oïkos, o público e o privado na Grécia Antiga**. S.P, Labeca – MAE-USP, 2001.

⁴⁰RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé. O Poder Pastoral, a Economia Política e a Genealogia do Estado Moderno. **Revista do IHU – Instituto de Humanidades UNISINOS**. 446, 16 de junho, 2014.

perspectiva é o fato de percebermos como o ponto fundamental lançado pela filosofia grega seria o de pensarmos os contornos da democracia exercida na *polis* como um espaço aberto de disputas presentes no sentido aristocrático, para se perceber como, e sob quais condições, os rumos da cidade deveriam ser pensados. Diametralmente oposta a essa questão, o *oikos* configurava-se como um espaço limitado em que o sujeito deveria estabelecer com os outros uma dupla relação que envolvia a soberania e a hierarquia.

De acordo com Foucault, o ponto fundamental de separação entre esses dois campos na filosofia grega é composto pelo quadrilátero do sentido dado aos gregos em relação ao papel do governo e da política. Em primeiro lugar, era preciso perceber os processos pelos quais o sujeito diferenciava-se dos outros entes. Essa diferenciação era composta pela distinção em relação aos seres vivos descritos pelo panorama da filosofia grega a partir de uma curiosa classificação enciclopédica. Segundo Foucault, o início dessa tipologia era configurada pelos animais pacatos e domésticos, aqueles que viviam sobre a terra. Por sua vez, entre esses animais terrestres haviam exemplos singulares como os animais que tinham chifres, os que possuíam o casco fendido e aqueles que não o tinham. Ainda dentre esses últimos encontravam-se os que podiam ser cruzados e aqueles que não podiam sê-los. O segundo ponto do quadrilátero consistia em atentar para o procedimento a ser aplicado na tarefa de condução desenvolvida pelo sujeito em relação as outras criaturas viventes. Problema metodológico, sem sombra de dúvida, uma vez que ele girava em torno da pergunta: *em que consiste conduzir a vida de alguém?* Em torno de tal questionamento, percebia-se a necessidade de conduzir os seres a partir de diferentes funções. Ou seja, essa figura deveria garantir a segurança, prevenir doenças e tratá-las, ensinando os caminhos confiáveis para aqueles que estavam sob sua tutela. O terceiro ponto consistia na própria essência do político e, é nesse momento que Platão, segundo Foucault, recorre a uma metáfora sobre o *mito do político*, uma alegoria que procura pensar, nas origens do mundo, o sentido originário da prática política. Platão⁴¹ compreendia que o mundo girava sempre em um sentido correto. Esse sentido correspondia à ideia de felicidade representada por Cronos. À frente de todas as criaturas estava o pastor que oferecia aos sujeitos tudo que eles necessitavam. No entanto, em determinado momento esse tempo de felicidade entra em crise e, é precisamente aí, que emerge a política. Ou seja, quando a política começa o pastor retira-se e o mundo passa a

⁴¹PLATÃO, 1979.

girar no sentido contrário. Com o silenciamento dos deuses, são os seres humanos que devem tomar as decisões necessárias para o governo dos outros e, é por conta desse aspecto, que nenhum sujeito poderia reivindicar para si a posição de ser pastor dos outros seres. É nesse instante que aparece o quarto ponto desse quadrilátero da política, quando Platão substituirá o modelo do pastor pelo modelo do tecelão enquanto figura representativa do sujeito político. Neste sentido, o tecelão torna-se relevante por constituir-se como uma condição das estratégias que envolviam um determinado número de ações preparatórias para a atividade política. Por exemplo, assim como a lã deveria ser tosquiada e o fio necessitava ser trançado, o sujeito político deveria conduzir suas estratégias no sentido de preparar o terreno para as ações políticas e seus desdobramentos – a guerra, a diplomacia, a formação de assembleias, somente para ilustrarmos alguns pontos – constituindo na política a maneira de se viver como uma arte voltada para a organização sistemática da *polis*:

Conforme se pode observar, a hipótese de trabalho levantada por Foucault, de que os sujeitos devem ser governados tanto do ponto de vista ético quanto político, não estava presente na mentalidade grega. A matriz originária proposta pela tese de que à salvação do sujeito estaria atrelada a economia de governo por meio da direção de consciência é uma invenção do cristianismo, pois segundo aponta Foucault, o poder pastoral estaria diretamente ligado ao projeto longitudinal de se constituir uma prática de poder responsável por conduzir a vida dos sujeitos a partir das orientações sobre os modos de vida necessários à salvação a partir da relação entre pastor e rebanho, pois o poder pastoral atua, segundo Martin,

(...) através de um controle insidioso sobre o indivíduo e, é dessa maneira que a sua subjetividade será moldada. O poder pastoral é uma forma de poder na qual um sujeito (um guia) influencia a subjetividade de outro sujeito através do reforço do controle e da dependência, tanto através de uma política de identidade como pelo conhecimento de si. O poder pastoral torna-se possível pelo conhecimento em termos de conscientização e a capacidade do pastor em dirigir permanentemente a consciência do indivíduo.⁴²

⁴² No original em Francês: *C'est par le biais d'un contrôle qui s'opère de façon insidieuse que la subjectivité des individus sera façonnée. Le pouvoir pastoral est en fait une forme de pouvoir qui permet à une personne (un « guide ») d'influer sur la subjectivité d'un autre sujet par le contrôle et la dépendance, provoquant chez ce dernier un rattachement à sa propre identité par un mécanisme de prise de conscience de ses savoirs personnels. Le pouvoir pastoral est rendu possible par la maîtrise d'un savoir en ce qui a trait à la conscience et une habileté à diriger cette conscience de la part de l'individu qui agit à titre de guide.* MARTIN, Patrick. *Pouvoir pastoral, normalisation et soins infirmiers: une analyse foucauldienne.* *Aporia: La revue en sciences infirmières.* 2(2), 35, 2010, p. 28.

Dessa maneira, um dos traços fundamentais do poder pastoral seria o de possibilitar, por meio do seu agenciamento de governo, a formação de uma economia da salvação na qual o sujeito liga o problema do *conhecimento de si* como um instrumento que depende da capacidade de aceitar incondicionalmente todas as diretrizes estipuladas pelo pastor. Entretanto, a pergunta que poderíamos fazer a partir de tal constatação é: *quais seriam as emergências e proveniências do poder pastoral?* Em primeiro lugar, Foucault trata de deixar claro que suas origens remetem ao mundo oriental. Egito, Mesopotâmia e Assíria são modelos de sociedade nos quais podemos encontrar estratégias de governo baseadas na relação entre pastor e rebanho. Esse é o caso do hino cantado pelos assírios em relação ao exercício do pastorado e apresentado por Foucault em *Segurança, Território, População*.⁴³ A hipótese de trabalho levantada por Foucault está inscrita, portanto, no fato de que a ideia de que os sujeitos deveriam ser governados não fazia parte das mentalidades grega e romana. Conforme apontamos anteriormente, mesmo ao mencionar o *Político* de Platão como texto em que são delimitados os aspectos do governo, em nenhum momento, o discípulo de Sócrates faz menção de que esses sujeitos deviam ser conduzidos por qualquer modalidade de consciência reflexiva transcendental. Observamos, portanto, como a matriz originária do poder pastoral está inscrita na tradição oriental, pois é justamente nessas culturas que podemos rastrear a proveniência de uma certa perspectiva teológica que concerne a essa economia um papel muito importante, qual seja, a tese de que o rei é representado pela figura do pastor responsável por conduzir todo o seu rebanho. Esse processo de condução presente no pastorado está baseado na relação fundamental dada pela aliança entre o governante, os deuses e os sujeitos. Segundo Robert e Rovary-Oullet,⁴⁴ no caso do poder pastoral à figura de um rei apresenta-se como um mediador responsável por mediar a experiência política com a experiência religiosa na qual está sempre em jogo a responsabilidade do pastor para com o seu rebanho. Contudo, nenhuma cultura oriental desenvolveu tão intensamente o problema do pastorado como os hebreus. Sua herança em relação as

⁴³Foucault assim descreve o cântico assírio: “Companheiro resplandecente que participas do pastorado de Deus, tu que cuidas do país e que o alimentas, ó pastor da abundância”. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 167. No original: <<*Compagnon éclatant qui participes au pastorat de Dieu, toi qui prends soin du pays et toi qui le nourris, Ô Berger d’abondance.*>>. FOUCAULT, 2004, p. 128.

⁴⁴ROBERT, Martin. ROVARY-OULLET, Guillaume. *La Dialectique Peut-Elle Casser Foucault?* In: LE COLLECTIF. *Michel Foucault: entre sujet et révolte.* (pp.61-92). *Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, 2012.

demais culturas orientais é que o modelo de poder pastoral proposto por essa cultura não se inscreve na mediação entre experiência política e a experiência religiosa, mas sim em uma perspectiva essencialmente teológica. No contexto dessa modalidade, o rei é aquele que recebe a responsabilidade de conduzir o rebanho até à terra prometida. Esse será, aliás, um grande problema produzido por essa nova relação entre pastor e rebanho proposto pelos hebreus. Diferentemente das habituais propostas de expansão territorial e de comércio estabelecidas por outras culturas, os hebreus trazem na sua constituição a necessidade de se deslocarem continuamente em direção ao eldorado apresentado por Deus ao seu governante. Quando escravos no Egito, Deus confia a Moisés a responsabilidade de conduzir o seu rebanho provendo todas as condições materiais e, sobretudo, as condições espirituais. Por vezes, o rebanho põe em xeque as habilidades de Moisés em ser um bom pastor. É deste modo que o livro de Êxodo⁴⁵ relata os vários momentos de tensão vivenciados pelos hebreus, desde a prisão de Moisés por conspiração e alta traição ao faraó, passando pela abertura do Mar Vermelho, até à crise de carestia suprida pela descida do maná diretamente do firmamento. Para além de qualquer perspectiva exegética, esses acontecimentos evocam as condições de possibilidade de uma inscrição específica dentro do modelo de governamentalidade proposto pelo poder pastoral. Ou seja, a questão não passa pela expansão territorial ou pelo fornecimento dos deuses de qualquer tipo de gerenciamento estratégico das condições materiais e econômicas do seu rebanho. O problema aqui consiste em apresentar na própria figura de Deus, o responsável por orientar seu rebanho em qualquer situação, em qualquer espaço, em qualquer tempo. Essa é a constatação empreendida por Foucault ao afirmar que

Temos aí, creio eu, uma coisa ao mesmo tempo fundamental e provavelmente específica desse Oriente mediterrâneo tão diferente do que encontramos entre os gregos. Porque nunca, entre os gregos, vocês encontrarão a ideia de que os deuses conduzem os homens como um pastor pode conduzir o seu rebanho. Qualquer que seja a intimidade – e ela não é necessariamente muito grande – entre os deuses gregos e sua cidade, a relação nunca é essa. O deus grego funda a cidade, indica sua localização, ajuda na construção das muralhas, garante sua solidez, dá seu nome à cidade, pronuncia oráculos e, assim, dá conselhos. Consulta-se o deus, ele protege, ele intervém, às vezes ele também se zanga e se reconcilia, mas nunca o deus grego conduz os homens da cidade como um pastor conduziria suas ovelhas.⁴⁶

⁴⁵BÍBLIA SAGRADA. 2007.

⁴⁶ No original: *On a là, je crois, quelque chose qui est à la fois fondamentale et vraisemblablement très spécifique à cet Orient méditerranéen si différent de ce qu'on trouve chez les Grecs. Car jamais, chez les Grecs, vous ne trouverez cette idée que les dieux conduisent les hommes comme un pasteur, comme un*

Portanto, a diferença fundamental entre a modalidade de poder pastoral praticada pelos hebreus e a mentalidade grega é delimitada pelo fato de que, enquanto os deuses gregos apenas orientam os sujeitos, o Deus monoteísta desdobra suas ações no sentido de conduzir seu rebanho a uma terra prometida que somente pode ser alcançada mediante a aceitação incondicional das suas vontades, pois acima de tudo a finalidade do exercício do poder pastoral é caracterizada como uma economia *anti-territorial*. Mas, a pergunta que poderíamos fazer a partir dessa afirmação seria: *quais são os traços fundamentais dessa economia anti-territorial exercida pelo poder pastoral?*

A designação desses traços é apresentada por Foucault a partir de três perspectivas. A primeira delas refere-se ao deslocamento contínuo exercido pelo poder pastoral. A questão passa, necessariamente pelo processo de peregrinação constante. No Êxodo⁴⁷, em nenhum momento Javé afirma a Moisés aonde se localiza Canaã. Somente orienta-lhe a condução de seu rebanho protegendo-o de várias ameaças materiais e espirituais exigindo-lhes obediência. Flávio Joséfo na sua *História dos Hebreus*⁴⁸ relata todo o drama vivenciado por Moisés desde sua escolha em ser um instrumento de Deus para libertar os hebreus da escravidão, até a condução a uma terra há tanto tempo esquecida. A partir desse temor, Deus trata de formar uma aliança entre ele, Moisés e seu povo. Essa aliança permitirá com que o deus-pastor possa orientar seu rebanho quanto aos caminhos que os conduzirão tanto às campinas férteis, quanto aos locais de repouso. Estamos, portanto, diante de uma modalidade de poder no qual o rebanho deve se deslocar continuamente, jamais limitando sua operatividade a um território específico. Essa perspectiva, segundo Büttgen⁴⁹ abre a possibilidade de compreendermos o primeiro traço do poder pastoral como uma tecnologia da “multiplicidade em movimento.”⁵⁰

A segunda característica do poder pastoral é que ele apresenta-se como um poder do bemfazer. Segundo Foucault, a teleologia do poder pastoral consiste na necessidade

berger peut conduire son troupeau. Quelle que soit l'intimité elle n'est pas forcément très g'lfide- des dieux grecs avec leur cité, le rapport n'est jamais celui-là. Le dieu grec fonde la cité, il en indique l'emplacement, il aide à la construction des murs, il en garantit la solidité, il dorme son nom à la ville, il délivre des oracles et par là donne des conseils. On consulte le dieu, il protège, il intervient, il arrive qu'il se fâche aussi et qu'il se réconcilie, mais jamais le dieu grec ne mène les hommes de la cité comme un berger mènerait ses moutons. FOUCAULT, Michel, 2004, p. 129. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 168.

⁴⁷BÍBLIA SAGRADA. 2007.

⁴⁸JOSÉFO, Flávio. *História dos Hebreus*: CPAD-SP.2004.

⁴⁹BÜTTGEN, Philippe. *Théologie Politique et Pouvoir Pastoral. Annales: histoire, sciences sociales. Éditions de l'EHESS.* 62, 1129-1154, 2007.

⁵⁰No original em francês: *multiplicité en mouvement*. BÜTTGEN, Philippe, 2007, p. 1132.

do pastor buscar, incondicionalmente, a salvação do rebanho. Segundo aponta Castor Ruiz:

O poder do pastor é um poder do cuidado para com o rebanho, procurando sempre o bem do rebanho. O bom pastor é aquele que procura o melhor para o rebanho conduzindo-o às melhores pastagens, defende-o de todos os perigos. O pastor exerce um poder positivo de cuidado do rebanho, assumindo para si a responsabilidade das necessidades do rebanho. Esse é o modelo do bom pastor. Nas diversas literaturas da época, constata-se que aqueles que se utilizam do poder para aproveitar-se do rebanho são os maus pastores. Os que se descuidam do rebanho, não se preocupam ou inclusive maltratam, são modelos de maus pastores. O poder pastoral é um poder do cuidado da vida de cada uma das ovelhas e o bem de todo o rebanho.⁵¹

Conforme essas palavras sugerem, o poder pastoral não procura fundamentar o juízo categórico de uma *lex suprema*,⁵² mas oportunizar o cuidado do pastor em relação ao processo de condução das ovelhas. Em um texto tardio resgatado por Foucault,⁵³ os rabinos estudiosos da cultura hebraica costumam afirmar que a escolha de Moisés, para a libertação dos hebreus se deu pelo exímio conhecimento tipológico do pastor em relação a cada ovelha. Ou seja, havia naquele contexto específico uma condução justa, equilibrada e pensada de cada membro da comunidade e, nesse sentido, um bom pastor seria aquele que deveria zelar constantemente pela condução do rebanho. Essa característica aponta para a necessidade de se vigiar atentamente a conduta dos indivíduos pertencentes ao rebanho. Justamente por conta desse aspecto é que todos os riscos deveriam ser pacientemente calculados pelo pastor diante de um exercício permanente em preocupar-se com os outros antes de se preocupar consigo mesmo. Estamos diante de uma substância ética difundida por esse segundo traço do poder pastor já que a diferença entre o bom pastor e o mau pastor está relacionada ao fato de que, enquanto o primeiro ocupa-se com os outros, o segundo ocupa-se apenas consigo mesmo.

⁵¹RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé. O Poder Pastoral, as Artes de Governo e o Estado Moderno. **Cadernos IHUideias**. 14 (241), 01-24, 2016, p. 05.

⁵²*Salus populi suprema lex esto*. A salvação do povo seja a suprema lei. Máxima instituída por Cícero aos princípios atribuídos ao Estado na relação com o povo este enunciado está presente em *Das Leis*, diálogo prescritivo no qual Cícero trata de fundamentar os elementos éticos de um Estado fundamentado no direito e na República. Ver mais detalhes em: CÍCERO, Marco Tulio. **Das Leis**. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.

⁵³Trata-se do verbete *Hirt* presente na *Reallexikon für Antike und Christentum*, livro escrito por Georg Schöllgen, Heinzgerd Brakmann, Sible de Blaauw, Therese Fuhrer, Karl Hoheisel, Winrich Löhr, Wolfgang Speyer e Klaus Thraede. Nele, podemos encontrar uma série de elementos intrínsecos da correlação entre teologia e política presente na economia do poder pastor a partir de uma análise consubstancial dos principais traços dessa modalidade de poder. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, Michel, 2011 e Schöllgen, George. *ett alli. Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 2007.

O terceiro e último traço do poder pastoral refere-se ao fato de que ele é uma modalidade de poder individualizante, pois para Foucault, não se trata somente de conduzir todo o rebanho, mas também operar o gerenciamento de cada ovelha e, nesse contexto, o poder pastoral caracteriza-se como o governo de todos e de cada um. Na realidade, Foucault compreende essa característica como um movimento paradoxal refletido pela posição específica do sacrifício do pastor e da salvação de seu rebanho. Novamente recorrendo à tradição hebraica Foucault nos lembra que um bom pastor deveria sempre estar disposto a se sacrificar em prol do seu rebanho. Contudo, esse paradoxo coloca o pastor diante do seguinte problema: *até que ponto, o sacrifício por uma ovelha poderia colocar em risco todo o rebanho?* Estamos diante de uma condição sem precedentes em relação à forma de governo praticada e difundida pelo poder pastoral, ou seja, a necessidade do pastor tomar para si a responsabilidade por cada ato cometido pelo sujeito. Diferentemente das modalidades de poderes anteriores que se ocupavam em conquistar territórios, riquezas e escravos para à sustentação do império, o pastorado ocupar-se-á em garantir a subsistência dos indivíduos evitando ao máximo a sua dispersão e a sua conseqüente exposição aos mais variados perigos não tanto pelo destino desse indivíduo, mas pela própria necessidade de se evitar ao máximo que uma atitude contrária às diretrizes do poder pastoral venham contaminar todo o rebanho. O sacrifício do pastor é, portanto, a condição paradoxal do último movimento ético segundo o qual, se deve evitar de todo modo proceder uma tecnologia de governo deslocada da necessidade de vigiar atentamente a conduta dos indivíduos. Tal tecnologia será, com o nascimento do cristianismo, instrumentalizada a partir de desdobramentos específicos da obediência irrestrita ao governo pastoral por meio do nascimento do dispositivo confessional. Em outras palavras, o que procuramos afirmar é que o cristianismo desdobra os traços do poder pastoral criando o governo da individualidade pela confissão.

I.III. A TECNOLOGIA DO PODER PASTORAL, O CRISTIANISMO E A CONFISSÃO COMO GOVERNO DA INDIVIDUALIDADE

Conforme podemos observar, uma história política da governamentalidade em Michel Foucault se caracteriza como um projeto em curso. Nesse sentido, não existe como pensarmos os seus desdobramentos sem deixarmos de levar em consideração os

elementos intrínsecos ao nascimento do poder pastoral na nossa sociedade ocidental, uma vez que a questão fundamental empreendida por Foucault consiste em delimitar quais seriam as condições de possibilidade responsáveis por fazer do poder pastoral o embrião da nossa forma de se conceber o governo das populações como categoria política para além dos habituais contornos da soberania. Entretanto, a própria ideia de poder pastoral apresenta uma série de deslocamentos desde sua concepção originária pelas culturas orientais até o aparecimento do cristianismo. Deste modo, é necessário nos determos em torno da passagem das figuras dos reis pastores para o pastorado cristão. Em suma, a problematização pertinente a essa passagem consiste em nos debruçarmos sobre o seguinte questionamento: *quais foram os procedimentos de ruptura e, ao mesmo tempo, de continuidade responsáveis por fazer do cristianismo uma tecnologia do poder pastoral?*

Em uma conferência proferida na Universidade de Tóquio intitulada *Sei to Kenryoku – Sexualidade e Poder* – Foucault⁵⁴ aponta que a maior contribuição do cristianismo para uma genealogia das práticas de governo foi o aperfeiçoamento da tecnologia do poder pastoral, compreendida como uma prática responsável por conduzir a vida dos indivíduos a partir da orientação sobre os modos de vida estabelecidos na relação de obediência entre o pastor e seu rebanho a partir do que Alves⁵⁵ compreende como um regime de governo pela verdade.

Um dos traços fundamentais para o fortalecimento desse regime de governo pela verdade, seria o tema do sacrifício. Não tanto pelas suas raízes teológicas e simbólicas – a onipresença do último cristão que morreu na cruz por todos nós nada mais é do que uma alegoria risível a qual Nietzsche⁵⁶ já denunciara no século XIX – mas sim, pelo regime de governo que tal traço explicita. Isto é, a tese de que todo o rebanho pode ser sacrificado para que uma ovelha seja salva a partir de uma condição ontológica e, ao mesmo tempo, ética. Conforme podemos observar, o sacrifício é uma afecção responsável por colocar o pastor diante de um movimento de escolha: ou deixar-se consumir pelo bem do próprio rebanho ou abandoná-lo para procurar a ovelha perdida. Dispositivo sacrificial orientado

⁵⁴FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. (pp.55-75). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (pp.55-75), 2014g.

⁵⁵ALVES, Marco Antônio Sousa. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. **Revista Estudos Filosóficos**. 17, 76-88, 2016.

⁵⁶NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.

pela dúvida, e que será reconfigurado no campo da razão de Estado saindo do campo da tentação ontológica para se configurar em um traço político de uma governamentalidade preocupada na salvação do próprio Estado contra qualquer forma de ameaça. Em um ensaio consagrado à atualidade da biopolítica no mundo contemporâneo, Taylor⁵⁷ aponta que um dos traços fundamentais do sacrifício na razão de Estado é a tomada do corpo abjeto de imigrantes, homossexuais, negros e tantos outros infames como efeito da intervenção direta de uma prática refletida de governo cujo interesse fundamental passa a ser o de produzir uma *ética do corpo mortificado* por meio de uma violência instrumental do Estado. Opinião semelhante possui Oksala ao afirmar que

A era da biopolítica é marcada pela explosão de numerosas e diversas técnicas para alcançar a subjugação de corpos e controle de populações: técnicas que coordenam cuidados médicos, normalizam o comportamento, racionalizam mecanismos de seguro e repensam o planejamento, por exemplo. O objetivo é a administração efetiva dos corpos e o cálculo da gestão da vida através de meios científicos e contínuos. É uma modalidade de poder cuja a função mais importante não é mais matar, mas sim instigar a vida de ponta a ponta. O que essencialmente caracteriza o biopoder ao olhos de Foucault, portanto, não é o fato de que ele é não-mediado sobre a vida nua, mas o fato de que os mecanismos de poder e conhecimento assumiram a responsabilidade pelo processo de vida, a fim de otimizar, controlá-la e modificá-la. Em outras palavras, o exercício do poder sobre os seres vivos não mais carrega a ameaça da morte, mas implica o controle da vida. A vida e seus mecanismos são trazidos para o campo do cálculo explícito nos regimes do poder do conhecimento.⁵⁸

No contexto da razão de Estado, o dispositivo sacrificial assumirá os contornos da salvação do próprio Estado pelo extermínio refletido daqueles que são considerados social e economicamente indesejáveis. Encontramos, portanto na concepção originária da tecnologia do poder pastoral as ferramentas necessárias para uma problematização das

⁵⁷TAYLOR, David. *Politics of Abandonment: The Biopolitics of National Sacrifice Zones*. The University of Sydney, 2018.

⁵⁸No original: *The era of biopolitics is marked by the explosion of numerous and diverse techniques for achieving the subjugation of bodies and control of populations: techniques that coordinate medical care, normalise behaviour, rationalise mechanisms of insurance and rethink urban planning, for example. The aim is the effective administration of bodies and the calculated management of life through means that are scientific and continuous. It is power whose highest function is no longer to kill but to invest life through and through. What essentially characterises biopower in Foucault's account is thus not the fact that it is unmediated power over bare life, but the fact that the mechanisms of power and knowledge have assumed responsibility for the life process in order to optimise, control and modify it. In other words, the exercise of power over living beings no longer carries the threat of death, but implies the taking charge of their life. Life and its mechanisms are brought into the realm of explicit calculation in the regimes of knowledge-power.* OKSALA, Johanna. *Violence and the Biopolitics of Modernity*. *Foucault Studies*. 10, 23-43, 2010, p. 37.

práticas de governo na sociedade contemporânea e, justamente por conta de tal correlação, é que o pensamento foucaultiano se mostra potencialmente corrosivo por nos aguçarmos a necessidade de concebermos nos procedimentos do cristianismo, os elementos de uma crítica apurada às formas de governo presentes nas estratégias de saber, nas práticas de poder e nos processos de subjetivação na sociedade contemporânea.

Ora, os regimes de governo produzidos pelo cristianismo⁵⁹ produziram, ao longo da história, diversas formas de controle sobre as condutas dos seres vivos. Essa perspectiva nos permite pensar que certamente não se trata mais de nos perguntarmos pelos aspectos tradicionais da prática política, mas percebermos como foi sendo introduzida na nossa cultura toda uma tecnologia do poder pastoral no sentido de buscarmos sempre a salvação de todas as formas possíveis. Nesse caso, a importância para Foucault⁶⁰ do pastorado cristão se configura no fato de que suas práticas se desenvolveram na nossa sociedade nas formas pelas quais a religião, a política e governo se constituem como elementos fundamentais dos modos de vida que mais tarde se desdobrarão na biopolítica, justamente pelo fato da tecnologia de poder pastoral operacionalizada pelo cristianismo preocupar-se com a vida na sua integralidade tendo o cuidado como horizonte de uma ética da governamentalidade.

Entretanto, é importante destacarmos que o poder pastoral não se caracteriza como uma economia indexada a normas e padrões pouco flexíveis. Na realidade, desde sua apropriação pelo cristianismo, o poder pastoral passou por uma série de crises orientadas mais por suas rupturas em relação às formas de governo do que propriamente por uma linha de continuidade. Nesse sentido, o argumento levantado por Foucault em relação ao estudo sobre o pastorado cristão necessita ser compreendido a partir das suas

⁵⁹É importante destacarmos que os estudos foucaultianos acerca do cristianismo não estão interessados em compreender a religião criada pelos discípulos de Jesus a partir da sua significação mística ou doutrinária, em especial, pela sacralização promovida pela Igreja Católica, mas sim como um conjunto de distintas e complexas práticas produzidas a partir de um tensionamento que envolve os processos de subjetivação e os diferentes regimes de governo atrelados ao problema da verdade. Desse modo, devemos perceber a genealogia das práticas cristãs promovidas por Foucault a partir dos sentidos aleatórios produzidos pelo cristianismo enquanto governo dos vivos. Outro ponto que merece destaque dentro do suposto interesse por parte dos estudos foucaultianos sobre o cristianismo é a aproximação do filósofo francês com os trabalhos escritos por Pierre Hadot em relação aos exercícios espirituais presentes nas filosofias antigas e no próprio cristianismo. Embora o projeto de Hadot seja radicalmente diferente do formulado por Foucault, é nítida as ressonâncias do primeiro nos últimos cursos proferidos por Foucault no *Collège de France* principalmente no que corresponde à possibilidade de compreendermos o sentido originário da prática filosófica como modo de vida em contraposição ao acossamento dos dispositivos. Ver mais detalhes em: HADOT, 2005. CASTOR RUIZ, 2016. ORTEGA, 1999.

⁶⁰FOUCAULT, Michel, 2011.

heterogeneidades e ressonâncias. Como o embate entre os cenobitas e os anacoretas em relação ao estilo de governo a ser adotado dentro do conjunto de práticas de governo, pois conforme lembra Foucault

Isso não quer dizer que o poder pastoral tenha permanecido uma estrutura invariante e fixa ao longo dos quinze anos, dezoito ou vinte séculos da história cristã. Pode-se até mesmo dizer que esse poder pastoral, sua importância, seu vigor, a própria profundidade da sua implantação se medem pela intensidade e pela multiplicidade das agitações, revoltas, descontentamentos, lutas, batalhas, guerra sangrentas travadas em torno dele, por ele e contra ele.⁶¹

A questão que parece ser pertinente dentro dessa multiplicidade de tecnologias propostas pelo poder pastoral passa, necessariamente, pelo problema do governo como fundamento metodológico da relação entre pastorado e rebanho. Uma relação que é fundamentada no sentido específico que o conceito de governo adquire durante o cristianismo como tensionamento da relação entre verdade e subjetividade. *Mas, especificamente, o que vem a ser a noção de governo difundida pelo cristianismo?*

Dando continuidade ao projeto iniciado em *Segurança, Território, População* Foucault procurará pensar em *Do Governo dos Vivos* os principais desdobramentos dos modos pelos quais o cristianismo associou em torno da tecnologia do poder pastoral as questões que envolvem o poder, a verdade e a individualidade enquanto elementos fundamentais que percorrem os horizontes do movediço terreno das práticas de governo. Nesse caso, proceder à análise das formas de governo presentes no cristianismo significa inicialmente desconstruir a ideia de que o problema da salvação é um tema reservado meramente ao panorama teológico. Não se trata, em absoluto, de tomar o governo da tecnologia de poder pastoral como uma ideologia responsável por alienar os sujeitos, mas sim tentar compreendê-lo a partir dos seus efeitos de uma economia da verdade.⁶² A

⁶¹No original: *Ceci ne veut pas dire que le pouvoir pastoral soit resté une structure invariante et fixe tout au cours des quinze, dix-huit ou vingt siècles de l'histoire chrétienne. On peut même dire que ce pouvoir pastoral, son importance, sa vigueur, la profondeur même de son implantation se mesurent à l'intensité et à la multiplicité des agitations, révoltes, mécontentements, luttas, batailles, guerres sanglantes qui ont été menées autour de lui, pour lui et contre lui.* FOUCAULT, Michel, 2004, p. 152. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 197.

⁶²O tema da religião como ópio do povo tão bem sintetizado por Marx na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* expressa uma dimensão oportuna para uma problematização do cristianismo dentro do contexto da sociedade moderna. Enquanto sistema ideológico o cristianismo seria a religião oficial dos grandes Estados modernos expressando na sua integralidade a formação de um grande sistema ideológico cuja expressão máxima passa pela alienação dos sujeitos em relação à justificativa para os sistemas de opressão sustentados pelo Capital. Ora, embora pertinente, a crítica foucaultiana em relação ao problema do governo não está interessada em analisar o cristianismo enquanto sua ortodoxia ideológica, nem como sistema da

questão a ser abordada dentro dessa perspectiva corresponde à manifestação da verdade como elemento intrínseco ao governo dos homens e à prática aletúrgica de uma genealogia do indivíduo moderno. É no interior dessa relação que se encontra o problema do governo dos vivos, compreendido a partir dos procedimentos aletúrgicos presentes no cristianismo e suas múltiplas experiências de manifestações de veridicção da tecnologia do poder pastoral. O mérito da análise foucaultiana consiste em pensar essa inserção da individualidade nos procedimentos aletúrgicos para além do estatuto epistemológico ou jurídico da verdade. Muitos séculos antes da própria institucionalização do cristianismo, desde os primeiros exercícios espirituais praticados pelos cristãos primitivos, até as experiências éticas vivenciadas no interior dos monastérios, o elemento de um governo da verdade exercido pela tecnologia do poder pastoral já se fazia presente no projeto de uma genealogia da individualidade.

A respeito de tal perspectiva Foucault, alerta que os teólogos cristãos empregavam três conceitos chaves para o exercício da tecnologia do pastorado. Em primeiro lugar, os *actus contritionis* relativos aos exercícios de arrependimento. Em segundo lugar, os *actus satisfactions* relativos as satisfações e, por fim, os *actus veritatis*, ou atos de verdade. A existência desses três procedimentos leva Foucault a perceber a problemática do governo dos vivos diretamente atrelado à aleturgia compreendida como uma invenção da vida devota por meio do sacramento penitencial. Em um ensaio dedicado a compreender a relação entre esse sacramento e o dispositivo confessional, Colombo aponta que, a penitência não deve ser compreendida apenas como uma liturgia, mas sim como uma engrenagem articulada aos problemas de governo presentes no poder pastoral. Nesse sentido, podemos encontrar nessa dimensão analítica sobre o papel das manifestações da verdade, o conjunto de regras pelas quais o sacramento configura-se como uma prática pela qual o penitente deveria celebrar sua mortificação por meio de um ritual público. Esse ritual recebia o nome de exomologese, ou seja, a forma do sujeito expressar a verdade sobre si mesmo. *Mas, em que consistia a exomologese e, qual sua relação com a tecnologia do poder pastoral?* Segundo as palavras de Colombo ela refere-se a:

representação de exploração, mas sim como elemento de produção de um regime de verdade, responsável por ligar o aperfeiçoamento do poder pastoral e o governo pela verdade como indicativos de uma genealogia dos modos de subjetivação na sociedade ocidental. Ver mais detalhes em: MARX, Karl, 2013 & FOUCAULT, Michel, 2013.

Na lição de 05 de março de 1980 do curso *O Governo dos Vivos (Du gouvernement des vivants)*, Foucault delimita no interior da penitência canônica, três atos de manifestação da verdade, ou melhor, dois procedimentos externalização a verdade da penitência e um "ato de verdade" que funciona como uma espécie de limiar, pois constitui o momento absolutamente precedente da entrada no status penitencial. Esta manifestação da verdade que Foucault individualiza particularmente de suas leituras de São Cipriano é chamada de *expositio casus*. Se trata de uma instância de veridicção que o pecador verbalmente declara ao bispo de maneira privada os pecados que acabara de cometer com a finalidade de obter uma mudança de estado, ou seja, o estado de penitente. Ao contrário, no interior mesmo da Penitência, o filósofo francês circunscreve a externalização não-verbal da verdade que chamou exomologesis tarde marcar sua especificidade e para manter a diferença com confesio vacabulo Latina. Assim, devemos entender a exomologesis termo como "a manifestação de seu acordo, o seu reconhecimento, o fato de que um admite seu pecado, e que é um pecador. Isto é, em resumo, a exomologesis é aquilo que é requerido ao penitente."⁶³

A exomologese representava, portanto à aletúrgia do ato penitencial na qual o sujeito, antes de se reconciliar com suas faltas deveria converter-se em penitente e, nesse caso, a questão passava a ser, segundo Foucault, à análise em torno dos modos pelos quais o sujeito procedia uma manifestação da verdade reconhecendo-se como sujeito da dívida. Nesse sentido, a exomologese deve ser compreendida como um hábito, um modo de vida intrínseco ao problema de governo fomentado como uma *tentação ontológica* da existência cristã. Isso significa que a tecnologia do poder pastoral não se efetivava somente pela aplicação das normas, mas sim pelas instâncias práticas que deliberam sobre as condutas dos sujeitos pela veridicção. Nesse sentido, se quisermos estabelecer uma leitura sobre uma história política da governamentalidade, correlativa ao poder pastoral necessitamos compreender os desdobramentos da exomologese a partir da introdução, nos atos de verdade e do dispositivo confessional como elementos de governo. De fato, a

⁶³Em la lección del 5 de marzo de 1980 del curso *Del gobierno de los vivos (Du gouvernement des vivants)*, Foucault delimita en el interior de la penitencia canónica, tres actos de manifestación de la verdad, o mejor dicho, dos procedimientos de exteriorización de la verdad propios de la penitencia y un "acto de verdad" que funciona como una especie de umbral, dado que constituye el momento absolutamente precedente de la entrada al status penitencial. Esta manifestación de la verdad que Foucault individualiza particularmente a partir de sus lecturas de San Cipriano es denominada de *expositio casus*. Se trata de una instancia de veridicción liminar en la que el pecador declara verbalmente al obispo y de manera privada los pecados que há cometido con el objeto de obtener un cambio de estado, a saber, el estado de penitente. Em cambio, en el interior mismo de la penitencia, el filósofo francés circunscribe una forma de exteriorización no verbal de la verdad que denomina *exomologesis* a fines de marcar su especificidad y de mantener la diferencia con el vacabulo latín *confesio*. Así, debemos entender el término *exomologesis* como "la manifestación de su acuerdo, el reconocimiento, el echo de que uno admite algo, a saber, su pecado y que se es pecador. Es eso, em resumen, la *exomologesis* que se le requiere al penitente. COLOMBO, Augustin. *Hermenéutica de Si y Fin de la Exomologesis: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción em el cristianismo*. **Revista de Filosofía Aurora**. 27(41), 595-614, 2015, p.599-600.

questão consiste em examinarmos detalhadamente os modos pelos quais se insere na relação entre verdade, exomologese e individualidade o nascimento de uma hermenêutica confessional.

Segundo Colombo, o processo de desdobramento da exomologese em dispositivo confessional inicia-se com a instauração, no intramuros dos mosteiros, das regras de obediência sobretudo, aquelas responsáveis por fazer com que o sujeito manifestasse verbalmente suas faltas. Entretanto, é necessário nos perguntarmos: *em que consiste a obediência completa produzida pela vida monástica?* Em primeiro lugar, ela era caracterizada como uma ritualística na qual o sujeito era incitado a converter o olhar para si mesmo, ou seja, tratava-se de tomar a si mesmo como objeto de análise. Em segundo lugar, ela devia se estabelecer, segundo Foucault a partir do que os filósofos cristãos costumavam chamar de *discretio*. Esse conceito foi inventado para evitar que o sujeito deixasse se contaminar pelo relaxamento e pela vaidade; grandes obstáculos para a hermenêutica do sujeito.⁶⁴ Em particular, a *discretio* cristã não é diferente da temperança grega, exceto pelo fato de seu criador, Cassiano⁶⁵ considerar que o sujeito era incapaz por si só de exercer a *discretio* faltando-lhe uma autoridade apta a orientar suas ações. Isto é, diferentemente dos filósofos da antiguidade que, apoiados por suas trajetórias eram capazes de estabelecer uma justa medida entre o *bios* e o *logos* oportunizando a potencialização da autonomia por meio da relação entre mestre e discípulo, na *discretio*, o sujeito era visto como alguém incapaz de alcançar tal justa medida das coisas devendo obediência irrestrita ao longo de toda sua vida ao poder pastoral. Durante o século VI,

⁶⁴No curso *Do Governo dos Vivos* Foucault (2013) elabora uma profunda e ampla reflexão sobre o papel do batismo dentro da governamentalidade cristã enquanto uma das principais tecnologias voltadas para a salvação do sujeito. Desde o cristianismo primitivo, passando pelos textos dos primeiros padres apologistas até o nascimento da vida monástica o batismo passou por três desdobramentos no sentido de operar como uma economia da salvação. Desse modo, enquanto que os cristãos primitivos viam no batismo uma forma absoluta de remissão dos pecados, os apologistas consideravam que tal prática deveria estar relacionada a outras práticas de experiências éticas como o estudo da Bíblia e a meditação, por exemplo. Contudo, a partir da vida monástica o batismo perde sua acepção originária já que associa a salvação, o tema da tentação. Nesse sentido, o sujeito mesmo batizado poderia novamente voltar a cometer os mesmos pecados. A diferença entre as duas concepções de batismo repousa, portanto na possibilidade de se interpretar um deslocamento substancial em relação ao tema da economia da salvação dentro do panorama do pensamento cristão. De último ato rumo a uma possível santificação da vida devota, o batismo transforma-se com a vida monástica em apenas mais um recurso proveniente dos regimes de obediência do sujeito perante à autoridade pastoral. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 2013.

⁶⁵João Cassiano, monge francês que escreveu grande parte de seus livros na passagem do século IV para o século V, o início da institucionalização da vida monástica. Em seu principal trabalho intitulado *Instituições*, Cassiano aponta as principais funções da *discretio* para o exercício de uma vida ascética. Ver mais detalhes em: CHADWICK, 1950.

Bento de Nursia - certamente influenciado por Cassiano - publica a sua *Regula Benedicti* – *Regras de São Bento* – em que se é possível ler acerca do papel da obediência na *discretio*

O primeiro grau da humildade é a obediência sem demora. É peculiar àqueles que estimam nada haver mais caro do que o Cristo; por causa do santo serviço que professaram, por causa do medo do inferno ou por causa da glória da vida eterna, desconhecem o que seja demorar na execução de alguma coisa, logo que ordenada pelo superior, como sendo por Deus ordenada.⁶⁶

Duplo efeito da relação entre *discretio* e obediência. O primeiro de ordem estrutural e o segundo de ordem governamental. Quanto a sua estrutura, a questão recaia sobre a desconfiança da instituição monástica em relação ao que Foucault chama de *excesso de ascetismo* no sentido de se produzir certa ruptura em relação ao mundo, sem contudo esquecer das estruturas de poder necessárias a manutenção dos processos normativos da instituição eclesial. Já o outro aspecto, correspondia a onipresença de Satanás no corpo do indivíduo. O corpo passa a ser compreendido como um elemento de regulação governamental dentro do cristianismo por ser o *templo de Satanás*, pois ele era o grande responsável por conduzir o sujeito ao erro e, conseqüentemente ao pecado. Esse duplo efeito acaba por sinalizar a presença da *discretio* como mirada ontológica da vida monástica na qual o procedimento de governo passa a ser o da verbalização por meio da qual a exomologese, converte-se, segundo Foucault em *aveu* – confissão – compreendida como a proliferação de um novo sentido metodológico da aleturgia no sentido de fazer com que o sujeito, por meio de um critério *cosmo-teológico*, sucumbisse ao poder da palavra originada dos pensamentos satânicos. A *aveu* põe em relevo, conforme argumenta Colombo, um sentido absolutamente singular dentro da tecnologia do pastorado, qual seja, a manifestação da verdade pela qual a palavra torna-se um elemento fundamental para a configuração de um ato responsável por exortar a descoberta dos mais íntimos segredos incrustados na alma do indivíduo. É nesse contexto que, diferentemente da exomologese – quando o sujeito aspirava ascender uma vida devota – no ritual da *aveu* tem-se a formação do que Foucault chama de dispositivo confessional pelo qual o indivíduo elabora o que Guadagni⁶⁷ chama de regime de verdade e, nesse contexto, o

⁶⁶BENTO DE NÚRCIA. *Regra Monástica*, 2006. São Paulo: Paulus, 2006, p. 41.

⁶⁷GUADGANI, Giulia. *Regimi di verità in Michel Foucault. Materiali Foucaultiani*. 5(9-10),107-126, 2016.

problema consiste em procurar estabelecer as condições de possibilidade pelas quais a exomologese deixa de ser uma prática de veridicção desaprovada pela vida monástica – pelo menos no que corresponde à relação entre conhecimento, governo e verdade – em nome do fortalecimento da *aveu* como regime de governo na qual a confissão opera como uma hermenêutica dos processos de subjetivação. Essas seriam as características que nos permitem compreender os motivos pelos quais o pensamento foucaultiano entende a confissão como um dos elementos fundamentais para o poder pastoral produzida pelo cristianismo fundamentalmente a partir da estreita relação entre verdade e subjetividade. Evidentemente que a ponte responsável por ligar a confissão da vida monástica ao problema do governamentalidade pastoral é repleta de desníveis e descontinuidades. Entretanto, deve-se perceber essa correlação a partir do tensionamento existente dentro da aleturgia praticada pelo cristianismo pelo jogo entre os conceitos de *maitrê* e *malfaire*. Enquanto que o primeiro designa à figura da autoridade pastoral, o segundo representa aquele que deve se submeter à obediência incondicional a governamentalidade as quais estão articuladas as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação.

Em especial, a série de sete conferências proferidas por Foucault⁶⁸ na Universidade de Louvain e intitulada *Mal Faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* registra tal tensionamento a partir de uma genealogia das formas em que, na pastoral cristã, o sujeito deve ter a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo por meio da confissão. No caso, o interesse de Foucault seria o de pensar quais seriam, às formas pelas quais se articulam as questões históricas, filosóficas e políticas responsáveis por fazer da confissão um elemento fundamental das relações de governo na nossa sociedade a partir de uma dupla perspectiva. Primeiramente Foucault não compreende a confissão como um mero ato enunciativo. Ou seja, para ele a confissão não se restringe a um enunciado no qual o sujeito vem a público reconhecer determinada falta. A confissão caracteriza-se muito mais como um procedimento de governo a partir do que Foucault chama de *ato dramaturgico*. Trata-se, portanto de conceber a confissão como uma trama que desdobrasse perante a aleturgia do dizer verdadeiro pelo seu traço fundamental, o risco.⁶⁹

⁶⁸FOUCAULT, Michel. *Obrar Mal, Decir la Verdad: la función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014h.

⁶⁹Foucault abre a conferência inaugural na Universidade de Louvain com uma cena absolutamente teatralizada e constringedora para o cânone da psiquiátrico. Nessa cena, o psiquiatra francês François

Podemos perceber, portanto como a confissão enquanto procedimento dramático se distingue de um ato enunciativo, justamente porque sua evocação coloca em risco permanente aquele que reconhece perante uma determinada autoridade, suas falhas.

A segunda perspectiva da confissão como um dispositivo corresponde, segundo Foucault à formação de um compromisso entre o que se afirma e aquilo que se é. Nesse sentido, não pode haver confissão se não existe engajamento por parte do sujeito. Essa ideia é fundamental para que se possa compreender a correlação entre as práticas de confissão e às formas de veridicção pela implicação do sujeito em relação ao estilo de governo produzido pelo poder pastoral no sentido de situar os relevos dos processos de subjetivação e do gerenciamento das condutas introduzidos pelo cristianismo. O seja, segundo Foucault, a confissão é a prova cabal de que o cristianismo não se caracteriza somente como o fundamento hegemônico de uma estrutura dogmática, mas sim uma complexa rede de dispositivos responsáveis por inserir, na nossa sociedade ocidental, diversas ferramentas voltadas para à governamentalização da vida, pois como atesta Foucault

O princípio da confissão perpétua está, é claro, diretamente ligado ao princípio geral de obediência. A obediência formal indexada, a obediência que deve levar a um estado de obediência - *humilitas, patientia, subditio* - tudo isso implica necessariamente a verbalização. E acho que com isso temos algo fundamental na história da cultura ocidental: o que poderíamos chamar de inversão do eixo da verbalização na relação de dominação.⁷⁰

Leuret interpela um homem acometido, segundo relatos de paranoia e delírio persecutório. O relato apresenta uma constatação interessantíssima sobre o processo de tratamento da doença mental no século XIX: ao sujeito não era lhe concedido outro estatuto que não o da loucura. Essa proibição, esse interdito é contextualizada por Foucault, ao registrar que o pobre infeliz trazido à frente do senhor Leuret a partir de um diálogo, no mínimo curioso: **“El doctor Leuret:** *En todo eso no hay una sola palabra que sea verdadera; usted dice locuras. Y porque está loco lo retenemos en Bicêtre.* **El enfermo:** *No creo que esté loco. Sé lo que vi y oí.* **El doctor Leuret:** *Si quiere que esté contento con usted, tiene que obedecer, porque todo lo que le pido es razonable. ¿Me promete no pensar más en sus locuras, me promete no hablar más de ellas?* **Michel Foucault:** *Vacilante, el enfermo promete.* **El doctor Leuret:** *Muchas veces ha falatado a su palabra sobre este punto: no quiero contar con sus promesas; va a recibir una ducha hasta que confiese que todas las cosas que dice no son más que locuras.* Posteriormente é aplicada a primeira ducha sobre o sujeito que, imediatamente reconhece que suas imaginações não fazem parte da realidade. **El enfermo:** *Sí señor, todo lo que le dije son locuras.* **El doctor Leuret:** *¿Estaba loco, entonces?* **El enfermo:** *Creo que no.* **Michel Foucault:** *Tercera ducha helada.* **El doctor Leuret:** *¿Estaba loco?* **El enfermo:** *¿Ver y oír es estar loco?* **El doctor Leuret:** *Sí.* **El enfermo:** *No había mujeres que me insultaban ni hombres que me perseguían. Todo eso es una locura.* Conforme podemos observar, não é a punição que está em jogo nesse diálogo, mas a palavra chave para a operação terapêutica: a confissão. Antes de qualquer outro procedimento é necessário que o sujeito admita a sua própria loucura reconhecendo ser portador de uma enfermidade. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, Michel, 2014h, p. 27-28.

⁷⁰No original em espanhol: *El principio de la confesión perpétua está, desde luego, directamente ligado a ese principio general de la obediencia. La obediencia indefinida formal, la obediencia que debe llevar a un estado de obediencia – humilitas, patientia, subditio -, todo eso implica necesariamente la verbalización.*

Enquanto um procedimento da tecnologia do poder pastoral, a confissão, segundo afirma Leme,⁷¹ opera como um procedimento de assujeitamento no qual em torno da questão da obediência irrestrita, promove o endosso por parte de uma autoridade, de todo um conjunto de práticas desenvolvidas com a finalidade de ajuizar um sentido de vigilância sobre as ações e pensamentos do sujeito. Deste modo, a confissão emerge como categoria do poder pastoral que objetiva capturar todas as dimensões da vida com à finalidade de assegurar à salvação do sujeito. Entretanto, a pergunta que poderíamos fazer seria a seguinte: *quais as implicações dessa salvação desenvolvida pelo cristianismo?* A resposta para tal pergunta repousa no principal desdobramento da confissão como prática de governo: a mortificação. A mortificação possui a finalidade de se constituir como uma experiência da obediência interiorizada. Por certo, nas sociedades grega e romana existiam os procedimentos relacionados à obediência na relação entre mestre e discípulo. Contudo, tal relação era pensada como uma das condições intrínsecas à potencialização da vida filosófica. No cristianismo, a obediência passa a ser pensada como atividade confessional na qual o sujeito deveria esvaziar todos os seus egoísmos e renunciar as suas vontades objetivando renunciar a si mesmo morrendo um pouco a cada dia. Analisando o cristianismo como confissão, Chevalier⁷² aponta que a mortificação seria uma espécie de sussurro ininterrupto em que a relação entre verdade e subjetivação configurava-se como uma prática agônica do gerenciamento de uma existência prostrada perante a autoridade pastoral.

Conforme se pode observar, o poder pastoral produzido pelo cristianismo acaba por transformar pela mortificação, os traços fundamentais da relação entre governo, subjetividade e verdade nos contextos da governamentalidade. Nos intramuros dos monastérios o monge era educado a renunciar a toda e qualquer forma de vontade, de modo que, a finalidade ética da relação entre mestre e discípulo fosse referendada pela perspectiva do último estetizar-se a partir de uma busca pelo *nada querer*. Nesse caso, a

Y creo que con ello tenemos algo fundamental en la historia de la cultura occidental: lo que podríamos llamar inversión del eje de verbalización en la relación de dominio. FOUCAULT, Michel, 2014h, p. 156.

⁷¹LEME, José Luis Câmara. A Desrazão, a Confissão e a Profundidade do Homem Europeu. In: CANDIOTTO, César. SOUZA, Pedro. **Foucault e o Cristianismo** (pp.23-44). Belo Horizonte: Autêntica, 2012a.

⁷²CHEVALIER, Philippe. O Cristianismo Como Confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, César. SOUZA, Pedro. **Foucault e o Cristianismo**. (pp.45-56). Belo Horizonte: Autêntica. 2012b.

mortificação seria o gesto, responsável por fazer o sujeito dilacerar o seu próprio corpo com a finalidade de doutrinar a sua carne.

De acordo com o pensamento foucaultiano, à ideia de se estabelecer uma leitura acerca dos modos de governo presentes no contexto da tecnologia de poder pastoral passa, portanto, pela relação de obediência como um dos problemas fundamentais do exercício de gerenciamento das condutas. Nesse caso, o mérito de Foucault consiste em nos fazer perceber que não devemos apenas procurarmos diferenciar à antiguidade pagã do mundo cristão no que se refere as suas doutrinas morais, mas procurarmos explorar as maneiras pelas quais as práticas de governo desenvolvidas pelo cristianismo estabelecem as ressonâncias de uma experiência voltada para a salvação como categoria de governamentalidade. Em outras palavras, o que procuramos afirmar é que, tanto a obediência, quanto a confissão e à mortificação, acabam oportunizando a criação de um regramento ético em que o sujeito converte-se em indivíduo pelo processo de constante assujeitamento perante a normalização orquestrada pelos dispositivos.

Ora, poderíamos nos arriscar a pensar, segundo as orientações de Foucault, o modos *operandi* dos desdobramentos dessa relação de obediência produzida pelo poder pastoral a partir de traços significativos na nossa sociedade contemporânea não somente pelo desejo volitivo fixado nas normas do Capital, mas também em torno da instrumentalização de um *ethos* voltado para a constatação de que, o sujeito deve desejar, do fundo do seu coração, ser uma espécie de empresário de si mesmo, isto é, ele deve vender uma autoimagem de sucesso. Nesse caso, a governamentalidade sinaliza uma espécie de mantra responsável por sustentar a tese de que, uma vida plena é aquela na qual o indivíduo produz um efeito de subjetivação em que reconhece em si mesmo os elementos gerenciais de negócios devendo constantemente estabelecer metas cada vez mais ousadas por meio de uma estetização de si.

Nesse sentido, é preciso reconhecermos nas entrelinhas dessa genealogia do poder pastoral, os elementos de uma exaustiva analítica dos modos de vida cristãos nos permitindo pensar o papel do cristianismo como uma instigante aventura sobre uma das peças que compõe essa engrenagem chamada governamentalidade e seus processos de bricolagem perante as relações entre verdade, governo e subjetividade. Dito de outro modo, se o cristianismo possui um traço de ressonância sobre a nossa atualidade isso não se deve tanto a sua estruturação dogmática, mas pela fixação de regras e modos de vida

que envolvem as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação. Segundo Castor Ruiz,⁷³ o traço fundamental dessa tecnologia seria, portanto seu efeito paradoxal: a condição exercida por uma economia de gestão da vida cujos traços conduzem a produção de uma subjetividade fortemente marcada pela heteronomia.

I.IV. A CRISE DO PODER PASTORAL E O NASCIMENTO DA RAZÃO DE ESTADO

A aula de 01 de Março de 1978 de *Segurança, Território, População* inicia-se com a seguinte afirmação

Bom, da última vez, falei um pouco do pastorado e da especificidade do pastorado. Por que lhes falei disso e tão longamente? Digamos que por duas razões. A primeira foi para procurar lhes mostrar – o que na certa lhes passou despercebido – que não existe moral judaico-cristã; [a moral judaico-cristã] é uma unidade factícia. A segunda é que, se de fato há nas sociedades ocidentais modernas uma relação entre religião e política, essa relação talvez não passe essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre o pastorado e o governo. Em outras palavras, o problema fundamental, pelo menos na Europa moderna, sem dúvida não é o papa e o imperador, seria antes esse personagem misto ou esses dois personagens que recebem em nossa língua, em outras também aliás, um só e mesmo nome: o ministro.⁷⁴

De início podemos constatar como Foucault recusa proceder uma análise habitual das relações entre Igreja e Estado por meio das figuras do papa e do imperador, mas sim das relações entre pastorado e governo compreendidas pela personagem do ministro. *O que está em jogo nesse procedimento?* De uma forma geral, pode-se afirmar que o ministro ocupa a posição limiar entre o pastorado como prática de governo e a razão de Estado moderna. A fundação de um ministério não possui apenas um sentido teológico,

⁷³RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé, 2016.

⁷⁴No original: *Donc la dernière fois, j'ai parlé un peu du pastorat et de la spécificité du pastorat. Pourquoi vous avoir parlé de cela et si longuement? Disons, pour deux raisons. La première, c'est pour essayer de vous montrer, - ce qui ne vous a pas échappé, bien sûr -, qu'il n'existe pas de morale judéo-chrétienne; [la morale judéo-chrétienne], c'est une unité factice. Deuxièmement, que s'il y a bien, dans les sociétés occidentales modernes, un rapport entre religion et politique, ce rapport ne passe peut-être pas pour l'essentiel dans le jeu entre l'Église et l'État, mais plutôt entre le pastorat et le gouvernement. Autrement dit le problème fondamental, du moins dans l'Europe moderne, ce n'est sans doute pas le pape et l'empereur, ce serait plutôt ce personnage mixte ou ces deux personnages qui bénéficient dans notre langue, comme dans d'autres d'ailleurs, d'un seul et même nom, à savoir le ministre.* FOUCAULT, Michel, 2004, p.195. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 253.

como também a performatividade de um regramento ético no sentido de gerenciar o rebanho a partir de um chamamento que mais tarde será incorporado às primeiras experiências modernas de governamentalização do Estado. Nos *Atos dos Apóstolos* pode-se reconhecer o enunciado dessa aliança ao se ler a seguinte afirmação: “Vai, porque este é para mim um instrumento para levar o meu nome perante os gentios e reis, bem como perante os filhos de Israel, pois Eu lhe mostrarei quanto lhe importa sofrer pelo meu Nome”.⁷⁵

Emerge, nesse sentido, a possibilidade de pensarmos os traços fundamentais da relação entre pastorado e governo a partir da formação do que Bampi⁷⁶ chama de regramento ético. Foram os padres gregos – também conhecidos como *apologistas*⁷⁷ - os responsáveis pela criação, de uma ideia fundamental para essa relação, a partir do conceito de *oikonomia psychôn* ou economia das almas. Inspirados na ideia de *oikos* os apologistas, segundo Foucault acrescentavam ao seu sentido originário⁷⁸, a instauração de uma economia de salvação desdobrada na expressão empregada pelos latinos de *regime animarum*, palavra que sintetiza com maior precisão, a noção moderna de conduta.

⁷⁵BÍBLIA SAGRADA, 2007, p. 1675.

⁷⁶BAMPI, Lisete. Governo, Subjetivação e Resistência em Foucault. **Educação e Realidade**. 27(1), 127-150, 2002..

⁷⁷Os apologistas foram padres ligados a um forte movimento eclesiástico responsável, durante o século II, por empreender toda uma linha de raciocínio em torno da apologética cristã. A defesa sistemática e engajada dos padres cristãos procurava estabelecer um tom de conciliação entre a filosofia antiga e os princípios éticos do cristianismo, bem como combater toda e qualquer interpretação herética do cristianismo como a gnose, por exemplo. Em linhas gerais, pode-se afirmar que a apologética foi um dos mais fortes elementos produzidos pelo poder pastoral em relação aos seus procedimentos de governo. Ver mais detalhes em: CRAIG, 2012.

⁷⁸Como sabemos, o projeto longitudinal de uma história política da governamentalidade encontra-se disperso dentro da vasta produção intelectual formulada por Foucault, sobretudo na passagem dos anos 70 para os anos 80, deixando uma série de possíveis projetos articulados em uma espécie de bricolagem que envolvem as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação. A série de problematizações sobre as práticas de governo desde a antiguidade até o nascimento da modernidade acaba por sinalizar uma série de estudos deixados em aberto por Foucault e que foram retomados por seus interlocutores posteriormente. Destes destaca-se à figura do intelectual italiano Giorgio Agamben que, desde a publicação de seu *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* procura pensar os contornos de uma possível crítica as formas de governamentalidades e à biopolítica na sociedade ocidental a partir das ferramentas deixadas por Foucault. Uma dessas problematizações é trabalhada exaustivamente por Agamben em *O Reino e a Glória* em que ele procura situar o sentido originário da economia, através de uma sensível analítica sobre o processo de desdobramento produzida pelo poder pastoral na passagem de um mistério da economia, para uma economia do mistério. Segundo Agamben, a economia deve ser entendida como um paradigma gerencial cujo sentido originário da *administração da casa*, se converte na busca incessante pela administração das almas durante a época de ouro do pastorado. Em outras palavras, o que Agamben sugere é que pensemos os contornos da economia não apenas pelo seu sentido moderno de saber a serviço do Capital ou das perspectivas de mercado, mas sim como substância ética responsável por incitar todos os gerenciamentos das formas de governamentalidades as quais somos sujeitos e subjetivados. Ver mais detalhes em: AGAMBEN, Giorgio, 1995 & AGAMBEN, Giorgio, 2011.

Conforme aponta Foucault, o poder pastoral produz um sentido específico para o governo das condutas, compreendendo-o como uma estratégia ética desdobrada na capacidade do sujeito deixar-se ser conduzido por um sistema de regramento voltado para a sua salvação. Isso significa que devemos compreender a introdução da noção de conduta pelo poder pastoral, como uma finalidade ética cujo impacto sobre a governamentalidade corresponde a necessidade de se procurar aperfeiçoar, constantemente à direção do rebanho em relação aos traços fundamentais de um regime que opera nos contornos de uma vida pacientemente calculada e instrumentalizada pelos dispositivos de assujeitamentos. Estamos diante, de um problema ético fundamental criado pelo cristianismo por meio da formulação do seguinte questionamento: *como e sob quais condições determinada arte de governo deve ser intensificada?* Pergunta esta que coloca em evidência a compreensão, por parte de Foucault de que

A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta ou de condução.⁷⁹

A conduta, segundo apontam essas palavras, se caracteriza como uma atitude ética. Sem sombra de dúvida, a tecnologia do poder pastoral não foi a primeira das formas de governo a pensar os contornos necessários para a estruturação dessa arte. Entretanto, é a partir dela que passam a proliferar uma série de tensionamentos em torno da maneira pelas quais seja um rebanho, seja uma determinada população deva ser conduzida. Ou seja, a questão passa a ser sempre a de se pensar, do ponto de vista dos procedimentos de governo como, quando, e sob quais condições os sujeitos conduzidos podem, a qualquer momento, rejeitar e resistir aos procedimentos de controle desenvolvidos pelas diferentes formas de governamentalidade. Dito e outra forma, a experiência cristã do pastorado sublinha os traços necessários para pensarmos as condutas a partir da proliferação de *ecos de revolta*, isto é, a capacidade dos sujeitos procederem uma rebelião contra os regimes de governo.

⁷⁹No original: *La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez, mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction.* FOUCAULT, Michel, 2004, p. 196-197. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 255.

Nesse sentido, um dos traços fundamentais do poder pastoral assinalado por Foucault, consiste em situar, na sua porosidade, os movimentos ou práticas de resistência construídas sobre o emblema da rebelião. Emblema este que foi responsável pela instauração da crise do poder pastoral. Tal crise acaba por sinalizar as possíveis pistas deixadas por Foucault em relação a uma possível genealogia dos modos de insurreição e, nesse contexto, emergem as condições de possibilidades para situarmos uma crítica em relação aos modos de governo por meio da visualização de estratégias de sublevação de forças no sentido de questionarmos as formas de arbitrariedades da governamentalidade, a partir da colocação do problema de governo compreendido como um *ethos*, uma forma de vida. Essa genealogia das práticas de insurreição corresponde, portanto a alternativa de pensarmos não somente a estruturação de um projeto revolucionário, mas a possibilidade de questionarmos o sentido ético das formas de governo da vida. A insurreição não é um sonho distante, mas um embate agônico no qual está em jogo a maneira pela qual a insurgência dos governados corresponde a uma disputa permanente para converter os acossamentos dos dispositivos da biopolítica em formas de existências autênticas.

No interior do debate analítico sobre o poder pastoral emerge a necessidade de compreendermos como tal leitura realizada por Foucault abre a possibilidade de rastreamos às formas pelas quais diferentes grupos, produziram uma série de rupturas em torno da maneira como eram conduzidos. Na realidade, enxergamos que, mais importante do que proceder um receituário prescritivo sobre a destruição do Estado, as lutas contra às governamentalidades são emblemas de um posicionamento ético no sentido de pensarmos o governo não mais como uma categoria genérica, mas como um fundamento gerencial que envolve os processos de subjetivação que ousam afirmar a existência baseadas nas práticas de liberdade.

Segundo Foucault, as experiências das revoltas de condutas opõem-se radicalmente as revoltas políticas. Em primeiro lugar, porque, como afirmamos anteriormente, nelas não está presente o princípio de que, o *fim último* de todo projeto revolucionário é a destruição do Estado. Em segundo lugar, elas não são um produto exclusivo de algum segmento burocratizado como sindicatos ou partidos. As revoltas de condutas assumem os contornos de uma ascense, uma espiral em que as resistências desdobram-se na dramaturgia de devires moleculares que se ocupam em problematizar às

governamentalidades de modo incessante. As revoltas das condutas possuem relação, portanto com a composição de uma potência em que se busca transformar uma forma autoritária de governo em um novo paradigma por meio das transversalidades das lutas.

De todo o modo, à crise nos interstícios do poder pastoral acaba por compor uma espécie de ilustração em torno da qual circulam as diferentes estratégias de resistências contra às formas de condução presentes na própria história do cristianismo. Nesse contexto, evocar um sentido político dessa crise significa, portanto pensar como, no horizonte do nascimento desse problema, encontram-se os elementos de uma espécie de *política espiritual da revolta*. Acerca desse procedimento polêmico escreve Büttgen que:

É necessário, contudo, cautela, se acrescentarmos o segundo aspecto, sobre a inserção da pesquisa sobre o poder pastoral no novo programa de 1978, de uma história geral da governamentalidade. Nesse sentido, não só a ideia de uma pesquisa sobre Foucault e a teologia imediatamente perde grande parte de sua necessidade, mas a relevância da própria "história religiosa" como um quadro de análise, é que deve ser questionado. O poder pastoral não surge de uma "história religiosa ou sagrada," esse projeto não interessa a Foucault. De que forma então tal projeto se associa, apesar do título, a uma "história da governamentalidade"? Um dos aspectos mais surpreendentes do curso é o modo de Foucault de relançar as oposições disciplinares colocando sua pesquisa sob o signo de uma "política da verdade" que agora apresenta-se como sinônimo de prática filosófica, a uma distância aparentemente mostrada da pesquisa histórica. Algumas semanas antes do debate que levará a escrita de *L'impossible prison*, Foucault parece ter resolvido confrontar os historiadores: a nova tensão despertada em seu pensamento entre a história e a filosofia encontra talvez seus primeiros efeitos na análise do poder pastoral em que *Sécurité, territoire, population* dedica seus momentos mais minuciosos de indagação.⁸⁰

Conforme essas palavras apontam, a perspectiva de se estudar o contexto geral de uma história política da governamentalidade acaba nos auxiliando a compreender como

⁸⁰No original em francês: *La prudence s'impose toutefois si l'on ajoute le seconde aspect, l'insertion de l'enquete sur le pouvoir pastoral dans le programme, nouveau en 1978, d'une histoire générale de la gouvernamentalité. Par là, non seulement l'idée d'une recherche sur Foucault et le théologie perd d'emblée une bonne partie de sa nécessité, mais c'est la pertinence de l'<histoire religieuse> elle-même, comme cadre d'analyse, qui est mise en question. le pouvoir pastoral ne relève pas d'une <histoire religieuse> ou sacré n'intéresse pas Foucault. Relève-t-il même d'une histoire, malgré l'intitulé d'une <histoire de la gouvernamentalité>? l'un des aspects plus surprenants du cours réside dans la manière qu'a Foucault de relancer les oppositions disciplinares en plaçant sa recherche sous le signe de une <politique de la vérité> désormais synonyme de philosophie, à distance ostensiblement affichée de la recherche historique. Quelques semaines avant le débat qui mènera à la parution de *L'impossible prison*, Foucault semble s'être résolu à la confrontation avec les historiens: la tension nouvelle suscitée dans la sa pensée entre histoire et philosophie trouve peut-être ses premières effets dans l'analyse du pouvoir pastoral à laquelle *Sécurité, territoire, population* consacre ses moments d'enquêtê les plus minutieux. BÜTTGEN, Philippe, 2007, p. 1130.*

à crise aberta pelo poder pastoral oportuniza uma leitura acerca das contestações vivenciadas por grupos e atores que colocam em questão os modos pelos quais os sujeitos deveriam ser conduzidos. Em especial, o século XVI, de acordo com Foucault, caracteriza-se como um momento muito importante por inserir a presença da crise do modelo de governamentalidade dentro do projeto de gerenciamento das almas. Não por acaso, esse é o momento em que, particularmente o continente europeu passa a vivenciar o que os historiadores costumam chamar de *reformas religiosas*. As experiências do calvinismo, do luteranismo e do anglicanismo acabaram por fomentar uma série de transformações acerca dos modos pelos quais os sujeitos deveriam ser conduzidos, em especial em relação ao problema da salvação. O que estava em jogo nesse processo segundo Monteiro,⁸¹ seria a composição de um novo quadro empírico da relação entre Estado e Igreja, para a estruturação do que viria a ser mais tarde conhecida como sociedade moderna. Entretanto, o que à análise foucaultiana demonstra, é que esses acontecimentos, tiveram um outro papel igualmente significativo no que se refere a problematização do modo de gerenciamento proposto pelo poder pastoral. O que afirmamos é que podemos perceber como tais revoltas compõem uma *performatividade ética das condutas*. Processo que ressoará por inúmeras outras práticas revolucionárias posteriores. Ora, o que à analítica foucaultiana nos auxilia a compreender é que, faz parte do quadro geral da história política da governamentalidade, o problema das revoltas de condutas. Mesmo situada às margens de tal quadro, os diferentes confrontos orquestrados por grupos que se ocuparam em problematizar à maneira pela qual eram, ou deveriam ser conduzidos, constitui-se como um elemento fundamental para pensarmos as práticas de insurreição como elemento estratégico de luta contra o apossamento dos dispositivos.

Em determinado momento da aula de 01 de março de 1978 de *Segurança, Território, População* Foucault passa a se interessar pelo rastreamento do conceito mais adequado para inscrever sua problematização em torno das insurreições abertas pelo poder pastoral. Para ele, as práticas de resistências provenientes de grupos religiosos acabam por sinalizar senão o abandono, ao menos a desconfiança perante noções um tanto caras a prática política como à ideia de revolução, por exemplo. O mais interessante seria compreendermos, de que modo, esses processos articularam a composição de uma luta

⁸¹MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. *Varia Historia*. 23(37),130-15, 2007..

contra à governamentalidade a partir das dissidências orquestradas contra às formas de governo. Entretanto, a pergunta a ser feita seria: *quais as ressonâncias da crise aberta pelo poder pastoral e as constantes insurreições no contexto da nossa política?* A elaboração de tal questionamento é imprescindível para compreendermos como à analítica foucaultiana percebe, na problematização do poder pastoral, uma história da atualidade no sentido de compreendermos os desdobramentos das insurreições como um enfrentamento permanente das políticas de identidade produzidas pelas estratégias de governamentalização. Trata-se, portanto de se perceber como, no interior das fissuras abertas pelo poder pastoral, encontramos os elementos que, segundo Duarte e Cesar⁸² desdobram os efeitos políticos correlativos a novas formas de viver. No contexto da nossa atualidade política, grupos minoritários formulam, por meio dos seus processos de recusa, uma espécie de *lirismo ultrassensível* perante inúmeras formas de autoridades. Contra a obediência generalizada de uma governamentalidade acentuada por um panorama voltado para os excessivos dispositivos de controle e vigilância, a insurreição se apresenta como uma maneira de se rebelar contra toda forma de normalização da vida. De um modo geral, pode-se dizer que à crise do poder pastoral acaba por sinalizar, dentro de um projeto de uma história política da governamentalidade, que a vida não é uma forma que pode ser controlada a qualquer custo, mas sim o que Agamben⁸³ chama de *forma gerada vivendo*, isto é, práticas de insurreição que acabam por travar uma luta contra os assujeitamentos dos procedimentos de governo. Contudo, é importante destacarmos que a noção de insurreição trabalhada por Foucault não compreende a formação de uma espécie de tipologia do sujeito revolucionário.⁸⁴ A insurreição deve ser entendida, segundo Foucault,

⁸²DUARTE, André.Macedo. CÉSAR, Maria Rita de Assis. Michel Foucault e as Lutas Políticas do Presente: para além do sujeito identitário de direitos. **Psicologia em Estudo**. 19(3), 401-414, 2014.

⁸³AGAMBEN, Giorgio. **O Uso dos Corpos: homo sacer, IV 2**. São Paulo: Boitempo, 2017.

⁸⁴O projeto de se pensar a tipologia do sujeito revoltado pode ser encontrado em diversos intelectuais que, ao longo do século XX, elaboraram uma série de análises em torno do processo pelo qual os indivíduos deveriam assumir os seus papéis de protagonistas diante da história e da sociedade. Dentre esses intelectuais, o filósofo francês Albert Camus ocupa um papel central nesse projeto. Em seu ensaio *O Homem Revoltado* Camus, propõe explorar a possível correlação entre a existência, o assassinato e o absurdo. É dessa maneira que Camus chega à conclusão de que: “A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível” (CAMUS, 1999, p. 21). Mas ela não encontra no absurdo da existência algo que justifique suas atitudes. É necessário procurar dentro da própria revolta fundamentos para seu modo de conduzir-se na atualidade. “É preciso portanto que a revolta tire suas razões de si mesma” (CAMUS, 1999, p. 21)”. Como numa espécie de espiral dialética, Camus compreende que o sujeito revoltado é aquele que ao afirmar a potência do não, acaba por encontrar um projeto de coletividade voltado para a condição humana. Ver mais detalhes em: CAMUS, Albert, 1999.

como uma contra conduta, como um procedimento necessário não para a sacralização do sujeito revoltado, mas para a sublevação da vida infame.

Conforme se pode observar, o problema consiste em procurar se estabelecer, dentro da crise do pastorado, os elementos de uma problematização acerca do papel das contracondutas nas estratégias de insurreição. Problema este que se desdobra perante o questionamento das emergências e das proveniências dessa crise no pastorado, pois segundo argumenta Foucault

Todo o cristianismo medieval, e o catolicismo a partir do século XVI, vai ser caracterizado pela existência de duas categorias de indivíduos bem distintos, que não têm as mesmas obrigações, nem os mesmos privilégios civis, claro, mas que não têm, nem mesmo, tampouco, os mesmos privilégios espirituais: os clérigos de um lado, e os leigos de outro. Esse dimorfismo, o problema colocado por esse dimorfismo, o mal-estar introduzido na comunidade cristã pela existência de clérigos que têm não apenas privilégios econômicos e civis, mas também privilégios espirituais, que estão via de regra mais próximos do paraíso, do céu e da salvação que os outros, tudo isso vai ser um dos grandes problemas um dos pontos de sustentação da contraconduta do poder pastoral. Outro fato, também, de que convém se lembrar, ainda no interior dessa institucionalização do pastorado, é a definição de uma teoria e de uma prática do poder sacramental dos padres. Aqui também, fenômeno relativamente tardio, assim como o aparecimento do dimorfismo entre clérigos e leigos, a saber: o *presbíteros*, ou o pastor das primeiras comunidades cristãs não tinha de modo algum um poder sacramental. Foi após toda uma série de evoluções que ele recebeu o poder de ministrar sacramentos, isto é, de ter uma eficácia direta na salvação das ovelhas.⁸⁵

Dupla função da crise dentro do poder pastoral: a primeira relacionada ao processo de questionamento da autoridade episcopal nas comunidades eclesiais. Como lembra Foucault, a autoridade do pastor para ministrar sacramentos foi resultado de um intenso embate tanto no intramuros dos mosteiros como nas comunidades cristãs. Já a segunda

⁸⁵No original: *Tout le christianisme médiéval, et le catholicisme à partir du xvi^e siècle, va être caractérisé par l'existence de deux catégories d'individus bien partagées qui n'ont ni les mêmes droits ni les mêmes obligations, ni les mêmes privilèges civils bien sûr, mais qui n'ont même pas non plus les mêmes privilèges spirituels, d'une part les clercs, d'autre part les laïcs. Ce dimorphisme, le problème posé par ce dimorphisme, le malaise introduit dans la communauté chrétienne par l'existence de clercs qui ont non seulement des privilèges économiques et civils, mais des privilèges spirituels, qui sont en gros plus près du paradis, du ciel et du salut que les autres, tout ceci va être un des grands problèmes, un des d'accrochage de la contrecondmte pastorale. Autre fait, aussi, dont il faut se souvenir, toujours à l'intérieur de cette institutionnalisation du pastorat, c'est la définition d'une théorie et d'une pratique du pouvoir sacramentaire des prêtres. Là encore, phénomène relativement tardif, tout comme l'apparition du dimorphisme entre clercs et laïcs, à savoir que le presbyteros ou l'évêque ou le pasteur des premières communautés chrétiennes n'avait aucunement un pouvoir sacramentaire. C'est à la suite de toute une série d'évolutions qu'il a reçu le pouvoir d'opérer des sacrements, c'est-à-dire d'avoir une efficace directe par son geste même, par ses paroles, une efficace directe dans le salut des brebis.* FOUCAULT, 2004, p. 206. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 267-268.

se refere à introdução da prática confessional como dispositivo jurídico fundamental para a vida religiosa. Esses modelos estariam diretamente atrelados a proliferação de uma série de reformas e contrarreformas em que a vida cristã parece ter oportunizado e fomentado toda uma política da revolta em um triplo efeito contextualizado por Foucault, no caso a correlação entre o ascetismo, a comunidade e a experiência mística.

Em relação ao ascetismo, Foucault trata de explicitá-lo como uma prática de contraconduta. *Mas, quais as implicações de pensar o ascetismo como contraconduta?* Em primeiro lugar, é preciso desconstruir a imagem de que o ascetismo seria uma espécie de essência do cristianismo. Ou seja, Foucault não está interessado em promover uma leitura acerca do ascetismo como um ideal - tal qual explicita Nietzsche⁸⁶ em *A Genealogia da Moral*- nesse sentido, não se trata, em absoluto de proceder à análise do ascetismo compreendendo-o a partir da sua formação no interior de uma estrutura habitual e praticada pela figura do sacerdote apresentada, como sendo o grande responsável pela *tresvaloração* dos valores. Segundo Giacóia⁸⁷, a experiência do ascetismo nietzschiano se constitui como um elemento fundamental de uma aguçada crítica ao cristianismo desdobrada em relação aos grandes projetos presentes nas metanarrativas posteriores como a Ciência, a Política e a própria Filosofia. Da mesma maneira, o projeto foucaultiano acerca do ascetismo não se confunde com a proposta elencada por Max Weber⁸⁸ em relação ao entendimento de tal prática como enunciado das relações entre sujeito e trabalho a partir do combate ao ócio e outras formas de conduta que viessem a representar uma ameaça ao desenvolvimento das sociedades protestantes. Dentro do contexto de uma história política da governamentalidade, o ascetismo ao qual se refere Foucault, é uma prática anterior ao cristianismo. Na realidade, uma genealogia da ascese nos mostra como tal questão já era exercida por muitas escolas filosóficas na antiguidade. Os pitagóricos, os epicuristas, os estoicos e os próprios cínicos, já produziam uma série intervenções austeras no sentido de oferecer ao sujeito as condições de possibilidade para uma vida

⁸⁶NIETZSCHE, Friedrich, 1998.

⁸⁷Giacóia, Jr, Oswaldo. Arte e Filosofia: para uma crítica dos ideais ascéticos. **Philosophos: Revista de Filosofia**. 21(2), 197-218,2016.

⁸⁸O ascetismo protestante defendido por Weber pode ser caracterizado como a integração do indivíduo à sociedade a partir das suas vocações. De um modo geral, o sociólogo alemão defende a tese que, após as grandes reformas protestantes acabou por colocar o trabalho no centro das experiências econômicas da distinção entre as classes e como sinônimo de uma ética voltada ao combate ao ócio e a gratuidade das experiências humanas. Ver mais detalhes em: WEBER, 1999.

filosófica. Na opinião de Candiotto,⁸⁹ a perspectiva do ascetismo em Michel Foucault, necessita ser compreendida a partir da investigação extenuante em torno das experiências éticas e de governo nos efeitos, ou melhor, nos modos de subjetivação que são radicalmente diferentes em seus pressupostos desde sua proveniência no mundo antigo até sua apropriação pelo cristianismo na efetivação de uma economia da salvação. Candiotto⁹⁰ afirma que a função do ascetismo cristão se apresenta como a doutrinação do regramento ético desdobrado na direção de consciência que

...é constituída pela submissão, como atitude geral em relação aos outros; pela paciência, como atitude em relação ao mundo exterior; e pela humildade, na relação consigo mesmo. A obediência é inseparável da renúncia de si pela mortificação completa da vontade, de modo que “não haja outra vontade senão a de não ter vontade”.⁹¹

A singularidade da analítica foucaultiana consiste em nos fazer perceber que o pastorado irá empreender uma cruzada ética contra as experiências radicais de ascetismo, desde a institucionalização do monacato no século IV até a proliferação das insurreições protestantes do século XVI. A tecnologia do poder pastoral empreendeu, portanto um duro combate contra todas as formas de heresia produzidas desde os grupos ligados à corrente cristã conhecida como *mística*⁹², passando pela gnose, pela alquimia e pela própria maçonaria. O objetivo do poder pastoral consistia em combater toda espécie de ascetismo produzida por esses grupos que ofereciam seus próprios corpos a uma espécie de reconstituição do itinerário sangrento de Jesus.

Acerca de tal processo, nos relata Roudinesco⁹³ que, ainda no século IV, vivia em um convento uma jovem virgem tida como louca pelas demais noviças. Essa jovem prestava-se a todo tipo de serviço, além de não se queixar de comer migalhas, ser

⁸⁹CANDIOTTO, Cesar, 2013.

⁹⁰CANDIOTTO, Cesar. A Genealogia da Ética de Michel Foucault. **Educação e Filosofia**.27(53),217-234, 2012a.

⁹¹CANDIOTTO, Cesar. A Prática da Direção de Consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar. SOUZA, Pedro. **Foucault e o Cristianismo**. (pp.93-110). Belo Horizonte: Autêntica, 2012a, p. 104.

⁹²A mística cristã ou cristianismo místico foi um movimento muito popular na Europa durante a Idade Média. A experiência ética de governo defendida por essa corrente defendia o ascetismo a partir da exegese voltada para a constituição mística presente na vida de Jesus. A comunhão espiritual com Deus, defendiam os místicos deveria seguir as orientações de um martírio espiritual voltado para o esoterismo. Seu declínio se deu somente no século XVI quando da instauração dos primeiros tribunais provenientes da Inquisição. Ver mais detalhes em: BINGEMER. PINHEIRO, 2016.

⁹³ROUDINESCO, Elisabeth. **A Parte Obscura de Nós Mesmos: uma história dos perversos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

espancada, injuriada e amaldiçoada. Até o dia em que um homem, supostamente avidado por um anjo, chega ao convento e, ao se deparar com tal jovem, imediatamente prostrase ao chão convencido de estar diante de uma santa. A jovem, incapaz de suportar tal admiração abandona o convento e some para sempre. Comentando tal prática ascética Roudinesco⁹⁴ acaba por ilustrar, como essa atitude *pitoresca* da jovem virgem, acaba por indicar o elemento de uma experiência ética de governo absolutamente perigosa para os desdobramentos da tecnologia de governo proveniente do poder pastoral. Isto é, o risco do sujeito proceder um ascetismo tão radical e repugnante a ponto de se configurar simplesmente como o *nada rechaçado*, adotando uma prática da volatilidade que pode levar à crise os traços do governo das almas. Percebe-se, portanto como o ascetismo foi um dos inimigos mais duramente combatidos pelo poder pastoral, por tornar-se, de um modo paradoxal, incompatível com uma modalidade de governo que pretendia conduzir as almas pela obediência. O firmamento de regras pastorais no interior dos mosteiros é testemunha pois, no embate entre as forças que procuravam eliminar *o exercício de si sobre si mesmo*, tencionando-o dentro de uma mentalidade estruturada pelos procedimentos do governo eclesiástico. É por conta dessas características que Foucault percebe o ascetismo como uma prática de contraconduta justamente por colocar em risco à figura da autoridade tão cara ao poder pastoral.

Evidentemente não estamos diante de uma espécie de apologia do ascetismo mas sim, perante um complexo quadro cujos desdobramentos assumem os contornos de uma atitude insurgente pensada pelo intelectual francês como uma estratégia de contraconduta. Pois existe uma profunda diferença entre a obediência irrestrita defendida pelo poder pastoral e o ascetismo militante de grupos dissidentes formados no interior do próprio cristianismo. Isto é, enquanto que o poder pastoral implica na renúncia última da vontade do sujeito, o ascetismo militante prioriza o autogoverno por meio do aperfeiçoamento de si mesmo.

O segundo traço das práticas de insurreição são as comunidades. A esse respeito nos lembra Foucault que:

Existe, de fato, uma outra maneira, até certo ponto inversa, de se insubmeter ao poder pastoral: a formação de comunidades. O ascetismo tem, antes, uma tendência individualizante. A comunidade é bem diferente. Em que ela se

⁹⁴ROUDINESCO, Elisabeth 2008.

baseia? Em primeiro lugar, há uma espécie de fundo teórico que encontramos na maioria das comunidades que se formaram no decorrer da Idade Média. Esse fundo teórico é a recusa da autoridade do pastor e das justificações teológicas ou eclesiológicas propostas para ela.⁹⁵

Conforme essas palavras sugerem, as comunidades ocupam um papel central perante à crise do poder pastoral por praticarem uma ruptura em relação ao processo de obediência em relação à autoridade eclesiástica. Foucault assinala que durante a Idade Média, o modelo comunitário presente em determinados territórios da Europa procurava instituir várias formas de insurreição. Estava em jogo nesse processo à crítica da corrupção por parte da Igreja, considerada como a própria representação do Anticristo. Era preciso, pois retomar o sentido originário das primeiras práticas cristãs. Essas comunidades estruturaram uma forte crítica em relação aos procedimentos de governo desenvolvidos pelo poder pastoral. Em linhas gerais, Foucault aponta que tal crítica era composta pela constatação de que a autoridade do próprio pastor poderia estar consumida pelo pecado. No caso, tratava-se de procurar pensar se realmente o sacramento concedido ao pastor poderia ser suspenso ou era algo intermitente. Eclesiólogos como Wyclif e Jan Hus, segundo Foucault compreendiam que, caso o pastor fosse tocado pela insígnia de Satanás, automaticamente sua autoridade em relação ao seu rebanho seria suspensa.

Existe ainda uma outra razão relevante para a problematização empreendida pelas comunidades em relação ao poder pastoral. No caso, o elemento doutrinal da capacidade do pastor consagrar o sacramento as comunidades religiosas. Com a crescente institucionalização do cristianismo e o regramento de princípios cada vez mais contestáveis quanto a sua aplicação, as comunidades religiosas colocaram sob suspeita procedimentos como a obrigação do batismo de crianças e, principalmente a recusa por parte de integrantes de grupos como os valdenses⁹⁶ em proceder a confissão. As

⁹⁵No original: *Deuxième élément, les communautés. Il y a en effet une autre manière, jusqu'à un certain point inverse, de s'insoumettre au pouvoir pastoral, c'est la formation de communautés. L'ascétisme a plutôt une tendance individualisante. La communauté, c'est tout autre chose. Sur quoi repose-t-elle? Premièrement, il y a une sorte de fond théorique que l'on retrouve dans la plupart des communautés qui se sont formées dans le courant du Moyen Âge. Ce fond théorique, c'est le refus de l'autorité du pasteur et des justifications théologiques ou ecclésiologiques qu'on en a proposées.* FOUCAULT, 2004, p. 211-212. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 274-275.

⁹⁶Os valdenses são uma comunidade religiosa fundada por Pedro Valdo, um comerciante francês que, por volta de 1174 decidira encomendar para si uma tradução da Bíblia a partir de uma linguagem popular. Recebida essa tradução Valdo partira para uma intensa jornada de pregação, principalmente junto aos mais pobres, sem a necessidade de submissão a uma autoridade eclesiástica vigente. Os valdenses, defendiam que qualquer sujeito poderia ter em suas mãos um exemplar da Bíblia e, por conta dessa e de outras

comunidades se constituem como uma prática transgressiva em relação aos procedimentos da economia das almas proposta pelo poder pastoral e, por conta desse aspecto, é que elas foram duramente combatidas, pois a sua existência representava uma ameaça direta a autoridade pastoral. Por fim, as comunidades criticavam duramente o problema da eucaristia. Os seguidores das comunidades cristãs costumavam afirmar que a Igreja havia corrompido o sentido primeiro da eucaristia como prática de compartilhamento de experiências como a refeição comunitária e a liturgia, por meio do qual o vinho e o pão, tornavam-se o traço da verdadeira ação de graças.

O terceiro elemento de caracterização da contraconduta no poder espiritual foi a formação do que Foucault chama de experiência mística, isto é, uma prática de governo responsável por inserir uma outra economia da verdade em oposição ao poder pastoral. A experiência mística creditava ao próprio sujeito a possibilidade de ascender a uma revelação divina sem a necessidade de uma mediação eclesial. Ela procurava desconstruir a tese de que a salvação dependia de uma espécie de esquema hierárquico e doutrinário. Nas palavras de Foucault

Com a mística, temos uma economia que é completamente diferente, já que, primeiramente, teremos um jogo de visibilidade totalmente diferente. A alma não se mostra ao outro como num exame, por todo um sistema de confissões. A alma, na mística, se vê a si mesma. Ela se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma. Nessa medida, a mística escapa fundamentalmente, essencialmente do exame. Em segundo lugar, a mística, como revelação imediata de Deus à alma, também escapa da estrutura do ensino e dessa repercussão da verdade, daquele que sabe àquele que é ensinado, que a transmite.⁹⁷

Ora, o que essas palavras sugerem é que a mística se configura como elemento de contraconduta por inscrever um novo modelo de governo diametralmente oposto ao do poder pastoral em relação ao exercício de autoridade. Prática de transgressão, portanto do paradigma gerencial de salvação proposta pela economia das almas. Conforme se pode

inciáticas, foram considerados como hereges e perseguidos até serem completamente excomungados no ano de 1184.

⁹⁷No original: *Avec la mystique, on a une économie qui est tout à fait différente puisque d'abord on aura un tout autre jeu de visibilité. L'âme ne se pas à voir à l'autre dans un examen, par tout un système d'aveux. L'âme. Dans la mystique, se voit elle-même. Elle se voit elle-même en Dieu elle voit Dieu en elle-même. Dans cette mesure-là, la mystique échappe fondamentalement, essentiellement à l'examen. Deuxièmement, la mystique, en tant qu'elle est révélation immédiate de Dieu à l'âme, échappe aussi à la structure de l'enseignement et à cette répercussion de la vérité depuis celui qui la sait à celui qui est enseigné, qui la transmet.* FOUCAULT, 2004, p. 216. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 280.

observar, os movimentos de contracondutas emergentes no interior da crise do poder pastoral, são de fundamental importância para sinalizarmos os tensionamentos dessa história política da governamentalidade: proceder a genealogia do poder pastoral como prática de governo. Tal fato nos ajuda a ilustrar os traços que ligam todo um conjunto de práticas obscuras de movimentos sociais e comunitários cujas ressonâncias se inscrevem no panorama das lutas políticas do nosso tempo presente. Estabelecer uma leitura das práticas de governo, significa nesse contexto, proceder uma investigação sobre a crítica da governamentalização da vida a partir das *políticas espirituais da revolta*. Acerca dessa perspectiva, encontramos um traço fundamental aberto pela autobiografia de Michel Foucault quanto a seu ativismo no contexto da revolução iraniana de 1978. Nesse acontecimento, percebe-se que o investimento da analítica foucaultiana recai sobre a experiência da insurreição produzida pelos apoiadores do Aiatolá como uma busca por outra forma de vida já que, segundo aponta Khatami

Foucault compreende a Revolução Iraniana no contexto de sua perspectiva original, partindo da sua estratégia de descentralizar o sujeito a partir das relações de poder-saber. No que diz respeito à sua crítica da religião, ele tenta integrar religião e cultura e remover o aspecto transcendente da religião em benefício da imanência religiosa; ele defende a priorização do corpo e da sexualidade para incorporar a crença a fim de trazer à tona a micropolítica das aleturgias religiosas do silêncio, e desenvolver uma tecnologia de governo religioso de si mesmo.⁹⁸

Podemos observar como a convergência que faz do ascetismo das comunidades religiosas a constituição de uma composição polifônica das práticas de transgressão em relação ao regime de governo defendido pelo poder pastoral passa, necessariamente, pela formação de uma outra economia política e ética da verdade. O problema colocado pelo poder pastoral no sentido de estruturar, o melhor procedimento para conduzir o rebanho em direção a salvação, acaba por abrir novos pontos de tensão em relação a diversos movimentos contestatórios que, lidos, sob a ótica foucaultiana não devem ser

⁹⁸KATHAMI, Mahmoud. *Foucault on the Islamic Revolution of Iran*. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 23 (1), pp. 121-125, 2003, p. 122. Acesso em: 08/10/2018. No Original: *Foucault reads the Iranian Revolution in the context of his original outlook, which came from his strategy of decentralizing the subject, and exploring the power-knowledge relationships. In so far as his critique of religion is concerned, he tries to integrate religion and culture, and remove the transcendent aspect of religion in the benefit of the religious immanence; he argues for the prioritization of the body and sexuality to embody belief in order to bring up the micropolitics of religious utterances and silence, and to develop a technology for the religious government of the self.*

compreendidos como meras divergências religiosas, mas como ponto de partida para pensarmos que uma revolta contra qualquer modelo de governamentalidade partir do seguinte enunciado: *onde existir governo haverá insurreição*. Entretanto, tal afirmação não significa acreditarmos em uma vitória final sobre todas as formas de governamentalidades, mas evidencia o embate permanente entre modalidades de governo, formas de vidas e experiências éticas. Esse processo pode ser ilustrado pela passagem do poder pastoral para a razão de Estado. Mas, antes de tudo, é necessário nos perguntarmos: *como se deu a passagem da pastoral das almas para o governo político dos homens?* Essa questão é essencial para compreendermos, nas fissuras do poder pastoral, os elementos de formação de uma outra tecnologia de governo que, a partir do final do século XVI, não procurava estabelecer os seus procedimentos de condutas por meio de uma economia de salvação das almas, mas sim pelo do problema da conduta política de si e dos outros como regra geral da razão de Estado. Esse é o momento, portanto em que entra em cena uma outra modalidade de governamentalidade que, no contexto do jogo político, oportuniza o estreitamento das relações entre Estado e governo. Trata-se, pois de uma modalidade que já, na sua concepção originária, passa a oportunizar uma fusão cada vez mais acentuada entre essas duas categorias. Poderíamos afirmar então provocativamente que, o término do século XVI não marca o início da separação definitiva entre o *reino e a glória*, isto é, a ruptura entre Estado laico e Igreja, mas também o desdobramento efetivo das formas de governamentalidades duramente marcadas pelo governo da vida das populações. De um modo geral, podemos enfatizar que, nos interstícios do pensamento foucaultiano, é possível reconhecermos as razões pelas quais o problema da governamentalidade é tão importante para compreendermos à crítica necessária em relação a razão de Estado como categoria fundamental para uma possível problematização dos aparatos jurídicos e soberanos na nossa sociedade. Segundo Foucault, essas duas categorias conceituais não são, de forma alguma, suficientes para a sustentação de qualquer modalidade de regime. Mais do que nunca, a razão de Estado, desde seu início, enfatizará que é preciso gerenciar ativamente a vida dos sujeitos fazendo-lhes desejar um único modelo de vida possível, ou seja, aquele proveniente dos dispositivos de segurança e normalização oferecidos pelo Estado.

I.V. A FORMAÇÃO DE UM ESTADO GOVERNAMENTALIZADO: PROCEDIMENTOS DE SEGURANÇA E DE POLÍCIAMENTO DAS CONDUTAS

Em *Omnes et Singulatim* – conferência pronunciada no ano de 1979 na Universidade de Stanford - Foucault⁹⁹ alerta para o fato de que se, por um lado depois de Kant, o papel da filosofia tornou-se o de impedir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência, por outro lado, é indiscutível que essa mesma filosofia torna-se uma ferramenta de luta contra toda forma de arbitrariedade. Duplo papel da crítica: juízo sintético e analítico do conhecimento, mas também diagnóstico político do tempo presente. Foucault faz questão de vincular seu pensamento a esse segundo traço, no sentido de vincular suas pesquisas a uma atenta vigilância da filosofia. *Mas, o que vem a ser essa vigilância filosófica?* E, mais: *como ela pode se articular com as práticas sociais sem limitar-se a ser uma espécie de legisladora que ensina como o poder deve ser exercido e, sob quais circunstâncias?* A esses questionamentos Senellart¹⁰⁰ argumenta que, pôr-se em vigilância contra a arbitrariedade do poder implica em procurar desarticular o emaranhado dos dispositivos aos quais cada racionalidade obedece.

No caso das pesquisas foucaultianas sobre o governo, elas irão explorar as condições de possibilidades em que nossa sociedade ocidental caracteriza-se a partir de um duplo efeito de racionalidade: a primeira, de característica totalizante e, responsável por estruturar seus procedimentos ao nível de uma razão de Estado e, a segunda, responsável por exercer sua operatividade por meio da experiência do governo pastoral. Enquanto que a razão de Estado fundamenta seus argumentos na legitimidade do poder estatal, o poder pastoral se encarrega de conduzir o rebanho à salvação. A questão é que, a partir do final do século XVI assiste-se a um acontecimento muito interessante, qual seja, a implementação dos procedimentos presentes no poder pastoral nos quadros do Estado. Processo que será referendado pelo que podemos chamar de *formação de um Estado governamentalizado*. Mas, a questão que permanece é: *quais as emergências e proveniências dessa modalidade de Estado governamentalizado?*

⁹⁹FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber**. (pp.348-378). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c.

¹⁰⁰SENELLART, Michel. A Crítica da Razão Governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*. 7(1-2), 01-14, 1995.

Em um dos momentos mais polêmicos de *Segurança, Território, População*, no caso, a aula de 08 de março de 1978, Foucault observa que seu estudo genealógico sobre a tecnologia do poder pastoral possui como finalidade explorar correlativamente as revoltas de condutas, a possibilidade de se inserir um questionamento sobre às maneiras de se governar e de ser governado. Emerge nesse diagnóstico a possibilidade de pensarmos um dos traços fundamentais dos procedimentos de governo desenvolvidos pelo poder pastoral, isto é, sua característica individualizante. Nesse sentido, pensar esse elemento fundamental significa percorrer todos os limites do que Foucault chama de *apetite do pastorado*, ou seja, o fundamento de um regime de verdade no qual a economia das almas estabelece-se a partir de um conjunto de procedimentos voltados para a conduta dos sujeitos. Entretanto, esse mesmo *apetite do pastorado* acaba por efetivar um outro acontecimento muito interessante, a formulação da *ratio pastoralis*, isto é, o problema da gestão das almas associada aos fundamentos da administração soberana. E, nesse contexto, o problema passa a ser o de analisarmos o deslocamento dessa *ratio pastoralis* em direção a razão governamental do século XVI. *Em que medida, o poder pastoral transforma-se na gestão dos homens? Como o Estado pôde incorporar aos seus procedimentos administrativos a economia das almas proveniente do cristianismo? É, deste modo que Foucault confere a Tomás de Aquino, o papel de ter sido um dos responsáveis por inaugurar a *ratio pastoralis* no sentido de propor que o rei deveria sempre governar seguindo as diretrizes fundamentais do cristianismo a partir de três traços.*

O primeiro deles referia-se ao fato de que o soberano teria de exercer seu governo sob os mesmos princípios aos quais Deus administrava as condutas das almas. Já o segundo traço da *ratio pastoralis* consistia no fato de que à figura do rei necessitava compreender o seu governo como a força vital de um organismo. Por fim, todo governo era responsável por oportunizar a criação de um método de condução das almas a beatitude celeste. Nessa tríplice analogia promovida por Tomás de Aquino, podemos encontrar, segundo Foucault, à base da razão de Estado. Essas analogias representam, portanto, o fundamento segundo o qual as condutas seriam orientadas segundo um princípio de regulação da vida. Estamos, diante de uma concepção de política compreendida como efeito de governamentalização e do gerenciamento estratégico das vontades, pois segundo Foucault

Analogias do governo quer dizer o quê? O soberano, na medida em que governa, não faz nada mais do que reproduzir certo modelo, [que] é simplesmente o governo de Deus na terra. São Tomás explica: em que consiste a excelência de uma arte? Em que medida uma arte é excelente? Na medida em que imita a natureza. Ora, a natureza é regida por Deus, porque Deus criou a natureza e não cessa de governá-la todos os dias. A arte do rei será excelente na medida em que imitar a natureza, isto é, em que fizer como Deus. E assim como Deus criou a natureza, o rei será aquele que fundará o Estado ou a cidade, e como todo Deus governa a natureza, o rei governará seu Estado, sua cidade, sua província.¹⁰¹

Percebe-se nesse regramento o fato de que a economia das almas defendia o exercício de governo, por parte do soberano, pela sujeição em relação ao poder pastoral. Mais do que nunca, era necessário enfatizar que o mundo deveria ser governado pastoralmente a partir dos modos de veridicção em que a pastoral das almas se apresentava como alegoria de toda forma de governamentalização da vida, pois segundo argumenta Foucault, segundo as regras da economia da salvação era necessária a preparação das almas para o reino do amanhã. O caminho proposto pela *ratio pastoralis* precisaria levar em conta que a salvação era um procedimento a ser construído a partir das ações de governo nesse mundo. Nesse sentido, ela procurava operar suas ferramentas em torno dos elementos categóricos das práticas de governo cujas causas finais, seriam a preparação do mundo cristão para a última batalha e o confronto decisivo entre os cristãos e o Anticristo. Mentalidade assombrosa, portanto de uma tecnologia de governo disposta não somente a ensinar todos os reinados a governar, mas também instrumentalizá-los a proceder o processo de salvação de todos os governados numa espécie de prática refletida de uma consciência escatológica entre a ascensão e a queda do poder pastoral.

Contudo, no final do século XVI a conjectura epistemológica da *ratio pastoralis* é desdobrada perante uma nova arte de governo. O fim dessa epistemologia é descrito por Foucault como uma *desgovernamentalização do cosmos*. Ora, o que emerge na fundamentação do que chamamos de Estado moderno nada mais é do que a herança deixada pelo pastorado cristão em relação à gestão das almas retomada na *rex publica*

¹⁰¹No original: *Des analogies du gouvernement, c'est-à-dire? Le souverain, dans la mesure où il gouverne, ne fait pas autre chose que reproduire un certain modèle, [qui] est tout simplement le gouvernement de Dieu sur la terre. Saint Thomas explique: en quoi consiste l'excellence d'un art? Dans quelle mesure un art est-il excellent? Ça sera dans la mesure où il imite la nature. Or la nature est régie par Dieu, car Dieu a créé la nature et il ne cesse de la gouverner tous les jours. L'art du roi sera excellent dans la mesure où il imitera la nature, c'est-à-dire où il fera comme Dieu. Et tout comme Dieu a créé la nature, le roi sera celui qui fondera l'État ou la cité, et puis tout comme Dieu gouverne la nature, le roi gouvernera son État, sa cité, sa province.* FOUCAULT, Michel, 2004, p. 238. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 312.

como governo político dos homens. Em outras palavras, a figura do rei pastor como responsável pela preparação do seu rebanho para os últimos dias desdobrasse perante o nascimento de um Estado governamentalizado justificado em si mesmo. Emerge, portanto uma espécie de fratura entre a soberania e o pastorado. Essa fratura é nomeada por Foucault como arte de governar, responsável por intensificar toda uma multiplicidade de procedimentos que vão ser implementados e aperfeiçoados no sentido de se promover o governo da vida a partir da colocação de um novo problema: *como deve ser justificada a necessidade do Estado governar a vida da população?* É em torno dessa pergunta que serão produzidas as grandes contribuições acerca do papel da razão de Estado, sobretudo na Itália. Foucault nos adverte que intelectuais como Botero costumavam afirmar que “O Estado é uma firme dominação sobre os povos”¹⁰². De todo modo, é preciso compreender como esse enunciado é fundamental para todo o futuro da governamentalidade, pois conforme lembra Foucault, não é o Estado território que se manifesta, mas a necessidade de se perceber nessa figura a conservação e ampliação do processo de gerenciamento do povo, uma tese que se apresenta como desdobramento do poder pastoral.

Podemos observar, portanto, que a razão de Estado se constitui como uma nova modalidade de prática refletida de governo na qual o Estado deve permanentemente justificar sua necessidade de conduzir o povo. É preciso deixar claro que, o esforço empregado pelos teóricos da razão de Estado, caracterizava-se como um projeto lapidar de instituir os fundamentos dessa nova modalidade voltada para a consolidação de ferramentas capazes de justificar a presença do Estado como a principal força de consolidação dos modos de condutas. Na realidade, o interesse desses intelectuais seria o de produzir uma espécie de *bíblia sagrada* da razão de Estado. Entra em cena no século XVI, portanto toda uma produção teórica sobre a necessidade de se pensar os novos contornos de gerenciamento do Estado.

Acerca desse processo Foucault trata de evidenciar que ela não deve ser compreendida como um mero prolongamento do poder pastoral. Na realidade, trata-se de mostrar como tal acontecimento é proveniente de um intenso debate sobre a maneira ideal de se conduzir os sujeitos e, nesse sentido, o traço fundamental que separa a razão de Estado da *ratio pastoralis* se deve ao fato de que, a primeira não se ocupa mais em

¹⁰²No original: “L’État est une ferme domination sur les peuples.” FOUCAULT, 2004, p. 242. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 318.

fomentar uma economia da salvação das almas, mas justamente intensificar as formas pelas quais o Estado deve sempre ser justificado como instância de representação do governo da vida. Por conta de tal motivo, é que Foucault insistirá no fato de que a razão de Estado foi investida como elemento crítico aos modos de gestão praticados pelo poder pastoral. Em suma, a finalidade de Foucault consiste em explorar quais seriam as condições de possibilidades para o desdobramento desse novo modelo de governamentalidade.

Conforme se pode observar, a riqueza do resgate promovido por Foucault consiste em nos apresentar, nos contornos da razão de Estado, os elementos presentes no intenso debate originado a partir do declínio do poder pastoral. Pois com a emergência da razão de Estado, não será mais a pastoral cristã que desempenhará o papel de conduzir a existência dos sujeitos, mas sim o Estado. Entretanto, tal processo de condução promovida pelo Estado não se limitará as suas instituições, jurídicas e ideológicas, mas também na governamentalização promovida por esse Estado e que, terá como procedimento fundamental, administrar economicamente a normalização das condutas. Estamos, diante de um modelo de razão de Estado que se ocupará em pensar, segundo Foucault a economia como um dispositivo responsável por correlacionar “(...) as necessidades dos que governam e os que são governados”.¹⁰³ Isto é, o princípio em que a governamentalidade torna-se uma ferramenta imprescindível para pensar as possíveis brechas rupturas e modos de vida na relação entre governantes e governados, repousa no sentido da economia favorecer a sustentação ou não de uma determinada forma de governo. Dito de outro modo, Foucault¹⁰⁴ defende que depois da razão de Estado tornar-se-á cada vez mais difícil a sustentação de qualquer programa de governo sem o subsídio fornecido pela gestão da população, de tal modo que, se no contexto da pastoral da carne, a grande figura responsável pela direção das almas era o ministro, na razão de Estado, esse espaço será preenchido cada vez mais pela figura do economista. A ele será conferido uma espécie de função herética no sentido de promover e intensificar a razão de Estado como prática refletida de governo. A esse respeito Foucault que

¹⁰³No original: “(...) *les nécessités des rapports entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés*”. FOUCAULT, Michel, 2004, p. 250. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 327.

¹⁰⁴FOUCAULT, Michel, 2011.

Mas o que é importante, o que convém reter, o que em todo caso é um fenômeno real, específico, irreduzível, é o momento em que esse algo que é o Estado começou a entrar, entrou efetivamente na prática refletida dos homens. O problema é saber em que momento, em que condições, sob que forma o Estado começou a ser projetado, programado, desenvolvido, no interior dessa prática consciente das pessoas, a partir de que momento ele se tornou um objeto de conhecimento e de análise, a partir de que momento ele entrou numa estratégia meditada e concertada, a partir de que momento o Estado começou a ser invocado, desejado, cobiçado, temido, repellido, amado, odiado pelos homens. Resumindo, é essa entrada do Estado no campo da prática e do pensamento dos homens, é isso que eu procuro apreender.¹⁰⁵

Essas palavras sugerem o problema lançado por Foucault em relação ao Estado, qual seja, o de procurar compreender como essa maquinaria transformou-se em uma prática refletida. Nesse contexto, estudar a razão de Estado significa, portanto, explorar as condições pelas quais o Estado é, ao mesmo tempo, objeto de análise e de prática presente no cotidiano, pois conforme argumenta Foucault o Estado passa a ser temido, invocado e cobiçado não por ser composto por múltiplas instituições, mas por acionar suas ações dentro de um panorama de governo dedicado a gerenciar administrativamente a vida. Desse modo, o que a análise de Foucault nos mostra é que o Estado não é uma entidade autônoma, nem o grande monstro institucional responsável por instaurar a ordem, mas uma maneira de se governar. Uma maneira de se governar que se inscreve no panorama de uma história política da governamentalidade como objeto fundamental responsável por articular os procedimentos de governo correlativo as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação.

Segundo Camati,¹⁰⁶ o nascimento da razão de Estado configura a formação da experiência voltada para a intensificação da política compreendida como problema do deixar-se ou não conduzir-se. Uma vez que, em linhas gerais, a razão de Estado seria todo o esforço empregado para preservar a modalidade de governo na qual deve-se buscar a

¹⁰⁵No original: *Mais ce qui est important, ce qu'il faut retenir, ce qui est en tout cas un phénomène historique réel, spécifique, incompressible, c'est le moment où ce quelque chose qu'est l'État a commencé à entrer, est entré effectivement dans la pratique réfléchie des hommes. Le problème est de savoir à quel moment, dans quelles conditions, sous quelle forme l'État a commencé à être projeté, programmé, développé à l'intérieur de cette pratique consciente des gens, à partir de quel moment il est devenu un objet de connaissance et d'analyse, à partir de quel moment et comment il est entré dans une stratégie réfléchie et concertée, à partir de quel moment l'État a commencé à être, par les hommes, appelé, désiré, convoité, redouté, repoussé, aimé, haï. Bref, c'est cette entrée de l'État dans le champ de la pratique et de la pensée des hommes, c'est cela qu'il faut essayer de ressaisir.* FOUCAULT, 2004, p. 252-253. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 330.

¹⁰⁶CAMATI, Odair. Uma Análise da Razão de Estado em Michel Foucault a Partir do Curso Segurança, Território e População. *Intuitio*. 8(1), 171-184, 2015.

essência das coisas mesmas a partir de um quadrilátero que envolve as esferas da política, da ética, da economia e da sociedade. Esse esforço compreende à arte de se governar como fator preponderante de toda estratégia de governamentalidade: gerenciar estrategicamente os sujeitos é tão, ou mais importante, do que regular as instituições por meio das leis. Durante muitos anos, a razão de Estado ocupará seus esforços no sentido de produzir indicadores estratégicos que não se ocupam em cumprir somente à lei, mas administrar todos os conflitos objetivando gerenciar às crises da República.

E, é exatamente em torno de tal perspectiva que Foucault irá proceder uma arqueologia de dois obscuros intelectuais do século XVI, Palazzo e Chemnitz¹⁰⁷ no sentido de apresentar à maneira pela qual esses dois teóricos da razão de Estado produziram um deslocamento interessantíssimo da arte de governar situando-a nos contextos políticos e sociais voltados para a problematização da prática de governo como um exclusivismo da Igreja, para se tornar um compromisso articulado na razão de Estado. Isto é, tanto Palazzo quanto Chemnitz compreendiam que a finalidade do Estado estava localizada na sua essência mesma, bem como na sua capacidade em consolidar-se pela profusão de um saber minucioso em torno da justificativa da existência do Estado e, também, no fato de que o Estado, já na sua concepção embrionária, deveria assumir uma perspectiva conservatória.

É importante destacarmos, conforme lembra Avelino,¹⁰⁸ que não estamos diante de um processo evolutivo de afirmação do Estado. Na realidade, o que emerge é um princípio de deslocamento ético e político por meio do qual o sentido de se governar deixa de ter como fim o pressuposto escatológico da salvação, para se configurar, paulatinamente, em uma atividade a fim de garantir a preservação dos sujeitos nos territórios por meio dos dispositivos de segurança econômica. Não por acaso, que o grande emblema da razão de Estado a partir do século XVI, será o de intensificar os procedimentos necessários para que a segurança seja sempre a meta, por excelência, a ser alcançada dentro do panorama de qualquer governo. Conservação, portanto dos

¹⁰⁷Giovanni Antonio Palazzo, intelectual italiano radicado em Nápoles escreveu em 1604 o livro *Discurso Sobre o Governo e a Verdade da Razão de Estado*, um dos primeiros trabalhos dedicados a compreender o papel da razão de Estado enquanto prática de veridicção. B. Chemnitz, intelectual alemão responsável pela escritura de *Os Príncipes da Alemanha*, em que expõe o papel da arte de governar no contexto da razão de Estado.

¹⁰⁸AVELINO, Nildo. Foucault e a racionalidade (neo) liberal. **Revista Brasileira de Ciência Política**. (21), 227-284, 2016.

elementos da razão de Estado que consiste em nos fazer acreditar na segurança como vontade intrínseca de se pertencer a determinada forma de controle. Proposta semelhante pode ser encontrada na entrevista *Foucault Estuda a Razão de Estado*¹⁰⁹ na qual, o intelectual francês, nos convoca a pensar que nada é mais interessante no contexto da razão de Estado do que nos fazer acreditar que, sem a presença do Estado, estaríamos completamente desprotegidos. É por conta desse traço que a razão de Estado não se ocupa em resolver todos os problemas, conflitos e contradições existentes na nossa sociedade. Não há, portanto, na razão de Estado qualquer projeto utópico de redenção messiânica em seus procedimentos de governo. É preciso que existam problemas sociais como a mendicância, a criminalidade e o desemprego, por exemplo. Entretanto, tudo dentro de uma margem tolerável. Essa margem é definida pelo saber intrínseco a governamentalidade moderna, no caso, a estatística. É a estatística que será responsável por subsidiar as políticas de seguridade por meio do que os teóricos da razão de Estado costumavam chamar de *justa mediocridade*.

Percebe-se, portanto, como a razão de Estado estabelece os seus domínios por meio da formulação estatística na qual entram em cena três elementos considerados essenciais para o seu desenvolvimento metodológico. O primeiro deles está relacionado ao problema da salvação do próprio Estado, o segundo relacionado à questão da obediência sistemática por parte dos sujeitos, dos procedimentos de segurança e, por fim, o fato de a razão de Estado se apresentar como um modo de veridicção. Observamos atentamente o encontro desse tríplice efeito em um problema amplamente desenvolvido pelos teóricos da razão de Estado no início do século XVII pelo que Foucault chama golpe de Estado. Tomando o modelo prescrito por Naudé¹¹⁰ em *Considerações Políticas Sobre os Golpes de Estado*, Foucault argumenta que:

O golpe de estado é o que excede o direito comum. *Excessus iuris communis* diz Naudé. Ou, ainda é uma ação extraordinária contra o direito comum, ação que não preserva 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 projeto essencial a assinalar bem -, a própria razão de Estado não

¹⁰⁹FOUCAULT, Michel. Foucault Estuda a Razão de Estado. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber**. (pp.310-315). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015d.

¹¹⁰Gabriel Naudé, intelectual francês que, desenvolveu ainda no século XVII, sua teoria em torno do golpe de Estado, como fundamento para a preservação do Estado. Ou seja, o golpe se efetiva pela estruturação de uma política necessária a conservação dos poderes e modos de gerenciamentos estratégicos da razão de Estado. Ver mais detalhes em: NAUDÉ, 1964.

é absolutamente homogênea a um sistema de legalidade ou de legitimidade. Pois bem, é algo, diz Chemnitz, que permite infringir todas as “leis públicas”, particulares, fundamentais, de qualquer espécie que sejam. De fato, a razão de Estado deve comandar, “não segundo as leis”, mas se necessário, “as próprias leis, as quais devem se acomodar ao presente estado de 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 as leis.¹¹¹

Conforme argumenta Augusto,¹¹² a tese apresentada por Foucault é considerada essencial para uma contextualização ampliada acerca dos sentidos e significados da arte de governar presente na modernidade da nossa sociedade ocidental. Isto é, Foucault argumenta que, diferentemente da sua acepção contemporânea, um golpe de Estado nada tem a ver com a suspensão ou o confisco dos direitos por parte de instituições totalitárias, mas sim como uma estratégia de preservação dos procedimentos de governo por parte do Estado, pois no contexto da razão de Estado, às leis não são superiores ao governo, mas sim o governo que é superior às leis. Nesse sentido, a razão de Estado oferta o golpe como prática indefinida dos dispositivos legais existentes. Desse modo, percebe-se que a finalidade de um golpe de Estado seria o desenvolvimento de estratégias perante qualquer ameaça em relação à arte de se governar os sujeitos. O golpe de Estado representa, portanto a salvação do próprio Estado. Em momentos de normalidade os operadores jurídicos flertam com a razão de Estado. Entretanto, a partir do instante em que uma forma de exceção é anunciada, todo o conjunto de garantias fundamentais é posta de lado em nome do desenvolvimento de procedimentos de urgência que procuram manifestar a preservação não de determinados grupos ou classes, mas do próprio Estado. Nunca é

¹¹¹No original: *Le coup d'État, c'est ce qui excède le droit commun. Excessus iuris communis, dit Naudé. Ou encore, c'est une action extraordinaire contre le droit commun, action qui ne garde aucun ordre ni aucune forme de justice* 21. *En cela, est-ce que le coup d'État est étranger à la raison d'État? Est-ce qu'il constitue une exception par rapport à la raison d'État? Absolument pas. Parce que la raison d'État elle-même, et c'est là, je crois, un point essentiel à bien marquer, la raison d'État elle-même n'est absolument pas homogène à un système de légalité ou de légitimité. La raison d'État, qu'est-ce que c'est? Eh bien, c'est quelque chose, dit Chemnitz par exemple, qui pennet de déroger à toutes << les lois publiques, particulières, fondamentales de quelque espèce qu'elles soient La raison d'État doit, en effet, commander, « non pas suivant les lois », mais, si c' est nécessaire, « aux lois mêmes, lesquelles doivent s'accommoder à l'état présent de la republique>> Donc, le coup d'État n'est pas rupture par rapport à la raison d'État. C'est au contraire un élément, un événement, une manière de faire qui s'inscrit tout à fait dans l' horizon général, dans la forme. Générale de la raison d'État, c'est-à-dire quelque chose qui excède les lois ou en tout cas qui ne se soumet pas aux lois.* FOUCAULT, Michel, 2004, p. 267. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 349.

¹¹²Augusto, Acácio. Política e Polícia. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política.** (pp. 19-36). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

demais lembrar, segundo as prescrições formuladas por Foucault que, para a razão de Estado, os fins últimos da razão governamental são o próprio Estado e, nesse contexto, o golpe nada mais é do que a automanifestação de determinado regime de governo.

Conforme lembra Araújo¹¹³ a razão de Estado excede algumas expressões caras as teorias da soberania como *direito natural*, *direito positivo* ou *direito divino*. Por conta desses aspectos é que os intelectuais da razão de Estado como Naudé¹¹⁴ defendiam que o horizonte de possibilidades de um golpe de Estado não era a tomada do poder pela instauração de um regime ditatorial. Um golpe deveria ser executado levando a cabo a preservação do Estado, ou melhor, seu regime de governamentalidade. Acime de tudo, o enunciado da manifestação de um golpe orquestrado pela razão de Estado seria que *a política não é lei, mas necessidade e*, “(...)A necessidade emudece as leis.”¹¹⁵ Contudo, essa constatação pode nos sugerir o levantamento de uma pergunta: *como a perspectiva do golpe de Estado lida com a violência?* A esse respeito, Foucault aponta, que em seu exercício habitual, a razão de Estado não é violenta. E o motivo para tal se refere ao fato de que ela acaba produzindo uma espécie de servidão voluntária às leis desde que os modos de governamentalidades sejam respeitados. Trata-se, pois de uma espécie de jogo que precisa estar sempre equilibrado para que a violência do golpe não ecloda e, em torno de tal problemática Foucault, é bastante claro ao afirmar que “(...) quando a necessidade exige, a razão de Estado se torna violenta”.¹¹⁶ Mas, o que a palavra *necessidade* que dizer exatamente? Contextualizando essa expressão para a nossa atualidade poderíamos nos arriscar a dizer que, por *necessidade*, Foucault compreende os modos de gerenciamentos da vida que são produzidos mais pelos interesses das governanças administrativas do que por qualquer outro princípio jurídico normativo. A violência de um golpe, portanto é orquestrada no sentido de defender esses padrões das práticas de governamentalidades. Uma outra constatação interessante é que a necessidade da violência emerge como prática radicalmente oposta ao tema da salvação de todos e cada um. Declínio, portanto do

¹¹³ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault, Para Além de Vigiar e Punir. **Revista de Filosofia Aurora**. 21, 28, p. 39-58, 2009.

¹¹⁴NAUDÉ, Gabriel. *Consideraciones Políticas Sobre los Golpes de Estado*. Universidad Central de la Venezuela: Caracas, 1964.

¹¹⁵No original: *La nécessité rend muettes les lois*. FOUCAULT, Michel, 2004, p. 269. Na tradução brasileira: FOUCAULT Michel, 2011, p. 351.

¹¹⁶No original: *Mais lorsque la nécessité l'exige, la raison d'État devient coup d'État et, à ce moment-là, elle est violente*. FOUCAULT, Michel, 2004, p. 269. Na tradução brasileira: FOUCAULT Michel, 2011, p.352.

imperativo categórico do poder pastoral, pelo menos em relação ao sacrifício do pastor para a salvação de uma única ovelha. A partir da razão de Estado, a violência se preocupa com o sacrifício de alguns perante o Estado. Ele precisa operar como máquina de extermínio dos socialmente indesejáveis para a sua própria salvação e, a razão de Estado inaugura uma nova modalidade de veridicção: os perturbadores da ordem, os agitadores, os anarquistas, os comunistas, os gays, as mulheres, os deficientes, enfim toda uma multiplicidade anônima de governados são o alvo perfeito da violência orquestrada pela razão de Estado e, nesse contexto Foucault aponta que:

Tocamos aqui um problema aparentemente marginal, mas que apesar de tudo creio ser importante, que é o problema da prática teatral na política, ou ainda da prática teatral da razão de Estado. O teatro, enfim, essa prática teatral, essa teatralização, deve ser um modo de manifestação do Estado e do soberano como depositário do poder de Estado.¹¹⁷

Emerge o diagnóstico promovido por Foucault do problema da teatralização da política no sentido de analisar as manifestações da razão de Estado na tentativa de justificar a si mesmo. Não por acaso que o teatro clássico será duramente marcado pela representação do golpe no contexto da razão de Estado.¹¹⁸ Entretanto, a partir do século XVI, a dramatização do golpe de Estado sofre um novo deslocamento. Com a emergência da governamentalidade moderna, a performatividade em torno da figura do soberano passa a se orquestrar em torno da permanência do Estado. Inaugura-se uma nova modalidade de governo no qual o golpe é uma possibilidade cada vez mais iminente.

¹¹⁷No original: *On touche là un problème qui est apparemment marginal, mais que je crois malgré tout important, qui est le problème de la pratique théâtrale dans la politique, ou encore la pratique théâtrale de la raison d'État. Le théâtre, enfin cette pratique théâtrale, cette théâtralisation, doit être un mode de manifestation de l'État et du souverain, du souverain comme dépositaire du pouvoir d'État.* FOUCAULT, Michel, 2004, p. 271. Na tradução brasileira: FOUCAULT Michel, 2011, p. 354.

¹¹⁸As peças de Shakespeare são um importante testemunho dessa relação agonística e trágica entre razão de Estado e golpe de Estado. Em especial, a peça a tragédia de Ricardo II registra a performatividade pela qual o personagem central se depara em torno de uma forte conspiração no jogo de forças políticas e práticas de insurreição contrárias a sua arte de governar. Em especial, a Guerra das Rosas e sua afamada má administração o levam a deposição do trono em 1399. Na peça, Shakespeare compõe um panorama da razão de Estado na qual a política de interesses compõe o grande cenário dessa teatralização da política. Em um dos trechos da tragédia, Ricardo expõe, de modo visceral, sua condição diante da razão de Estado. “Sou rei, por vezes. A traição, nessa hora, me leva a desejar ser um mendigo, e mendigo me torno. Então o peso da miséria de novo me persuade que eu estava melhor sendo monarca. Torno a ser rei; mas nesse mesmo instante ponho-me a imaginar que Bolingbroke me destronou e que eu não sou mais nada. Seja o que for, porém nem eu nem homem algum, que seja um homem, simplesmente, com coisa alguma poderá mostrar-se contente, enquanto não ficar tranquilo, virando nada. Mas que ouço? Música?” Ver mais detalhes em: SHAKESPEARE, 1990, p.143.

Numa espécie de espiral, ou *retorno a origem* o golpe pretende ser a única alternativa possível contra todas as formas de desvios e insurreições que ameaçam a razão de Estado. O golpe de Estado seria, portanto o que Foucault chama de horizonte trágico da nossa política e da nossa história.

Outro problema muito importante para a razão de Estado é a questão da obediência. Procedendo o resgate de Francis Bacon, Foucault aponta que esse intelectual, foi responsável por elaborar uma série de análises sobre as insurreições como uma perspectiva intrínseca a razão de Estado. Particularmente o livro *Ensaio Sobre Sedições e Distúrbios*,¹¹⁹ é um verdadeiro manual sobre os procedimentos necessários para a contenção das insurreições. O mais interessante em tal manual é que Bacon¹²⁰ chega a promover uma espécie de física das sedições. Bacon estabelece uma interessante analogia entre as insurreições e as tempestades. Ambas emergem em momentos de calma e, justamente por conta de tal característica, a razão de Estado deve sempre dirigir seu olhar para a sua precipitação. Percebe-se como a questão da obediência torna-se, com a razão de Estado, um problema de prática política no sentido de se procurar estabelecer, no cotidiano das práticas de governo, a delimitação das maneiras pelas quais as insurreições devem ser evitadas. Uma série de prescrições passam a ser delimitadas como a chantagem, o controle da distribuição de panfletos, o não cumprimento de ordens ou mesmo sua má-execução fazem parte das estratégias utilizadas pela razão de Estado. É preciso estar atento aos menores indícios de práticas de contracondutas e a razão de Estado deverá delimitar como, quando e sob quais condições uma situação de conflito entre os diversos setores existentes na sociedade pode desencadear um risco em relação à determinada forma de governo. Mas, a obediência não deve ser entendida como sinônimo de atenuação de conflitos e, sim como um procedimento de diagnóstico elencado pela figura do governo acerca dos perigos que circulam a razão de Estado. Ou seja, a obediência é um dispositivo que sinaliza a presença das insurreições como uma ameaça permanente. Entretanto, pode-se perguntar: *quais seriam as causas das sedições?* Segundo Foucault, Bacon elege dois motivos fundamentais para a contenção das insurreições. Os de ordem material e os de ordem ocasional. Em relação, aos aspectos de ordem material, pode se constatar a necessidade de se prevenir todas as manifestações ligadas à indigência e ao

¹¹⁹BACON, Francis. **Ensaio**. Petrópolis: Vozes, 2007.

¹²⁰BACON, Francis, 2007.

descontentamento. Quando a fome, a violência e o desemprego ultrapassam a linha de tolerância, rapidamente, as revoltas passam a eclodir ameaçando o governo. Da mesma forma, as rebeliões de ordem ocasional também são extremamente perigosas, pois estão ligadas as insurreições. Nesse caso, devem ser combatidas todas as possibilidades de conspirações que fomentem a contaminação e, a consequente destituição de determinada forma de governo.

Acerca desse respeito, Foucault elabora uma observação imprescindível: toda insurreição deve ser combatida com remédios paliativos. E que remédios são esses? Estratégias argumenta Foucault para que, as insurreições sejam logo contidas. O favorecimento do comércio interno, a circulação do dinheiro, o aumento do fluxo de matérias primas próprias, à exportação e a contenção, por parte do governo do fluxo populacional são alguns exemplos significativos da nova modalidade de se governar inaugurada pela razão de Estado já que, a partir do final do século XVI, o que passará a entrar em cena será o fato de que “(...) governar vai ser essencialmente governar o povo”.¹²¹ Tal afirmação significa, antes de tudo que, para os teóricos da razão de Estado, governar não é uma atribuição soberana na qual o príncipe legisla sobre todas as instituições, mas sim como ele conduz o povo pelo gerenciamento por conta do perigo que este ente representa.

Conforme podemos observar, não se trata mais de cuidar da salvação das ovelhas como ocorrera no poder pastoral. A partir da razão de Estado, o problema será o de perceber como o perigo da insurreição é sempre iminente. De fato, se quisermos estabelecer um paralelo entre o poder pastoral e a razão de Estado, devemos ter em mente que essa nova modalidade de governar refinou ainda mais os seus procedimentos gerenciais sobre a vida. A crise vivenciada pelo pastorado foi de fundamental importância para a emergência de um novo projeto de governamentalização da existência por meio da busca pelo policiamento das condutas como estratégia fundamental para a contenção das insurreições.

Ainda estamos distantes da emergência dos primeiros dispositivos da biopolítica na Modernidade, mas o nascimento de um Estado governamentalizado implicará no constante processo de aperfeiçoamento da condução e vigilância em torno dos sujeitos.

¹²¹No original: *Gouverner, ça va être essentielleme gouverner le people*. FOUCAULT Michel, 2004, p. 278. Na tradução brasileira: FOUCAULT Michel, 2011, p. 362.

A expressão governo dos homens designa, antes de tudo, a necessidade de se proceder a segurança como atitude fundamental de se prevenir os ecos das revoltas. Nesse sentido, o que se abre na perspectiva de uma história política da governamentalidade seria, antes de tudo, a maneira de se proceder às técnicas de governamentalização a partir do século XVI com finalidade da contenção de toda e qualquer ameaça aos seus procedimentos. Mais do que nunca, o fio condutor que liga o poder pastoral à razão de Estado seria, portanto, a constatação de que a governamentalidade age sobre as condutas no sentido de procurar contornar os tensionamentos e as insatisfações próprias à população. Governar, não é somente apropriar-se das leis e instituições, mas proceder – principalmente após a passagem do século XVI para o XVII – o gerenciamento permanente da crise.

II. A BIOPOLÍTICA COMO PARADIGMA DE GOVERNO

II.I. EMERGÊNCIAS E PROVENIÊNCIAS DA BIOPOLÍTICA NO PENSAMENTO FOUCAULTIANO

Acerca da biopolítica, é correto afirmarmos que se trata de um conceito difundido em muitos dos trabalhos produzidos por Foucault, sobretudo aqueles cujos procedimentos metodológicos são referendados pela genealogia do poder. Desse modo, pode-se recolher, nos interstícios do seu pensamento, as experiências produzidas pelos agenciamentos políticos desde a formação do *Le Groupe d'information sur les Prisons* até a formulação de cursos no *Collège de France* dedicado à compreensão dos graus de constituição e inteligibilidade da biopolítica.¹²² Desse modo, pode-se compreender a presença de diferentes contornos da biopolítica a partir de um quadrilátero que envolve os seus tensionamentos com a medicina, o racismo, o dispositivo da sexualidade e os pactos de segurança populacional. Entretanto, o ponto fundamental que compõe o núcleo desse quadrilátero é justamente o panorama do governo como racionalidade econômica a partir de um duplo papel: tanto a apreensão da vida pela política, como a produção de estratégias de resistências perante à gestão da vida da população por parte dos múltiplos dispositivos de controle existentes na nossa sociedade. Em suma, a problematização foucaultiana acerca da biopolítica abre espaço para pensarmos os fundamentos de um embate promovido por formas de subjetividades insurgentes que não cessam de proliferar formas de subjetivação voltadas para a constituição de um *autogoverno* que se efetiva pelo ato dos governados em transformar radicalmente suas próprias existências. *Mas, quais seriam exatamente as emergências e proveniências da biopolítica e, em que sentido, elas se desdobram em uma prática refletida de governo no contexto da nossa Modernidade?*

Durante sua passagem pelo Brasil em 1973, Foucault¹²³ profere duas conferências no Instituto de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro em que menciona pela primeira vez o papel da biopolítica como estratégia voltada para a junção entre as práticas políticas e os modos de controle perante à população a partir de um duplo efeito: em primeiro lugar, pela correlação entre política e saúde a partir da formação das

¹²²FOUCAULT, Michel. Manifesto do G.I.P. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber.** (pp.01-03). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

¹²³FOUCAULT, Michel. O Nascimento do Hospital. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** (pp. 171-189). Rio de Janeiro: Graal, 2014j.

primeiras experiências de Estado e, em segundo lugar, no estabelecimento das condições para a formação do estatuto da medicina social no âmbito da autoridade policial.¹²⁴

Na realidade, o interesse, por parte de Foucault¹²⁵ em aproximar os tensionamentos de uma tecnologia política com a medicina social consiste em nos fazer perceber a possibilidade de não mais compreendermos os aparelhos de Estado como conjeturas ideológicas, já que a biopolítica apresenta um sentido muito mais poroso no domínio das práticas sociais. Nesse sentido, quando Foucault trata de aproximar Medicina e Estado não o faz para questionar a ilegitimidade das superestruturas próprias ao jogo ideológico, mas sim localizar às maneiras pelas quais no processo de formação dessa maquinaria, se encontram questões fundamentais relacionadas à gestão da vida, os procedimentos disciplinares e a produção de práticas de normalização presentes no âmbito da segurança. Justamente por conta desses aspectos, é que a medicina social terá um papel preponderante como um dos agentes de legitimação da biopolítica na nossa modernidade, pois segundo Foucault

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 o início do século XX, socializou um objeto que foi o corpo enquanto força de produção 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.¹²⁶

¹²⁴As conferências realizadas por Foucault no Brasil são: *O Nascimento da Medicina Social* e *O Nascimento do Hospital*. Na primeira conferência Foucault está interessado em desconstruir a tese de que a Medicina moderna possui uma característica iminentemente individualista, já que ela foi pensada como uma tecnologia apta a intervir sobre o campo social. Em suma, trata-se de apresentar a Medicina como um dispositivo biopolítico. Já na segunda, Foucault pretende elucidar à maneira pela qual emerge, na nossa sociedade, o hospital não como espaço de cura, mas como dispositivo de regulação dos corpos. Entretanto, para Foucault não se trata mais de pensar o hospital como uma arquitetônica de tratamento as doenças, mas sim uma instituição funcional na qual emerge à figura do médico como o grande responsável pela gestão desse espaço por meio de uma intensa preocupação e interesse pelos inquiridos e regulamentos presentes na conjetura desse local. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 2014i, 2014j.

¹²⁵FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Medicina Social*. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp. 143-170). Rio de Janeiro: Graal, 2014i, FOUCAULT, Michel. *O Nascimento do Hospital*. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp. 171-189). Rio de Janeiro: Graal, 2014j.

¹²⁶No original: *Je soutiens l'hypothèse qu'avec le capitalisme on n'est pas passé d'une médecine collective à une médecine privée, mais que c'est précisément le contraire qui s'est produit; le capitalisme, qui se développe à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, a d'abord socialisé un premier objet, le corps, en fonction de la force productive, de la force de travail. Le contrôle de la société sur les individus ne s'effectue pas seulement par la conscience ou par l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Pour la société capitaliste, c'est le bio-politique qui importait avant tout, la biologique, le somatique, le corporel. Le corps est une réalité biopolitique; la médecine est une stratégie bio-politique.* FOUCAULT, Michel. *La Naissance de la Médecine Sociale*. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. (pp.

Estabelecer tal problematização significa compreender que estamos diante de um acontecimento singular responsável por ligar o nascimento da Modernidade ao paradigma de consolidação de uma política da vida que se ocupará não somente em adestrar os corpos dos indivíduos, mas também estabelecer, segundo Danner,¹²⁷ os parâmetros necessários para a formação de uma realidade biopolítica da normalização. Ou seja, trata-se de se investigar os contornos que definem o jogo entre o normal e o patológico¹²⁸ que estão presentes em todas as esferas desde o hospital até a família, desde as penitenciárias até as escolas. Isto é, sempre existe algo a ser dito pela biopolítica no que se refere aos padrões considerados estratégicos para a preservação da vida e a criminalização de condutas que ameacem à segurança da própria sociedade.

Nessa moldura apresentada por Foucault, podemos encontrar a presença de um movimento paradoxal responsável por produzir as condições necessárias para a medicalização da política e a politização da medicina. O que equivale perceber a biopolítica, como um dispositivo voltado para a proliferação de modos de subjetividades marcados pela articulação entre as estratégias de saber e as práticas de poder e o agenciamento das condutas. Isto é, não há uma *substância da biopolítica* justamente porque sua instrumentalização desdobra-se para além dos habituais recursos institucionais conferindo-lhes um estatuto de prática refletida de governo.

É precisamente essa característica abordada por Foucault¹²⁹ no seu curso *Em Defesa da Sociedade* no sentido de procurar empreender uma leitura acerca da biopolítica

207-228). Paris: Galimard, 1994d, p. 208-209. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2014i, p. 144.

¹²⁷DANNER, Fernando. O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault. **Revista Estudos Filosóficos**. 4, 143-157, 2010.

¹²⁸Em relação ao contexto de aproximação desses dois conceitos de normal e patológico é nítida a influência do clássico trabalho produzido pelo orientador de doutorado e amigo de Michel Foucault, o epistemólogo Georges Canguilhem que, na década de 40, desenvolvera um estudo de fôlego sobre o normal e o patológico compreendendo-o não mais a partir de um binarismo positivista da saúde como ausência completa de doença, mas sim por meio de uma investigação histórica sobre a ciência médica compreendendo-a como vida biológica a partir do campo da norma. Ou seja, a investigação de padrões aceitáveis e de formas de vida que são toleradas a partir de modelos de normalidades produzidos pela biologia. Segundo Torrano (2009), a respeito da vida como objeto de análise no contexto da história das ciências promovida por Canguilhem, é possível aproximá-la do projeto foucaultiano de uma analítica histórica dos sistemas de pensamento, não somente nos primeiros trabalhos arqueológicos dos anos 60, como também na genealogia das práticas de poder dos anos 70. No que se refere tanto a problematização do adestramento dos corpos, quanto pelo rastreamento quantitativo e a avaliação qualitativa da população, a biopolítica seria uma maneira de se proceder a problematização de um sujeito que, desde Aristóteles, era considerado pela filosofia um *animal político* e que, com a emergência da Modernidade, tornar-se-á um *ente* regulado pelo paradigma da biopolítica a partir do encontro entre a vida natural e a vida política. Ver mais detalhes em: CANGUILHEM, 2004, TORRANO, 2009.

¹²⁹FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

a partir da formação de todo um operador metodológico sobre as questões que envolvem os procedimentos de governo voltados para a formação das experiências modernas do racismo de Estado. Este acontecimento é compreendido por Foucault como uma estratégia de exterminar formas de vidas por meio de ações orquestradas pela razão de Estado. Dessa maneira, enquanto que, dentro de um enquadre tradicional, a teoria da soberania compreende a constituição do sujeito como um processo de mediação no limiar das relações entre a lei, o contrato social e a cidadania, a biopolítica como racismo de governo opera pela estruturação do *fundamentalismo do racismo de Estado* cuja finalidade é “(...) a conquista e a subjugação de uma raça por outra.”¹³⁰ Em suma, a grande pergunta formulada por Foucault seria exatamente essa: *que forças emergem para justificar o extermínio de determinado grupos em defesa de um pacto pela vida e pela sociedade?* A esse respeito adverte Bernardes¹³¹ que o racismo de Estado

Trata-se da justificativa da manutenção da vida de alguns pela deliberada eliminação de outro qualquer. Frases como “se queres viver, o outro deve morrer” convertem-se num slogan político e são, a todo o momento, utilizadas nas chantagens a respeito do direito à riqueza e ao bem-estar social. Dessa maneira, percebemos que a grande chantagem está numa associação entre eliminação do outro como purificação da sociedade.

Esse processo é correlativo ao paradigma de sustentação jurídica ou ideológica das formas de governo presentes desde a formação dos Estados modernos, pois toda forma de governo é favorável a vida. Desde as mais autoritárias, até as mais liberais, desde as formas de esquerda ou de direita. A questão fundamental seria percebermos o fato de que, todo regime orquestrado pela razão de Estado é impelido a promover práticas de higienização das raças com a justificativa de preservação da vida. Essa consideração nos ajuda a pensar os efeitos do racismo de Estado produzidos pelas formas de governo na nossa sociedade não somente a partir de um juízo de valor sobre a arbitrariedade ou os excessos de poder – como pressupunham algumas análises liberais da sociologia – nem tampouco o apontamento dos paradoxos das violências e repressões vivenciadas em regimes e governos democráticos – tal qual pressupõem os estudos sociológicos de

¹³⁰FOUCAULT, Michel, 2006a, p. 64. No original: “(...)la conquête, le rapport de domination d’une race sur une autre (...)”. FOUCAULT, Michel, 2006b, p. 69. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2006a, p. 64.

¹³¹BERNARDES, Celia Regina Ody. **Racismo de Estado: uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault**. Curitiba: Juruá, 2013, p. 32.

inspiração marxista – mas sim a tese de que a biopolítica é onipresente aos regimes governamentais não se reduzindo ao tradicionais contornos do contratualismo ou das acepções ideológicas, mas como um problema prático de gestão da vida. Não por acaso que, com a emergência da modernidade, passam a existir uma série de experiências racistas cuja finalidade não é mais do que fomentar a necessidade de se proteger o *corpo espécie* contra possíveis ameaças de degenerescência da população.¹³² Tais características permitem que pensemos os contornos do racismo de Estado como uma estratégia da biopolítica para a manutenção do *desequilíbrio entre as forças*.

Desse modo, o sentido do exercício da prática política, para Foucault não é somente uma questão de ordem jurídica, mas de gerenciamento estratégico desenvolvido pela governamentalidade, a partir dos desdobramentos empíricos dos dispositivos capilares de controle sobre a vida. O tensionamento entre a governamentalidade e o racismo deve ser compreendido, portanto como a normalização dos processos de objetivação dos sujeitos. Essa é uma questão importante para situarmos um panorama da relação entre biopolítica e racismo na possibilidade oferecida por Foucault em investigarmos às maneiras pelas quais a política, na modernidade converte-se em biopolítica¹³³ por meio da composição dos dispositivos disciplinares de segurança, vigilância e controle, mas também como governo dos seres vivos. Nesse sentido, a estratégia a ser adotada seria percebermos, tanto na composição das estruturas disciplinares, como na formação dos modos de governamentalização próprios à biopolítica, as possíveis fissuras de uma experiência ética que permita rastrear as

¹³²Entre essas experiências, podemos destacar o amplo programa de esterilização de doentes mentais promovido pelo governo dos Estados Unidos da América entre 1920 a 1970, quando 65 mil doentes mentais foram esterilizados com a finalidade de aperfeiçoamento racial da população. Quase sempre esses indivíduos eram encaminhados a hospitais psiquiátricos onde deviam, *pretensamente* receber o auxílio a sua condição e, ao invés disso, eram recrutados para a participação em experiências voltadas para o seletivismo biológico da população.

¹³³A tese construída por Foucault (2006a, p. 16) no curso *Il Faut Défendre la Société* de que “(...) *la politique, c’est la guerre continuée par d’autres moyens*” é retomada e ampliada por Agamben, Esposito e Neri, intelectuais que procuram compreender, cada qual, a sua maneira, os contornos da biopolítica a partir de um duplo movimento de continuidade e ruptura com o pensamento foucaultiano. Continuidade no sentido, de perceberem tal conceito como fundamental para a problematização da nossa sociedade ocidental e, ruptura no sentido de *profanarem* os desdobramentos da biopolítica ao estabelecerem correlações com novas formas alegóricas presentes em acontecimentos contemporâneos. Dessa maneira, Agamben (1995), desde a publicação de *O Poder Soberano e a Vida Nua*, vem pensando a biopolítica como um desdobramento ético presente no movimento paradoxal de conversão das sociedades democráticas em governos totalitários. Já Esposito (2010) procura pensar a biopolítica a partir do tensionamento entre *bios* e *zoé*. Por fim, Negri (2014) procura articular os desdobramentos da biopolítica com novas formulações acerca do trabalho imaterial, do biocapitalismo e da emergência de subjetividades nômades presentes nas multidões. Ver mais detalhes em: AGAMBEN, 1995. ESPOSITO, 2010. NEGRI, 2014a.

condições de possibilidades para a problematização de formas de vidas duramente marcadas tanto pelas práticas de poder, quanto pelas políticas de identidades, em nome do favorecimento de um *devoir minoritário* para as lutas políticas que privilegiem a sublevação das forças potencializadoras da insurreição, já que, conforme argumenta Gallo

Dirigindo-se a uma população, o Estado biopolítico governa pessoas, não como súditos submetidos a um poder central, mas indivíduos que participam de modo ativo da produção da vida coletiva. O Estado governamentalizado biopolítico europeu consolida-se, pois, como o Estado democrático moderno, resultado de um processo de construção histórica que envolve diferentes tecnologias de poder.¹³⁴

Nesse sentido, podemos articular as dimensões foucaultianas sobre a biopolítica a partir da correlação entre a medicina e o racismo de Estado e a luta orquestrada pela insurreição dos governados compreendida como estratégia de enfrentamento aos modos de assujeitamento presentes no conjunto de uma história política da governamentalidade. Uma vez que, tanto a medicina social quanto o racismo de Estado, nada mais são do que procedimentos pelos quais os dispositivos da biopolítica fundamentam seu agir na tentativa de purificar permanentemente a população em nome da normalização. Percebe-se, desse modo, como a analítica foucaultiana compreende o Estado não apenas como um agente repressivo, mas o legitimador de uma espécie de *inclusão pela norma*, ou como propõe Agamben, a operacionalização das formas legítimas de exceção.¹³⁵

Além da correlação entre o nascimento da medicina social e as formas de racismo observa-se, na passagem do século XVIII para o século XIX, a formação histórica do dispositivo da sexualidade, compreendido aqui como um terceiro efeito de regulação da população por parte da biopolítica. No entanto, a chave para a compreensão desse efeito paradoxal seriam as condições presentes a partir da regulação da população associada a este dispositivo.

¹³⁴GALLO, Silvio. Biopolítica e Subjetividade: resistência? **Educar em Revista**. 66, 77-94, 2017, p.86.

¹³⁵O tema do Estado de exceção, trabalhado pelo intelectual italiano Giorgio Agamben, é claramente uma apropriação foucaultiana dos desdobramentos da biopolítica na atualidade. Fundamentado na teoria dos estados de exceção desenvolvidos por Carl Schmitt, Agamben analisa o imperativo jurídico de que as experiências democráticas ocidentais caminham, desde o final da Segunda Mundial, para a formação de regimes de exceção voltados para a normalização da população. Para Agamben, portanto, o fenômeno paradoxal aberto pela biopolítica na atualidade é caracterizado pela constatação de que a exceção justifica a legalidade e a jurisprudência daquilo que não poderia ser considerado dentro de um padrão de legalidade. Ver mais detalhes em: AGAMBEN, 2004.

É a partir desse momento que a sexualidade emerge como elemento de correlação entre o indivíduo e população já que, para Foucault, a sexualidade não é meramente um conceito biológico, mas um dispositivo que, no contexto da biopolítica, encontra-se articulado como efeito de uma *vontade de saber* própria aos contextos da medicina, do direito, da psicologia e da pedagogia a partir de um duplo efeito: por um lado, ela se caracteriza como uma prática refletida por meio da qual estrutura-se como um princípio responsável por regular permanentemente à população e por outro lado, ela possui um caráter iminente individualizante atrelado a uma suposta verdade interiorizada de cada sujeito. Sexualidade como governo de todos e cada um. Como se a identidade do indivíduo fosse acessível quando ele pudesse conhecer a maneira de exercer a sua própria sexualidade. Esse duplo efeito da sexualidade no contexto da biopolítica é de fundamental importância para que, compreendamos o efeito poroso da analítica foucaultiana acerca dos modos pelos quais os procedimentos de regulação da população e as políticas de identidade estão intimamente ligadas a partir de uma tensão que envolve as práticas de poder, as estratégias de saber, os processos de subjetivação e os regimes de governamentalidades

No que diz respeito às relações entre os homens, muitos fatores determinam o poder. No entanto, a racionalização não cessa de perseguir sua obra e se reveste de formas específicas. Difere da racionalização própria dos processos econômicos ou das técnicas de produção e de comunicação; difere também do discurso científico. O governo dos homens por parte dos homens – tanto no caso de formarem grupos modestos ou importantes, quanto no caso de se tratar do poder dos homens sobre as mulheres, dos adultos sobre as crianças, de uma classe sobre a outra, ou de uma burocracia sobre a população – pressupõe um determinada forma de racionalidade, e não uma violência instrumental. Consequentemente, os que resistem ou se rebelam contra uma forma de poder não conseguiriam contentar-se com a denúncia da violência ou com a crítica a uma instituição. Não basta acusar a razão em geral. O que é necessário questionar é a forma de racionalidade presente. A crítica do poder exercido sobre os doentes mentais ou sobre os loucos não deveria limitar-se às instituições psiquiátricas; de modo similar, os que contestam o poder de punir não deveriam contentar-se com a denúncia das prisões como instituições totais. A questão é: como são racionalizadas as relações de poder? Colocar tal questão constitui a única maneira de evitar que outras instituições, com os mesmos objetivos e os mesmos efeitos, tomem seu lugar.¹³⁶

¹³⁶No original: *Pour ce qui est des relations entre hommes, maints facteurs déterminent le pouvoir. Et, pourtant, la rationalisation ne cesse de poursuivre son oeuvre et revêt des formes spécifiques. Elle diffère de la rationalisation propre aux processus économiques, ou aux techniques de production et de communication; elle diffère aussi de celle du discours scientifique. Le gouvernement des hommes par les hommes – qu'ils forment des groupes modestes ou importants, qu'il asigge du pouvoir des hommes sur les femmes, des adultes sur les enfants, d'une classe sur une autre, ou d'une bureaucratie sur une population – suppose une certaine forme de rationalité, et non une violence instrumentale. En conséquence, ceux qui*

Essas palavras são importantes para compreendermos o papel da sexualidade como um modo de assujeitamento e, ao mesmo tempo, como uma prática de subjetivação uma vez que sua operatividade no campo da biopolítica ultrapassa os contornos da repressão moral¹³⁷, já que ela opera como uma fina película de governamentalidade pela qual são regulamentados os elementos voltados para a inserção dos corpos e das vontades em todos os sistemas de utilidade. Propondo uma relação entre sexualidade, biopolítica e governamentalidade Foucault atesta, por exemplo, que o casamento na sociedade capitalista, teria sido pensado inicialmente como signo de aliança. Entretanto, a partir da constituição de um proletariado urbano no século XVIII esse dispositivo de aliança entra em crise com a emergência da população como categoria flutuante. Isto é, uma imensa massa que, à procura de trabalho, passa a transitar por várias cidades, reforçando a necessidade da sua contenção a partir da criação de espaços próprios ao proletariado por meio da construção de vilas, hospitais e escolas, responsáveis, por conter as agitações e revoltas. Associadas a tais perspectivas, proliferam-se, segundo Farhi Neto, uma série de campanhas voltadas ao combate das uniões livres praticadas pelo proletariado.¹³⁸ Já que, nos meios populares, a união livre tornara-se uma espécie de ética, um modo de conduta,

résistent ou se rebellent contre une forme de pouvoir ne sauraient se contenter de dénoncer la violence ou de critiquer une institution. Il ne suffit pas de faire le procès de la raison en général. Ce qu'il faut remettre en question, c'est la forme de rationalité en présence. La critique du pouvoir exercé sur les malades mentaux ou les fous ne saurait se limiter aux institutions psychiatriques; de même, ceux qui contestent le pouvoir de punir ne sauraient se contenter de dénoncer les prisons comme des institutions totales. La question est: comment sont rationalisées les relations de pouvoir? La poser est la seule façon d'éviter que d'autres institutions, avec les mêmes objectifs et les mêmes effets, ne prennent leur place. FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim: towards a criticism of political reason*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits IV: 1980-1988*. (pp. 134-161). Paris: Quarto Gallimard, 1994e, p. 160-161. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber**. (pp.348-378). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c, p. 377.

¹³⁷É na porosidade de *A Vontade de Saber* que podemos recolher uma série de indicativos sobre um diálogo crítico, por parte de Foucault, em relação a uma multiplicidade de saberes que procuram pensar as relações entre as práticas de poder e a sexualidade. De um modo geral, a proposta elencada por Foucault seria a de problematizar o que ele mesmo chama de *hipótese repressiva da sexualidade* na qual são vinculados os trabalhos de intelectuais como Marcuse e Reich, por exemplo. Segundo essas leituras, acontecimentos específicos como a emergência dos movimentos de contracultura estariam colocando em xeque os valores de uma moral burguesa que seria superada pela revolução sexual. O intento de Foucault, sem sombra de dúvida, não seria o de desconstruir a propaganda militante desses estudos – caracterizados por uma *estranha* junção da epistemologia freudiana e do materialismo histórico – mas, sim ressaltar os riscos dessas práticas que confundiam a liberação sexual com a liberdade. Como se todos os problemas da sociedade fossem resolvidos através de uma grande descarga de orgasmo. Ao invés dessa perspectiva, o que a análise de Foucault procura mostrar é que somente podemos nos tornar sujeitos graças à sexualidade ao mesmo tempo em que somos governados pelo dispositivo da biopolítica. Ver mais detalhes em: MARCUSE, 1968. REICH, 1975. FOUCAULT, 1977a.

¹³⁸FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis: Cidade Futura, 2006.

foi preciso construir uma série de discursos objetivando o controle da sexualidade. Ou seja, estamos diante não somente do adestramento biopolítico das consciências, mas também dos corpos dos sujeitos por meio da formação e incentivo em uma série de intervenções responsáveis por alertar a família proletária acerca dos riscos de práticas tidas como transgressivas tais quais: o incesto e as transmissões de doenças sexualmente transmissíveis.

Dupla finalidade da biopolítica. A vida como alvo das práticas de poder e das estratégias de saber e, ao mesmo tempo, articulada às formas de resistências perante o apossamento dos dispositivos. Nesse sentido, podemos entender que o processo de fundamento da biopolítica, problematizada por Foucault, por meio da crítica da razão de Estado, encontra-se diante não somente dos excessos de poder, mas também dos agenciamentos de governo. E, é justamente em torno dessa dupla função, que circula o sentido da crítica em relação à sexualidade compreendida como braço da biopolítica e das práticas de governo produzidas pela nossa modernidade. Ou seja, o problema não reside, no simples enfrentamento aos mecanismos de repressão instituídos pela moral burguesa em torno de tal dispositivo, mas sim a possibilidade de criação de estratégias de ruptura tanto em relação ao caráter totalizante das práticas de poder e da estratégias de saber, quanto ao caráter individualizante dos processos de subjetivação.

São essas características que acabam por sinalizar a formação do dispositivo da sexualidade como uma terceira face deste quadrilátero da biopolítica na nossa sociedade ocidental. Contudo, para que possamos observar, de forma singular, tal estrutura geométrica, devemos evidenciar a biopolítica a partir das articulações entre as estratégias de governo e os procedimentos de segurança. É exatamente o que podemos encontrar já na primeira aula de *Segurança, Território, População* em que Foucault adverte que o objetivo do curso seria o de

Este ano gostaria de começar o estudo de algo que eu havia chamado, um pouco no ar, de biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana.¹³⁹

¹³⁹No original: *Cette année, je voudrais commencer l'étude de quelque chose que j'avais appelé comme ça, un petit peu en l'air, le bio-pouvoir, c'est-à-dire cette série de phénomènes qui me paraît assez importante,*

É exatamente a junção da política com a biologia que compõe o último traço do quadrilátero foucaultiano representado pelo pacto da segurança. *Mas, o que Foucault compreende por segurança?* Segundo Candioto,¹⁴⁰ em linhas gerais, Foucault não compreende a segurança como um mero efeito de aplicabilidade das leis formuladas pelo direito. Ou seja, não se trata de estudar tal objeto limitando-o ao enquadre dos procedimentos, ou melhor, das formas de proibição e punição provenientes dos sistemas jurídicos, mas sim contextualizar a segurança como uma maquinaria responsável por fazer circular uma série de práticas que ultrapassam os contornos das formas jurídicas e os limites de soberania. A segurança, portanto constitui-se como uma prática que deve ser compreendida a partir de um percurso metodológico responsável por tornar a vida humana possível, por meio, do que Chignola¹⁴¹ chama de *biologização do Estado*. Conforme se pode observar, o dispositivo de segurança possui como singularidade o fato de que ele inaugura uma série de procedimentos responsáveis pela ação da razão de Estado a partir da inserção de dados estatísticos que estipulam os diferentes níveis de periculosidades existentes na sociedade. Em outras palavras, a segurança é uma busca permanente pelo que Foucault chama de *medida certa*, já que no contexto da biopolítica, as taxas de risco passam a ser parte integrante dos modos de vida.

É sempre importante destacarmos que, no contexto da crítica à razão de Estado fomentada por Foucault, os procedimentos de segurança passam a ser um elemento fundamental para uma leitura sobre as emergências e as proveniências da biopolítica em um Estado governamentalizado. Dessa forma, enquanto que, na soberania, está em jogo o domínio absoluto, a qualquer custo dos sistemas ideológicos, na biopolítica passa a se configurar as condições de possibilidades pelas quais um determinado Estado deve exercer a gestão da população para além dos contornos das divisões jurídico-legais. Nesse sentido, correlativo aos debates que envolvem à circunscrição das leis por meio da indexação entre o permitido e o proibido, da legalidade à ilegalidade, passa a existir na nossa modernidade, uma prática refletida exercida pelos diferentes dispositivos de

à savoir l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^e siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine. FOUCAULT, 2004, p. 03. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 03.

¹⁴⁰CANDIOTTO, Cesar. Disciplina e Segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência. **Psicologia e Sociedade**. 24 (n.sp.): 18-24, 2012b.

¹⁴¹CHIGNOLA, Sandro. A Vida, O Trabalho, A Linguagem. **IHU Ideias**. 228(13):01-28, 2015.

segurança que serão responsáveis pela produção de uma política de seguridade social da população. Desse modo, a articulação entre os procedimentos de segurança, das formas de governamentalidades e da biopolítica efetiva-se pela gestão administrativa por meio de ações planejadas, programas de governo, gerenciamento estratégico do mercado e a resolução de eventuais conflitos em relação a determinadas formas de conduta.

Nesse sentido, a segurança pensada por Foucault, se caracteriza como um complexo dispositivo por meio do qual, o Estado moderno estabeleceu a preocupação com a administração da vida tanto quanto o exercício da soberania. Eis, portanto o enunciado produzido pelos dispositivos de segurança no contexto da biopolítica: *antes de se reinar, é preciso governar*. E, diante de tal perspectiva, é necessário compreender o entrelaçamento entre os dispositivos de segurança e os modos de governamentalidades no sentido de delimitarmos os processos pelos quais a vida, passa a ser administrada no horizonte da biopolítica por procedimentos de controle cada vez mais refinados. Esse é o grande mérito do pensamento foucaultiano qual seja, permitir com que pensemos a articulação entre segurança e Estado, não somente a partir do seu conjunto de aparelhos repressivos, mas também a partir da formação de um quadro cada vez mais complexo que envolve as políticas de segurança no interior do nascimento de um Estado governamentalizado.

Segundo Araújo,¹⁴² à modernidade ocidental funda a ideia de que o próprio Estado deve ser governamentalizado e, nesse sentido, o desafio consiste em não pensá-lo somente como instrumento de política soberana, ou como máquina, responsável por concentrar num território específico todo o povo, mas compreendê-lo a partir da tese, de que, sua sobrevivência depende da conversão desse povo em população pela sua própria diluição, flexibilização e distribuição. Se, até a emergência do poder pastoral, o território designava o local, por excelência de exercício de poder, aos poucos ele passa a ser mero componente dentro do jogo da biopolítica. Na realidade, ele torna-se apêndice dentro de um regime marcado por um modelo de governo que lida com a população no sentido de procurar instrumentalizá-la por meio da segurança.

Percebe-se, que Estado e população se relacionam de forma a procurar pensar os seus agenciamentos políticos não apenas na inflexão dos territórios, mas também pela luta da garantia de ações voltadas para a aliança contra toda e qualquer ameaça a

¹⁴²ARAÚJO, Inês Lacerda, 2009.

segurança da população. Nesse contexto, o Estado converte-se, numa máquina que precisa proteger policialmente a categoria conceitual que é a população. Uma vez que os dispositivos de segurança focam explicitamente na proteção, na defesa e no cuidado contra toda forma de ameaça à população, é preciso compreender as condições de possibilidades pelas quais esses dispositivos assumem um controle mais refinado sobre a vida.

Nesse sentido, percebe-se que, a grande novidade dessa leitura empreendida por Foucault, consiste em perceber a performatividade da biopolítica a partir da formulação de tratados ou pactos de segurança responsáveis por inserir a necessidade, cada vez mais presente, da sustentação do Estado se dar pela seguridade. O fundamento biopolítico da seguridade é a promessa dos regimes de governamentalidades em proteger sua população. Entretanto, poder-se-ia perguntar: *o que significa exatamente essa proteção da população no contexto da biopolítica?*

Se tomarmos como exemplo, a crescente retomada de projetos ultraconservadores em muitos países do mundo ocidental, podemos perceber como o dispositivo de segurança atua no sentido de favorecer o controle pelo medo e pela espetacularização das ações promovidas pelo Estado em relação à toda forma de ameaça a continuidade do projeto fundamentado da biopolítica. A recente ascensão da extrema-direita em alguns países, por exemplo, não deve ser vista propriamente como uma reação à plataforma econômica de abertura e de expansão dos mercados, por meio do fechamento de fronteiras como forma de contenção da imigração. Essa forma de agir, segundo argumenta Castelo Branco,¹⁴³ corresponde ao fato do Estado procurar responder, sempre de forma teatral, às supostas violações dos pactos de segurança por meio de um fenômeno tipicamente contemporâneo como a imigração. Sempre que algum grupo invade determinado espaço, o Estado é convocado a agir em nome da segurança da população, mas essa ação é quase sempre carregada de uma pirotecnia midiática que não possui outra finalidade senão transmitir uma *sensação de segurança*, acompanhada pela tomada de decisões cada vez mais arbitrárias pela suspensão ou violação de garantias fundamentais. O que nos leva a perceber o efeito paradoxal do dispositivo de segurança, qual seja, o de nos fazer perceber como o Estado moderno possui uma vocação governamental para o totalitarismo e suas formas de exceção. Diante de tal quadro, devemos perceber como o princípio norteador

¹⁴³CASTELO BRANCO, Guilherme. Racismo, Individualismo, Biopoder. **Aurora**. 21(28), 29-38,2009.

dos dispositivos de segurança operam a normalização dos regimes de governamentalidades.

É diante desse quadrilátero geral que, a biopolítica, ganha os contornos de uma sustentação ao regime de governamentalidade a partir da medicina social, do racismo, da sexualidade e dos dispositivos de segurança. Entretanto, o que parece ser instigante dentro da análise foucaultiana é a capacidade formulada em desenvolver esse conjunto de problematizações com a finalidade de explorar as articulações entre essas práticas e os procedimentos voltados para a composição de um quadro em torno de uma história política da governamentalidade. Desse modo, ao explorarmos os diferentes desdobramentos analíticos da biopolítica, devemos levar em conta o seu caráter empírico. Por sua vez, ela está intimamente associada à formação de um regime de inteligibilidade responsável por correlacionar a biopolítica e à governamentalidade a partir de um acontecimento específico no nascimento da nossa modernidade: a emergência do liberalismo e seus desdobramentos políticos e históricos como modo de governo compreendido segundo a racionalidade econômica por meio da condução das subjetividades.

II.II. A INTELIGIBILIDADE DA BIOPOLÍTICA NO NASCIMENTO DO LIBERALISMO

A leitura do curso *Nascimento da Biopolítica* pode frustrar um leitor mais engajado do pensamento foucaultiano, pois em pouco mais de quatrocentas páginas a menção ao conceito de biopolítica é raramente evocada.¹⁴⁴ Citaremos duas razões para essa atitude. A primeira delas encontra-se declaradamente amparada na recusa, por parte de Foucault, em reduzir todo o conjunto de problematizações e métodos por ele estruturado a uma *teoria do poder*.¹⁴⁵

¹⁴⁴FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

¹⁴⁵Muitos são os intelectuais que ainda insistem em classificar o pensamento foucaultiano dentro daquilo que ele recusou ao longo de toda sua trajetória intelectual e militante: os jogos de identidade. Esses intelectuais argumentam que o pensamento foucaultiano, influenciado pelas ideias de Nietzsche e Heidegger procura desconstruir um sistema epistemológico moderno inaugurando uma outra possibilidade de se problematizar as relações entre a subjetividade e o poder por meio de uma articulação da genealogia dos efeitos discursivos e das próprias relações de poder. Como se o pensamento foucaultiano fosse reduzido a uma dura crítica aos modos de sujeição presentes em discursos e práticas. Ver mais detalhes dessas leituras em: HABERMAS, 2000. BUTLER, 2003.

Desta forma podemos recolher os indicativos dessa perspectiva ao retomarmos um trecho do ensaio *O Sujeito e o Poder* no qual Foucault adverte-nos que

É verdade que me envolvi bastante com a questão do poder. Pareceu-me que, enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas. Ora, pareceu-me que a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para a relações de produção e que a linguística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação; porém, para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho. O único recurso que temos são os modos de pensar o poder com base nos modelos legais, isto é: o que legitima o poder? Ou então, modos de pensar o poder de acordo com um modelo institucional, isto é: o que é o Estado? Era, portanto, necessário estender as dimensões de uma definição de poder se quiséssemos usá-la ao estudar a objetivação do sujeito.¹⁴⁶

É justamente a recusa em limitar sua compreensão analítica em torno de uma *teoria do poder* que afastará Foucault de qualquer compreensão mais imediatista sobre as dimensões dos jogos de objetivação e de subjetivação. Ou seja, trata-se de pensar os traços fundamentais que ligam tanto as estratégias de saber, quanto as práticas de poder e os processos de subjetivação a partir de uma dinâmica voltada não somente para as problematizações dos dispositivos presentes na nossa sociedade, mas também as condições de possibilidades para a criação de práticas de liberdades, ou seja, modos de vida intensificados por linhas de fuga que colocam sob suspensão o estatuto das identidades e as formas de totalização presentes na nossa sociedade.

Já a segunda razão tem a ver com o projeto de inscrição da biopolítica no horizonte de uma história política da governamentalidade. Ou seja, trata-se de procurar compreender a consolidação de um longo percurso que liga a emergência do poder pastoral a razão de Estado como uma arte específica produzida na sociedade ocidental de gestão das condutas por meio da arte de se governar. Por arte de governo Foucault entende

¹⁴⁶No original: *Il est vrai que j'ai été amené à m'intéresser de près à la question du pouvoir. Il m'est vite apparu que, si le sujet humain est pris dans des rapports de production et des relations de sens, il est également pris dans des relations de pouvoir d'une grande complexité. Or il se trouve que nous disposons, grâce à l'histoire et à la théorie économiques, d'instruments adéquats pour étudier les rapports de production; de même, la linguistique et la sémiotique fournissent des instruments à l'étude des relations de sens. Mais, pour ce qui est des relations de pouvoir, il n'y avait aucun outil défini; nous avons recours à des manières de penser le pouvoir qui s'appuyaient soit sur des modèles juridiques (qu'est-ce légitime le pouvoir?), soit sur des modèles institutionnels (qu'est-ce que l'État?).* FOUCAULT, Michel. *The Subject and Power*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits IV: 1980-1988*. (pp. 222-243). Paris: Quarto Gallimard, 1994e, p. 223. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. *O Sujeito e o Poder*. In: DREYFUS, Hubert. RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b, p. 232.

o conjunto de procedimentos presentes nas diferentes estratégias da biopolítica, compreendida, como prática refletida da busca incessante pela melhor forma de se prescrever o governo dos homens. Nesse sentido, é correto afirmarmos que os diferentes estudos sobre as práticas refletidas de governo, devem ser compreendidas, num primeiro momento, a partir de um horizonte metodológico, cuja finalidade não passa somente pela rejeição, em associar os problemas relacionados ao Estado e suas formas jurídicas e econômicas, mas pela perspectiva de tomar a biopolítica como acontecimento presente na razão de Estado. Por conta desse aspecto, é que o método pensado por Foucault consiste em nos fazer perceber, a leitura analítica da razão de Estado, para além dos *apriori* aos quais esse objeto está comumente atrelado. Dessa maneira, podemos estudar a biopolítica, como um modelo de gerenciamento da vida que é correlativo às estruturas habituais de organização e legitimação do Estado, pois a biopolítica nos ensina que, os conceitos de soberania, democracia, justiça e garantias fundamentais podem estar associados as instrumentalizações as quais são provenientes as práticas de governança. Pois, um Estado não depende apenas da sua organização institucional para sua sobrevivência, mas também da construção de modelos gerenciais propostos pelas diferentes práticas que tencionam a administração permanente da vida, já que, como nos lembra Ritter

Na biopolítica há uma relação da vida com o poder, em que se encontram o cuidado com a vida humana e com uma positividade produtiva. Entre os fins desses cuidados está o controle da circulação, que deve propiciar a circulação dentro dos espaços previstos. A eficácia política da soberania encontra-se ligada à qualidade e à intensidade das circulações: das ideias, das vontades e das ordens.¹⁴⁷

A biopolítica, nesse sentido, apresenta-se como o ponto de convergência entre um Estado de soberania e uma razão de Estado, entre um Estado dado e um Estado *dever*. A máquina de guerra é correlativa aos constantes traços voltados para a operacionalização das condutas dos sujeitos. Portanto, a biopolítica configura-se como uma multiplicidade de práticas que nos oportunizam pensar, de acordo com as provocações de Foucault, no nascimento da Modernidade, como a emergência de uma espécie de ontologia da governamentalização do Estado uma vez que, esse aparato, cada vez mais substituirá o

¹⁴⁷RITTER, Viviane Fischer. O Espaço e a Biopolítica. **Polietica**. 2 (1), 112-137, 2014, p. 121.

dever fazer pelo dever ser. Dentro de tal contexto, poder-se-ia perguntar: *qual a grande inovação dessa nova tecnologia de governo proposta pela razão de Estado?* Segundo Foucault, é a partir do século XVI que, começa a ganhar força, a tese defendida por alguns intelectuais italianos estudiosos da *ratio governamental*, de que o Estado deveria constituir-se como uma realidade específica e autônoma. De acordo com essa leitura, um governante não deveria mais orientar suas ações em conjunto as regras exteriores ao Estado. Isto é, diferentemente do que ocorrera no poder pastoral – responsável por orientar a conduta das almas com a finalidade de salvar o maior número possível de membros do rebanho – a razão de Estado exercerá seus procedimentos de governo com a finalidade de justificar a existência do Estado *em si mesmo* não havendo mais, portanto, a obrigação de salvar nada, que não seja o próprio Estado.

A salvação do Estado como elemento fundamental da nossa Modernidade é portanto, um projeto pensado a partir da grade de inteligibilidade da biopolítica e da governamentalidade colocando em evidência certas práticas que formarão o quadro de uma experiência de governo própria a sociedade ocidental e é, justamente tal perspectiva que leva Foucault em *Nascimento da Biopolítica* a rastrear os pontos de tensionamentos presentes no interior da constituição do capitalismo. Entretanto, tal procedimento não consiste em proceder uma *analítica histórica da ordem econômica moderna*, mas sim sublinhar os traços de correlação das experiências de governamentalidades presentes desde o mercantilismo, passando pelo liberalismo e chegando ao neoliberalismo como modos de vida. Em outras palavras, o procedimento elaborado por Foucault, consiste em nos permitir pensar essas escolas não somente como doutrinas econômicas, mas sim entendê-las como fundamento de um governo sobre a vida.

Em relação ao mercantilismo, Foucault aponta que ele é uma das primeiras manifestações de uma experiência ética responsável por pensar os elementos intrínsecos da nova modalidade de governo ilustrada pela razão de Estado, no sentido de deslocar os efeitos da prática política presente, na passagem do século XVI para o século XVII, para uma arte de governo preocupada em ilustrar o Estado não somente como efeito de submissão às leis e às doutrinas jurídicas, mas também pela configuração de uma balança econômica favorável às regras de mercado. A questão consiste em oportunizar uma leitura sobre o mercantilismo como operador metodológico desse Estado governamentalizado e, é justamente em torno de tal característica que, circula o problema central da

governamentalidade: compreender não somente as leis, nem as instituições que oportunizam a sustentação do Estado, mas a maneira como essa maquinaria deve ser gerenciada. De acordo com Carvalho,¹⁴⁸ o mercantilismo inaugura a época de um Estado que, com o passar dos anos, será cada vez menos representado pela figura do Leviatã hobbesiano em nome, de uma nova estrutura cada vez mais próxima de uma grande instituição que deve ser administrada como uma empresa. Isto é, deve ser pensada a partir dos seus fluxos de caixas, auditorias contábeis e sinergia organizacional. Esse é o ponto a ser pensado no contexto de uma correlação entre uma história política da governamentalidade e das biopolíticas, uma vez que, ele problematiza a noção de soberania como estrutura hegemônica para compreender o Estado e suas particularidades pela sua conversão em uma estrutura muito mais porosa que traz à tona uma multiplicidade de procedimentos que fazem parte de uma conjectura tão relevante para o perfeito funcionamento do Estado como os seus dispositivos tradicionais como a polícia, o exército e a escola, por exemplo. Na realidade, o modelo de um Estado governamentalizado proveniente do mercantilismo acaba por ilustrar a presença de um enunciado marcante para a nossa Modernidade, qual seja, a tese de que um governo pode perfeitamente continuar existindo economicamente mesmo sob a tutela da exceção, mas não pode existir sem a manutenção dos procedimentos de governamentalização da vida. Portanto, devemos perceber o modo pelo qual esse gerenciamento estratégico da vida acaba por escapar dos limites estabelecidos pelas tradições sociológicas, políticas e econômicas da nossa sociedade ocidental.¹⁴⁹ A razão governamental, de acordo com Foucault, não se ocupará em respeitar os limites impostos pelas narrativas jurídicas e

¹⁴⁸CARVALHO, Juliana Maria de Almeida. Poder no Mercantilismo e no Neoliberalismo: uma introdução comparativa sob a luz da intervenção estatal. **Revista de Geopolítica**. 2(1),137-145,2011.

¹⁴⁹É interessante observarmos que o projeto pensado, por Foucault de sublinhar os traços de uma genealogia da biopolítica nos horizontes de uma história política da governamentalidade nos cursos promovidos no *Collège de France* como *Em Defesa da Sociedade, Segurança, Território, População e o Nascimento da Biopolítica* raramente aprofunda suas reflexões em torno dos textos consagrados à compreensão da formação jurídica e econômica do Estado moderno. Mesmo quando Foucault comenta os chamados *clássicos* o faz para problematizar um outro sentido dos regimes das práticas de poder, das estratégias de saber e dos processos de subjetivação. A recusa por Maquiavel, Hobbes, Kant, Smith, Marx e Max Weber se dá por conta de uma opção metodológica da sua genealogia que consiste em operar a desconstrução das únicas maneiras em percebermos as questões fundamentais do nosso tempo presente, o que nos leva a pensar que, o fundamento de uma crítica em relação ao papel do Estado nas nossas vidas necessita ser deslocado dessas esferas tradicionais para percorrer novos horizontes de uma nova forma de pensarmos a política e a nossa própria sociedade.

institucionais. O seu sentido será sempre o de delimitar, por meio de uma espécie de *sensu utilitarista* aquilo que se deve ou não fazer.

Entretanto, esse *sensu utilitarista* coloca em evidência um outro fundamento presente nas relações entre esse Estado governamentalizado que será constituído pela perspectiva fundamental do governo dos homens, pois como lembra Foucault

(...) na medida em que o governo dos homens é uma prática que não é imposta pelos que governam aos que são governados, mas uma prática que fixa a definição e a posição respectiva dos governados e dos governantes uns diante dos outros e em relação aos outros, “regulação interna” quererá dizer que essa limitação não é imposta exatamente nem por um lado nem pelo outro, em todo caso não é imposta global, definitiva e totalmente por, diria eu, transação, no sentido bem amplo da palavra “transação”, isto é, “ação entre”, isto é, por toda uma série de conflitos, de acordos, de discussões, de concessões recíprocas – tudo isso peripécias que têm por efeito estabelecer finalmente na prática de governar uma demarcação de fato, uma demarcação geral e uma demarcação racional entre o que é para fazer e o que não é para não fazer.¹⁵⁰

Conforme essas palavras sugerem, não podemos enxergar o tensionamento entre a biopolítica e à governamentalidade como uma relação bilateral entre o Estado governamentalizado e os sujeitos. Mais adequado seria compreendermos esse *governo dos homens* como fala Foucault, pela perfeita articulação entre a vontade política e a experiência ética a partir dos seus efeitos e circularidades. Nesse sentido, governar deve ser visto como sinônimo de trabalho sobre si mesmo por meio das transações necessárias a sobrevivência, tanto por parte do sujeito, quanto por parte do Estado. Por conta desse aspecto, é que o limiar do século XVII para o século XVIII é o momento no qual a governamentalidade emerge como força correlata aos pressupostos da soberania política. Todavia, cada vez mais, o estilo de governamentalização do Estado promoverá uma nova leitura segundo a qual o problema será não somente combater os excessos do príncipe, mas pensar as condições pelas quais jamais deve-se evitar que o Estado governe em

¹⁵⁰No original: *Et dans la mesure où le gouvernement des hommes est une pratique qui n'est pas imposée par ceux qui gouvernent à ceux qui sont gouvernés, mais une pratique qui fixe la définition et la position respective des gouvernés et des gouvernants les uns en face des autres et par rapport aux autres, «régulation interne» voudra dire que cette limitation n'est imposée exactement ni par un côté ni par l'autre, ou en tout cas n'est pas imposée globalement, définitivement et totalement par, je dirai, transaction, au sens très large du mot« transaction », c'est-à-dire« action entre », c'est-à-dire par toute une série de conflits, d'accords, de discussions, de concessions réciproques: toutes péripécies qui ont pour effet d'établir finalement dans la pratique de gouverner un partage de fait, un partage général, un partage rationnel entre ce qui est à faire et ce qui est à ne pas faire.* FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Galimard, 2005, p. 14. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p.17.

excesso a vida dos sujeitos. A razão governamental vai portanto, inscrever uma crítica aos fundamentos do Estado não no campo do direito, mas sim na economia política e tomá-la como objeto de estudo significa analisar, portanto as possibilidades para uma nova roupagem da biopolítica que passará pelo crivo dos constantes embates entre os sujeitos e os seus regimes de governo que foram abertas pela perspectiva da economia política. Mas, o que Foucault *compreende por economia política*? Por economia política Foucault entende a formação, a partir do século XVII, de uma dupla posição no contexto dos regimes de governamentalização: de um lado, a sistematização e a distribuição das riquezas e, do outro, a garantia da prosperidade de uma nação. Mas, o que parece sintetizar a economia política seria o desenvolvimento de estratégias calculadas em torno da organização, da distribuição e da limitação dos poderes. A economia política portanto, é um princípio intrínseco a razão governamental e, por sê-lo, seus objetivos são bem claros. Em primeiro lugar, ela busca favorecer o enriquecimento do Estado e, em segundo lugar, ela opera a sistematização do crescimento da população buscando lhe oferecer os meios necessários para a sua subsistência. Com a economia política se inaugura uma crítica que será fundamental para os desdobramentos da governamentalidade no sentido de se problematizar o duro controle empreendido pelo Estado de polícia. A economia política trata-se de um aperfeiçoamento da governamentalidade a partir da sua praticidade não no sentido de reivindicar a legitimidade do poder, mas sim por fixar os efeitos que são produzidos a partir de determinadas formas de governo que serão orientadas pelas regras econômicas.

Eis, portanto o traço fundamental da economia política: pensar as leis criadas por uma autorregulação do mercado. Essa é a tese que nasce no contexto do mercantilismo e que será levada a cabo pelo liberalismo: *a ideia de que um bom governo será aquele que inscrevesuas práticas refletidas respeitando as regras da natureza do mercado econômico*. Tal perspectiva é absolutamente importante para compreendermos como o fundamento da prática governamental passa a se fixar nas leis de autorregulação do mercado financeiro. Por conta desses aspectos, é que Foucault percebe o liberalismo, como um estilo de vida que irá fundamentar a grade de inteligibilidade pelas quais todo sistema de governo, a partir do século XVII, deverá respeitar os traços da natureza do mercado desenvolvido pela economia política a partir da formação do *senso utilitarista* em que está em jogo não a legitimidade das ações governamentais, mas sim os

desdobramentos das regras econômicas que garantirão o sucesso ou o fracasso das medidas adotadas na condução da vida da população levando-nos a perceber como a biopolítica desenvolvida pelo liberalismo produzirá um agenciamento em que um governo não age mal porque infringe alguma garantia fundamental, a natureza da governamentalidade.

Emerge, portanto a configuração de um estatuto analítico da economia política que, passa a operar, pela autolimitação como regra fundamental de um governo a partir da natureza de suas ações. Segundo Borges de Souza,¹⁵¹ a economia política como grade de inteligibilidade do liberalismo, configura-se como uma prática imprescindível para o contexto da nossa modernidade, a partir de um efeito paradoxal: nunca saber exatamente quando governa-se demais e, ao mesmo tempo, nunca se saber exatamente como e, sob quais condições, governa-se apenas o suficiente, pois conforme lembra Foucault

Com a economia política entramos portanto numa era cujo princípio poderia ser o seguinte: um governo nunca sabe o bastante que corre o risco de sempre governar demais, ou também: um governo nunca sabe direito como governar apenas o bastante.¹⁵²

Esse sentido aberto pela economia nos leva a perguntar: *como se relacionam essa autolimitação da governamentalidade e o regime de verdade?* Essa questão é de fundamental importância para ilustrarmos os motivos pelos quais, no nascimento da modernidade, as limitações que todo governo deve obedecer precisam estar ancoradas em práticas de veridicção a partir de um quadro eminentemente utilitarista. Os economistas, nesse sentido, não estarão mais preocupados em conter os excessos jurídicos de um governo, mas sim procurar manipular as consequências daquilo que pode ser compreendido como um bom governo, isto é, quando procura-se identificar se gasta-se ou não demais. Tem-se como estrutura desse movimento ético, um regime de veridicção, da governamentalidade preocupado em articular uma legislação sobre as regras do mercado econômico a partir do jogo entre o verdadeiro e o falso, como se a economia

¹⁵¹BORGES DE SOUZA, Richer Fernando. Foucault: o nascimento do liberalismo. **Revista Opinião Filosófica**. 03 (01), 191-201, 2012.

¹⁵²No original: *Avec l'économie politique on entre donc dans un âge dont le prince pourrait être celui-ci: un gouvernement ne sait jamais assez qu'il risque de gouverner toujours trop, ou encore: un gouvernement ne sait jamais trop bien comment gouverner juste assez.* FOUCAULT, 2005, p. 20. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 24.

política fosse a grande *episteme* capaz de sustentar o embate entre as diferentes articulações do saber, do poder e dos processos de subjetivação.

Eis, portanto o traço de singularidade assumido pela biopolítica no quadro geral de uma história política da governamentalidade: estabelecer a justa medida das práticas de governo denunciando todas as formas que procuram *governar demais* e reiterando as práticas de governança que estabelecem o mínimo possível de governo favorecendo um regime de verdade que busca valorizar a liberdade como regra das garantias individuais. Essa constatação leva Foucault a percorrer o desdobramento do mercantilismo em liberalismo ainda no século XVIII, quando configura-se um quadrilátero radical dos regimes de verdades produzidos por essa nova arte de governar. Em primeiro lugar, ela se apresenta como um princípio ético, no sentido de pensar as condições de possibilidades pelas quais determinado governo deve sempre ser pensado. Isso significa que o liberalismo irá constituir-se como um imperativo pelo qual a limitação de toda forma de governo não seja estabelecida somente pelos critérios jurídicos. Na realidade, a criação de tal estatuto acaba por sinalizar como o liberalismo acaba sujeitando os próprios traços do direito moderno, já que, ele acabará justificando suas decisões apenas no sentido de reiteração dos movimentos marcados pelas regras do mercado econômico. Entretanto, cumpre ressaltar que, dentro do seu contexto ético, à aproximação entre liberalismo e direito não se limita apenas aos contextos dos horizontes ideológicos, mas também pela indexação da prática jurídica em relação à consolidação de toda regra própria à governamentalidade liberal.

Mas, o liberalismo possui também um apurado princípio empírico, no sentido de se perguntar constantemente sobre os procedimentos que devem ser construídos para favorecerem a limitação do governo. Essa premissa acaba por indicar como devem ser estruturados os elementos voltados para o cálculo exato dos efeitos da limitação governamental.

O terceiro traço do liberalismo pode ser caracterizado pelo seu pressuposto teleológico. Ou seja, a possibilidade dele apresentar-se como única ferramenta capaz de limitar às ações dos governos. Por fim, há um quarto princípio que corresponde ao seu caráter metodológico, no sentido dessa arte de governar procurar estabelecer os contornos necessários a limitação dos governos. Eis portanto, o quadrilátero do liberalismo descrito por Foucault como prática de governamentalidade que sustentará, a partir do século XVII,

uma economia política da verdade. Ou seja, ao estabelecer os limites das práticas de governo não somente pela jurisdição, mas pelos critérios de veridicção, o liberalismo acaba por produzir um novo sentido para a biopolítica que não será somente o de instrumentalizar a disciplinarização dos corpos, mas também constituí-la como uma *grade de inteligibilidade*. Entretanto, poder-se-ia perguntar: *o que significa compreender a biopolítica como uma grade de inteligibilidade a partir da emergência do liberalismo?* A exigência de uma resposta minimamente satisfatória deve nos conduzir a compreensão de que, em linhas gerais, o problema fundamental do liberalismo – no caso, a interpelação do Estado para que este jamais governe demais – acaba abrindo espaço para o questionamento da razão governamental tanto em relação aos seus objetivos quanto aos seus meios e, ao mesmo tempo, permitir com que apenas essas formas de governo mínimas sejam toleráveis pela população. Essa premissa nos permite percebermos os traços da biopolítica no quadro geral de uma história política da governamentalidade no sentido de procurarmos compreender os seus efeitos a partir dos seus tensionamentos com o conceito de população. É exatamente em torno de tal questão que Foucault procura anunciar em o *Nascimento da Biopolítica*

Eu tinha pensado 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 compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe a 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.¹⁵³

¹⁵³No original: *J'avais pensé pouvoir vous faire cette année un cours sur la biopolitique. J'essaierai de vous montrer comment tous les problèmes que j'essaie de repérer là actuellement, comment tous ces problèmes ont pour noyau central, bien sûr, ce quelque chose que l'on appelle la population. Par conséquent, c'est bien à partir de là que quelque chose comme une biopolitique pourra se former. Mais il me semble que l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité économique à l'intérieur de la raison gouvernementale, et par conséquent si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme, lequel s'oppose à la raison d'État, - ou plutôt [la] modifie fondamentalement sans peut-être en remettre en question les fondements -, c'est une fois qu'on aura su ce que c'était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la biopolitique.* FOUCAULT, Michel, 2005, 23-24. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 29-30.

Conforme essas palavras sugerem, o significado da biopolítica enquanto grade de inteligibilidade passa, necessariamente, pela correlação entre essa arte de governo e a população por meio da compreensão dos processos de desdobramentos pelos quais tal modelo de governamentalidade acaba por alternar, substancialmente, o quadro geral da razão de Estado. Justamente por conta desses aspectos é que, a questão para Foucault, consiste em proceder a análise da biopolítica não somente como uma prática de poder, mas como efeito de um quadro geral que remonta a constituição de uma economia política da verdade cuja matriz é o liberalismo, convertido em arte de governo, em um estilo de vida, responsável por tencionar as relações entre os sujeitos e o governo por meio da relação entre governantes e governados. Nesse sentido, é de fundamental importância contextualizarmos o interesse, por parte de Foucault, em pensar os contornos de uma crítica a capilaridade das relações de poder, aos jogos de enunciados e aos processos de subjetivação a partir da correlação entre biopolítica e liberalismo. Nunca é demais lembrarmos que, os textos produzidos em torno de uma história política da governamentalidade, sobretudo *Segurança, Território, População, Nascimento da Biopolítica* e *O Governo dos Vivos* acabam refletindo a tumultuada passagem dos anos 70 para os 80 do século passado. Época da implementação das políticas neoliberais e início do declínio da hegemonia comunista. As constantes políticas de austeridades colocadas em ação, de um lado, por Reagan nos Estados Unidos e, do outro lado, por Thatcher no Reino Unido somadas ao iminente colapso do império soviético pareciam sinalizar a necessidade da construção de uma problematização elencada por Foucault no sentido não somente de explorar os contornos de uma investigação histórica do paradigma liberal, como também, percorrer as condições de possibilidades para pensarmos os desdobramentos das lutas do tempo presente. Formas de lutas que não se limitariam mais em operar apenas um confronto contra as práticas de poder, mas também pensar a emergência de formas de subjetivação presentes nas insurreições das condutas. Pois, se o liberalismo configura um espaço de governamentalização da biopolítica, por meio de uma economia da verdade, também acaba por incitar, que, nos interstícios de toda arte de governo, encontra-se presente à composição da performatividade alegórica dos governados que estabelecem fissuras em relação à economia política da verdade. Dito de outro modo, o que a analítica foucaultiana nos mostra é que, se há uma história econômica do liberalismo e da biopolítica, há uma outra história que nos permite rastrear nos

constantes embates entre governantes e governados os elementos estratégicos dos *ecos das revoltas*.

Essa é opinião de Noguera-Ramirez,¹⁵⁴ para quem o estudo sobre uma história política da governamentalidade deve ser compreendido como um desdobramento metodológico operado por Foucault cujo procedimento constitui-se como lentes que nos auxiliam a enxergar os mecanismos das estratégias de saber, como das práticas de poder e dos processos de subjetivação. O que equivale dizer que, se somos realmente assujeitados a uma multiplicidade de dispositivos, resta-nos apreender o papel do gerenciamento estratégico desses processos. Tal tarefa somente torna-se possível no momento em que percebemos não somente o papel da tirania exercida pelo Estado e suas instituições, mas também como ocorre a articulação das práticas refletidas de governo e as constantes estratégias de resistências produzidas pelos governados.

Em uma conferência consagrada ao papel da filosofia analítica da política Foucault,¹⁵⁵ acaba por nos indicar que, o estudo das formas de governo presentes na sociedade ocidental apresentam-se como uma questão do tempo presente, no sentido de que, elas se colocam como decisivas para pensarmos os rumos de uma prática de resistência dos governados em relação à biopolítica. Nesse caso, as lutas políticas de problematização ao liberalismo não se efetivam pela formulação de verdades universais, mas sim por meio da localização de saberes periféricos que colocam sob suspeita os critérios da *metafísica da presença* do estatuto econômico do Capital e, ao mesmo tempo, a insistência em limitar essas lutas políticas aos contornos do estatuto jurídico. Ao invés disso, elas procuram, traçar um quadro instigante das formas de governo recusadas pelos governados por meio da sublevação das insurreições.

De uma forma geral, à análise histórica da biopolítica como quadro de inteligibilidade dentro do liberalismo, acaba por nos mostrar que tão importante quanto o combate aos excessos de poder é o diagnóstico das formas de existência que, insistem em promover, uma contra conduta em relação aos traços pensados pela economia política da verdade produzida pelo liberalismo como maneira de pensarmos os desdobramentos da

¹⁵⁴NOGUERA-RAMIREZ, Carlos Ernesto. A Governamentalidade nos Cursos do Professor Foucault. In: BRANCO, Guilherme Castelo. Veiga-Neto, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. (pp. 71-80). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

¹⁵⁵FOUCAULT, Michel. A Filosofia Analítica da Política. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política**. (pp.36-54). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014k.

atitude ética produzida pelos governados em relação às formas de governamentalidades, pois como bem lembra Candiotta

Diante da constatação de que no presente sempre estamos diante de dispositivos de governamentalização da vida, a resistência a esse dispositivo governamental envolve colocá-lo em crise. Trata-se, pois, de valorizar o presente não como parte da cadeia linear da Revolução e sua promessa de retorno, mas a partir do esforço permanente de “saída” de um estado atual no qual somos governados, destituídos de qualquer teleologia ou ideia de progresso.¹⁵⁶

Se à atualidade lança-nos um desafio, esse desafio consiste em problematizar os tensionamentos entre os modos de governamentalidades e os direitos dos governados. Desse modo, a questão consiste em primeiro lugar, problematizar as formas de governamentalidades que, no contexto do liberalismo, configuram-se como grade de inteligibilidade da biopolítica e, em segundo lugar, compreender os desdobramentos no cotidiano das práticas sociais. De certa forma, o problema consiste em percebermos como os dispositivos de governo operam e, que modelos, ou modos de contra condutas se revoltam contra tais dispositivos. O problema que permanece é: *de que modo a biopolítica opera como processo de governamentalização das condutas à população?* É no horizonte dessa formulação que podemos rastrear como e, em torno de quais condições, os direitos dos governados efetivam-se como uma luta constante contra os processos de assujeitamento.

II.III. A BIOPOLÍTICA COMO TECNOLOGIA DE GOVERNO E CONDUÇÃO DAS CONDUTAS

Conforme apontamos anteriormente, após o nascimento do liberalismo a biopolítica desdobrasse no horizonte de uma grade de inteligibilidade de uma economia política da verdade. Isso significa que as condições de possibilidades desse novo estilo de governo ocupar-se-á em não mais assegurar o crescimento do Estado, mas sim limitar no seu próprio interior, toda e qualquer intervenção por meio da formulação do enunciado

¹⁵⁶CANDIOTTO, Cesar. Política, Revolução e Insurreição em Michel Foucault. **Aurora**, 25(37),223-264,2013b, p. 226.

de que *nunca se deve governar demais*. Para Senellart o liberalismo põe em cena o fato de que deve-se sempre perguntar

Como governar, contudo, se se governa demais? Tal é, para Foucault, a questão que faz do liberalismo uma prática de governo original, ligada, em seu funcionamento, à crítica permanente de si mesma. É por esta razão que ele vê nela “uma formação de reflexão crítica sobre a prática governamental” (Foucault, 1990, p. 116). Crítica não somente das práticas despóticas do Estado absoluto, mas da própria racionalidade de governo, como princípio que estrutura a sociedade.¹⁵⁷

Importante destacarmos que, esse novo modelo de prática refletida de governo, não atua na contra mão dos aparatos jurídicos. No caso, o problema passa a ser como operar o gerenciamento mínimo do que Foucault chama de *burilamento da razão de Estado* a partir de princípios liberais os quais se estabelece uma busca pelo aperfeiçoamento da figura de um Estado mínimo, cujos procedimentos, devem possuir como fim a menor interferência possível nas liberdades individuais, o que nos leva a perceber, de acordo com Foucault, que o liberalismo não nega a razão de Estado, mas passa a operá-la como ponto de inflexão para o seu desdobramento que, levará a formação, de uma razão de Estado, de um governo mínimo. É na esteira desse acontecimento que se inaugura um efeito paradoxal sobre as práticas de governamentalidades: passa-se a perceber a reincidência das práticas transgressivas que tencionam as intervenções dessa modalidade que se diz e pretende ser liberal, ao mesmo tempo em que se percebe que o Estado é um ente a ser duramente combatido. A singularidade dessa outra modalidade de governo seria, portanto a busca incessante pelo exercício da governamentalidade a partir da formulação do seguinte problema: *como exercer o governo sobre a população intervindo e, ao mesmo tempo, garantindo as liberdades individuais?* De um modo geral, o liberalismo procede, ou melhor, instiga o desenvolvimento de práticas sob a tutela da economia da conduta da população.

Essa perspectiva econômica é chancelada pela articulação entre as práticas de governo e os regimes de verdades. E, para contextualizar esse modelo Foucault, procura explorar as nuances da governamentalidade como espaço privilegiado da criação de procedimentos de controle e de vigilância que, no contexto do liberalismo, passa a ser

¹⁵⁷SENELART, Michel. A Crítica da Razão Governamental em Michel Foucault. **Tempo Social**. 7 (1-2), 01-14, 1995, p. 08.

configurado pelas regras de mercado. *Mas, o que Foucault entende por mercado econômico?* No sentido de estabelecer uma genealogia dessa prática Foucault, apresenta-nos a tese de que suas emergências e proveniências remetem ao poder pastoral. Na Idade Média, o mercado era compreendido como uma questão de justiça a partir de três características básicas. Em primeiro lugar pela sua atenta regulação, desde a fabricação dos objetos até sua posterior comercialização. Havia também a fundação de todo um aparato jurídico-administrativo que objetivava à aplicação de um preço justo por meio da formação de uma compreensão jurídica distributiva cuja finalidade era o de fomentar o acesso senão de todos, pelo menos de grande parte do povo. Por fim, a ideia de mercado defendida pelo poder pastoral compreendia a busca por uma intensa regulação, cujo objetivo era o combate as possíveis formas de fraudes. Dentro do contexto do poder pastoral, um mercado ruim era aquele que era permissivo em relação as fraudes. Logo, a perspectiva operada por essa arte de governo consistia em proceder a permanente regulação do mercado com a finalidade de estabelecê-lo como uma questão de justiça.

Segundo Tavares¹⁵⁸, a emergência do mercado econômico na Idade Média remete ao problema do abastecimento nos centros urbanos nos quais nem sempre a produção de matérias primas e as trocas comerciais se desdobravam nas melhores condições. Fator este responsável pela geração de uma série de conflitos que afetavam não somente a estocagem e o provisionamento de bens, mas também o próprio sentido da administração eclesiástica e imperial. Nesse sentido, é que foram instituídas, nessa época, uma série de regulamentos que objetivavam controlar as ações do mercado por meio da judicialização do que Tavares¹⁵⁹ chama *delitos econômicos*, isto é, todo um sistema de governamentalização do mercado voltado para a fixação de penalidades a todos que infringissem a aquisição de bens e produtos nos centros urbanos.

Com a fisiocracia – ou *governo da natureza* – essa concepção jurídico-normativa de mercado ganha um novo sentido, uma vez que, essa nova arte de governo começa a pensar as estratégias de mercado a partir de um modelo de Estado no qual a intervenção deveria ser apenas o suficiente. Com a economia política, pensada pelos fisiocratas, o mercado econômico deixa de ser um problema de soberania política, para se configurar

¹⁵⁸TAVARES, Maria Alice Silveira. Da Produção ao Mercado: “delitos económicos”, penas e controlo municipal na Idade Média, segundo o testemunho dos Costumes e Foros portugueses. **Topoi**. 17(33), 514-534, 2016.

¹⁵⁹ TAVARES, Maria Alice Silveira, 2016.

como um problema de economia política da verdade. Nesse contexto, ele passa a operar como um espaço em que está em jogo algo além das trocas e das produções de bens para se configurar como política de interesses. O que equivale dizer que, para os fisiocratas, o regime de verdade do mercado deveria estar articulado sempre com a necessidade de se gerar demanda e inferir um valor a uma determinada mercadoria. O que passa a existir, a partir da economia política pensada pelos fisiocratas é uma espécie de simbiose entre o valor da mercadoria, a comprovação da verdade pelo mercado e os regimes de governo. Sendo o mercado o lugar, por excelência de enunciação de uma determinada verdade, os atos de governo não deveriam mais se efetivar somente pela justiça, mas sim pelos modos de verificação produzidos pela economia política a partir de um duplo aspecto sinalizado por Foucault. Em primeiro lugar, pelo fato do mercado econômico ser concebido pelo que os fisiocratas denominavam como *lei dos mecanismos naturais*, ou seja, uma concepção na qual, em nenhum momento, a razão de Estado deveria intervir sobre os aspectos espontâneos da oferta e da procura. De outro lado, o mercado como lugar de verdade, passa a ser compreendido a partir do custo da produção e a extensão da demanda responsável pela oscilação daquilo que era considerado como o preço verdadeiro. Essas novas características colocam em relevo o seguinte diagnóstico operado por Foucault

A importância da teoria econômica – quero dizer, dessa teoria que foi edificada no discurso dos economistas e se formou na cabeça deles -, a importância dessa teoria da relação preço-valor vem precisamente do fato de que ela possibilita que a teoria econômica indique uma coisa que agora vai ser fundamental: que o mercado deve ser revelador de algo que é como uma verdade. Não, é claro, que os preços sejam, em sentido estrito, verdadeiros, que haja preços verdadeiros e preços falsos, não é isso. Mas o que se descobre nesse momento, ao mesmo tempo na prática governamental, é que os preços, na medida em que são conforme aos mecanismos naturais do mercado, vão constituir um padrão de verdade que vai possibilitar discernir nas práticas governamentais as que são corretas e as que são erradas.¹⁶⁰

¹⁶⁰No original: *L'importance de la théorie économique - je veux dire de cette théorie qui a été édifíée dans le discours des économistes et qui s'est formée dans leur tête -, l'importance de cette théorie du rapport prix-valeur vient du fait que, précisément, elle permet à la théorie économique d'indiquer quelque chose qui va être maintenant fondamental: c'est que le marché doit être révélateur de quelque chose qui est comme une vérité. Non pas, bien sûr, que les prix soient au sens strict vrais, qu'il y ait des prix vrais et qu'il y ait des prix faux; ce n'est pas cela. Mais ce qu'on découvre à ce moment-là, à la fois dans la pratique gouvernementale et dans la réflexion de cette pratique gouvernementale, c'est que les prix, dans la mesure où ils sont conformes aux mécanismes naturels du marché, vont constituer un étalon de vérité qui va permettre de discerner dans les pratiques gouvernementales celles qui sont correctes et celles qui sont erronées.* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 33. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 45-46.

Entra em cena um cenário cada vez mais comum na Modernidade. O fato de que, todo governo, deve ser indexado às regras de verdade presentes no mercado econômico. Como se a economia política fundasse uma espécie de *estatuto ontológico* no sentido de procurar pensar os efeitos do desvelamento do *ser da verdade do mercado econômico*, pois a profusão desses mecanismos oscilatórios implicarão na produção de verdades que irão diferenciar as boas e as más ações de um Estado governamentalizado e cada vez mais prostrado a *lei dos mecanismos naturais do mercado*.

Estamos diante de um quadro singular no interior dos horizontes da biopolítica. A tese, segundo a qual, o gerenciamento das condutas passa a se efetivar pelas regras de um mercado econômico cujo fundamento opera pelo gerenciamento estratégico difundido por uma economia política que se configura como prática de veridicção. A esse respeito escreve Tellmann que

Foucault sugere que o surgimento do significado moderno da economia como um “nível de realidade” não deve ser entendido como o mero efeito de uma suposta diferenciação da economia em um subsistema funcionalmente coerente da sociedade. Para Foucault pode-se colocar a questão da construção simétrica de uma visão de economia e política, a partir do conceito de governamentalidade assimétrica e estrutural. Para entender essa natureza assimétrica e os limites que ela implica, precisamos rever brevemente os elementos básicos da discussão da economia de Foucault do ponto de vista da governamentalidade. Nesse sentido, ela pertence a uma problematização política de uma racionalidade particular de governo que visa o corpo social como um todo. Foucault vê assim a conceitualização da economia como parte do “episódio da mutação de tecnologias de poder e um episódio na prestação desta técnica dos aparatos de segurança que me parece ser uma das características típicas das sociedades modernas.” Essas tecnologias tomam a população como alvo principal de intervenção.¹⁶¹

Conforme podemos observar, a noção de mercado econômico no contexto da governamentalidade liberal é de fundamental importância para pensarmos os

¹⁶¹TELLMANN, Ute. Foucault and the Invisible Economy. *Foucault Studies*. 6, 5-24, 2009, p. 10. No original em inglês: *Foucault suggests that the emergence of the modern meaning of economy as a “level of reality” should not be understood as the mere effect of a presumed differentiation of the economy into a functionally coherent subsystem of society. But while Foucault might pose the question of the symmetrical making and envisioning of economy and politics, his concept of governmentality retains a thoroughly asymmetrical structure. For understanding this asymmetrical nature and the limits it entails, we need to briefly revisit the basic elements of Foucault’s discussion of economy from the perspective of governmentality. Instead, it belongs to a political problematization of a particular rationality of governing that aims at the social body as a whole. Foucault thus sees the conceptualization of economy as part of the “episode in the mutation of technologies of power and an episode in the instalment of this technique of apparatuses of security that seems to me to be one of the typical features of modern societies.” These technologies take the population as their main target of intervention.*

tensionamentos da biopolítica como processo de condução das condutas a partir da aplicação de um modelo que não irá se amparar somente na justiça, mas no cambiante fluxo de governamentalização de uma vida mediada pelas regras de mercado. Ou seja, com o liberalismo inaugura-se uma era na qual o mercado é quem será o responsável por afirmar se há um bom ou um mau governo. O que nos leva, a perceber, de acordo com as orientações de Foucault, de que um governo justo – ou pelo menos fortemente amparado em dispositivos jurídicos – é incapaz de se sustentar, mas um governo que se deixe orientar pela veridicção do mercado, a partir do paradigma da *lei dos mecanismos naturais*, encontra fortes subsídios para a sua sustentação. Mesmo que para isso deixe apodrecer na miséria todos os que não forem contemplados pelo liberalismo. Como se a partir dessa nova arte de governo, a biopolítica não necessitasse acionar somente as instituições repressivas e de controle como a polícia, o exército e o judiciário para proceder o *racismo de Estado*, já que a partir do século XVIII, ela ganha um importante aliado no direcionamento das condutas, no caso o mercado econômico e suas regras cada vez mais especulativas. Essa noção de mercado econômico nos ajuda a pensar, portanto como a biopolítica deixará para trás o seu efeito explosivo como objetivo longitudinal, para se configurar como regramento ético que levará a população a perceber que, devido ao entrelaçamento das modalidades de governo com as regras de mercado, o Estado deve assujeitar-se aos fundamentos das regras de veridicção econômica. Em outras palavras, o mercado como modo de veridicção compreende a estruturação de uma prática refletida de governo. Entretanto, devemos perceber que essa questão trabalhada atentamente por Foucault vai além de uma mera busca por uma origem do mercado como prática econômica a partir de uma monetarização da economia política. O que lhe interessa é procurar pensar os traços dessa categoria como uma prática refletida de veridicção. Ou seja, procurar pensá-lo como uma inteligibilidade da biopolítica responsável por orientar a conduta da população por meio de uma relação nomeada por Foucault como *poligonal*, isto é, o instigante tensionamento entre os fluxos monetários, o processo de acumulação de riquezas e a instrumentalização dos regimes de verdades.

O triplo efeito dessa relação *poligonal* constituída a partir do liberalismo nos leva a compreender, como a partir da emergência da economia política, o problema do governo sobre a vida assume novos contornos quanto a sua finalidade. Pois, se no contexto do poder pastoral, tal problema consistia na formação de um regime de verdade voltado para

a condução das almas e, na razão de Estado pelo efeito de policiamento e vigilância das condutas, com o liberalismo - e a crescente problematização em torno do crescimento do Estado - passa a existir uma prática de veridicção assegurada pela *lei dos mecanismos naturais do mercado*. Nesse sentido, o projeto longitudinal da biopolítica se inscreve na genealogia foucaultiana dos modos de veridicção a partir de uma modalidade de governamentalidade responsável por pensar a condução das formas de subjetividades como um procedimento ético. O mercado econômico como lugar de verdade acaba, portanto lançando um novo problema assim destacado por Foucault:¹⁶² “(...) se há uma economia política, o que acontece com o direito público?” A formulação dessa pergunta é de extrema relevância pelo fato dela nos auxiliar a pensar de um lado, em que momentos e sob quais condições, o Estado deve interferir o mínimo possível no mercado e, por outro, quais modos de veridicção precisam assegurar à governamentalidade liberal como prática refletida de governo.

Desse modo, há que se pensar as articulações entre a governamentalidade liberal, a economia política e o direito no processo de gerenciamento das condutas. Ou seja, para Foucault a genealogia da biopolítica como paradigma de governo, não consiste em procurar evocar uma espécie de supressão do direito, por parte da economia, mas explorar as limitações de um Estado governamentalizado em constante embate com os regramentos éticos do mercado econômico. Em torno dessa questão alerta-nos Duarte que

Esse é o contexto teórico no qual Foucault ensaia sua análise genealógica do governo liberal, entendido como “princípio e método de racionalização do exercício de governo – racionalização que obedece, e esta é sua especificidade, a regra interna da máxima economia. A partir daí, a grande questão que orientou sua pesquisa foi saber como pôde se dar o fenômeno da gestão dos problemas da população no contexto do liberalismo, o qual “se ocupa em respeitar os sujeitos de direito e a liberdade de iniciativa dos indivíduos.” Se a governamentalidade liberal não pode ser exercida senão sob o peso da desconfiança de que se “governa demasiado”, ela se constitui enquanto técnica de racionalização do poder sobre a população tendo como fim não a sua própria maximização, mas a exigência de a partir da sociedade e para a sociedade.¹⁶³

¹⁶²No original: *s'il y a une économie politique, alors qu' en est-il du droit public?* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 39. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 52.

¹⁶³DUARTE, André. Foucault e a Governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado moderno. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. VEIGA NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. (pp.53-70). Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 57.

Conforme essas palavras sugerem, devemos pensar os desdobramentos dessa arte de governo própria a inteligibilidade da biopolítica a partir de, uma nova possibilidade de subjetivação que, a partir do liberalismo, passa a se configurar pelas exigências das regras do mercado econômico como dispositivo de adestramento das condutas. Temos portanto, a configuração de um quadro em que o conceito de governo atravessa os contornos da ética e da política. Entretanto, é sempre importante nos lembrarmos que à governamentalidade como forma específica de prática refletida desenvolve sua operacionalidade a partir de formas de controles estritamente racionalizantes. Essa perspectiva é compreendida por Laborier¹⁶⁴ como um sentido específico pelo qual o liberalismo converte-se no dispositivo, por excelência, de regulação da vida na nossa Modernidade. Isto é, o liberalismo instiga a necessidade da população jamais descuidar das formas de controle e dos procedimentos de segurança como forma de adestramento moral, uma vez que o liberalismo estabelece sua eficácia por meio da busca pela minimização do Estado e a sua consequente não intervenção em questões que não sejam aquelas relacionadas a saúde e a segurança pública. Emerge, portanto a configuração de uma liberdade defendida pelo liberalismo e partir de um *Laissez-faire, laissez-passer, le monde va de lui-même*,¹⁶⁵ ou seja, um regramento ético de uma vida não somente disciplinada, mas subjetivada dentro de uma normalização que consagra ao indivíduo a necessidade de interpelar o governo a partir da utilidade de suas ações.

Esse é o elemento fundamental do debate ético em torno do qual circula a problemática da biopolítica enquanto tecnologia de governo das condutas. Em linhas gerais, ela sinaliza os aspectos distintos de uma concepção de liberdade duramente marcada pelo regramento do mercado econômico. Isto é, não estamos diante de uma concepção jurídica de uma liberdade cívica, mas sim diante de uma liberdade desdobrada no embate agônico dos governados e governantes. Nesse caso, o interesse, por parte de

¹⁶⁴LABORIER, Pascale. *La Gouvernamentalité*. In: BERT, Jean-François. LAMY, Jérôme. *Michel Foucault: Un Héritage Critique* (pp.169-181). Editions du CNRS, 2014.

¹⁶⁵A frase formulada por Quesnay corrobora com o lema trabalhado pelo liberalismo de que o mundo e a vida são organizadas a partir do momento em que o Estado se abstém de intervir na vida da população, pois o melhor Estado era aquele que menos governava a partir de um triplo efeito presente nas relações entre governo e sociedade civil. Deste modo, enquanto que a classe produtiva seria responsável pela produção das matérias primas, a classe dos proprietários deveria gerir a administração das terras e dos bens, enquanto que a classe estéril deveria ocupar-se com a fabricação de produtos e comercialização de serviços. Conforme podemos observar, o enunciado do liberalismo apresenta-se como ética, como fundamento de uma sociedade cada vez mais voltada para a preservação da individualidade como uma garantia fundamental preservada não pelo Estado, mas pela razão econômica.

Foucault, consiste em registrar no longo período que marca a emergência do poder pastoral até o nascimento do liberalismo, os elementos de um confronto entre as diferentes modalidades de governo a partir das práticas de insurreição.

Ora, o que podemos destacar desse processo é justamente a possibilidade aberta por Foucault de percebermos que, se existe uma tradição, ou melhor, uma matriz revolucionária herdeira, tanto do Iluminismo quanto do contratualismo inglês, existe também uma outra luta política da qual fazem parte os processos de insurreição que se ocupam em pensar os caminhos de problematização das artes de governo colocando a liberdade como campo de disputas entre governantes e governados. Nesse caso, a governamentalidade liberal acaba por sinalizar a necessidade de compreendermos o problema da liberdade como uma questão de estratégia a partir da possibilidade da emergência da heterogeneidade e não somente das garantias fundamentais. Em outras palavras, a questão primordial colocada pela biopolítica como tecnologia de governo consiste em estabelecermos as possibilidades para os desdobramentos das lutas praticadas pelos governados. Lutas, essas que colocam em relevo a capacidade de pensarmos, de um modo simultâneo, as insurreições correlativamente a questão das garantias fundamentais

Isso nos leva a outra distinção igualmente importantíssima: de um lado, vamos ter uma concepção de liberdade que é uma concepção jurídica – todo indivíduo detém originalmente certa liberdade da qual cederá ou não certa parte – e, de outro, a liberdade não vai ser concebida como exercício de certo número de direitos fundamentais, ela vai ser percebida simplesmente como a independência dos governados em relação aos governantes. Temos portanto duas concepções absolutamente heterogêneas de liberdade, uma concebida a partir dos direitos do homem, a outra percebida a partir da independência dos governados.¹⁶⁶

Essas palavras proferidas por Foucault acabam por nos indicar as pistas necessárias para procurarmos percorrer o efeito corrosivo das práticas de governamentalidades que estão inscritas as insurreições. De acordo com Grabois,¹⁶⁷ os

¹⁶⁶No original: *Et ceci nous · conduit à une autre distinction également très importante, c'est que d'un côté on va avoir une conception de la liberté qui est une conception juridique: tout individu détient originairement, par-devers lui, une certaine liberté dont il cédera ou non une certaine part, et de l'autre la liberté ne va pas être conçue comme l'exercice d'un certain nombre de droits fondamentaux, la liberté va être perçue simplement comme l'indépendance des gouvernés à l'égard des gouvernants. On a donc deux conceptions absolument hétérogènes de la liberté, l'une conçue à partir des droits de l'homme et l'autre perçue à partir de l'indépendance des gouvernés.* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 43. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 57.

¹⁶⁷Grabois, Pedro Fornaciari. Resistência e revolução no pensamento de Michel Foucault: contracondutas, sublevações e lutas. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 19, 7-27, 2011.

elementos estratégicos das insurreições configuram-se a partir uma questão histórica pulverizada que é constituída pelos processos de subjetivação que emergem como uma atitude-limite da produção de um governo de si constituído pela autonomia. É a experiência ética que permitirá o exercício da crítica em relação aos dispositivos de conduta orquestrados pela biopolítica e pela governamentalidade liberal.

Outro ponto importante dessa concepção agônica de liberdade, aberta pela perspectiva do embate entre governantes e governados, consiste no diagnóstico operado por Foucault de que, tão importante quanto a denúncia das atrocidades cometidas pelos poderes, seria a capacidade dos governados em problematizar o assujeitamento perante os modos de conduta propostos pela biopolítica, por meio da formulação do seguinte questionamento: *como podemos resistir aos encantamentos provenientes das regras do mercado econômico?* Se atentarmos para o fato de que a própria resistência não é somente um gesto político podemos compreender como o embate entre governantes e governados acabam por sinalizar a produção de outras experiências de vida e a experimentação de outras possibilidades do sujeito constituir uma estética da existência. A insurreição dos governados é um emblema de um posicionamento ético contra os regimes de governo. Trata-se de uma perspectiva na qual pode-se visualizar a crítica em relação aos contornos da biopolítica enquanto procedimento de governo. Já que, o mercado econômico apresenta-se como grande enunciado do gerenciamento das condutas, há que se perceber os desdobramentos éticos e políticos dos choques produzidos pelos governados em relação as práticas refletidas de governo.

A esse respeito, uma intervenção política da qual Foucault¹⁶⁸ participara no ano de 1972 ilustra com precisão a performatividade da luta dos governados por outro modo de vida. Na ocasião, por conta da tragédia ocorrida em uma boate localizada na cidade de *Saint-Laurent-du-Pont* Foucault, interessa-se em procurar delimitar como a vida dos jovens franceses era duramente marcada pelas artimanhas de uma sociedade tangenciada pela governamentalidade liberal. Frustrado e entregue a uma regulamentação normativa

¹⁶⁸ No dia 01 de Maio de 1970, em pleno feriado do Dia de Todos os Santos, uma boate localizada na cidade de *Saint-Laurent-du-Pont* deixou um saldo de 146 mortos. As vítimas eram na sua grande maioria jovens entre 15 a 25 anos. A causa da tragédia foi provada por uma série de negligências como a falta de alvará da boate, a precarização do sistema de aquecimento e os materiais decorativos considerados altamente inflamáveis. Essa situação levou a uma onda de manifestações populares entre as quais destaca-se a instaurada pelo comitê *Vérité-Justice Rhône-Alpes* do qual Foucault fizera parte. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 2010a.

que lhe oferecia cada vez menos possibilidades, o jovem era capturado pelos dispositivos de poder tendo sua potência tolhida pelo oferecimento de um ensino comprometido com as regras do mercado ou pela obrigatoriedade de um serviço militar totalmente deslocado da sua realidade. Ou ainda, pelo subaproveitamento no mercado de trabalho sendo sujeitado a uma combatida legislação trabalhista que lhe reconhecia poucos direitos. Nessa denúncia formulada por Foucault, encontramos a possibilidade de pensarmos a expropriação da juventude como uma das consequências da governamentalidade e, desse modo, percebe-se como a expropriação da juventude, por parte do liberalismo é um dos acontecimentos mais nefastos da governamentalidade.

Essa intervenção praticada por Foucault é de extrema relevância para pensarmos o significado político dos estudos sobre uma história da governamentalidade, na medida que, ela articula os problemas de governo e a liberdade como um interstício no qual se situam os tensionamentos entre as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação, bem como as possíveis linhas de fuga que emergem no contexto das práticas sociais. Nesse caso, os problemas abertos pela relação entre biopolítica, tecnologia de governo e insurreições devem ser vistos, como afirma Alvim,¹⁶⁹ como estratégias que colocam em evidência os desdobramentos das lutas empreendidas pelos governados.

Percebe-se, nesse caso que, com a emergência da governamentalidade liberal inicia-se um grande campo de disputas entre as diferentes estratégias que colocam em relevo, não mais o problema da revolução como categoria fundamental, mas sim as diferentes manifestações de interesses. Nesse contexto, o problema essencial, para Foucault não consiste mais – pelo menos desde o aparecimento da biopolítica – na promessa da *grande utopia* revolucionária que acenava com as diretrizes necessárias para a derrubada do Capital e do Estado e a instauração de uma outra realidade. O que está em jogo justamente é percebermos como o liberalismo abre a perspectiva de pensarmos as condições de possibilidades, para as rupturas, a partir do questionamento político e ético sobre quais as emergências e proveniências das formas de governamentalidades nos foram impostam há séculos. Baseados na tese foucaultiana de que a razão governamental inaugura, desde o final do século XVIII, um processo de radicalização da utilidade quanto

¹⁶⁹ALVIM, Davis M. Pensamento indomado: História, poder e resistência em Michel Foucault e Gilles Deleuze. *Dimensões*. 24, 193-207, 2010.

aos seus procedimentos governamentais, a nossa tarefa consiste em percebermos que se, por um lado, a vida das populações tem sido regrada por uma lógica do mercado como instrumento orgânico de ajustamento das condutas, por outro lado, essa mesma governamentalidade nos mostra como podemos proceder o agenciamento de outras modalidades de governo, ou pelo menos, da busca por outras perspectivas que desafiam o estilo de vida da modalidade liberal dentro do seu próprio terreno. É preciso deixar claro que a biopolítica pode, provar do seu próprio veneno, quando grupos tomados pela coragem da verdade se opõem ao governo no sentido de escancarar a possibilidade de vivermos uma vida para além da gestão do mercado econômico. A questão dos governados se apresenta, portanto como uma atitude limite, como uma experiência agônica e, nesse sentido, o que interessa a Foucault, é estudá-la a partir dos motivos pelos quais à governamentalidade faz eclodir, nas lutas entre governantes e governados, as resistências contra os acossamentos dos dispositivos. Mais do que nunca, a biopolítica, com tecnologia de gestão das condutas nos mostra é que, é possível escaparmos das artimanhas dos aparelhos de captura produzidos pelo liberalismo econômico, desde que corramos o risco de produzir linhas de fuga em torno dos sistemas de governamentalidades somos assujeitados.

II. IV. DESDOBRAMENTOS DA BIOPOLÍTICA NO NEOLIBERALISMO: PASSAGEM DA SOCIEDADE DISCIPLINAR PARA A SOCIEDADE DE CONTROLE

Como governar a conduta das populações? É em torno dessa questão que circulará o problema da biopolítica com o liberalismo. Trata-se não somente de pensar, mas de pôr em prática os procedimentos necessários para que a população deseje ser governamentalizada e não mais somente pelos mecanismos disciplinares. Dito de outro modo, com a arte liberal de governo emerge, a tese de que, deve-se *amar fazer parte de uma sociedade governamentalizada e odiar ser comandado pelo Estado*. Mas, a pergunta que poderíamos fazer é: *quais as emergências e as proveniências desse pathos governamental em que se constitui a nossa sociedade?* Dito de outro modo, *por que a população ama tanto o governo e odeia o Estado?* São as razões históricas do nascimento de uma fobia do Estado que podem nos ajudar a compreender os sentidos pelos quais

emergem – com as primeiras formas de liberalismo no século XVIII - os confrontos deflagrados entre os modos de governamentalidades contra todas as ameaças à institucionalização do Estado. É justamente em torno do paradigma da fobia de Estado que circula uma das estratégias mais sofisticadas da arte de governo produzidas pelo liberalismo: a tese de que o Estado é um ente em permanente crise e, nesse contexto, deve ser levantado o seguinte problema: *de que maneira, ou melhor, que dispositivos podem garantir não a segurança das instituições, mas a gestão da crise?* Esse é o ponto fundamental em que se situa a análise foucaultiana em torno da correlação entre Estado e governamentalidade sendo que, para Foucault não se trata de evocar a construção de uma teoria geral do Estado, mas situar como e em torno de quais condições o liberalismo toma o Estado como uma máquina que deve sempre ser gerenciada por meio da crise.

O Estado não é somente o mal necessário, nem o fiel depositário do contrato social, nem tampouco o agente de sustentação dos aparatos ideológicos, mas uma maquinaria que se sustenta e se justifica pelas crises abertas pelas formas de governamentalidades. Nada mais liberal do que uma concepção categórica de Estado, na qual, a existência da crise configura a sustentação de determinado governo. Enquanto que no poder pastoral, a finalidade do governo seria a condução das almas rumo a uma terra prometida e, na razão de Estado, os seus fins últimos implicavam a salvação do próprio Estado, no liberalismo passa-se a constituir uma prática refletida de governo na qual nenhuma garantia deve estar preservada. Sob a alegação de que, qualquer procedimento de segurança pode alimentar a institucionalização e a opressão do Estado, os liberais irão inaugurar uma era na qual a dura mitigação das disciplinas, o doutrinamento do corpo e sua consequente mortificação serão, paulatinamente substituídos por procedimentos cada vez mais refinados de controle. Sai de cena a segurança fomentada pelo Estado para emergir uma espetacularização dos riscos necessários a arte de governo. O fascínio do liberalismo é que ele acena com a possibilidade do risco da crise iminente, fator que leva os indivíduos a vigiarem as ações do Estado. Esse é, com certeza, um dos traços fundamentais da biopolítica: o processo de desdobramento entre liberdade e segurança a partir da criação de uma ética liberal que se apresenta a partir do seguinte lema: *deve-se viver perigosamente*. Estamos portanto, diante de um modelo de governamentalidade fundamentado na cultura do perigo, pois segundo lembra Foucault

Podemos dizer que, afinal de contas, o lema do liberalismo é “viver perigosamente”. “Viver perigosamente” significa que os indivíduos são postos perpetuamente em situação de perigo, ou antes, são condicionados a experimentar sua situação, sua vida, seu presente, seu futuro como portadores de perigo. E é essa espécie de estímulo de perigo que vai ser, ao meu ver, uma das principais implicações do liberalismo. Toda uma educação do perigo, toda uma cultura do perigo aparece de fato no século XIX, que é bem diferente daqueles grandes sonhos ou daquelas ameaças do Apocalipse, como a peste, a morte, a guerra, de que se nutria a imaginação política e cosmológica da Idade Média, ainda no século XVII. Desaparecimento dos cavaleiros do Apocalipse e, inversamente aparecimento da emergência, invasão dos perigos cotidianos perpetuamente animados, atualizados, postos portanto em circulação no que poderíamos chamar de cultura política do perigo no século XIX que tem toda uma série de aspectos.¹⁷⁰

É da sensação de que há sempre uma crise iminente no Estado que alimentará todo o discurso liberal desde o final do século XVIII até a primeira metade do século XX. Ao se sustentar na perspectiva da natureza do mercado econômico, o liberalismo será o grande responsável, por produzir os elementos necessários para a regulação, entre os limites que compõem os dispositivos de seguridade que devem ser amparados pelo Estado e aqueles que devem ser abandonados. Como se o liberalismo fosse responsável por interpelar o Estado quanto aquilo que deve ser gasto de acordo com a veridicção do mercado econômico. *Mas, o que significa exatamente afirmarmos que o liberalismo interpela o Estado por meio do mercado econômico?*

Para que possamos responder adequadamente tal questão é necessário compreendermos o processo de passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, ou dito de outra forma, estabelecermos o percurso pelo qual podemos rastrear, no nascimento do neoliberalismo, a produção de um novo estilo de governo voltado não mais para a condução disciplinar da população, mas sim para o que podemos chamar de *condução empresarial da população*. Conforme vimos anteriormente, a partir da crise do

¹⁷⁰No original: *On peut dire qu'après tout la devise du libéralisme, c'est « vivre dangereusement ». « Vivre dangereusement », c'est-à-dire que les individus sont mis perpétuellement en situation de danger, ou plutôt ils sont conditionnés à éprouver leur situation, leur vie, leur présent, leur avenir comme étant porteurs de danger. Et c'est cette espèce de stimulus du danger qui va être, je crois, une des implications majeures du libéralisme. Toute une éducation du danger, toute une culture du danger apparaît en effet au XIX^e siècle, qui est très différente de ces grands rêves ou de ces grandes menaces de l'Apocalypse comme la peste, la mort, la guerre dont l'imagination politique et cosmologique du Moyen Âge, du XVII^e siècle encore, s'alimentait. Disparition des cavaliers de l'Apocalypse et, au contraire, apparition, émergence, invasion des dangers quotidiens, dangers quotidiens perpétuellement animés, réactualisés, mis en circulation par, donc, ce qu'on pourrait appeler la culture politique du danger au XIX^e siècle et qui a toute une série d'aspects.* FOUCAULT, Michel, p. 68, 2005. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 90.

pastorado e do nascimento da razão de Estado no século XVI, emerge a noção de polícia como prática refletida de governo. O inventário foucaultiano sobre os estudos da governamentalidade colocam em evidência, segundo Augusto,¹⁷¹ tal conceito a partir de uma arte de governo responsável por tomar a população como objeto e objetivo das práticas de disciplinarização dos corpos por meio de procedimentos como o exame e a fixação dos regulamentos. A formação de um Estado de polícia no século XVI coloca em evidência a estruturação de vários dispositivos de regulação da vida voltados para o adestramento estratégico das condutas tomando o corpo como local, por excelência dessas práticas.¹⁷² De acordo com Candiotto,¹⁷³ a formação de um Estado de polícia objetivava estabelecer a regulação de práticas direcionadas ao contingenciamento em um determinado espaço geográfico dos corpos. Isto é, o que estava em jogo, nessa modalidade da prática governamental, eram os procedimentos produzidos pela biopolítica. Entretanto, o regramento da vida e o cerceamento do espaço percorrem, de maneira transversal, a proliferação de práticas que irão aproximar os modos de governo como uma política da verdade que assujeita os corpos nas capilaridades dos dispositivos de poder. Nesse contexto, é necessário estabelecer problematizações dos efeitos de saber os quais são provenientes as práticas de poder.

A esse respeito, Deleuze¹⁷⁴ aponta que a cartografia empreendida por Foucault em livros como *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, acaba por indicar, o efeito elíptico do *vermelho* dos suplícios para o quadro *cinza* das prisões e das escolas. Tudo para nos mostrar como as estratégias saber-poder acabam por se configurar como posições estratégicas no sentido de produzir uma vida útil ao capitalismo. Desse modo, o interesse de Foucault¹⁷⁵ não consiste em tomar a biopolítica, no contexto da sociedade disciplinar, como um mero efeito da aplicabilidade das leis. Ou seja, não se trata de estudar tal

¹⁷¹AUGUSTO, Acácio, 2013.

¹⁷²Nas múltiplas possibilidades de análise que *Vigiar e Punir* suscita encontramos uma problematização elaborada por Foucault em torno da genealogia do indivíduo moderno produzido nos desdobramentos de uma complexa malha de dispositivos provenientes das práticas de poder e localizado na fronteira das relações que envolvem a economia, o direito, a educação, a psicologia e outros tantos jogos de objetivação. De todo modo, o que a analítica foucaultiana vislumbra em *Vigiar e Punir* é que o estatuto moderno da figura do indivíduo está diretamente relacionado aos contornos históricos e políticos do embate entre as forças. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 2014a.

¹⁷³CANDIOTTO, César, 2012b.

¹⁷⁴DELEUZE, Gilles. Post-Scriptum: sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. (pp. 219-226). São Paulo: 34, 1992.

¹⁷⁵FOUCAULT, Michel, 2011.

conceito limitando-o as formas de punição, mas sim contextualizar a biopolítica como uma maquinaria responsável por esquadrihar uma série de procedimentos que procuram ultrapassar os limites dos regimes jurídicos. Nesse sentido, a biopolítica configura-se como regra prática e, ao mesmo tempo, como percurso metodológico responsável por tornar a vida humana possível. Trata-se portanto, de consagrar aos dispositivos disciplinares, o regramento ético de um certo modo de se viver referendado pelos desdobramentos dos regulamentos e dos códigos de vigilância.

Por exemplo, em uma conferência apresentada no Brasil durante a década de 70, Foucault¹⁷⁶ apresenta uma prática interessantíssima acerca do papel da biopolítica como dispositivo disciplinar. Ao propor à plateia um estranho jogo de adivinhação Foucault aponta que

Apresentarei o regulamento de uma instituição que realmente existiu nos anos 1840/1845 na França, no começo, portanto do período que estou analisando. Darei o regulamento sem dizer se é uma fábrica, uma prisão, um hospital psiquiátrico, um convento, uma escola, um quartel; é preciso adivinhar de que instituição se trata. Era uma instituição onde havia 400 pessoas que não eram casadas e que deviam levantar-se todas as manhãs às cinco horas; às cinco e cinquenta deveriam ter terminado de fazer a *toilette*, a cama e ter tomado o café; às seis horas começava o trabalho obrigatório que terminava às oito e quinze da noite, com uma hora de intervalo para o almoço; às oito e quinze, jantar, oração coletiva; o recolhimento aos dormitórios era às nove em ponto. O domingo era um dia especial: o artigo cinco do regulamento dessa instituição dizia: “Queremos guardar o espírito que o domingo deve ter, isto é, dedicá-lo ao cumprimento do dever religioso e ao repouso. Entretanto, como o tédio não demoraria a tornar o domingo mais cansativo do que os outros dias da semana, deverão ser feitos exercícios diferentes, de modo a passar este dia cristã e alegremente”; de manhã, exercícios religiosos, em seguida exercícios de leitura e de escrita e finalmente recreação às últimas horas da manhã; à tarde, catecismo, as vésperas, e passeio depois das quatro horas, se não fizesse frio. Caso fizesse frio, leitura em comum. Os exercícios religiosos e a missa não eram assistidos na igreja próxima porque isso permitiria aos pensionistas deste estabelecimento terem contato com o mundo exterior; assim, para que nem mesmo a igreja fosse o lugar ou o pretexto de um contato com o mundo

¹⁷⁶Trata-se da série de cinco conferências ministradas por Foucault na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e que recebeu o título de *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Nessas conferências, Foucault estaria interessado em explorar os procedimentos metodológicos de uma história política da verdade. Mas, o que significa exatamente essa expressão *história política da verdade*? De início, a resposta pode ser encontrada no projeto longitudinal do pensamento foucaultiano, qual seja, o de elaborar uma problematização acerca da tripla articulação entre as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação compreendidos como modos de veridicção. Entretanto, existe um segundo desdobramento dessa história política da verdade atrelada a perspectiva nietzschiana do embate entre as forças. Nesse sentido, a verdade não se configura como um estatuto de confiabilidade epistemológica, mas como um espaço em permanente disputa. Nesse sentido, para Foucault, as práticas de veridicção são objetos de uma intensa trama responsáveis por produzir formas de subjetividades. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 2013b.

exterior, os serviços religiosos tinham lugar em uma capela construída no interior desse estabelecimento.¹⁷⁷

O que torna interessante essa descrição detalhada, é a dificuldade em situarmos, em um primeiro momento, qual instituição se trata. Ela pode ser qualquer uma dentro da infinidade de estabelecimentos correccionais que à Modernidade viu produzir a partir do século XVII. Uma escola, um hospital psiquiátrico, uma prisão, uma fábrica ou mesmo um quartel se encaixariam perfeitamente nesse quadro utópico de disciplinarização biopolítica. Na realidade, tratava-se de uma fábrica-prisão tão comum em países como a Inglaterra ou a França. Esses espaços tiveram forte relevância econômica para o contexto da razão de Estado, não somente pela contenção dos socialmente indesejáveis, mas também por mostrar, de que modo, a sociedade disciplinar procurava operar sobre o corpo a sua utilidade dentro dos modos de produção.

Essa perspectiva apresenta-se a partir de um quadrilátero que envolve, primeiramente a gestão dos espaços. Em segundo lugar, o tratamento dado aos regulamentos disciplinares. Em terceiro lugar, as formas de normalização e, finalmente a correlação entre as tecnologias disciplinares e a população. Sobre o espaço Foucault, ressalta que, ele não deve ser analisado, a partir de uma fórmula esquemática. Como se ele se limitasse a um determinado território e os dispositivos disciplinares agissem sobre os corpos dos indivíduos e a biopolítica agisse sobre a população. Na realidade, o

¹⁷⁷No original: *Je vais proposer une devinette. Je présenterai le règlement d'une institution qui a réellement existé dans les années 1840-1845 en France, au début donc la période que je suis en train d'analyser. Je donnerai le règlement sans dire si c'est une usine, une prison, un hôpital psychiatrique, une couvent, une école, une caserne; il faut deviner de quelle institution il s'agit. C'était une institution où il y avait quatre cents personnes que n'étaient pas mariées et qui devaient se lever tous les matins à 5 heures; à 5h50, elles devaient avoir fini de faire leur toilette, leur lit et avoir pris leur café; à 6 heures commençait le travail obligatoire, qui finissait à 8h15 dîner, prière, collective; le retrait dans les dortoirs s'effectuait à 9 heures précises. Le dimanche était un jour spécial; l'article 5 du règlement de cette institution disait: <Nous voulons garder l'esprit que le dimanche doit avoir, c'est-à-dire le consacrer à l'accomplissement du devoir religieux et au repos. Cependant, comme l'ennui ne tarderait pas à rendre le dimanche plus fatigante que les autres jours de la semaine, des exercices divers devront être faits de façon à passer cette journée de manière chrétienne et gaie. > Le matin: exercices religieux, ensuite, exercices de lecture et d'écriture et, finalement, récréation aux dernières heures de la matinée; l'après-midi: catéchisme, les vêpres et promenade après 4 heures, s'il ne faisait pas froid. Au cas où il ferait froid, lecture en commun. Les exercices religieux et la messe n'étaient pas suivis dans l'église proche, car cela permettrait aux pensionnaires de cet établissement d'entrer en contact avec le monde extérieur; ainsi, pour l'église elle-même ne fût pas lieu ou le prétexte d'un contact avec le monde extérieur, les services religieux avaient lieu dans une chapelle construite à l'établissement. FOUCAULT, Michel. *La Vérité et les Formes Juridiques*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II: 1972-1975*. (pp. 538-646). Paris: Gallimard, 2004h, p, 609-610. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013b, p. 107-108.*

problema é mais complexo por conta da existência de um acontecimento tipicamente moderno. Nesse caso, a emergência da multiplicidade, como efeito presente tanto na sociedade de soberania, quanto na sociedade disciplinar. O que está em jogo no processo de constituição de uma genealogia do espaço na sociedade disciplinar não é a judicialização administrativa dos corpos, mas a constante preocupação dos regimes de governamentalidades, sobre os problemas relacionados à demografia urbana associada a produção de estratégias voltadas para o adestramento da população como categoria móvel e, ao mesmo tempo múltipla. Já o tratamento dado aos regulamentos disciplinares faz parte do processo de gerenciamento das multiplicidades. Nesse sentido, os regulamentos operam uma função estratégica de disciplinarização das condutas levando os sujeitos a constituírem experiências de verdades com regras fixadas nos espaços institucionais. De acordo com essa perspectiva, um regulamento não tinha, como finalidade, fazer com que um determinado grupo de indivíduos obedecesse as suas diretrizes, mas sim prescrever as condições para que esses indivíduos se reconhecessem como pertencentes a uma determinada norma. Essa perspectiva permite pensarmos o terceiro efeito do quadrilátero proposto por Foucault. Isto é, os processos de normalização como elementos imprescindíveis para a sociedade disciplinar a partir do modelo presente nos dispositivos de assujeitamento como os processos de garantias de sobrevivência da sociedade. Por meio da normalização é que, foram assegurados, portanto o controle de toda ameaça a uma vida disciplinarizada. Em outras palavras, a normalização procura exercer uma espécie de *ortopedia* das condutas consideradas desviantes. Por fim, há que compreendermos a correlação entre as tecnologias disciplinares e a população. Diferentemente do que ocorrera em outros momentos históricos quando o povo era considerado uma ameaça constante ao exercício do poder, a população – com a emergência da sociedade disciplinar – deverá ser compreendida como um objeto permanente de estudo. Ela merecerá destaque da razão de Estado por conta da sua volatilidade e da sua instabilidade. Daí o interesse, por parte da biopolítica, em perceber quais procedimentos devem fomentar a constante produção de indicadores de dados estatísticos no sentido de investir a favor de uma vida excessivamente disciplinarizada.

Acerca desse quadrilátero da biopolítica, nos lembra Chignola,¹⁷⁸ que devemos compreendê-lo a partir dos efeitos que ligam os dispositivos de assujeitamento aos modos

¹⁷⁸CHIGNOLA, Sandro. Disciplinas, Biopolítica, Neoliberalismo. **Revista Barda**. 2 (2):10-18,2016.

de subjetividades que se reconhecem no emaranhado das estratégias de saber e de poder. Ou seja, a biopolítica - como procedimento de governamentalização na sociedade disciplinar - instiga a produção de uma subjetividade duramente marcada pela regra de que, só se pode existir, no momento em que o sujeito é interpelado a seguir os procedimentos de normalização. Acerca dessa constatação nos lembra Veyne¹⁷⁹ que a noção de indivíduo na sociedade disciplinar deve ser compreendida como

Entende-se aqui, por indivíduo, um sujeito, um ser ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. Suponhamos que esse sujeito no sentido filosófico da palavra é também um sujeito político da mesma palavra; suponhamos que é o sujeito de um rei; nesse caso não obedecerá na inconsciência, como tudo indica que fazem os animais, pensará algo da sua obediência e do seu amo, e também de si mesmo como sujeito dócil ou indócil do seu rei. No sentido que aqui atribuímos à palavra, um sujeito não é animal dum rebanho; é, pelo contrário, um ser que dá valor à imagem que tem de si mesmo. A preocupação com esta imagem pode levá-lo a desobedecer, revoltar-se, mas pode também, e é o que sucede mais frequentemente, levá-lo a obedecer ainda mais; entendida neste sentido, a noção de indivíduo não se opõe de modo algum à noção de Sociedade ou de Estado. Pode então dizer-se que esse indivíduo é atingido no coração pelo poder público, quando é atingido na sua imagem de si, na relação que tem consigo mesmo quando obedece ao Estado ou à sociedade.

O que está em jogo nessa perspectiva é, justamente, o efeito positivo pelo qual os procedimentos disciplinares acabam fundamentando todo regramento ético da biopolítica como experiência de regulação da vida. Entretanto, a partir do final do século XIX esse modelo começa a experimentar as primeiras formas de crise, não tanto pelos seus resultados pouco satisfatórios em torno da contenção das formas de vida que escapavam aos jogos de governamentalização, mas sobretudo por conta do alto investimento do Estado em relação a programas e formas de reabilitação pouco atrativos ao crescente jogo de liberalização defendido pela economia política. Aos poucos, as formas de governamentalidades liberais irão deflagrar um confronto contra qualquer procedimento intervencionista, por parte do Estado. Em suma, o que o liberalismo faz é instituir um gerenciamento de governamentalidade na qual desaparece a imagem de uma sociedade tipicamente fabril, para uma arte de governar mediada pelo controle empresarial. O limiar de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle encontra-se delimitado pela genealogia dessa governamentalidade liberal e, nesse sentido, para Foucault há que

¹⁷⁹VEYNE, Paul. O indivíduo atingido no coração pelo Poder Público. In: VEYNE, Paul. (Org.). **Indivíduo e Poder**. (pp. 9-23) Lisboa: Edições 70, 1987, p. 09-10.

percebermos os desdobramentos dessa arte de governo responsável pela produção de um novo sentido para a biopolítica na atualidade: qual seja, o de não ser mais um instrumento de disciplinarização, mas uma prática regrada pelo mercado econômico. Ou seja, uma biopolítica que converge suas ações de acordo com os princípios de veridicção da economia. Contudo, esse novo modelo de biopolítica somente tornar-se-á possível graças a radicalização da própria experiência liberal, no sentido de que, para além de promover o *laissez-faire* das condutas econômicas, será preciso eliminar qualquer tentativa de incorporação, por parte do Estado, de elementos relacionados aos modos de governo. Essas seriam as possibilidades pelas quais o neoliberalismo emerge como modo de vida na passagem do século XIX para o século XX. Entretanto, antes de prosseguirmos é necessário nos perguntarmos: *quais as raízes históricas e epistemológicas do neoliberalismo?* Comumente percebe-se que o neoliberalismo é resultado de um duplo movimento econômico e político. De um lado, na sua forma alemã ele apresenta-se como um projeto substancial de reconstrução econômica de um país aniquilado pelas experiências de duas guerras e, de outro lado, na sua maneira estadunidense ele assumirá os contornos de uma dura problematização em relação ao *new deal* e toda plataforma de protecionismo social. Entretanto, essas características não dão conta do processo de complexidade pelo qual se estabelecem as relações entre o liberalismo e o neoliberalismo, uma vez que, com essa nova arte de governo, passam a ser fundamentadas as bases de uma prática refletida de governo voltada para a garantia da liberdade de mercado. Nunca é demais lembrar que o núcleo central do liberalismo é justamente a abertura do mercado como força natural e como prática de veridicção. No entanto, há que se salientar como ocorreram os desdobramentos históricos responsáveis por configurar uma relação estatutária em torno da maneira como esse mercado deve operar sua autorregulação.

Desde o mercantilismo, a razão de Estado já buscava operar uma arte de governo baseada no sonho de uma unidade comercial que será amplamente difundida, por meio da exploração das colônias, em nome do fortalecimento das metrópoles.¹⁸⁰ Mesmo sendo

¹⁸⁰A obstinação pela constituição de uma zona de comércio comum garantidora da circulação de bens, insumos, serviços e capital é um sonho tardio da economia europeia que só veio a se concretizar em 25 de março de 1957 a partir do projeto de reestruturação socioeconômica do continente europeu. Trata-se de um projeto claramente amparado nas primeiras doutrinas neoliberais como unificação de uma economia de mercado que inclusive superaria os aspectos jurídicos institucionais dos seus países membros por meio de dispositivos como a criação do Euro, a constituição de um fluxo aduaneiro comum, a livre circulação de bens e a formação de um tribunal de justiça comum a todas as nações. Essa política encontrou seu apogeu desde o final da década de 70 até o início da primeira década desse século quando alguns acontecimentos

o mercantilismo uma doutrina fortemente marcada pela intervenção extrema do Estado na economia, já se percebe nessa prática, como a prática refletida da razão de Estado deveria estar amparada na constituição de uma balança comercial forte em detrimento a normativa jurídica dos Estados modernos. É com a emergência do pensamento de Adam Smith que a relação entre natureza econômica do mercado, prática de veridicção e modos de controle começam a se aperfeiçoar no horizonte da biopolítica. Para Foucault

De fato, para os fisiocratas – mas, para Adam Smith também -, a liberdade de mercado pode e deve funcionar de tal maneira que vai se estabelecer, através de e graças a essa liberdade de mercado, o que eles chamam de preço natural ou bom preço, etc. Em todo o caso, esse preço natural, ou esse bom preço, é sempre tal que será proveitoso para quem? Para o vendedor, mas também para o comprador; para o comprador e para o vendedor ao mesmo tempo.¹⁸¹

A liberdade de mercado defendida por Smith, deve ser compreendida como uma epistemologia responsável por problematizar o jogo econômico presente na arte de governo liberal. Ao afirmar que a liberdade de mercado configura-se, como uma condição fundamental, para a garantia de uma concorrência leal e, ao mesmo tempo, justa entre vendedores e compradores. Desse modo, Smith, aos olhos de Foucault, acaba por favorecer o que chamamos de *entusiasmo econômico das diretrizes liberais*. Trata-se de um entusiasmo que se desdobrará perante todos os aspectos das práticas sociais fazendo da economia de mercado um estilo de vida. Como se a economia pudesse estabelecer as diretrizes voltadas para a consolidação do egoísmo como categoria fundamental não somente para as regras da conduta econômica, mas para a conduta humana. Ocorre que, dentro do pensamento smithiano, o egoísmo possui um duplo significado. Por um lado, ele atribui as bases do que Sen¹⁸² chama de engenharia econômica, isto é, os aspectos formais das regras de mercado, mas ao mesmo tempo o egoísmo configura-se como uma

políticos e econômicos colocaram à prova a continuidade do mercado comum europeu. Esses acontecimentos estão relacionados aos atentados de 11 de setembro, a crise econômica da Grécia e, por fim, o processo de quebra generalizada dos bancos estadunidenses em 2008. Desde então, a União Europeia vem aumentando o seu processo de gerenciamento das constantes crises e desgastes políticos com a ascensão da extrema-direita em muitos países e a mais recente derrota para o mercado comum europeu com a saída da Inglaterra do tratado econômico.

¹⁸¹No original: *En effet, pour les physiocrates mais, d'ailleurs, également pour Adam Smith, la liberté du marché peut et doit fonctionner d'une telle manière que s'établira, à travers et grâce à cette liberté de marché, ce qu'ils appellent le prix naturel ou les bons prix, etc. En tout cas ce prix naturel, ou ce bon prix, est toujours tel qu'il sera profitable à qui? Au vendeur, mais aussi bien à l'acheteur; à l'acheteur et au vendeur à la fois.* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 55. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 74.

¹⁸²SEN, Amartya. Comportamento Econômico e Sentimentos Morais. **Lua Nova**. 25, 103-130, 1992..

ética das ações humanas. E é justamente esse segundo traço que constituirá a base de uma nova configuração da aplicabilidade da biopolítica: ou seja, a ideia que o Estado interventor será extremamente prejudicial para os fundamentos de uma arte de governar substancialmente marcada pela ideia de liberdade.

Nesse sentido, a perspectiva que interessa a Foucault é justamente delimitar a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle não somente pela (*re*) *configuração da arte de governar*, mas também pela reinvenção procedimental da biopolítica. Se atentarmos para o fato de que o liberalismo emerge como estilo de vida no século XVIII podemos claramente perceber que toda a sua condição de aplicabilidade era difundida em uma época de esgotamento da empresa colonial – pelo menos nas Américas – oportunizando a criação de uma nova modalidade da razão governamental responsável por definir os novos contornos do que o próprio Foucault nomeia como *historicidade econômica*. Isto é, um diagnóstico empreendido pelos liberais de que em pouco tempo não haveria mais mercado colonial a ser explorado. Logo, era necessário elaborar uma outra estratégia para o incremento de um jogo econômico referendado pela liberdade de mercado levada até as últimas consequências no próprio processo de subjetivação do sujeito. O que está em jogo, portanto é a própria reconfiguração do sentido da biopolítica a partir da criação de um novo paradigma de governamentalidade, responsável por correlacionar a experiência de um mercado como modelo de veridicção e um modo de subjetivação regrado pelos fundamentos econômicos. A crise e o processo de passagem de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle, encontra-se delimitada pelo fato de que a governamentalidade da razão de Estado deixou de lado qualquer projeto distópico de uma severa disciplinarização das condutas, para a criação de uma outra prática de controle de governo muito mais sutil: *o empresariamento das condutas*.

A esse respeito apontam Lemos, Galindo e Nascimento¹⁸³ que, tal acontecimento, deve ser lido como a modulação das condutas correlativa à mercantilização dos processos de subjetivação. Ora, o que procuramos afirmar segundo as orientações de Foucault, é que, com o liberalismo inicia-se não apenas o processo de mercantilização da economia, mas também os efeitos de uma subjetivação prostrada por um modelo de biopolítica amplamente consolidado em uma governamentalização, responsável por instituir o

¹⁸³LEMOS, Flávia Cristina Silveira. GALINDO, Dolores. NASCIMENTO, Maria Lívia. Considerações Sobre o Empresariamento da Vida. **Barbarói**. 46, 06-21, 2016.

regramento estatutário, de uma ética empresarial levada ao extremo pelos preceitos da liberdade de mercado. Estamos diante de um novo quadro para o liberalismo em que sai de cena o *sujeito-fábrica* mortificado pela institucionalização industrial, para o aparecimento do *sujeito-empresa* instigado a pensar os contornos de suas ações por meio da convergência de fluxos de gestão empresarial da sua própria existência. Em outras palavras, o que podemos concluir é que o limiar de uma sociedade disciplinar para uma sociedade de controle, encontra-se devidamente amparado na emergência do neoliberalismo como processo de radicalização dos dispositivos de asujeitamentos. Radicalização esta que opera a conversão do sujeito não mais pela disciplinarização do seu próprio corpo, mas sim pela capitalização do seu próprio desejo. Segundo Saraiva e Veiga-Neto,¹⁸⁴ os apontamentos do neoliberalismo estão diretamente relacionados a produção de múltiplos fluxos responsáveis por estimular a competição permanente como um estilo de vida.

Entretanto, o problema consiste em procurarmos pensar como se deu o processo de articulação dessa nova modalidade de governo chamada neoliberalismo. Em um ensaio consagrado à atualidade do pensamento foucaultiano, Gilles Deleuze trata de articular os pontos de tensionamento entre os estilos de governamentalidades liberais e neoliberais. Para Deleuze o problema reside no fato de que

Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. A família é um “interior”, em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional, etc. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação de novas forças que se anunciam. São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares.¹⁸⁵

A fórmula de gestão adotada pelo neoliberalismo na sociedade de controle não terá como finalidade procurar regular o Estado pelo crivo da economia como pretendiam fazê-lo os liberais do século XVIII. Antes, a questão consiste em pensar os desdobramentos da liberdade de consumo e, ao mesmo tempo, de competitividade no

¹⁸⁴SARAIVA, Karla. VEIGA-NETO, Alfredo. Modernidade Líquida, Capitalismo Cognitivo e Educação Contemporânea. **Educação e Realidade**. 34 (2), 187-201, 2009.

¹⁸⁵DELEUZE, Gilles, 1992, p. 220.

sentido de subjugar o próprio Estado aos indicadores de um mercado econômico cada vez mais flutuante e especulativo. Para Foucault, o neoliberalismo não pode ser reduzido a uma mera retomada dos projetos e propostas fundamentais daqueles pensados no século XVIII pela arte de governo liberal. Muito menos, se reduz a um estágio ulterior do próprio capitalismo. O neoliberalismo é, antes de tudo, uma prática refletida de governo que tomará para si a tarefa de ditar as novas regras do jogo da economia de mercado e formas de subjetividades. Nesse sentido, seus efeitos consistem em procurar “(...) reformar o Estado e enformar a sociedade(...)”.¹⁸⁶ Ou, dito de outro modo, o neoliberalismo configura-se como uma prática de governo que coloca o emblema da livre iniciativa e do empreendimento de si mesmo como garantias contra qualquer iniciativa protecionista e intervencionista do Estado. O efeito do neoliberalismo sobre a biopolítica consistirá na consolidação de um projeto, cada vez mais voltado para a transformação do Estado em um ente, cuja única finalidade será a de garantir, à continuidade da liberdade dos padrões de consumo. Nesse sentido, o paradigma de controle proveniente do neoliberalismo será efetivado, pela tese de que, não é interessante que o Estado *vire às costas* para a economia, nem tampouco seja seu regulador. Ao invés disso, ele deve concentrar suas forças na busca pela manutenção dos bons indicadores econômicos. A biopolítica assume aqui a seguinte fórmula: a de se constituir - no campo do neoliberalismo - como garantidora do *devoir econômico* do Estado no sentido que, ela age, suprimindo suas contradições e demandas ou regras de comercialização. A biopolítica é a garantidora dos dispositivos de controle a partir de um movimento paradoxal: *intervenção discreta sobre os indicadores econômicos, e intervenção maciça sobre a população.*

II.V. O ETHOS DA BIOPOLÍTICA: O HOMO OECONÔMICUS

Quais os motivos que nos levaram a ser tão fortemente implicados ao neoliberalismo? A resposta em torno de tal questionamento está amparada no enunciado político suscitado por uma história política da governamentalidade: a tese de que, um Estado forte, é um Estado mínimo, apto a ser gerenciado pelas regras de verificação do mercado e fadado a encontrar a sua sustentação garantida pelo efeito de que, quanto

¹⁸⁶ No original: ... *réformer l'État et informer la société...* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 121. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 160.

menor for o seu tamanho, mais efetiva será a garantia de controle produzida pela governamentalidade.

As origens do neoliberalismo remetem a Alemanha, em especial o ordoliberalismo produzido pela Escola de Friburgo responsável por colocar um novo problema em relação a arte de governo: *como garantir a sobrevivência econômica e não apenas jurídica do Estado?* Essa problematização é de fundamental importância para neoliberalismo, uma vez que ela coloca em evidência a necessidade de se percorrer os contornos da economia política como condição para a existência do Estado. Acerca dessa questão, é interessante observarmos o deslocamento metodológico empreendido por Foucault acerca dos sentidos políticos do neoliberalismo. Habitua-mo-nos a compreender o processo de reestruturação da economia europeia no pós-guerra a partir da implementação de uma série de medidas protecionistas na economia como o plano Marshall e o keynesianismo que formam a estrutura do que conhecemos por *Estado de Bem-Estar Social*. Isto é, todo um conjunto de procedimentos voltados para a mediação da livre circulação das mercadorias sob a tutela de um capitalismo de Estado. Ora, o que interessa a analítica foucaultiana é justamente, analisar o nascimento do neoliberalismo como contrapartida ao modelo praticado pelo Estado de Bem-Estar Social. Mas, a pergunta que permanece é: *qual a finalidade dessa leitura praticada por Foucault?* A resposta para tal questionamento pode ser encontrada no fato de que seus estudos são construídos sob o signo das gestões Reagan e Thatcher e, nesse sentido, Foucault parece não se interessar em procurar revelar os motivos pelos quais o neoliberalismo superou o *new deal*, mas sim investigar os contornos de uma história do tempo presente do neoliberalismo. Essas condições estão elencadas a partir de uma dupla perspectiva apontada por Foucault. Em primeiro lugar, toda uma tradição intelectual presente na Alemanha, antes da Segunda Guerra Mundial, defensora da livre iniciativa como uma possível terceira via entre o capitalismo e o socialismo. As contribuições dessa epistemologia econômica receberam o nome de *ordoliberalismo*, uma prática que procurava pensar as diretrizes necessárias para o Estado assegurar a correção do mercado a partir da seguinte tríade destacada por Foucault: a criação de uma ordem que corrigisse as falhas do mercado dificultando o abuso do poder econômico, a organização da economia com mercados eficientes e, por fim, o exercício de uma ordem para a economia justa de mercado. Em segundo lugar, a Escola de Friburgo não estava interessada em formular hipóteses econômicas tão somente, mas estruturar uma nova

modalidade de governo que viria a fortalecer a tese do neoliberalismo se apresentar como um modo de vida. A Escola de Friburgo procurava pensar os contornos da irracionalidade econômica, por meio da necessidade de criação de uma economia de mercado operando sobre o Estado. Trata-se, no caso de procurar constituir as bases de uma nova maneira de se proceder a racionalidade econômica desconstruindo a irracionalidade do capitalismo. *Mas, o que seria precisamente, essa irracionalidade do capitalismo atestada pela Escola de Friburgo?* A esse respeito Foucault, aponta que os estudos desenvolvidos pela Escola de Friburgo, de certa forma, acabaram por sinalizar que a estruturação do liberalismo clássico levou a formação de um mercado constituído artificialmente distorcendo as economias de troca levando a sociedade ocidental a uma acentuação da crise econômica. Dito de outro modo, a crítica formulada pela Escola de Friburgo estava amparada na tese de que o *laissez faire*, para ser viável, dependia da imposição de regras e intervenções econômicas. Nesse sentido, Boarman aponta que

Uma economia de mercado e o nosso programa econômico pressupõem o seguinte tipo de Estado: um Estado que sabe exatamente onde traçar a linha entre o que faz e o que não lhe diz respeito, o que prevalece na esfera que lhe é atribuído, com toda a força de sua autoridade, mas abstém-se de toda interferência externa de sua esfera - um árbitro enerético cuja tarefa não é nem de tomar parte no jogo, nem para prescrever os seus movimentos para os jogadores, que é melhor totalmente imparcial e incorruptível e cuida para que as regras de o jogo e de desporto sejam estritamente cumpridas. Esse é o estado sem a qual uma verdadeira e real economia de mercado não pode existir.¹⁸⁷

Conforme essas palavras sugerem, a Escola de Friburgo procurava pensar os contornos de uma crítica em relação ao modelo liberal presente na consolidação de um projeto de governamentalidade responsável por intensificar um modelo de prática de governo capaz de interpelar o mercado econômico, uma vez que, a livre circulação sem qualquer tipo de mediação poderia levar a formação de um efeito paradoxal: a constituição de regimes autoritários graças à fragilidade do mercado. Desse modo, os

¹⁸⁷No original em inglês: *A market economy and our economic program presuppose the following type of state: a state that knows exactly where to draw the line between what it does and what does not concern it, which prevails in the sphere assigned to it, with all strength of his authority, but abstains from all external interference of his sphere - an energy arbiter whose task is neither to take part in the game nor to prescribe his movements to the players, who is better totally impartial and incorruptible and cares so that the rules of the game and of sport are strictly fulfilled. This is the state without which a true and true market economy can not exist.* Boarman, Patrick. *Apostle of a Humane Economy: remembering Wilhelm Röpke*. In: Eucken, Walter. Böhm, Franz. *ORDO: Jahrbuch für die ordnung von wirtschaft und gessellschaft*. (p. 82-84). Lucius & Lucius: Stuttgart, 1999, p.83

intelectuais da Escola de Friburgo procuraram pensar as consequências de um liberalismo devidamente amparado em uma espécie de percurso epistemológico e, ao mesmo tempo, político voltado para o estilo de uma arte de governo apta a enfrentar o totalitarismo. Essa arte estava ancorada na tripla perspectiva apresentada por Foucault: primeiro foi preciso estabelecer um objetivo, isto é, fundamentar uma legitimidade capaz de evitar, a tese de que, o Estado deveria ser um avalista da liberdade de mercado. Em segundo lugar, foi necessário prescrever o campo de adversidades que a arte de governo neoliberal deveria enfrentar. Para Foucault, o problema proposto pela Escola de Friburgo não era simplesmente prevenir os possíveis adversários éticos e políticos do neoliberalismo, mas constituir os elementos necessários ao enfrentamento dos possíveis percalços criados pelo sistema econômico. O terceiro ponto dessa estratégia estava voltado para a criação dos procedimentos necessários à distribuição dos recursos conceituais e técnicos amparados pelo neoliberalismo.

Diante de tal quadro, à analítica foucaultiana mostra-se reveladora, ao perceber que, a composição dessa tripla perspectiva está relacionada não somente a uma alternativa pensada pelos intelectuais da Escola de Friburgo, contra o autoritarismo, mas sim a diretriz de uma nova ordem econômica que procurava pensar o condicionamento do mercado e suas flexibilizações como estratégias garantidoras da liberdade. Nesse sentido, a grade de inteligibilidade do neoliberalismo seria a criação de estratégias capazes de pensar o exato momento e, em torno de quais condições, o Estado deve intervir na economia. Entretanto, tal pressuposto somente pode se consolidar, na medida que o neoliberalismo, opera como uma prática de veridicção. A esse respeito argumenta Foucault que

O verdadeiro problema era entre uma política liberal e qualquer outra forma de intervencionismo econômico, quer ele adquira a forma relativamente suave do keynesianismo, quer adote a forma drástica de um plano autárquico como o da Alemanha. Temos portanto certa invariante que poderíamos chamar, por assim dizer, de invariante antiliberal, que tem sua lógica própria e sua necessidade interna. Foi isso que os ordoliberais decifraram na experiência do nazismo.¹⁸⁸

¹⁸⁸No original: *Le vrai problème était entre une politique libérale et n'importe quelle autre forme d'interventionnisme économique, qu'il prenne la forme relativement douce du keynésisme ou qu'il prenne la forme drastique d'un plan autarcique comme celui de l'Allemagne. On a donc un certain invariant qu'on pourrait appeler, si vous voulez, l'invariant anti-libéral, qui a sa logique propre et sa nécessité interne. C'est cela que les ordolibéraux ont déchiffré dans l'expérience du nazisme.* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 114-115. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 151.

Não estamos diante apenas de um modelo econômico, mas acima de tudo, de uma forma de verdade. O neoliberalismo é, na realidade, uma governamentalidade que opera seu método perfilando os modos de subjetivação e produzindo os elementos necessários para uma profunda crítica tanto em relação as constantes intervenções, por parte do Estado como pela flexibilização do mercado econômico. O que está em jogo, é a justa medida da intervenção e da liberdade. Por conta de tal aspecto, é que a ressonância do modelo neoliberal será sempre a produção de modos de verdades baseados na liberdade necessária a toda relação entre subjetividade, governo e Estado. Nesse contexto, o modelo de governamentalidade neoliberal acaba por deflagrar um confronto direto contra toda ameaça de crescimento acentuado do poder estatal, pois é esse mesmo crescimento que leva o Estado a sua própria decomposição. Para os neoliberais, o totalitarismo emerge quando a máquina estatal se torna monstruosa e o mercado econômico torna-se alheio a qualquer controle. Nunca é demais lembrar, segundo Foucault que, durante o III Reich, o estatuto de personalidade jurídica do Estado foi destruído pela ideia que este ente deveria ser agente do povo.¹⁸⁹ Eis o traço fundamental da crítica formulada pelos neoliberais: a ilusão promulgada por uma intervenção do Estado na economia e, ao mesmo, uma circulação natural de bens e consumos responsável por levar a economia ao colapso. O grande medo da Escola de Friburgo era portanto, evitar a retomada da experiência nazista aprendendo tanto com o recrudescimento do projeto intervencionista do Estado de polícia, quanto da ingenuidade do liberalismo clássico. Se atentarmos para o fato que, um dos traços fundamentais da crítica neoliberal, em relação ao totalitarismo refere-se ao fato de sua estrutura estar diretamente relacionada à irracionalidade do capitalismo, podemos observar como esses teóricos estavam interessados, em evitar a todo custo, à ascensão de práticas autoritárias no interior da vida econômica, mas também no contexto do próprio capitalismo. Desse modo, a Escola de Friburgo opera um papel fundamental dentro da história do neoliberalismo, qual seja, o de ser o instrumento

¹⁸⁹É interessante observarmos que, mesmo sem fazer qualquer menção aos trabalhos desenvolvidos por Carl Schmitt, a discussão aberta por Foucault sobre o processo de irracionalidade do capitalismo desenvolvido pela Escola de Friburgo é claramente uma tentativa de problematização das teses formuladas pelo jurista do Reich acerca da formação da exceção como paradigma de uma teologia política responsável por pensar os contornos do totalitarismo por meio da aclamação. Por teologia política Schmitt compreendia a capacidade do Estado impor sua soberania assumindo o papel de um Deus que governa a economia. Ver mais detalhes em: SCHMITT, 2006.

epistemológico de vigilância, da irracionalidade do capitalismo. O autoritarismo não nasce das bases político-partidárias das instituições, mas sim do desregramento da atividade do mercado econômico. Emerge daí o papel fundamental do neoliberalismo alemão: não permitir a intervenção excessiva do Estado e, ao mesmo tempo, ordenar a regulação exata do mercado. O papel da máquina estatal seria o de assegurar a correção das imperfeições do mercado econômico.

Os teóricos do Reich, por exemplo, costumavam pensar tal sistema econômico como favorecedor das sociedades de massas e do espetáculo. O ataque do nazismo a economia capitalista estava fortemente amparado no projeto de uma massificação do homem levando a um esgotamento da relação entre o sujeito e a terra – o *blut und boden* – lema de uma propaganda incendiária contra qualquer modelo econômico que escapasse a orientação de um controle ideológico por parte do Estado em torno dos modos de produção. Ocorre que o nazismo não fez outra coisa, senão elevar a máxima potência essa mesma massificação que pretendia, supostamente combater. Ao escolher o nazismo como contraponto à nova ordem de governamentalidade expressada pelo neoliberalismo, a Escola de Friburgo acabou por introduzir uma herança à toda plataforma neoliberal ao longo do século XX: a tese de que um Estado economicamente centralizador é contingenciado pelo autoritarismo e, justamente por conta de tal aspecto, é necessário promover duros ataques a qualquer plataforma protecionista.

Entretanto, é importante destacarmos que, não se trata para Foucault, de compreendermos o neoliberalismo como uma ferramenta político-econômica de luta contra as formas de totalitarismo. O problema reside no fato, de que, a urgência da governamentalidade neoliberal é amparada em uma prática de veridicção. Desse modo, à apropriação do emblema nazista, significa tão somente o esforço propagandista do neoliberalismo no sentido de contrapor qualquer iniciativa que contrariasse a livre iniciativa e a igualdade entre os desiguais. Ao prescrever uma crítica ao totalitarismo, à governamentalidade neoliberal criou uma série de dispositivos dentre os quais destaca-se o desdobramento da biopolítica, compreendida por Foucault, como prática refletida de governo em que a política torna-se duramente contaminada pelos agenciamentos de um mercado de consumo cada vez mais aclimatado pela economia. Nesse sentido, é correto afirmarmos que a fórmula adotada pela racionalidade neoliberal seria instrumentalizar a liberdade de mercado como prática reguladora do Estado. Essa será portanto, a grande

instância de veridicção da governamentalidade neoliberal: a liberdade de mercado operando como enunciado que indica ao Estado como, e quando deve-se intervir, pois conforme lembra Foucault

Creio que é aí, nessa espécie de reviravolta que, para os ordoliberais, só foi possível a partir da análise que fizeram do nazismo, é a partir daí que eles puderam efetivamente em 1948, tentar resolver o problema que lhes havia sido proposto, a saber: um Estado que não existe, um Estado que é preciso conseguir legitimar, um Estado que é preciso tornar aceitável aos olhos dos que dele mais desconfiam. Pois bem, estabelecamos a liberdade de mercado e teremos um mecanismo que, ao mesmo tempo, fundará o Estado e controlando-o, dará a todos os que têm alguma razão de desconfiar dele as garantias que pedem.¹⁹⁰

O neoliberalismo toma para si a tarefa de ditar as regras por meio de um novo sentido dado a economia de mercado. Isto é, o neoliberalismo é uma prática de governo que coloca o emblema do empreendimento de si mesmo como a única garantia contra qualquer forma de autoritarismo. Conforme se pode observar, Foucault acaba por nos indicar que o estudo das emergências e das proveniências do neoliberalismo acaba por colocar em evidência, a perspectiva de pensarmos os modos pelos quais somos assujeitados a um modelo de governamentalidade segundo a qual a única compreensão possível de liberdade é aquela produzida pelas regras de mercado. Já que, em linhas gerais, o neoliberalismo nada mais faz do que, reiterar, a concorrência como uma ética necessária a toda forma de governo e ao processo amparado na escolha do mercado e não mais no juízo categórico do Estado. Cumpre ressaltarmos que, segundo Foucault a grande inovação do neoliberalismo encontra-se amparada na tese de que, seus defensores, não compreendiam a veridicção do mercado econômico a partir da sua natureza. Para a Escola de Friburgo, o mercado não era um ente espontâneo, do qual o Estado seria capaz de fazer a sua mediação. A livre iniciativa é da ordem de uma essência e, como tal, ela deve seguir um fluxo de formalização, uma lógica interna que somente pode operar sendo respeitada em sua plenitude. Essa perspectiva é absolutamente relevante para compreendermos, a

¹⁹⁰No original: *Je crois que c'est là, dans cette espèce de retournement qui n'a été possible, pour les ordolibéraux, qu'à partir de l'analyse qu'ils ont faite du nazisme, c'est à partir de là qu'ils ont pu effectivement en 1948 essayer de résoudre le problème qui leur était proposé, à savoir: un État qui n'existe pas, un État qu'il faut arriver à légitimer, un État qu'il faut rendre acceptable aux yeux de ceux qui s'en méfient le plus. Eh bien, donnonsnous la liberté de marché et nous aurons un mécanisme, à la fois, qui fondera l'État et qui, en le contrôlant, donnera à tous ceux qui ont quelque raison de s'en méfier les garanties qu'ils demandent.* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 120. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 159.

partir de Foucault, as maneiras pelas quais o neoliberalismo assume a concorrência não mais como uma categoria natural, mas sim como um problema histórico. Um problema histórico que, por sua vez, deve estar ancorado em uma atividade política infinita. Ou seja, deve estar atrelada a um esforço necessário para se proceder a construção de uma arte de governo voltada a objetivos cada vez mais ambiciosos. A questão do mercado econômico é apenas o horizonte de possibilidades no qual foi fundamentada a base epistemológica do neoliberalismo. Na realidade, a problemática fundamental apresenta-se pelo desdobramento dos processos de subjetivação aos quais tal arte constituirá as bases de uma nova ética que apresenta a teoria do capital humano como alegoria de uma forma de subjetivação nomeada por Foucault como o *homo oeconomicus*.

No contexto do neoliberalismo, à atualização da figura do *homo oeconomicus* está intimamente relacionado a estratégia política e ética dessa arte de governo, compreendida não mais como projeto utópico como no poder pastoral, na razão de Estado e, até mesmo nas primeiras formas de liberalismo. Isto é, com o *homo oeconomicus* parece emergir uma maquinaria do desejo pulsante que reconhece nessa prática refletida de governo um estilo de vida a partir de um duplo papel elencado por Foucault: a formação de uma teoria do capital humano e o contingenciamento de todas as formas de condutas contrárias aos pressupostos do neoliberalismo. Acerca do capital humano Foucault aponta que ele designa o conjunto de conhecimentos habilidades e atitudes que favorecem a realização do trabalho de modo a produzir efeitos de subjetivações direcionada para um valor econômico. Nesse sentido, a teoria do capital humano é voltada para a criação de constantes processos de aperfeiçoamento das habilidades relacionadas à subjetividade. Nesse caso, o neoliberalismo fundamenta a produção de uma subjetividade que não é mais a do trabalhador assalariado que vende sua força em troca de uma salário para sua integração e subsistência, mas sim um perfil de subjetividade colaborativo que deve buscar o maior aperfeiçoamento das suas próprias habilidades e relacioná-las ao rendimento empresarial. Contudo, a pergunta que poderíamos fazer seria: *qual o valor da teoria do capital humano sinalizada por Foucault?* Em primeiro lugar, devemos afirmar que o modelo de governamentalidade acaba por inserir a economia no campo das práticas sociais e, conseqüentemente transformar aquilo que não fazia parte do mundo econômico em um processo altamente voltado para os interesses do Capital. Como se toda formação, toda experiência produzida pelo sujeito fosse mediada pelas relações com o Capital.

Nesse sentido, o grande campo não explorado pela economia política até o aparecimento da teoria do capital humano seria curiosamente as relações entre sujeito e trabalho, uma reflexão abrangente sobre tal relação era recente dentro do campo da economia política. Esse processo é denominado por Schultz¹⁹¹ como fundamento analítico pelo qual a economia deve procurar saber como os sujeitos promovem a alocação de recursos empresariais para a sua própria existência. É nesse sentido, que a tão sonhada economia de mercado neoliberal converte-se, com o capital humano em uma ética que se afirma pela compreensão da economia, não mais como uma epistemologia do Capital, mas como uma prática de regulação reflexiva da conduta humana. O elemento categórico dessa nova ética desdobrasse na tese de que não existe mais trabalho, mas sim renda. Nesse sentido, a matéria da força de trabalho é transformada em luta por renda.

A teoria do capital humano inaugura uma temporalidade na qual não há mais trabalho, mas apenas práticas temporárias de composição de renda. Nesse sentido, é de fundamental importância compreendermos os procedimentos de governamentalidade empreendidos pelo neoliberalismo como alegorias voltadas para a produção de modos de subjetivação tensionadas pela tese de que se é preciso viver, sempre a partir do fluxo mercantil. Como se a própria existência fosse administrada por meio de padrões e processos próprios a uma sessão de recursos humanos ou de desenvolvimento de pessoas. Com a teoria do capital humano emerge à figura do indivíduo/empresa. É exatamente em torno de tal perspectiva que Foucault procura afirmar

No neoliberalismo – e ele não esconde, ele proclama isso -, também vai-se encontrar uma teoria do *homo oeconomicus*, aqui, não é em absoluto um parceiro de troca. O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro de troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda.¹⁹²

¹⁹¹SCHULTZ, Theodore. Willian. **O Capital Humano: Investimentos em Educação e Pesquisa**. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1971.

¹⁹²No original: *Dans le néo libéralisme - et il ne s'en cache pas, il le proclame -, on va bien retrouver aussi une théorie de l' homo oeconomicus, mais l' homo oeconomicus, là, ce n'est pas du tout un partenaire de l' échange. L' homo oeconomicus, c'est un entrepreneur et un entrepreneur de lui-même. Et cette chose est si vraie qu' e, pratiquement, ça va être l'enj eu de toutes les analyses que font les néolibéraux, de substituer à chaque instant, à l' homo oeconomicus partenaire de l' échange, un homo oeconomicus entrepreneur de lui-même, étant à lui-même son propre capital, étant pour lui-même son propre producteur, étant pour lui-même la source de [ses] revenus.* FOUCAULT, Michel, p. 232, 2005. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 310-311.

Em linhas gerais, essas palavras proferidas por Foucault acabam por ilustrar como, dentro do contexto neoliberal a teoria do *homo oeconomicus*¹⁹³ exaspera a produção de subjetividades voltadas para a satisfação dos seus próprios desejos. Dito de outra maneira, no neoliberalismo o *homo oeconomicus* apresenta-se como empresário de si mesmo assumindo a forma de um microempreendedor que será, ele mesmo, o seu próprio capital. Nesse sentido, ele deve ser à fonte da sua própria renda ao mesmo tempo em que consome a produção da sua própria satisfação. Para Siqueira,¹⁹⁴ o que está em jogo nesse processo é a própria radicalização da governamentalização econômica promovido pelo *homo oeconomicus*, qual seja o de perceber o capitalismo como um processo cognitivo. Por conta de tal aspecto, é que a ética do *homo oeconomicus* encontra-se diretamente voltada para uma constante flexibilização dos processos de subjetivação compostos pelo jogo de espelhos da atividade econômica contemporânea. Ou seja, com o *homo oeconomicus* neoliberal surge a hipótese de que não é a ética que deve orientar os preceitos econômicos, mas sim a economia quem deve produzir os efeitos da conduta humana.

Entretanto, deve-se perceber como são estabelecidos os traços fundamentais que ligam a emergência do *homo oeconomicus* e da teoria do capital humano como fundamentos da ética e da biopolítica neoliberal. Nesse contexto, Foucault irá afirmar que essa relação deve ser pensada a partir de dois traços fundamentais: a hereditariedade e os fatores empíricos. Em relação a hereditariedade, aponta Foucault que o neoliberalismo produzirá uma junção da biologia com a economia no sentido de fomentar à discussão em torno da pergunta: *qual seria o gene perfeito? Ou melhor, o que se deve fazer para se alcançar o gene perfeito?* É nesse contexto que são pensados uma série de procedimentos cada vez mais comuns na nossa sociedade que irão propor fórmulas e métodos para que os sujeitos possuam o equipamento genético adequado. Diminuindo, dessa maneira, a probabilidade da geração de indivíduos com uma condição socioeconômica desfavorável. Por meio do mapeamento genético organizado por experiências - como as conduzidas

¹⁹³Na realidade, à figura do *homo oeconomicus* não é uma invenção do neoliberalismo. Suas emergências e proveniências remontam aos primeiros debates fomentados pelos liberais do século XVIII em torno da problematização de um cálculo de experiência reflexiva fomentado pela economia política a partir das ações econômicas mediadas pela experiência do processo de trocas. Ou seja, o conceito de *homo oeconomicus* acaba por atravessar essa perspectiva dos processos de troca voltados para o tríplice efeito da governamentalidade liberal, a saber: o hedonismo, o utilitarismo e o sensualismo correlativo a experiência da maximização da utilidade e do menor esforço empregado.

¹⁹⁴SIQUEIRA, Maurício. Capitalismo Cognitivo, Trabalho Imaterial e General Intellect. **Políticas Culturais em Revista**. 1 (2), p. 20-40, 2009.

pelo Projeto Genoma - a teoria do capital humano acaba por associar a política da vida, a economia e o governo de si em favor da ordem neoliberal. Essa viravolta da genética neoliberal não representa o retorno do racismo proposto pelo darwinismo social, mas sim algo muito pior: a produção de um processo qualitativo, por parte do capital humano, como um controle sistemático dos modos de subjetivação programados para o ingresso na corrente neoliberal.

Já em relação aos fatores empíricos do capital humano cumpre-se ressaltar que eles se referem as estratégias necessárias para o fomento de uma servidão voluntária em torno da racionalidade de governo neoliberal e, nesse caso, a educação torna-se um espaço privilegiado para a sua aplicabilidade. Ou, o fomento do que Foucault chama, provocativamente de *competência máquina*. Isto é, uma modalidade de educação a qual os sujeitos recebem toda a dedicação dispensada por seus familiares, já que o Capital assume os contornos de um campo de afetividade. A esse respeito, os neoliberais elaborarão, segundo Foucault, todo um conjunto de procedimentos os quais chamarão de investimentos educacionais no sentido de buscarem favorecer a modulação das habilidades e competências dos sujeitos voltadas para o mercado.

Esses dois traços intrínsecos ao capital humano são imprescindíveis para pensarmos as relações entre biopolítica e governamentalidade. O duplo efeito da teoria do capital humano aponta para a necessidade de percebermos como os estudos em torno da biopolítica e de uma história da governamentalidade fazem parte do entrecruzamento no pensamento foucaultiano da política com a ética, ou de uma curvatura, na qual se encontram as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação. Ao propor analisar o nascimento do neoliberalismo Foucault demonstra como, não podemos deixar de pensar as questões políticas sem colocarmos em análise o problema do governo como uma substância ética. Nesse sentido, interessa a Foucault estudar o programa de governo instrumentalizado pelo neoliberalismo a partir da construção de uma crítica aos modos pelos quais nos tornamos assujeitados a tal prática refletida de governo. Nesse contexto, a tarefa consiste em pensarmos o Capital não somente como um fenômeno de exclusão econômica, mas sim como uma máquina a qual somos vinculados por um regime de verdade. A teoria do capital humano, por exemplo precisa ser compreendida como um paradigma ético, já que, ela compreende a sustentação do neoliberalismo dentro de um programa de governo que atua sobre as condutas dos sujeitos a partir da

governamentalização de uma vida regrada por uma economia de mercado empresarial. O efeito da ética produzida pelo *homo oeconomicus* corresponde portanto, ao que Foucault chama de reversão das relações sociais, isto é, proceder o desdobramento da economia em uma ética. Contudo, essa reversão precisa estar articulada a um elemento que possa subsidiá-la como modo de subjetivação. E, nesse sentido Foucault procede o resgate de um dispositivo criado pelo ordoliberalismo, no caso, o conceito de *Gessellshaftspolitik* que, segundo as palavras do intelectual francês, tinha como finalidade

... organizar uma sociedade, implantar o que eles chamam de *Gessellshaftspolitik* tal que esses frágeis mecanismos de mercado, esses frágeis mecanismos concorrenciais possam agir, possam agir livremente e de acordo com sua estrutura própria. Uma *Gessellshaftpolitik* era portanto uma *Gessellshaftpolitik* orientada para a constituição do mercado. Era uma política que devia assumir e levar em conta os processos sociais a fim de abrir espaço, no interior desses processos, para um mecanismo de mercado.¹⁹⁵

Assistimos, de acordo com tal perspectiva, a emergência de uma *Gessellshaftspolitik* que nada mais é do que um dispositivo pensado para o mercado agir a partir de uma estrutura própria possuindo como núcleo estrutural a seguinte problematização: *como se pode abrir caminho para garantir à livre atuação do mercado, correlativa à sustentação do Estado e a conduta dos indivíduos?* O que os neoliberais fazem é produzir, a partir desse questionamento um novo sentido alegórico para a subjetivação do sujeito-empresa que será marcada pela multiplicidade tendo como consequência o desdobramento das relações econômicas em práticas sociais. Como se a *Gessellshaftspolitik* promovesse uma conversão¹⁹⁶ voltada para um modelo de estética da

¹⁹⁵No original: ... *d'organiser une société, de mettre en place ce qu'ils appellent une Gesellschaftspolitik qui soit telle que ces fragiles mécanismes du marché, ces fragiles mécanismes concurrentiels puissent jouer, puissent jouer à plein et selon leur structure propre. Une Gesellschaftspolitik était donc une Gesellschaftspolitik orientée vers la constitution d'un marché. C'était une politique qui devait prendre en charge et en compte des processus sociaux pour faire place, à l'intérieur de ces processus sociaux, à un mécanisme de marché.* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 246. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 330.

¹⁹⁶O problema da conversão é de fundamental importância nos trabalhos foucaultianos desde *Segurança, Território, População*, passando pelo *Nascimento da Biopolítica* até os estudos que contemplam de maneira explícita os modos de verificação na filosofia antiga e nas primeiras formas de cristianismo. Operando uma espécie de genealogia dessa prática tão importante nas escolas filosóficas e ordens religiosas Foucault acaba por nos indicar a presença de um quadrilátero desde os gregos até a nossa contemporaneidade. Num primeiro momento, a ideia de conversão apresenta-se como uma alegoria da atividade filosófica por meio da relação entre mestre e discípulo objetivando a constituição de um *ethos*, isto de uma vida marcada pela *askesis*. Já no contexto do cristianismo primitivo o conceito de conversão possuía relação direta do sujeito com a preparação para a vida religiosa. Séculos mais tarde – por volta do século IV, a conversão ganha um sentido muito mais voltado para as primeiras práticas de poder presentes no contexto de institucionalização

existência, na qual, estrutura-se a subjetividade do *homo oeconomicus* e seus múltiplos dispositivos gerenciais pela difusão de uma estratégia de governamentalidade que prega a reconciliação do sujeito não com o trabalho, mas com a empresa. São os valores de uma ordem governamental preocupada não somente com a profusão ideológica dos modos de produção, mas sim dos modos de subjetivação.

Esse seria portanto, o problema fundamental do neoliberalismo: instigar e, ao mesmo tempo, instrumentalizar os procedimentos de governamentalização necessários para que a racionalidade econômica seja desdobrada em um processo de subjetivação que reconheça na performatividade do *homo oeconomicus* e suas práticas de veridicção. Tal perspectiva é de fundamental importância para Foucault situar, nos seus relevos os vínculos firmados pelos sujeitos no contexto do neoliberalismo a partir de um modelo de governamentalidade compreendida como aliança firmada entre sujeitos a partir de um complexo sistema de permutas, isto é, os modos pelos quais a governamentalização da subjetividade passa a ser definida pela ética neoliberal. Tal diagnóstico é de fundamental importância para compreendermos, a partir de Foucault, com a emergência do neoliberalismo, o início de uma época marcada pela decadência, ou seja, o ocaso do cidadão moderno salvaguardado pelo contratualismo, que passa a ser duramente marcado em brasa pelo emblema de uma subjetividade que, como em um jogo de espelhos, reproduz toda uma dinâmica de funcionamento das regras do mercado econômico já que o neoliberalismo representa a própria acentuação das formas de vidas tipicamente economizadas. De fato, tal regime de governamentalidade não cria as regras do mercado, mas pensa as correlações possíveis entre essas regras e a constituição de uma inteligibilidade econômica da própria subjetividade. Em outras palavras, percebe-se que, com o neoliberalismo o indivíduo torna-se governamentalizado por meio de diretrizes e regras pré-fixadas pelo mercado reconhecendo-se como *homo oeconomicus*.

O que está em jogo nesse processo é a conduta promovida pelo neoliberalismo. Uma conduta econômica que mobiliza o regime de governamentalidade a partir da

do cristianismo assumindo uma relação hierárquica pela qual o indivíduo deveria reconhecer-se enquanto portador do pecado originário e em permanente estado de dívida em relação ao seu pastor. Com a emergência da modernidade, e as primeiras formas de governamentalidades, a conversão passa a ser vista como atividade voltada para o reconhecimento do próprio sujeito em relação aos jogos de identidades. Por fim, há que se mencionar o papel relevante dado pelo neoliberalismo ao problema da conversão compreendida como giro pelo qual o *homo oeconomicus* reconhece a sua importância dentro dessa modalidade de governo. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 1985. FOUCAULT, 2009. FOUCAULT, 2010. FOUCAULT, 2011. FOUCAULT, 2012. FOUCAULT, 2013a.

constatação de que essa ética da biopolítica já não pode mais ser caracterizada pela tipologização do sujeito. Não se trata mais de prescrever formas de subjetividades como anormais – as figuras do criminoso, do louco, do homossexual – mas, procurar contornar os mapeamentos econômicos das condutas individuais. Como se fosse possível articular aos pressupostos da biopolítica os elementos e as regras da lei da oferta e da procura para o contexto das práticas sociais. Se temos desemprego, inflação, criminalidade e outros tantos problemas sociais devemos pensar como podemos resolvê-los. Entretanto, essa resolução nunca será finalizada, pois é preciso fazer com que o indivíduo conviva diretamente com *margens toleráveis* de todos esses riscos. Esse problema, entretanto no leva a um outro questionamento: *como governamentalizar as condutas dentro do neoliberalismo?*

Essa pergunta é de fundamental importância para pensarmos as correlações entre a biopolítica e o processo de constituição do *homo oeconomicus* nos dias de hoje. Certamente se o problema não é somente o de disciplinarizar o corpo do sujeito, então o paradigma da biopolítica necessita alocar em cada indivíduo o grande fundamento econômico estruturado pelo neoliberalismo em relação as demandas de oferta e de procura. Nesse sentido, os problemas sociais devem estar indexados a uma plataforma ética em que se busque trabalhar com indicadores estatísticos. A biopolítica vislumbrada por Foucault é carregada, portanto de uma exploração sistemática daquilo que deve ser considerado uma vida tolerável dentro das margens de um sutil dispositivo de controle padronizado pelos indicadores estratégicos do mercado econômico.

O que está em jogo para Foucault é justamente a aplicabilidade desse modelo neoliberal cujo foco é representado pelo modelo do *homo oeconomicus*. A sua constatação é empreendida pelo modo no qual o *homo oeconomicus* implica um traço fundamental da estratégia de governo neoliberal. Nesse sentido, a prescrição das condutas a serem seguidas pelos indivíduos deve ser orquestrada pelos reguladores do mercado.

A dobra ética do *homo oeconomicus* é a perspectiva de compreendermos como a economia é uma importante ferramenta para uma contextualização da maneira como o indivíduo deve conduzir-se a partir da relação consigo mesmo e com o outro. Essa governamentalização acaba por potencializar a produção de uma experiência voltada única e exclusivamente para os jogos de interesses. Nas palavras de Leal

Uma mecânica, portanto, econômica de realização dos seus interesses. A constante escolha estratégica dos meios, dos caminhos e instrumentos do qual o homem econômico fez uso para alcançar a satisfação de algum de seus desejos. Esse modo de ação depreende-se da maneira como o liberalismo avaliou e compreendeu o ser humano enquanto naturalmente econômico, corroborando a ideia de que para agir, todo indivíduo se utiliza dessa lógica econômica de ação. Em outras palavras, a partir da ideia de que a vida humana atua naturalmente através do agir econômico, o liberalismo alimentou a reprodução dessa individualidade autointeressada em que sua ação parte de uma avaliação econômica do seu agir. Os diversos mecanismos disciplinares que atuam na biopolítica a fim de garantir indivíduos dóceis e produtivos fabricam, portanto, esse tipo de individualidade fundamentalmente econômica. Suas próprias liberdades, por sua vez, são fabricações para dar suporte à existência desse tipo de individualidade.¹⁹⁷

Há que se observar, portanto que correlativo ao sujeito de direito, encontra-se esse sujeito de interesses representado pelo *homo oeconomicus*. Entretanto, o ponto dessa definição do sujeito de interesses consiste na possibilidade da governamentalidade neoliberal em prescrever, a essa figura, a *lei do menor esforço atrelada a maximização dos lucros*. Nesse sentido, o grande problema a ser formulado, segundo Foucault, seria analisarmos se tal modelo de interesse volitivo pode estar associado à vontade jurídica do sujeito de direitos. À primeira vista podemos recorrer à conciliação entre as premissas dessa vontade jurídica e dos interesses econômicos. Entretanto, o que à analítica foucaultiana procura demonstrar é que tal relação, no contexto de uma história política da governamentalidade, é algo mais complexo. Na realidade o que está em jogo é a manutenção do interesse dentro do contexto da prática jurídica o que significa que, o grande teatro dos aparatos jurídicos nada mais é do que a própria dimensão de uma espetacularização que obedece a grade de inteligibilidade do mercado econômico. Ocorre, dessa maneira, a formação de um processo que aqui poderíamos nomear como a *judicialização do mercado enquanto espaço de legitimidade dos interesses neoliberais*. No contexto de uma ética do *homo oeconomicus* tão relevante, ou mais de que um princípio de direito natural é a mecânica dos interesses naturais. Em outras palavras, o neoliberalismo promove uma torção do sujeito de direitos, limitando-o a uma forma empírica, na qual, o indivíduo jamais pode renunciar a política de interesses. Imprime-se portanto, uma espécie de marca nesse indivíduo, qual seja, a de que ele pode ser governamentalizado a partir do menor esforço possível. A singularidade produzida pelo

¹⁹⁷LEAL, Guilherme Freitas. O Homo Oeconomicus em Michel Foucault: a análise do ser humano como naturalmente econômico na arte liberal de governar. **Dissertação de Mestrado, Programa de Pós graduação em Filosofia**, Universidade de Federal de Goiás, Goiânia, 2015, p. 132.

homo oeconomicus reside na concepção empírica segundo a qual deve-se procurar desdobrar os limites do jurídico por meio da aplicabilidade econômica. Nesse sentido, a problemática do *homo oeconomicus* converge na direção de um regramento ético tangenciado pelo interesse individualista como regra fundamental de um bem estar coletivo.

Essa seria, portanto a curvatura ética da biopolítica presente no *homo oeconomicus*: a tese de que a governamentalização das condutas não depende mais da secularização dos dispositivos disciplinares, mas também dos regramentos provenientes dos modos de verificação nos quais essa figura encontra-se situada. Nesse sentido, ao operar uma leitura da biopolítica, como grade de inteligibilidade do processo de governamentalização neoliberal, Foucault acaba por nos indicar que o grande desafio à construção de uma crítica em relação à razão de Estado repousa no diagnóstico das condições das formas de governamentalidades em que somos assujeitados, desde a emergência do poder pastoral, passando razão de Estado e culminando com as proveniências tanto do liberalismo, quanto do neoliberalismo. Essas seriam as ferramentas apresentadas por Foucault, no sentido de pensarmos uma história do tempo presente sinalizadas nas possíveis fissuras e estratégias de resistências ligadas a perspectiva dos direitos dos governados. Acreditamos que tal perspectiva é de fundamental importância para situarmos, nas insurreições, os fundamentos de uma prática política responsável que colocam em evidência a produção de práticas de liberdades.

III. DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT: CRÍTICA À GOVERNAMENTALIDADE E GENEALOGIA DAS PRÁTICAS DE INSURREIÇÃO

III.I. DA CRISE DA BIOPOLÍTICA À VERDADE POLÍTICA E ÉTICA DAS INSURREIÇÕES

Entre o final de abril e o início de junho de 1989 o mundo ocidental voltou seus olhos a China. Naquela ocasião, estudantes aglutinaram-se na Praça da Paz Celestial para reivindicarem uma maior abertura política e econômica do regime comunista. Era época da *Glasnost* e da *Perestroika*, políticas econômicas implementadas por Mikhail Gorbatchov¹⁹⁸ e, certamente influenciados por essas diretrizes governamentais, os estudantes chineses deram início a uma rebelião que logo contagiou outros segmentos da população daquele país. O governo interveio lançando um ataque brutal contra o conjunto de manifestações protagonizando um evento nomeado pela imprensa internacional como *O Massacre da Paz Celestial*. O número de vítimas ainda permanece desconhecido. Estimativas não oficiais apontam que, entre a noite de 04 de junho e o amanhecer do dia 05 de junho, provavelmente mais de dois mil chineses foram mortos pelo Exército de Libertação Popular. Embora não seja nosso objetivo analisar as conjecturas de tal acontecimento, uma cena poética permanece emblemática aos nossos olhos. Por meio das câmeras e narração atenta de diversos telejornais, emerge à figura de um único *rebelde desconhecido* que, carregando em suas mãos duas sacolas, ousa interpor-se perante a fileira de quatro tanques Type 59 impedindo sua passagem por meio de uma performance libertária, como se vida e morte dançassem uma trágica dança, na qual estava em jogo, o embate entre a razão de Estado e a insurreição. Pouco se conhece sobre a identidade desse *rebelde desconhecido*. Entretanto, tal atitude limite deve ser compreendida como um gesto, pelo qual a infâmia subleva-se perante um determinado regime de

¹⁹⁸*Glasnost* e *Perestroika* designam um conjunto de amplas reformas instituídas pelo governo da União Soviética durante a década de 80. Essas reformas abarcavam todo um conjunto de possibilidades que envolvia desde a maior transparência, por parte do governo, quanto à implementação de uma reestruturação econômica do socialismo. Essas medidas procuravam sinalizar, portanto a liberalização, ainda que tímida do comércio exterior da União Soviética, a eliminação da planificação da economia, a autorização da importação e a desocupação militar de territórios invadidos como o do Afeganistão. Elas também indicavam a efervescência das manifestações políticas voltadas para a liberdade da população.

governamentalidade. Trata-se, portanto de uma vida que corre perigo, uma existência que opera a própria suspensão dos dispositivos de captura e escancara a vergonha de toda e qualquer forma de arbitrariedade. Atitude ética, sem sombra de dúvida, mas também uma atitude de radicalização da própria política que se efetiva por meio da performance dos governados. Ou, como aponta Agamben

“Vidas reais foram ‘postas em jogo’ (*joules*)” é, nesse contexto, uma expressão ambígua, que as aspas procuram sublinhar. Não tanto porque *jouer* também tem um significado teatral (a frase poderia significar também “foram colocadas em cena, recitadas”), mas porque, no texto, o agente, quem pôs em jogo as vidas, fica intencionalmente na sombra. Quem pôs em jogo as vidas? Os próprios homens infames, abandonando-se sem reservas, como Mathurin Milan, ao seu vagabundear, ou Jean-Antoine Touzard, à sua paixão sodomita? Ou Então, como parece mais provável, a conspiração de familiares, funcionários anônimos, de chanceleres e policiais que levou a internação dos mesmos? A vida infame não parece pertencer integralmente nem a uns nem a outros, nem aos registros dos nomes que no final deverão responder por isso, nem aos funcionários do poder que, em todo caso, e no final de contas, decidirão a respeito dela. Ela é apenas jogada, nunca possuída, nunca representada, nunca dita – por isso ela é o lugar possível, mas vazio de uma ética, de uma forma-de-vida.¹⁹⁹

Ora, o que essas palavras procuram ilustrar são os sentidos éticos e políticos das insurreições a partir de uma problematização da biopolítica. E tal constatação pode nos ajudar a empreender a seguintes perguntas: *o que podemos aprender com essas formas de vidas insurgentes* e, ainda: *o que podemos apreender com gestos protagonizados por autores²⁰⁰ como aquele rebelde desconhecido?* Em um primeiro momento, podemos constatar que essa apreensão aponta para a falência e a inoperância das habituais estruturas ideológicas, as quais grande parte do pensamento crítico e, até mesmo libertário permanecia atrelado. De certa maneira, as mais recentes ondas de protestos desde as

¹⁹⁹AGAMBEN, Giorgio. O Autor Como Gesto. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. (pp. 55-64). São Paulo: Boitempo editorial, 2007, p. 60.

²⁰⁰Em 1969, diante da *Société française de philosophie*, Foucault dedicara uma conferência ao problema da autoria no contexto da sociedade moderna. Suas primeiras palavras são exatamente essas: <Qu’importe qui parle?> *En cette indifférence s’affirme le principe éthique, le plus fondamental peut-être, de l’écriture contemporaine. L’effacement de l’auteur est devenu, pour la critique, un thème désormais quotidien. Mais l’essentiel n’est pas de constater une fois de plus sa disparition; il faut répéter, comme lieu vida – à la fois indifférent et contraignant -, les emplacements où s’exerce sa fonction.* O curioso é que, ao remeter o problema da autoria no contexto da escrita e da crítica literária a partir das funções e dos dispositivos de captura das identidades, Foucault acaba por nos permitir pensar os elementos dessa mesma função nos gestos políticos no sentido de nos fazer rastrear dentre os múltiplos acontecimentos vozes que não de deixam capturar pelas práticas habituais da representação político-partidária. Ou seja, ao situarmos os contornos dessas vozes militantes, podemos rastrear, nos seus interstícios os elementos de uma autoria que não procura o protagonismo, mas sim a afirmação da diferença. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, Michel, 2001, p. 817.

ocupações escolares até as passeatas pela investigação das mortes de Amarildo de Souza e Marielle Franco operam pela proliferação de novos contornos do que podemos chamar de *ecos de revolta*. Como se a insurreição fosse uma fagulha que, a qualquer momento, poderá incendiar os espaços estriados das habituais práticas políticas.

Essa perspectiva acaba por nos demonstrar o fator primordial das insurreições. Elas estabelecem, como ponto de partida, uma crítica da biopolítica na sociedade contemporânea. Essa crítica tem a ver com um papel importante do projeto de uma história política da governamentalidade, uma vez que, toda arte de governo presente nos horizontes da biopolítica procede seu gerenciamento estratégico por meio da crise. À crise seria portanto, um paradigma de governamentalidade. A esse respeito o Comitê Invisível,²⁰¹ aponta que, o grande projeto desenvolvido pelo ethos do *homo oeconomicus* neoliberal, fez da crise uma morada fundamental dos seus procedimentos de governo. O projeto de uma crise permanente formulado por Milton Friedman e seus *chicago boys* é o emblema de um modelo de governamentalização da vida que não a teme. Muito pelo contrário, alimenta-se dos seus desdobramentos por meio de um procedimento nomeado pelo Comitê Invisível como *mudança experimental*.

Uma mudança experimental que encontra suas ressonâncias no próprio projeto de estruturação da Escola de Chicago desde a publicação, por parte de Henry Simons do ensaio *A Positive Program For Laissez-faire*.²⁰² Nesse controverso texto Simons, argumenta que, o sentido originário do *laissez-faire* liberal, deveria ser atualizado por uma intensa propaganda de uma economia política de vigilância do Estado. Isto é, uma maneira absolutamente radical, de se pensar, os tensionamentos entre governantes e governados a partir do neoliberalismo. Nesse sentido, Foucault aponta que

É por isso que eu creio que o liberalismo americano, atualmente, não se apresenta apenas, não se apresenta tanto como uma alternativa política, mas digamos que é uma espécie de reivindicação global, multiforme, ambígua com ancoragem à direita e à esquerda. É também uma espécie de foco utópico

²⁰¹O Comitê Invisível é formado por um grupo ainda anônimo de intelectuais franceses que têm se debruçado em torno dos desdobramentos da governamentalidade no mundo contemporâneo. Geralmente seus livros são organizados na forma de manifestos que convidam o leitor a percorrer todos os limites das práticas transgressivas no sentido de operar uma suspensão das ortodoxias revolucionárias as quais somos habituados a pensar os movimentos sociais e os recentes acontecimentos desde a grande crise dos bancos estadunidenses, passando pela Primavera Árabe e as ondas de manifestações ocorridas em julho de 2013 no Brasil. Ver mais detalhes em: COMITÊ INVISÍVEL, 2007, 2016, 2017.

²⁰²Simons, Henry. *A Positive Program For Laissez-faire: some proposals for a liberal economic policy*. Public Policy Pamphlet: University of Chicago, 1934.

sempre reativado. É também um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica.²⁰³

Mas, o que significa afirmar que, aparentemente, o neoliberalismo é a única saída possível? Sem sombra de dúvidas, essa arte de governo potencializada pela Escola de Chicago opera como uma distopia, uma maquinaria do desejo, responsável por produzir um modelo de subjetivação correlativa a uma técnica. Ou melhor, um estilo geral de pensamento que contamina toda uma geração que não deve reconhecer outro modelo de vida que não seja regrado pelos padrões de consumo e, pelo jogo de maximização das utilidades racionais regradas pelo tríplice efeito do hedonismo, do utilitarismo e do sensualismo. Decorre desse processo o duplo papel metodológico desenvolvido pelo neoliberalismo da Escola de Chicago: a teoria do capital humano e o contingenciamento da criminalidade. Enquanto que o primeiro designa, conforme Foucault, o conjunto de habilidades e atitudes que devem favorecer à luta por renda como produto de valor econômico na produção do *empresariamento de si mesmo*, o segundo representa um conjunto de procedimentos responsáveis pela criminalização de toda e qualquer proposta voltada contra a implementação das propostas reformistas e de flexibilização da economia. Percebe-se portanto, como esse duplo papel metodológico acaba por desenvolver, por um lado uma dinâmica de subjetivação desencadeada pela figura do *homo oeconomicus* e, por outro lado, suprime qualquer forma de vida que apresente-se como um risco ao paradigma do neoliberalismo. Estamos diante de uma radicalização dos processos de governamentalização desenvolvido pela Escola de Chicago no qual a generalização econômica da vida opera, por meio de um princípio de inteligibilidade responsável por estabelecer a decifração das práticas sociais e dos comportamentos individuais. Em outras palavras, ao exportar *a lei da oferta e da procura*, para além do campo econômico, o neoliberalismo favorece a produção de modos de vidas marcados pela ascensão do que, poderíamos chamar de *subjetivação home office*, ou seja, a racionalidade econômica como processo de aliança entre indivíduos na luta pela renda.

²⁰³No original: *C'est pourquoi je crois que le libéralisme américain, actuellement, ne se présente pas seulement, ne se présente pas tellement comme une alternative politique, mais disons que c'est une sorte de revendication globale, multiforme, ambiguë, avec ancrage à droite et à gauche. C'est également une sorte de foyer utopique qui est toujours réactivé. C'est aussi une méthode de pensée, une grille d'analyse économique et sociologique.* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 224. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 301.

É por conta de tais aspectos que a biopolítica reconhece na crise uma abertura permanente como modo de governamentalização da vida dessa *subjetivação home office* que, em todas as instâncias, deve procurar prostrar-se ao cambiante fluxo dos mercados econômicos. Nesse sentido, à governamentalidade neoliberal procura fazer da crise uma tática. Ou seja, à crise não pretende restaurar à ordem, mas fazer com que os indivíduos sejam capturados pelas regras da economia, pois

É ai que está a malícia. Ao adotar a gestão da crise como técnica de governo, o capital não se limitou apenas a substituir o culto do progresso pela chantagem da catástrofe, ele quis reservar para si a inteligência estratégica do presente, a visão do conjunto sobre as operações em curso.²⁰⁴

Portanto, à crise possui os seus entrelaçamentos com as práticas de poder, as estratégias de saber e os processos de subjetivação. Para que tal entrelaçamento possa ser compreendido deve-se perceber como, e em torno de quais condições, à crise correlaciona-se com a gestão das populações. É por meio dessa gestão, que se interpõe o profundo corte de tudo aquilo que apresenta-se como supérfluo perante as diretrizes da governamentalidade neoliberal. Cumpre-se, dessa maneira, todo um programa responsável por deflagrar um confronto contra toda e qualquer garantia fundamental introduzindo-se uma sensação de insegurança pelos dispositivos de financeirização econômica da vida. Esse seria, a curvatura do gerenciamento da crise nos horizontes da biopolítica: fazer com que a governamentalização da vida caminhe ao lado dos programas de liberalização da economia e, ao mesmo tempo, instrumentalizar uma macabra vigilância, por parte dos indivíduos, atenta às ameaças internas ou externas perante as regras flutuantes do mercado econômico. Todavia, esse embate leva-nos a uma outra problematização: *como gerenciar o tensionamento entre as garantias fundamentais e os interesses da economia?* Essa é, aos olhos de Foucault, a grande questão as quais os regimes de governo permanecem atrelados desde o final da primeira metade do século XX por conta de dois motivos.

Em primeiro lugar, é preciso prescrever as condições de possibilidades para o gerenciamento da população tipificada pela experiência do *homo oeconomicus*. Isto é, à governamentalidade neoliberal deve sempre operar seus procedimentos no sentido de

²⁰⁴COMITÊ INVISÍVEL. 2015, p. 19.

assujeitar as garantias fundamentais perante a volatilidade do mercado econômico. Em segundo lugar, para que à governamentalidade neoliberal não seja cindida entre modos distintos de práticas de governo, é necessário que economia e direito sejam permeados pelo que Foucault, chama de *sociedade civil*.²⁰⁵ Entretanto, tal conceito, compreende um conjunto de dispositivos responsáveis pela operacionalização dos modos de conduta e de governamentalização dos indivíduos. Ou seja, aos olhos de Foucault, a *sociedade civil* não deve ser encarada como um conceito filosófico, mas como uma tecnologia de governo responsável por, indexar tanto o estatuto jurídico das garantias fundamentais, quanto os interesses econômicos a partir do regramento ético e político moduladores do gerenciamento estratégico da população. Em síntese, a *sociedade civil* fixa as bases de judicialização econômica da vida, ou segundo as palavras de Foucault

Um governo onipresente, um governo a que nada escapa, um governo que obedece às regras do direito, mas um governo que respeita a especificidade da economia, será um governo que administrará a sociedade civil, que administrará a nação, que administrará a sociedade, que administrará o social. o *homo oeconomicus* e a sociedade civil são portanto dois elementos indissociáveis. O *homo oeconomicus*, digamos, o ponto abstrato, ideal e puramente econômico que povoa a realidade densa, plena e complexa da sociedade. Ou ainda: a sociedade civil é o conjunto concreto no interior do qual é preciso recolocar esses pontos ideais que são os homens econômicos, para poder administrá-los convenientemente. Logo, *homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal.²⁰⁶

²⁰⁵Há uma longa tradição filosófica que procura pensar os atributos da sociedade civil desde a emergência da nossa modernidade. De Maquiavel, a Hume, passando por Kant, Hegel e Adam Smith todos procuram compreender a oposição dessa categoria à noção de indivíduo isolado. Nesse caso, a preponderância da sociedade civil abarca os limites jurídicos e as regras de responsabilidades presentes na estruturação da sociedade em oposição ao estado de natureza. Em oposição à essa caracterização o pensamento marxiano irá compreender a sociedade civil a partir dos movimentos contraditórios da realidade a partir da dialética entre as classes sociais. Existe também uma profunda análise em torno da sociedade civil a partir de Gramsci. Eis que o intelectual italiano compreendia a sociedade civil como um bloco orgânico responsável pelo enfrentamento as estruturas hegemônicas e culturais da sociedade. Ver mais detalhes em: MAQUIAVEL, 1973. HUME, 1995. KANT, 1993. HEGEL, 1989. SMITH, 1985. MARX, 1985. GRAMSCI, 1972.

²⁰⁶No original: *Un gouvernement omniprésent, un gouvernement auquel rien n'échappe; un gouvernement qui obéit aux règles de droit et un gouvernement qui, pourtant, respecte la spécificité de l'économie, ce sera un gouvernement qui gèrera la société civile, qui gèrera la nation, qui gèrera la société, qui gèrera le social. L' homo oeconomicus et la société civile sont donc deux éléments indis[soci]ables. L' homo oeconomicus est, si vous voulez, le point abstrait, idéal et purement économique qui peuple la réalité dense, pleine et complexe de la société civile. Ou encore: la société civile, c'est l' ensemble concret à l'intérieur duquel il faut, pour pouvoir les gérer convenablement, replacer ces points idéaux que constituent les hommes économiques. Donc, homo oeconomicus et société civile font partie du même ensemble, c'est l'ensemble de la technologie de la Gouvernamentalité libérale.* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 300. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 403.

Conforme podemos observar, o estatuto da governamentalidade neoliberal desconhece outro caminho que não o da crise permanente como justificativa para o exercício de práticas refletidas de governo a serviço das grandes corporações e das taxações provenientes dos sistemas de endividamento públicos e privados. Em outras palavras, o que procuramos afirmar é que, para a governamentalidade neoliberal, a crise não precipita mudanças, mas circunscreve um método de assujeitamento que converge para a exceção como única alternativa de sobrevivência da economia. A crise é o motor da governamentalidade neoliberal.

Entre o final de 2007 e o início de 2008 assistimos um exemplo emblemático desse modelo de gerenciamento de crise produzido pelo neoliberalismo. Os bancos estadunidenses – dentre os quais destaca-se o até então centenário Lehman Brothers – vinham praticando uma extensa política de taxaço de juros atrativas, no que se referia ao financiamento imobiliário, incitando os sujeitos a investirem suas economias na aquisição de casas próprias por meio da concessão de empréstimos hipotecários. Essas hipotecas viraram derivados negociáveis em todo o sistema financeiro dando origem ao que especialistas nomearam como *bolha imobiliária*. Sem uma regulação, por parte do Estado, os programas de créditos desenvolvidos pelos bancos e, por fundos de investimentos, arrastaram vários outros países para uma profunda recessão e, temendo a insolvência das operações bancárias, os bancos centrais, ao redor do mundo, promoveram a derrama de milhões de dólares para salvar o sistema financeiro em detrimento a programas governamentais direcionados à saúde ou à educação. Na opinião de Pagot e Jardim,²⁰⁷ a crise gerada em 2008 lançou o mundo em uma espécie de contaminação sistêmica que precarizou ainda mais as relações de trabalho, forçando a retirada de garantias fundamentais e uma profunda reforma estrutural de sistemas previdenciários em diversos países. À crise de 2008 atuou como uma força brutal, no sentido de instrumentalizar, todos os esforços possíveis para a salvação do sistema financeiro a partir de toda uma mentalidade econômica que levou os governos e as grandes corporações a desenvolverem uma série de dispositivos voltados para o que Peters²⁰⁸ chama de *economia biopolítica da dívida*. Ou seja, a experiência da crise, proveniente do

²⁰⁷PAGOT, Rhaíssa. JARDIM, Emmanuel Brandolff. Os BRICs Frente aos Estados Unidos após a Crise Financeira de 2008: alternativa a Uma hegemonia declinante? **Textos de Economia**. 17, (2),p.128-150, 2014.

²⁰⁸PETERS, Michael. Economias Biopolíticas da Dívida. **Cadernos IHUideias**. 14 (236), pp. 01-16, 2016.

neoliberalismo, modulou um efeito de subjetivação que reconheceu no ajuste econômico a única saída possível. Nesse sentido, é correto afirmarmos que, emerge no interior dessa estranha aliança entre a política de interesses da governamentalidade neoliberal e o *homo oeconomicus*, os traços fundamentais de uma subjetividade refletida por meio dos sistemas financeiros. Eles são os grandes avalistas de cada elemento categórico que inspira o *homo oeconomicus* na sua luta por renda, por meio do adestramento de uma verdade econômica produtora, segundo Avelino²⁰⁹ da estruturação da sua própria liberdade. Foucault, nomeia tal atitude como um *comportamento atomístico do homo oeconomicus* responsável pela produção de um sentido ético no qual a vida somente pode ser regrada pela relação econômica.

Mas, o que é a governamentalidade neoliberal senão uma máquina que gira no vazio? Essa é a pergunta fundamental para pensarmos uma ilustração dos direitos dos governados no contexto da nossa atualidade. Dos Estados Unidos ao mundo árabe, do Brasil a Europa, a insurgência dos governados parece efetivar um gesto de multidões que não possuem um rosto, um partido, um sindicato ou qualquer entidade representativa. Trata-se, pois de várias alegorias cujo efeito de potencialidade procura ultrapassar todos os limites dos modos de governamentalização presentes no neoliberalismo. A esse respeito, nos alerta Honesko,²¹⁰ que os fundamentos éticos e políticos dos governados apresenta-se como uma estratégia de outros processos de subjetivação. *Que outros processos de subjetivação são esses?* Trata-se de outros enunciados que não aceitam mais jogar as regras da governamentalidade neoliberal, ou ainda, uma nova forma de experimentação da liberdade que não aquelas direcionadas pelo mercado econômico.

As insurgências dos governados promovem uma fratura dos dispositivos a partir dos devires dos agenciamentos. Desse modo, percebe que o conjunto de levantes populares ocorridos, desde o final do século XX até a nossa atualidade, acaba por nos mostrar como a sublevação de forças não anuncia a derrocada final do capitalismo – como pressupunham algumas utopias revolucionárias de inspiração marxiana – mas sim, a luta pela vida dos grupos minoritários que não se deixam capturar pelas malhas do poder. Nesse sentido, não se trata de perguntar pelo *porquê* da Revolução, mas sim explorar as

²⁰⁹AVELINO, Nildo. Foucault, Governamentalidade e Neoliberalismo. In: RESENDE, Haroldo. **Michel Foucault: política – pensamento e ação**. (pp. 163-178). Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

²¹⁰HONESKO, Vinicius Nicastro. Sobre o Governo do Real: a vida nos domínios do capitalismo informacional. **Profanações**. 5, (1), 24-38, 2018.

condições de possibilidade das insurgências articulada a luta pela vida. Uma luta que se configura pelas verdades éticas e políticas. Entretanto, poder-se-ia perguntar: *o que seriam essas verdades políticas e éticas?* Certamente não se trata de uma mera diferenciação entre o verdadeiro e o falso. Tampouco se trata de um enunciado linguístico responsável por um encadeamento lógico. Uma verdade política e ética tem a ver com o gesto profano de atitudes emblemáticas daqueles que não se dobram perante as estratégias de saber, as práticas de poder e aos processos de subjetivação. Uma verdade política e ética é afirmada na sensibilidade de uma potência de alteridade, na qual, reconhecemos as condições de diversas estratégias de resistências. Essa verdade política e ética é sublinhada por Foucault a partir da seguinte estrutura

A hipótese que gostaria de propor é que, no fundo, há duas histórias da verdade. A primeira é uma espécie de história interna da verdade, a história de uma verdade que se corrige a partir dos seus próprios princípios de regulação: é a história da verdade tal como se faz na ou a partir da história das ciências. Por outro lado, parece-me que existem, na sociedade, ou pelo menos, em nossas sociedades, vários outros lugares onde a verdade se forma, onde um certo número de regras de jogos são definidas – regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber – e por conseguinte podemos, a partir daí fazer uma história externa, exterior da verdade.²¹¹

Contudo, para que compreendamos efetivamente os sentidos dessa verdade política e ética, da qual fala Foucault, é necessário percebermos como esses pequenos gestos ganham os contornos de uma história do tempo presente, na medida que operam um confronto nas entrelinhas do intolerável. Ou seja, no contínuo campo de experimentações possíveis dos infames que se recusam a percorrer os contornos da governamentalidade neoliberal.

As múltiplas experiências suscitadas pelos direitos dos governados colocam em evidência uma outra forma de percebermos o entrelaçamento da política e da ética não mais como estratégias de representatividade, mas como processos de agenciamentos.

²¹¹ No original: *L'hypothèse que j'aimerais proposer, c'est qu'il y a deux histoires de la vérité. La première est une sorte d'histoire interne de la vérité, l'histoire d'uné vérité qui se corrige à partir de ses propres principes de régulation: c'est l'histoire de vérité telle qu'elle se fait dans ou à partir de l'histoire des sciences. De l'autre côté, il me semble qu'il existe dans société, ou du moins dans nos sociétés, plusieurs autres lieux où la vérité se forme, où un certain nombre de règles de jeu sont définies – règles de jeu d'après lesquelles on voit naître certaines forme de subjectivité, certains domaines d'objet, certains types de savoir -, et pas conséquent l'on peut, à partir de là, faire une histoire externe, extérioure de la vérité.* FOUCAULT, Michel, 1994g, p. 540-541. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2013b, p. 20-21.

Essas multidões que se dispõem a ocupar o coração das grandes e pequenas cidades recusando-se a obedecer as diretrizes das plenárias organizadas por sindicatos e partidos políticos enfrentando, a sua maneira, os regimes de governamentalidades. Desse modo, os governados não travam uma luta contra o Capital. Já não se trata, para eles, da formação de um processo embrionário que culminará com a grande revolução. Ao invés disso, eles estilhaçam os sonhos de uma propaganda político-partidária a partir de um devir estratégico que encontra-se desdobrado em uma afirmação, de que a governamentalidade neoliberal já nos sufocou tanto que, é chegada a hora de pensarmos uma política da vida ao invés de uma biopolítica sobre a vida.

A esse respeito, nos aponta Nalli²¹² que os desdobramentos da biopolítica, enquanto estratégia de gerenciamento da população, oportuniza com que pensemos as estratégias de resistências de uma prática política contrária à normalização da vida, pois como afirma o Comitê Invisível²¹³ “(...) o contrário da democracia não é a ditadura, mas a verdade.” Nesse sentido, é impossível não pensarmos uma genealogia das práticas de insurreição dos governados, sem que percebamos o seu papel fundamental qual seja, o de colocar, no centro dos debates políticos da atualidade, o estatuto da governamentalidade neoliberal. Governamentalidade esta que, diante do atual cenário da chamada *crise das democracias ocidentais*, efetiva-se como a estratégia de condução, por excelência, da população objetivando maximizar sua potencialidade induzindo-as ao desejo da liberdade econômica. Por um lado, se a governamentalização da vida é extremamente eficiente por conta da fina película de dispositivos produzidos, no sentido da maximização dos lucros e da utilidade, por outro lado, a insurreição dos governados nos faz atentar para o conjunto de reivindicações que proliferam mundo à fora e problematizam as práticas refletidas de governo. Por certo, o que assistimos com à crise não é falência do modelo capitalístico,²¹⁴ mas a necessidade de percebermos os confrontos e as resistências contra todo conjunto de programas reformistas que se ocupam, tão somente em *deixar morrer* todos aqueles

²¹²NALLI, Marcos. A imanência normativa da vida (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito. **O Que Nos Faz Pensar**. 21(31), 127-152, 2012.

²¹³COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 76.

²¹⁴Guattari costumava designar capitalístico, todo o sistema econômico vigente não se limitando apenas aos países ocidentais, mas toda forma de governamentalidade existente na sociedade moderna. O sistema capitalístico designa os modos de produção econômicos e os processos de subjetivação que modula o sujeito como homem-máquina. Ver mais detalhes em: GUATTARI, ROLNIK, 2010.

que se encontram à margem dos programas econômicos do mercado financeiro. Seguindo tal linha de raciocínio Negri e Hardt apontam que

Quando você se verga sob o peso da dívida, quando sua atenção está hipnoticamente dirigida para a tela, quando você transformou sua casa em uma prisão, você percebe o quanto a crise capitalista individualiza e tensiona as paixões humanas. Você está sozinho, despotencializado. No entanto, assim que você olha ao redor, enxerga que a crise também resultou num estar juntos. Na crise o endividamento, a mediatização, a securitização e a representação designam uma condição coletiva. Sem dúvida não há alternativa; estamos sob os conveses do Titanic, e esse empobrecimento e redução do poder das singularidades converta nossa vida numa indiferença cinzenta.²¹⁵

Conforme essas palavras sugerem, a questão é, se podemos oportunizar a visibilização das práticas fomentadas pelos direitos dos governados ou tentaremos legitimar a representação da razão de Estado. Se optarmos pelo primeiro caminho então podemos constatar, segundo Foucault, que à crítica em relação aos procedimentos de governamentalização da vida deve ultrapassar o sentido empírico das estratégias de governança e dos dispositivos de normalização. Ou seja, devemos procurar problematizar os elementos de uma existência regulada pelos padrões econômicos. De todo modo, à crítica em torno da governamentalidade acaba por nos mostrar como, cada tensionamento presente nos jogos de assujeitamento do sujeito são constituídos por uma agonística das contra condutas que insistem, em debelar um confronto, contra as práticas de governança, pois como lembra Foucault, com a governamentalidade emerge à crise, mas ao mesmo tempo, proliferam-se as práticas de insurgências e, é justamente tal característica que lhe interessa: reivindicar nessas estratégias as experiências radicais de outras formas de vida.

O fundamento da crítica foucaultiana seria o de pensarmos os traços de uma problematização da governamentalidade neoliberal, em especial, a superação da tese que a economia é o fim último de todas as coisas. Nesse sentido, a problematização aos modos de governamentalização biopolítica da vida pode operar uma leitura da verdade política e ética das insurreições para a conversão do *fim dos tempos da economia em o tempo sem fim das práticas dos governados*.²¹⁶ Mas, existe ainda um segundo traço dessa crítica à

²¹⁵NEGRI, Antonio. HARDT, Michael. **Declaração: isto não é um manifesto**. São Paulo: N-1, 2014b, p. 50-51.

²¹⁶Por *fim dos tempos da economia e tempo sem fim das práticas dos governados* entendemos todo o conjunto de práticas fomentadas no contextos das políticas de subjetivações promovidas por grupos minoritários. Muito embora seja um tanto delicado evocarmos, no horizonte do pensamento foucaultiano, a aleturgia do messianismo como estratégia de resistência, podemos rastrear em *Segurança, Território*,

governamentalidade efetivada pelas estratégias que implicam a quebra de vínculos de obediência. Quando os governados deixam de obedecer, de cumprir as obrigações de uma verdade econômica, para se tomar a palavra contra os regimes de governamentalidade fixando as diretrizes de outras formas de vida, pois como aponta Foucault, um dos maiores problemas políticos da nossa atualidade consiste em percebermos à articulação entre essas formas de vida, provenientes dos direitos dos governados, e as práticas de veridicção que se chocam contra os paradigmas de governo.

Nesse sentido, dentro de um quadro geral de uma história política da governamentalidade, os direitos dos governados situam-se nos interstícios de todos os traços de gerenciamento da conduta humana. Emergem, dessa maneira, as condições de possibilidades das insurreições como uma crítica presente nos próprios procedimentos de governamentalização da vida, pois não podemos pensar os fundamentos dessa racionalidade neoliberal - que confere à crise um instrumento de controle - sem pensarmos a operatividade de outras formas de governo a partir de estratégias de resistências. Ao apresentar-se como lugar de verdade, à governamentalidade neoliberal coloca-se diante de um novo desafio: “(...) se há uma economia política, o que acontece com o direito público?”²¹⁷ tal pergunta nos auxilia a perceber como, e sob quais condições, as insurreições compõem o performático jogo dos modos de veridicção. As insurreições interpelam, dessa forma, à governamentalidade neoliberal a partir da instituição de novas verdades éticas e políticas. No limiar da crise neoliberal, emergem portanto outras práticas de verdades. As experiências de uma *política* e uma *ética menores*, ou como aponta Pelbart,²¹⁸ a *biopolítica dos resistentes*, implica na problematização dos efeitos nefastos da racionalidade neoliberal a partir de novos modos de subjetivação e seus desdobramentos no tempo presente.

População todo um conjunto de ações produzidas no interior da governamentalidade pastoral. Dentre a multiplicidade de acontecimentos, destacamos os movimentos gnósticos, a mística e a Reforma Protestante como alegorias das práticas dos governados. Dando continuidade a essa abertura produzida por Foucault, o intelectual italiano Giorgio Agamben desenvolverá essa noção de messianismo como abertura para o pensar de outra ética e outra política. Nesse sentido, Agamben acaba por compreender o messianismo como uma ruptura fundamental para a crítica da crise dos programas de governamentalidade no mundo ocidental. No entender de Agamben, o messianismo suspende a linearidade do tempo cronológico em favor da proliferação de uma fratura temporal qualitativa, nomeada por ele como *kairós*. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 2011. AGAMBEN, 2016, 2011.

²¹⁷ No original: ... *s'il y a une économie politique, alors qu' en est-il du droit public?* FOUCAULT, Michel, 2005, p. 39. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2012, p. 52.

²¹⁸ PELBART, Peter. Pal. Foucault Versus Agamben? **Revista Eopolítica**. 5, 50-64, 2012.

Os efeitos devastadores das práticas refletidas de governo provenientes do neoliberalismo nos conduz, indubitavelmente a outras perspectivas, ou melhor, análises sobre os modos de subjetivação nos campos da política e da ética. Mais do que nunca, é preciso levarmos em conta que o panorama da governamentalidade neoliberal conduz os sujeitos a um programa de normalização das condutas econômicas como única maneira de experimentação da crise. A esse respeito aponta Lazzarato que

A sujeição implica técnicas de governo que passam por, e que mobilizam, a representação (política e linguística), os saberes, as práticas discursivas, visuais, etc., e produzem “sujeitos de direitos”, “sujeitos políticos” e sujeitos tão simplesmente – “eus”, indivíduos. Produzindo-nos como sujeitos individuados, a sujeição social nos fixa uma identidade, um sexo, uma profissão, uma nacionalidade, etc. Ela constitui uma cilada semiótica significativa e representativa da qual ninguém escapa. No capitalismo contemporâneo, esses processos e técnicas encontram sua realização no “capital humano”, que faz de cada um de nós um “sujeito” responsável e culpado pelas próprias “ações” e “comportamentos”. O “sujeito livre”, no sentido de “libertado” de toda subordinação pessoal, realiza-se na figura do empreendedor de si e na figura do consumidor que escolhe de maneira “soberana” em meio a uma panóplia infinita de mercadorias.²¹⁹

Os efeitos contrários a essas políticas da normalização e da sujeição empreendidas pela governamentalidade neoliberal residem nas práticas dos governados que, agem na transversalidade, dos adestramentos econômicos pela adoção de novas heterotopias. Ocorre que tais práticas não estão *fora das regras econômicas*, mas corroem a sua própria interioridade expondo-lhe toda sua condição tragicômica de uma vida que, só enxerga no consumo, a única experiência possível. No primeiro dia do mês de outubro de 2011, uma pequena multidão dirigiu-se ao distrito financeiro de Manhattan para protestar contra os desdobramentos da crise financeira que abalara os Estados Unidos. Esses manifestantes passaram a denominar-se como integrantes do *OWS – Occupy Wall Street* - um movimento voltado para o questionamento dos padrões de consumo existentes e, mais do que nunca, responsável por implodir o gerenciamento estratégico do *homo oeconomicus* como único caminho possível. A experiência do *OWS* opera um escapismo que proporciona a ruptura capaz de ultrapassar os limites presentes pelas subjetivações econômicas, em nome das minorias potentes e da ordem do ingovernável. Ou seja, vidas infames que não procuram se enquadrar dentro da norma econômica para garantir seu

²¹⁹LAZZARATO, Maurizio. **O Governo do Homem Endividado**. São Paulo: N-1, 2017, p. 172-173.

papel de representatividade. Encontramos, portanto em tal experiência os indicativos das práticas dos governados como um exercício político e ético de uma forma de verdade. Em defesa de tal perspectiva, Pessetti²²⁰ aponta que, a porosidade das lutas promovidas pelos governados, não consiste somente em recusar os acossamentos das estratégias de saber, das práticas de poder e dos processos de subjetivação. Mais do que isso, os direitos dos governados implicam na elaboração de uma luta pela veridicção da vida. Uma verdade que se configura nos planos da ética e da política responsável por provocar à abertura de outros processos de subjetivação. Em outras palavras, já que a vida biopolítica é aquela que não consegue visualizar outro efeito senão as questões que envolvem a utilidade do jogo econômico, as práticas dos governados apresentam-se como um gesto, pelos quais à noção de governo, torna-se central para uma analítica das estratégias promovidas nas lutas contra os assujeitamentos econômicos e os dispositivos de controle políticos tradicionais.

Nesse sentido, podemos afirmar que os direitos dos governados sinalizam os aspectos de embriaguez dessa governamentalidade neoliberal e, segundo Foucault, ao visualizarmos as práticas de resistências de grupos que se rebelam contra tal prática refletida de governo, acabamos por reconhecer nessas mesmas estratégias os elementos para uma genealogia de tais práticas. É precisamente nesse instante que emergem as possibilidades para compreendermos os efeitos das experiências dos governados como estratégias de sublevação de forças, responsáveis por questionar os sentidos arbitrários da governamentalidade. Nesse sentido, a genealogia das práticas de insurreição dos governados corresponde, a uma fissura para pensarmos os sentidos éticos e políticos das formas de governo sobre a vida. Essa genealogia nos mostra como a insurreição não é um sonho distante, mas um embate agônico, no qual está em jogo, a maneira pela qual os governados procuram converter a biopolítica em uma política afirmativa da vida. Se à governamentalidade neoliberal, por meio da sua figura do *homo oeconomicus*, insiste em nos dizer que à crise é permanente e, não há nada há fazer, senão nos prostramos às flutuações do mercado econômico, os direitos dos governados nos auxiliam a perceber que a destituição de toda forma de governo se dá pela veridicção da política e da ética.

²²⁰PESETTI, Edson. Prefácio. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: filosofia e biopolítica**. (pp.09-20). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

III.II. AS PRÁTICAS DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS: GOVERNO DE SI E DOS OUTROS

O curso proferido por Foucault no *Collège de France* e intitulado *Do Governo dos Vivos* inicia-se com uma curiosa descrição de um estilo de governar presente na biografia de Septímio Severo. Um governante que gerenciava seu império com base na astrologia, definida por uma pintura ilustrativa de um céu construído no teto do seu palácio. Tratava-se, segundo Foucault, de um céu estrelado em que desdobrava-se toda sua conduta de governo. Foucault aponta ainda que, a conjectura de tal céu, compreendia o efeito, segundo o qual, desde os gregos, todo destino carregava consigo uma fatalidade e, portanto

Fazendo isso, ou mandando fazer isso, Sétimo Severo tinha, é claro, um certo número de intenções claras e explícitas que é bastante fácil reconstituir. Tratava-se, claro, para ele, de inscrever as sentenças particulares e conjecturais que ditava no interior do próprio sistema do mundo e mostrar como o *lógos* que presidía essa ordem do mundo e que havia presidido o seu nascimento, esse mesmo *lógos* era o que organizava, fundamentava e justificava as sentenças que ele pronunciava. O que ele dizia numa circunstância particular do mundo, o que ele dizia num *kairós* particular, como diriam os estoicos, era precisamente a própria ordem das coisas tais como foram estabelecidas lá em cima, de uma vez por todas. Tratava-se igualmente, para ele, de mostrar que seu reino havia sido fundado com base nos astros, que ele, o guerreiro de Leptis Magna, que tinha tomado o poder pela força e pela violência, não era por erro, não por acaso, não era por uma conspiração qualquer dos homens que havia tomado o poder, mas porque a necessidade do mundo o havia convocado para o cargo que ocupava.²²¹

O ponto da análise foucaultiana em torno do céu de Septímio Severo consiste em compreender tal acontecimento como uma prática de formação de certo regime de governo da verdade. Nesse sentido, o fundamento de um estilo tão peculiar de exercício de governo é abarcado pelo duplo político e ético cujo traço fundamental caracteriza-se

²²¹ No original: *Faissant cela, ou faissant faire cela, Septime Sévère avait bien entendu un certain nombre d'intentions très claires et explicites qu'il est assez facile de restituer. Il s'agissait bien sûr pour lui d'inscrire les sentences particulières et conjoncturelles qu'il rendait à l'intérieur du système même du monde, et de montrer comment le logos qui présidait à cet ordre du monde et qui avait présidé à sa naissance, ce même logos était celui qui organisait, fondait et justifiait les sentences qu'il rendait. Car qu'il disait dans une circonstance particulière du monde, ce qu'il disait dans un kairós particulier, comme diraient les stoiciens, c'était précisément l'ordre même des choses telles qu'elles avaient été fixées là-haut, une fois pour toutes. Il s'agissait également, pour lui, de montrer comment son règne avait été fondé sur les astres, que lui, le soudard de Leptis Magna, qui s'était emparé par la force et la violence du pouvoir, ce n'était pas par erreur, ce n'était pas par hasard, ce n'était pas par un complot quelconque des hommes qu'il était emparé du pouvoir, mais la nécessité même du monde l'avait appelé à la place où il était.* FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des Vivants*. Paris, Gallimard, 2012b. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2013a, p. 03-04.

pela maneira em que a verdade liga-se ao projeto de estruturação das artes de governar. Desse modo, uma das questões preliminares levantadas por Foucault em, *Do Governo dos Vivos*, refere-se a possibilidade de compreensão das maneiras pelas quais as culturas antigas desenvolveram uma arte de governo voltada para a manifestação da verdade cuja inscrição era o *ordenamento do mundo*. Isto é, governar pela verdade seria o *ethos* de uma prática política, cujo fundamento, não era o mero gerenciamento estratégico das condutas, mas a elaboração de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, ou em outras palavras uma *askesis*. Na opinião de Portocarrero,²²² tal noção, acaba por ultrapassar as concepções jurídicas e sociológicas inscritas nas leituras habituais em torno da *Antiguidade*²²³ em nome de uma analítica da capilaridade que, concebe o exercício do governo, como uma arte responsável por ligar o exercício do poder aos múltiplos regimes de manifestação da verdade e, diante de tal perspectiva, resta-nos determo-nos em torno das condições de possibilidades da instauração desses regimes a partir da multiplicidade de experiências das artes de governo. Contudo, à pergunta a ser feita é: *quais verdades se manifestam por meio do exercício de poder presentes nas artes de governo da Antiguidade?*

A formulação de tal questionamento sugere, segundo Foucault que, a arte de governar é mais um problema de estética da existência do que, propriamente, um problema de gestão econômica da vida como ocorre na sociedade contemporânea. Governar, portanto vai além de qualquer processo de normalização. Na realidade, governar é uma forma de verdade que se exerce como um ritual, uma prática refletida que percorre os tensionamentos de *ethos* como problema fundamental. A esse respeito, nos mostra Foucault já na introdução de *O Uso dos Prazeres* que

(...) ao colocar essa questão muito geral, e ao colocá-la à cultura grega e greco-latina, pareceu-me que essa problematização estava relacionada a um conjunto

²²²PORTOCARRERO, Vera. Notas marginais sobre sujeito e verdade, Parresía, discurso e técnicas de si no pensamento tardio de Michel Foucault. **Doispontos**. 14 (1), 99-114, 2017.

²²³A *Antiguidade* não deve ser vista meramente como um período histórico anterior ao mundo moderno. Mas como um paradigma que envolve os diferentes tensionamentos, hábitos e modos de vida, cujas ressonâncias se inscrevem em uma possível leitura em torno das estratégias de saber, das práticas de poder e dos processos de subjetivação. De certo modo, ela pode ser analisada não somente a partir de uma linearidade cronológica, mas a partir dos diferentes tensionamentos que compõem um mosaico das experiências provenientes de diferentes culturas. Por certo, o emprego de tal conceito por parte de Foucault remete ao interesse da escola francesa de historiadores das mentalidades, isto é, um conjunto de intelectuais que, desde a formação dos *Annales d'histoire économique et sociale* vem produzindo uma série de leituras sobre os modos de vida e seus desdobramentos no mundo contemporâneo como é o caso da coleção dirigida por Philippe Ariès e Georges Duby e intitulada *Historie de la Vie Privée*. Ver mais detalhes em: ARIÈS, DUBY e VEYNE, 1990.

de práticas, que certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar “artes de existência”. Deve-se entender, com isso, 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 fazer da sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.²²⁴

O problema consiste em apreendermos a relação entre esses ritos de manifestação da verdade e as práticas refletidas de governo. Tal relação é compreendida por Foucault, como um conjunto de procedimentos necessários para o exercício da prática ética e política já que, o exercício de governo, é um acontecimento correlativo à aleturgia da verdade. Desse modo, esse processo deve ser pensado por meio da criação dos modos de vidas provenientes das práticas de governo no mundo antigo. Nesse sentido, tanto à aleturgia, quanto as artes de governo, são elementos imprescindíveis para situarmos uma análise, dos modos pelos quais, as estéticas das existências em Foucault configuram-se como modos de vida e, nesse sentido o problema seria justamente o de estudarmos o governo dos sujeitos pela verdade. O próprio Foucault reconhece – conforme apontam as palavras proferidas por ele acima – o necessário deslocamento das habituais análises sobre as práticas de saber e os efeitos de poder, para a estruturação de um estudo em torno da questão do governo pela verdade. Neste caso, encontramos na passagem da década de 70 para a de 80 do século passado, um desdobramento do pensamento foucaultiano da problematização do poder disciplinar para a análise dos modos de vida presentes em diferentes manifestações do que ele chama de governamentalidade. Ocorre que, dentro dessa genealogia das práticas de governo, o interesse, por parte de Foucault, consistir-se-á em privilegiar, a partir *Do Governo dos Vivos*, as razões pelas quais, podemos encontrar no mosaico da cultura antiga, os elementos de uma multiplicidade de práticas originárias de governo radicalmente opostas aos contornos da biopolítica e, mais especificamente, da governamentalidade neoliberal. Talvez, o grande ensinamento dessa genealogia seria justamente o fato de Foucault, procurar nos ensinar como os elementos das práticas de

²²⁴ No original: ... en posant cette question très générale, et en la posant à la culture grecque et gréco-latine, il m'est apparu que cette problématisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés c'est ce qu'on pourrait appeler les « arts de l'existence ». Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une oeuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. FOUCAULT, Michel, 1984b, p. 16-17. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 1984a, p. 16.

governo presentes na Antiguidade colocam em suspenso os efeitos dos dispositivos e, ao mesmo tempo, os processos de assujeitamento do sujeito. Mais do que nunca, se o sentido da arte de governo na Modernidade passa a ser, o de desenvolver o gerenciamento estratégico da população, a partir do regramento das suas condutas, na Antiguidade, os elementos estratégicos dessa arte de governo eram voltados as formas de vida efetivadas pela direção de consciência e não meramente pelo regramento econômico.

Em *A Hermenêutica do Sujeito* Foucault²²⁵ procura pensar os traços de correlação entre o problema de um governo pela verdade e os processos de subjetivação a partir de diferentes formas de vida. Para esboçar o quadro histórico dessa relação Foucault elabora, o que ele mesmo chama, de *superfície de regressão*, um procedimento que lhe permite estudar os modos pelos quais ocorrera no mundo antigo um conjunto de prescrições diretamente relacionadas aos problemas de governo. Trata-se, desse modo, de deslocar os efeitos éticos e políticos em torno do problema da gestão da vida das populações comuns à biopolítica, demonstrando como às artes de governo não se fundamentavam em uma espécie de controle em torno das condutas, mas sim pelas questões que envolviam o tensionamento entre modos de subjetivação, governo de si e práticas de verdade. Se trata ainda de pensar os elementos potenciais da estilística da existência enquanto embate aos dispositivos da governamentalidade neoliberal. De acordo com Noguera-Ramirez²²⁶

Esse novo deslocamento levará o professor Foucault para um trabalho de longa duração em direção à Antiguidade grega, romana e cristã em que a própria noção de governamentalidade será reformulada no sentido de constituir já não só um problema político, mas também ético. Nessa trajetória que seguiram as suas pesquisas indo para bem antes da nossa Modernidade, a noção de governamentalidade – elaborada inicialmente para a análise dos problemas de governo na passagem do dispositivo de soberania para os dispositivos de disciplina e segurança - sofre uma reorganização em função da análise da dimensão ética do sujeito, definido pela sua relação consigo mesmo.

Essa perspectiva apontada por Noguera-Ramirez, é de fundamental importância para contextualizarmos as possíveis ressonâncias da leitura promovida por Foucault em relação à cultura antiga e das formas de governo tangenciadas pela manifestação da verdade.

²²⁵FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

²²⁶NOGUERA-RAMIREZ, Carlos Ernesto, 2013.

Podemos perceber na investigação foucaultiana, em torno de um governo pelas formas de verdade, os elementos necessários para as resistências aos dispositivos da biopolítica. Certamente tal problema coloca em relevo a questão dos direitos dos governados compreendida como uma prática singular responsável, por estabelecer um *ethos* em torno dos grupos minoritários que, no nosso tempo presente, sublevam-se a partir de modos de vida que, segundo Rago e Veiga-Neto²²⁷ *dizem sim a sua existência afirmando a sua diferença*. Nesse sentido, os direitos dos governados seria, conforme a perspectiva foucaultiana, uma prática que deflagra um confronto contra o emaranhado dos dispositivos de controle e regulação da própria vida. Portanto, os direitos dos governados configura-se como uma ilustração das pequenas formas de resistências que se organizam a partir de uma *polifonia dionisíaca* que desestabiliza as normalizações.

Em todo o conjunto de práticas provenientes da cultura antiga, o governo de si mesmo ocupava um papel central. Governar a si mesmo era um problema relacionado as experiências éticas e políticas. Nesse contexto, o problema de um governo manifestado pela verdade refletia a radicalidade dos processos de subjetivação e, nesse sentido é interessante observarmos, a maneira pela qual, Foucault compreende a constituição dessas experiências a partir dos elementos do governo como um modo de vida. A emergência dessa noção está relacionada ao problema político do governo de si mesmo e dos outros. Encontramos, de acordo com Foucault, traços dessa problemática desde os diálogos platônicos, até os textos produzidos por outras escolas filosóficas como o estoicismo, o epicurismo e o cinismo. Mesmo entre os primeiros cristãos, o problema fundamental girava em torno dessa questão: *como governar a si mesmo e aos outros?*

Em muitos casos, tal problemática consistia em interpelar o sujeito seja em relação ao seu estatuto aristocrático, suas posses, sua herança política, ou mesmo sua prática espiritual. Essas interpelações eram suficientes para garantir-lhe o governo da cidade. Esse é o emblema de Alcebiades. Por meio da leitura de tal diálogo platônico Foucault, procura demonstrar, como o encontro entre Sócrates e Alcebiades acaba por problematizar o tensionamento entre o governo de si mesmo e dos outros, não como uma herança, mas como uma atitude ética e política permanente. Dito de outro modo, trata-se de perguntar incessantemente aquele que aspirava ambições políticas na sociedade

²²⁷RAGO, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo. Apresentação: para uma vida não-fascista. In: RAGO, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo. **Para Uma Vida Não Fascista**. (pp. 09-12). Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ateniense, se apenas seu estatuto aristocrático lhe seria suficiente para o exercício da governança desdobrada pela experiência do cuidado de si mesmo. Ou ainda segundo Foucault

Como vemos, “ocupar-se consigo mesmo” está porém implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto o ponto de emergência da noção de cuidado de si.²²⁸

Desta maneira, o *Alcebiades*²²⁹ coloca em questão o problema do governo de si mesmo e dos outros por meio da ocupação consigo mesmo. Isto é, ocupar-se consigo mesmo era uma maneira de se exercer a *Paideia*. Uma forma específica do sujeito constituir-se pela substância ética e política, pois no contexto da cultura antiga, o governo de si mesmo e dos outros refletia a estetização da verdade pela direção de consciência. Governo pela direção de consciência e não pela prostração do sujeito perante os dispositivos de governamentalidade. Nesse sentido, Foucault chama à atenção para o fato de que, se quisermos pensar uma crítica aos efeitos da biopolítica, necessariamente devemos nos debruçar, sobre os aspectos históricos pelos quais se entrecruzam as questões da verdade, dos processos de subjetivação e das formas de governo presentes no mundo antigo. Conforme Candiotto,²³⁰ a multiplicidade de experiências produzidas pelas escolas filosóficas antigas compreende a formação conceitual, mas acima de tudo política, dos procedimentos pelos quais o sujeito deveria passar como forma de acessar determinada verdade. O processo de ocupar-se consigo mesmo, associado à dinâmica do governo de si e dos outros, favorece a elaboração de uma problematização histórica das maneiras pelas quais a sublevação das contracondutas configura-se como uma força política cujas ressonâncias se inscrevem, na nossa atualidade, nas formas pelas quais *os governados existem resistindo* e, nesse contexto, as práticas dos governados não se

²²⁸ No original: *Mais vous le voyez, « s'occuper de soi-même » est impliqué et se déduit de la volonté de l'individu d'exercer le pouvoir politique sur les autres. On ne peut pas gouverner les autres, on ne peut pas bien gouverner les autres, on ne peut pas transformer ses privilèges en action politique sur les autres, en action rationnelle, si on ne s'est pas soucié de soi-même. Souci de soi entre privilège et action politique, voilà donc le point d'émergence de la notion.* FOUCAULT, Michel. *Herméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard, 2011b, p. 37-38. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2016, p. 35.

²²⁹ PLATÃO. *Diálogos*. Belém: UFP, 1973.

²³⁰ CANDIOTTO, Cesar. Governo e direção de consciência em Foucault. *Natureza Humana*. 10(2), 89-113, 2008.

configuram como um mero embate em relação aos jogos de poder, mas também uma questão de atitude radical contra o que Rolnik²³¹ chama de *vida não cafetinada*.

Mais do que nunca, as ressonâncias do problema do governo pela verdade, na prática dos direitos dos governados, compreende os desdobramentos da prática política pelo envolvimento com as questões do nosso tempo e, as condições de possibilidades para pensarmos as possíveis brechas de gestos mediados pela estética da existência. Os direitos dos governados são, portanto uma arte da vida que recusa-se a ceder aos contornos da governamentalidade. Tal arte trata-se de uma ocupação que emerge sempre por meio da provocação perante os dispositivos de controle, por meio de uma série de problematizações: *de que modo se vive? Que trabalho sobre si – ascese – podemos produzir nos horizontes da biopolítica e da governamentalidade?*

Portanto, se quisermos pensar uma articulação entre a experiência de um governo pela verdade no mundo antigo e os direitos dos governados devemos, necessariamente, pensar uma compreensão precisa em torno das formas de agir. Sobretudo as formas de existir dos processos de subjetivação que produzem uma correlação entre ética e política no plano do devir minoritário. Nesse contexto grupos e atores como negros e negras, loucos, homossexuais e feministas são ilustrações de práticas dos governados que não se contentam simplesmente em ser representados por algumas instância política, econômica ou mesmo social, mas reivindicam um espaço de legitimidade que, no âmago de suas lutas políticas, evocam a emergência em cada ato subversivo, em cada multiplicidade de cartografias ínfimas que compõem um espaço outro, um *penser et vivre différemment*. Um pensar e viver de modo diferente desdobramento a partir da seguinte problematização: *existiria uma chance histórica dos governados ultrapassarem os limites de uma prática refletida de governo orquestrada pela biopolítica?* Parece-nos que, no interior dessa pergunta, encontramos a possibilidade de uma ilustração dos direitos dos governados como uma estratégia de resistência das contracondutas presentes em grupos estigmatizados que não fogem do embate contra o *olho do poder*.²³² Encontramos no

²³¹ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: N -1, 2018.

²³²L'OEil du Pouvoir – O Olho do Poder – é uma entrevista concedida por Foucault a Jean-Pierre Barou no ano de 1977. Nela, Foucault procura articular a dimensão geopolítica do *Panopticon* não somente a partir do investimento disciplinar em torno do corpo como ele mesmo anunciara em *Vigiar e Punir*, mas também como um programa de gerenciamento da população a partir de problemas relacionados ao espaço público e as políticas assistenciais de saúde. De acordo com Foucault, a organização de um espaço arquitetônico moderno favoreceu o alastramento das diretrizes do poder disciplinar passando a se configurar como um novo programa biopolítico cujos objetivos econômicos. Ver mais detalhes em: FOUCAULT, 2014l.

conjunto das práticas de resistência dos direitos dos governados portanto, não somente a justificativa para a emergência das lutas pelas garantias fundamentais, mas também os contornos de uma retomada da experiência ética e política fundamentada nas práticas de si como estratégias de resistências. Na opinião de Skorucak,²³³ os direitos dos governados seriam a retomada das formas de ascese praticadas no mundo antigo pela filosofia e, como tal, eles acabam por produzir fissuras nos dispositivos de regulação da vida pela governamentalidade. Nesse sentido, caso façamos um esforço para compreendermos os tensionamentos entre os direitos dos governados e as escolas filosóficas da antiguidade poderemos perceber como a problemática dos modos de vida aproxima-se das manifestações da verdade a partir dos governados e, diante de tal perspectiva, a verdade deixa de ser meramente um objeto, ou melhor, deixa de possuir um estatuto epistemológico para se configurar como um movimento de força política. Isto é, aquilo que deve ser praticado por meio de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, já que segundo Foucault, ocupar-se consigo mesmo significa produzir uma luta pela manifestação da verdade.

O desafio consiste em pensarmos as articulações entre essas práticas de si e os direitos dos governados como sinônimo de uma arte de viver. Essa aproximação configura-se como uma estratégia precisa dos governados como uma exigência política e, ao mesmo tempo ética. Ou seja, trata-se de uma atitude limite que não deve ser compreendida como uma espécie de conjectura moral, mas sim como uma prática que implica a produção de rupturas possíveis em relação ao controle do mercado econômico e da governamentalidade neoliberal. A esse respeito comenta Gros que

Esse liberalismo não é nem um liberalismo político nem um liberalismo econômico, ele poderia ser chamado de liberalismo crítico. E é através dele, explica Foucault, que algo como a vida política significa a existência de debates, lutas, contradições que tornaram-se possíveis no Ocidente. Então, se o liberalismo econômico justifica uma biopolítica exploração de poderes vitais em favor de forças político-econômicas liberalismo minoritário e crítico alimenta a resistência biopolítica.²³⁴

²³³SKORUCAK, Thomas. *Le Courage des Gouvernés: une éthique de la vérité et de la désobéissance à partir de Michel Foucault et Hannah Arendt*. Tese de Doutorado. École Doctorale Culture et Sociétés, 2015.

²³⁴No original em francês: *Ce libéralisme-là, ce n'est ni un libéralisme politique, ni un libéralisme économique, c'est ce qu'on pourrait appeler un libéralisme critique. Etc'est par lui, explique Foucault, que quelque chose comme la vie politique, ausens de l'existence de débats, de luttés, de contradictions, a été rendue possible en Occident. Si donc le libéralisme économique justifie une biopolitique d'exploitation des puissances vitales au profit de forces politico-économiques minoritaires, le libéralisme critique nourrit les*

Conforme essas palavras sugerem, a relação entre o governo de si e o governo dos outros nos interstícios do que Gros chama de *liberalismo crítico* - isto é, a possibilidade dos governados em produzir outros modos de vida – denota o papel da radicalidade presente nas práticas sociais provenientes de modos de subjetivação que, estabelecem um confronto, contra os processos de assujeitamentos de uma prática refletida de governo que confere ao mercado as diretrizes de uma verdade econômica. Nesse contexto, situar uma crítica corrosiva como as empreendidas pelos governados significa, assinalar acima de tudo, o exercício de uma outra mentalidade de governo cujo traço fundamental é o engajamento insurgente. E, como tal, esse processo acaba por produzir uma experiência que percorre os desdobramentos da vida cotidiana não pela forma de um individualismo pretensamente neoliberal, mas uma atitude pela qual o sujeito se posiciona perante o mundo e as coisas por meio do autogoverno. Na opinião de Candiotto,²³⁵ essa perspectiva do autogoverno representa uma afronta a ortodoxia política, uma vez que, os desdobramentos do governo de si e dos outros, do qual vincula-se os direitos dos governados, não procura limitar-se a um projeto universal de tomada dos modos de produção ou da conscientização das classes sociais. Antes, ela designa a rebelião necessária perante a ordem das coisas e a normalização do mundo. Ou seja, ela opera como uma estratégia direta de problematização e enfrentamento, por meio da insurgência, de outros modos de subjetivação, bem como a elaboração de um movimento em direção à composição de um *ethos*, uma abertura contra todas as barreiras da normalização da vida política. O autogoverno configura-se portanto, como um elemento pelo qual o sujeito desliza sobre o fio afiado de uma lâmina entre a possibilidade de resistir aos contornos dos jogos econômicos e, ao mesmo tempo, produz outras experiências de vida. Resistir e criar, problematizar e insurgir-se, tornam-se questões por excelência dos modos de autogoverno produzidas pelos governados.

Diante de tal quadro, as práticas dos governados devem estar associadas a uma perspectiva na qual o autogoverno coloca-se como um problema posto a uma relação coletiva e, nesse sentido, o pensamento foucaultiano nos mostra que não precisamos da

résistances biopolitiques. GROS, Frédéric. *Y A-T-Il Un Sujet Biopolitique?* **Noema**. 4(1), 31-42, 2013, p. 42.

²³⁵CANDIOTTO, Cesar. A Governamentalidade em Michel Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação. **O Que nos Faz Pensar**. 31, 91-108, 2011.

tutela dos outros para agirmos a partir das nossas inquietações²³⁶ políticas e, ao mesmo tempo, éticas.

Encontramos nessa perspectiva, a inscrição do pensamento foucaultiano em torno do autogoverno como indicativo das estratégias de resistências dos governados. Trata-se de um emblema que, inscreve seus contornos na atitude originária das escolas filosóficas que se ocupavam em pensar a filosofia como forma de vida a partir da direção de consciência. Um processo caro em relação aos modos pelos quais os processos de subjetivação designavam a necessidade do sujeito *prestar atenção em relação a si mesmo*, pois conforme aponta Candiotto,²³⁷ a direção de consciência, promovida pelas escolas filosóficas da antiguidade, correspondia a uma possível articulação entre o *ethos*, a política, a amizade e a filosofia como forma de vida. Ela não limitava-se a ser um mero processo de aconselhamento. Antes, a direção de consciência significava a preparação para a vida pública, permitindo ao sujeito desdobrar sua vida tendo como fundamento à ação. Conforme podemos observar, na esteira da correlação entre o governo de si e dos outros, emerge uma agonística cuja tarefa primeira é a elaboração de um regime de governo voltado para a ascense. Ou seja, um processo formativo que extrapola os domínios da atividade filosófica para se inscrever no campo das práticas sociais.

A esse respeito Foucault, alerta-nos para o exemplo de Marco Aurélio para quem a atividade do pensamento não era uma exclusividade dos filósofos, mas sim uma prática cotidiana. Relação de tensionamento em que o sujeito deveria produzir, tanto pelo amor ao conhecimento filosófico, quanto uma experiência refletida da política e da ética. Na realidade segundo Foucault, outros modelos de vida como o campesinato eram, na época de Marco Aurélio, uma ilustração perfeita dessa agonística por se efetivar como uma

²³⁶ A esse respeito nos lembra o Comitê Invisível: “Há no motim uma incandescência da presença em relação a si mesmo e aos outros, uma fraternidade lúcida que a República é incapaz de suscitar. O motim organizado pode produzir o que esta sociedade é incapaz de engendrar: laços vivos e irreversíveis. Os que se fixam nas imagens de violência perdem tudo o que se joga no fato de encarar juntos o risco de quebrar coisas, de pichar, de afrontar os policiais. Jamais se sai ileso do seu primeiro motim. É essa positividade do motim que o espectador prefere não ver e que, no fundo, assusta muito mais do que os destroços, as investidas e as contrainvestidas. No motim há produção e afirmação *de amizades*, configuração franca do mundo, possibilidades nítidas do agir, meios ao alcance das mãos. A situação tem uma forma e é possível manter-se nela. Os riscos são definidos, diferentemente de todos os “riscos” nebulosos que os governos se comprazem em fazer sobrevoar nossas existências. O motim é desejável como momento de verdade.” COMITÊ INVISÍVEL, 2017, p. 15.

²³⁷CANDIOTTO, Cesar. Práticas de Subjetivação e Experiência da Sexualidade em Michel Foucault: Sobre O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si. In: Resende, Haroldo. **Michel Foucault: política: pensamento e ação.** (pp. 77-96). Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.

prática voltada para o governo de si e dos outros, na medida que, governar a si mesmo e aos outros somente era possível por meio de exercícios espirituais. Governar a si mesmo e aos outros significava portanto, experienciar uma existência autêntica cujo emblema era a prática política e ética. Desse modo, tal exemplo demonstrado por Foucault representa a bifurcação entre o que, se devia conhecer e o que se devia praticar, no sentido de se produzir um bom governo, pois o sujeito, ao ocupar-se consigo mesmo, estava necessariamente, ocupando-se com a alegoria da vida pública. Entretanto, é necessário que nos perguntemos: *o que vem a ser essa ocupação com a alegoria da vida pública?*

No sentido de esboçarmos uma possível resposta, podemos compreender que ela refere-se ao exercício de uma vida que se posiciona perante o mundo a partir do governo pela verdade. Essa perspectiva é radicalmente oposta ao sentido contemporâneo dos modos de governamentalização da vida. Enquanto que, na Antiguidade, assistíamos a presença do sujeito político, isto é, aquele que procurava estabelecer seus vínculos a partir da reciprocidade e da autonomia, no nosso tempo presente, os efeitos de capturas dos regimes de governamentalidades são responsáveis por modular os processos de subjetivação.

Desse modo, pode-se afirmar que, as práticas dos governados, estão diretamente associadas a uma história do governo de si e dos outros cujo traço é sublinhado não tanto pela busca de um horizonte perdido das *origens da política*, mas pelo diálogo aberto entre as escolas filosóficas da antiguidade e a performatividade de grupos minoritários que, no nosso tempo presente produzem modos de subjetivação ou outras formas de vida.

O emblema pelo qual se constitui a relação dos governados com a verdade se efetiva por meio de uma atitude ontológica mediada pela experiência ética. É justamente por meio de uma ascese que, podemos perceber, o interesse histórico de Foucault em proceder uma correlação entre os efeitos de um governo de si mesmo e dos outros com o problema da verdade, como uma possível ruptura em relação aos dispositivos da biopolítica. Esse procedimento logo desdobrasse em um problema muito mais heterogêneo, qual seja, estabelecer o tensionamento entre uma vida militante e as práticas de insurreição. Desse modo, ao revisitarmos o curso *A Hermenêutica do Sujeito* percebemos que, desde a Antiguidade, até a emergência do poder pastoral, o problema fundamental das práticas de governo consistia na possibilidade do sujeito governar a si mesmo e aos outros por meio da ascese. Dessa maneira, todo pensamento antigo

apresentava-se como uma constelação sobre os modos de se viver tensionado pelas práticas da verdade. Esse diagnóstico abre espaço para pensarmos os direitos dos governados a partir da relação entre governo, subjetivação e verdade. Em outras palavras, o que procuramos afirmar é que, nos elementos insurgentes dos devires revolucionários não precisamos encontrar nenhum processo a longo prazo como resposta teleológica para nossas inquietações e insatisfações políticas, mas sim a ilustração de modos de vida que, no caso das práticas do governados, apresentam-se como alegorias das contracondutas. Isto é, elementos que não se ocupam em fomentar outra forma de doutrina, mas que buscam efetivar por meio de aberturas de brechas as práticas de liberdade. Nesse sentido, os direitos dos governados aproximam-se dessa leitura foucaultiana do mundo antigo pela busca por uma nova vida, ou o que os estudiosos dos povos originários de *Abya Yala* costumam chamar de *bien vivir*.²³⁸

Conforme se pode observar, os elementos textuais presentes, nos últimos cursos proferidos por Foucault, acabam por indicar possíveis pistas deixadas em aberto por ele, em frases lapidares acerca das relações entre verdade, governo e subjetividade. Lendo atentamente *A Hermenêutica do Sujeito* nos deparamos com uma das mais belas frases pronunciadas por Foucault²³⁹: “Será preciso, um dia, elaborar a história do que poderíamos chamar de subjetividade revolucionária.” A respeito dessa provocação poder-se-ia relacionar as bases de tal enunciado com as condições de possibilidades para os direitos dos governados a partir da sublevação de forças das contracondutas. Isto é, essa subjetividade revolucionária compreende a criação de um estilo de vida militante intrinsecamente comprometido com uma vida enquanto um escândalo da verdade. Nesse caso, a experiência dos governados incide sobre a formulação de uma prática revolucionária permanente, pois segundo Gadelha

²³⁸*Abya Yala* – Terra em Plena Maturidade – assim era chamado esse continente até o ano de 1492. Em oposição à civilização predatória, muitos intelectuais dessa enorme periferia, têm procurado pensar os desdobramentos dos processos de subjetivação presentes nos povos originários desde o México até a Argentina. Em contraposição a governamentalização da vida, a variável e cada vez mais catastrófica prática predatória do mercado econômico, a retirada das garantias fundamentais e os dispositivos de controle da fábrica do homem endividado, emerge um saber e, acima de tudo, um outro olhar sobre a natureza que se efetiva pelas resistências de comunidades indígenas, ribeirinhos, quilombolas e todo um conjunto de atores que procuram não se prostrar perante os interesses das grandes corporações e da razão de Estado.

²³⁹ No original: *Il faudra bien un jour faire l'histoire de ce qu'on pourrait appeler la subjectivité révolutionnaire*. FOUCAULT, Michel, 2011b, p. 200. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2016, p. 187.

Em última instância, o que parece estar em jogo em nossa contemporaneidade, mas expressando-se de uma forma nova, diferente, é a agonística entre poder e vida, isto é, os momentos ou ocasiões em que, em nosso presente, os governados se insurgem justamente à ideia de serem governados, dessa ou daquela maneira, bem como à percepção de verem suas vidas reduzidas a algo de que se pode fazer uma fria contabilidade e que se pode comercializar e homogeneizar sem maiores consequências – o direito comparecendo aí apenas secundariamente. Assim, o que se reivindica nessas lutas não são, propriamente falando, direitos, mas, sobretudo, a própria vida, a possibilidade de se tecer novas formas de existência, de sociabilidade, de cooperação no trabalho, de amizade, de conjugalidade, etc.²⁴⁰

No que corresponde as práticas dos governados em relação ao governo de si e dos outros, a questão de uma experiência da insurreição desdobrasse na tentativa, por parte de Foucault, de estabelecer uma conversação entre a ética e a política diferentemente das habituais formas pelas quais esses problemas são pensados na nossa sociedade. Para Foucault, o horizonte de possibilidades das práticas dos governados constitui-se em uma luta permanente contra os acossamentos dos dispositivos de controle. Existir, para os governados significa antes de tudo, resistir, mas existir também pode significar a criação, por parte do sujeito e para os outros os próprios procedimentos de liberdade.

No que corresponde aos estudos sobre as formas de governamentalidade, a questão das práticas dos governados desdobrasse na tentativa de Foucault em estabelecer uma relação entre a ética e a política diferente das habituais formas pelas quais esses problemas eram pensados pela sociologia, pela economia e, mesmo pela filosofia. Dessa maneira, para Foucault o problema não consiste em aproximar o estudo sobre as tecnologias de governo dos regimes de soberania, mas localizar as distintas experiências oferecidas pelas inúmeras formas das artes de governo ao longo da história. Nesse sentido, o problema do governo de si e dos outros, coloca-se como de suma importância dentro de um quadro geral de uma história política da governamentalidade, uma vez que ela suscita os elementos originários de uma prática de governo voltada para a autonomia. Não se trata portanto, de apresentar uma teoria *sobre o conjunto da obra política*, nem muito menos apontar *alternativas utópicas*. O procedimento realizado por Foucault em relação às práticas dos governados, situa-se no debate do questionamento efetivo das formas pelas quais podemos recusar, resistir e abrir brechas intrinsecamente as formas de governamentalização da vida. Insurgir-se contra o governo, não limita-se a revoltarmo-

²⁴⁰GADELHA, Sylvio. Direitos dos Governados e Estado de Exceção. Revista de Filosofia **Aurora**.25(37),107-130,2013, p. 126.

nos contra o Estado, pois segundo Pelbart²⁴¹ por governo Foucault, entende uma multiplicidade de agenciamentos. Governo da infância, governo da opinião pública, governo da economia, governo das identidades, etc. em todos esses traços, emerge a possibilidade imediata do questionamento, do enfrentamento e da problematização. Em uma entrevista concedida junto aos seus interlocutores estadunidenses e, originalmente intitulada *Politics and Ethics: an interview* Foucault afirma que

... Se fosse político, seria preciso encontrar sua localização no campo político. De fato, quis sobretudo questionar a política e fazer aparecer no campo da política, assim como no do questionamento histórico e filosófico, problemas que não podiam ser colocados. As questões que tento colocar não são determinadas por uma concepção política prévia e não tendem à realização de um projeto político definido. É certamente isso que as pessoas querem dizer quando me recriminam por não apresentar uma teoria do conjunto. Mas acredito justamente que as formas de totalização oferecidas pela política são sempre, efetivamente, muito limitadas.²⁴²

A partir dessa fala podemos perceber como a problemática dos direitos dos governados coloca-se como uma questão do nosso tempo presente, no sentido de se colocar como decisiva para pensarmos os rumos de uma política menos totalitária e mais minoritária, bem como uma estratégia de resistência as práticas refletidas de governamentalização da vida. Trata-se, nesse caso, de compreendermos o papel de lutas transversais que não limitam-se mais a ascensão de um grau de consciência coletiva, mas sim a localização de saberes periféricos que colocam sob suspeita os critérios universalistas de um discurso meramente ufanista em prol dos direitos do Homem. De maneira muito mais instigante, as práticas dos governados procedem à torção dos regimes de governamentalidades os quais essas lutas enfrentam. A sublevação das insurreições combatem os diversos estilos de governo que procuram controlar e vigiar à vida.

²⁴¹PELBART, Peter.Pal. **Estamos em Guerra**. São Paulo: N-1, 2017/2018.

²⁴²No original: ... *if it were political it would inevitably be localized in the political arena. In fact, I have especially wanted to question politics, and to bring to light in the political field, as in the field of historical and philosophical interrogation, some problems that had not been recognized there before. I mean that the questions I am trying to ask are not determined by a preestablished political outlook and do not tend toward the realization of some definite political project. This is doubtless what people_ mean when they reproach me for not presenting an overall theory. But I believe precisely that the forms of totalization offered by politics are always, in fact, very limited.*FOUCAULT, Michel. *Politics and Ethics: an interview*. In: RABINOW, Paul. **The Foucault Reader**. (pp. 373-380). Nova Iorque: Pantheon Books, 1984c, p. 375.

III.III. A PARRESÍA DOS GOVERNADOS: LIMIARES DE VOZES INSURGENTES

Governo de si, governo dos outros. Esse seria o fundamento de uma estreita relação entre a filosofia como forma de vida e as práticas dos governados. Por outro lado, essa também é uma das razões pelas quais Foucault²⁴³ pretende analisar, os modos pelos quais, os sujeitos podem construir suas experiências a partir do ele mesmo chama de *ontologia histórica de nós mesmos*²⁴⁴ cujo emblema não é tanto a revolução contra os grandes sistemas políticos, jurídicos ou econômicos, mas a sublevação de forças na batalha pela autonomia.

Entretanto, antes de prosseguirmos é necessário levantarmos o seguinte questionamento: *que lugares ocupam as vozes insurgentes dos governados no contexto dessa outra prática política proposta por Foucault?* Uma das possibilidades para a resposta de tal pergunta recai em torno da correlação do problema do governo, as práticas de veridicção e a relação do sujeito consigo mesmo por meio da *parresía*. Ao final de *A Hermenêutica do Sujeito* Foucault aponta que a *parresía* é uma ilustração, pela qual o sujeito, afirma uma determinada verdade colocando-se em risco iminente. Já em *O Governo de Si e dos Outros* Foucault, compreende a *parresía* como uma forma do sujeito exercer a prática do governo pela atitude aristocrática da coragem e da fala franca. Desse modo, é correto afirmarmos que, no contexto das artes de governo, a *parresía* é de fundamental importância para o exercício de uma experiência política autêntica.

Em relação aos direitos dos governados, a *parresía* se configura como um procedimento responsável pela emergência de novas formas de subjetividades capazes de promover outros modelos de governo para além dos aparelhos de captura da biopolítica. Nesse sentido, ao promover um resgate histórico da *parresía* Foucault, acaba por promover, um duplo procedimento: em primeiro lugar, pelo fato da *parresía* configurar-se como um emblema das práticas de governo. Em segundo lugar, pelo fato de que, o elemento fundamental da *parresía* – no caso, a coragem da verdade – se constitui na aleturgia, ou seja, um modo de se enunciar a verdade a partir de um *ethos*. Entretanto, tal

²⁴³FOUCAULT, Michel. *O Governo de Si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²⁴⁴FOUCAULT, Michel. *What is Enlightenment?* In: RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*. (pp. 32-50). Nova Iorque: Pantheon Books, 1984d.

ethos está circunscrito em um elemento de problematização cujo desdobramento se inscreve no que Foucault chama de modo de vida.

A chave para a compreensão desse duplo procedimento consiste portanto, na articulação empreendida por Foucault entre o governo de si e dos outros e a filosofia como forma de vida. Certamente influenciado por toda uma corrente de pensamento cuja proveniência remonta a intelectuais como Dumézil,²⁴⁵ Hadot,²⁴⁶ Veyne²⁴⁷ e Jaeger²⁴⁸ Foucault, procura compreender, como essa prática, pode ser um importante indicativo para a contextualização de formas alegóricas de existências constituídas pela autonomia, pela coragem da verdade e pela adoção de outras formas de vida. No mundo antigo, a coragem da verdade era constantemente evocada por conta de seu aspecto longitudinal, qual seja, o do pensamento configurar-se como uma prática dos modos de governo em que o sujeito afirmava determinada verdade colocando em risco a sua própria existência. Tal opinião é compartilhada por Rojas ao afirmar que

Em seu curso no *Collège de France* ministrado entre janeiro de 1982, Foucault questionou a historicidade da constituição filosófica do sujeito nas suas relações com os jogos da verdade. Ao resgatar a história das práticas de si em movimento, mostrando que elas são historicamente constituídas e passam por transformações, Foucault procurou mostrar que tal problemática não está ligada à verdade de acordo com uma necessidade transcendental, mas em que medida essas relações são historicamente constituídas, não por uma essência, mas por formas históricas do sujeito em relação a si mesmo. Já não se trata de um assunto em termos de uma substância, mas em termos de um eu variável e formal. Mostrando assim, a "precariedade" histórica de tal problemática como necessidade de se livrar da figura do sujeito jurídico-moral determinado pela obediência à lei e à objetivação do sujeito do conhecimento, para fazer emergir outras possibilidades de constituição do sujeito.²⁴⁹

²⁴⁵DUMÉZIL, Georges. *Mythe et Épopée*. Paris: Quarto Gallimard, 1995.

²⁴⁶HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?* Paris: Folio, 1995.

²⁴⁷VEYNE, Paul. *Les Grecs Ont-ils Cru à Leurs Mythes? essai sur l'imagination constituante*. Paris: Points, 2014.

²⁴⁸JAEGER, Werner. *Paideia: la formation de l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1988.

²⁴⁹No original: *Dans son cours au Collège de France prononcé entre janvier avril 1982, Foucault s'interrogeait sur l'historicité de la constitution philosophique du sujet dans ses relations aux jeux de vérité. En relançant l'histoire des rapports à soi mouvants, en montrant qu'ils sont historiquement constitués, qu'ils subissent des transformations, Foucault cherchait à montrer que le sujet n'est pas noué à la vérité selon une nécessité transcendantale mais que dans la mesure où ces rapports sont historiquement constitués, il n'y a pas d'essence, mais des formes historiques de soi. On ne pense plus le sujet en termes d'un sujet substantiel, mais en termes d'un soi variable et formel. En faisant apparaître ainsi la « précarité » historique du sujet il s'agissait de se déprendre de la figure du sujet juridique-moral déterminé par l'obéissance à la loi et par l'objectivation du sujet de connaissance, pour faire émerger d'autres possibilités de se constituer en tant que sujet.* ROJAS, Maria Andrea. *Michel Foucault: la "parrésia", une éthique de la vérité. Tese de Doutorado em Filosofia*: Paris-Est, 2012, p. 05.

Mas, as questões que permanecem são: *quais as ressonâncias da parresía no contexto dos direitos dos governados? Quais as implicações de um conceito tão distante da nossa racionalidade política contemporânea?* O problema político da *parresía* consistia na coragem do sujeito em produzir, certa ordem específica de discurso, responsável por garantir, por meio da audácia, que o governante fosse interpelado constantemente quanto ao exercício do seu governo. Trata-se, para Foucault²⁵⁰ de pensar os efeitos da *parresía* como elemento fundamental responsável por lembrar todo governante que, além de governar os outros, ele deve governar, primeiramente, a si mesmo.

Tal constatação nos leva ao fato de que, o procedimento genealógico foucaultiano em torno do governo como objeto de análise nos cursos *Segurança, Território, População, Nascimento da Biopolítica, Do Governo dos Vivos, Subjetividade e Verdade, A Hermenêutica do Sujeito, O Governo de Si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade* configura-se como um elemento imprescindível para os agenciamentos das lutas políticas do tempo presente. Desde a emergência da noção de governamentalidade, passando pelo nascimento da razão de Estado até o estudo sobre as práticas de si. Ocorre que, todas essas formas de governo parecem encontrar na *parresía* o ponto crucial que conecta o governo de si e dos outros ao papel da crítica no contexto da atividade política. Não por acaso que Foucault, mostra-se inclinado em perceber à crítica como tarefa de uma ontologia histórica pela sistematização de uma atitude-limite de resistências contra as práticas de governo provenientes da biopolítica. Nesse sentido, a relação da *parresía* com os direitos do governados consiste, segundo Candiottto²⁵¹ em perceber os efeitos da coragem da verdade como elementos das *vozes que se insurgem* perante os efeitos de governamentalização da vida. Essas vozes insurgentes, essa multiplicidade de governados que colocam as suas próprias vidas em jogo desafiando aquilo que se julga insuperável. Os sistemas corporativos, o mercado econômico, o terrorismo de Estado, as formas de exceção pretensamente democráticas, enfim um conjunto infindável de dispositivos regulatórios que parecem desconhecer limites quanto a expropriação de direitos e garantias fundamentais. Percebemos que, é em torno dessa problematização que

²⁵⁰FOUCAULT, Michel, 2008.

²⁵¹CANDIOTTO, Cesar. *Parresía Clínica e Alteridade na Perspectiva de Michel Foucault. Dissertatio*. 40, 215 – 236, 2014.

Foucault²⁵² formulará a hipótese sobre o valor de que *aparrésia* efetivada por meio de uma incessante atualização e, ao mesmo tempo, de uma busca pelo seu sentido originário.

Essa busca inicia-se por meio de um texto um tanto desprestigiado pela nossa cultura. Um texto de Plutarco cujo título é: *Vidas Paralelas*.²⁵³ Nele, encontramos, segundo Foucault, à figura de Díon como responsável por ser o anfitrião de Platão em Siracusa. A respeito desse acontecimento registrado na *Carta VII*²⁵⁴ Foucault, insiste que não é o discípulo de Sócrates quem pratica a *parrésia*, mas sim Díon. E exatamente este último, será o responsável por problematizar à precariedade do governo de Dionísio, pois como afirma Foucault²⁵⁵

Então, nesse texto consagrado a Dion, Plutarco lembra que Dion, jovem irmão de Aristomaca, era um rapaz dotado de belíssimas qualidades: a grandeza da alma, a coragem e a capacidade de aprender. No entanto, cheio de vida, jovem que era da corte de um tirano como Dionísio, pois bem, ele havia sido habituado pouco a pouco ao temor, à “servidão” e aos prazeres. E, por causa disso, era “cheio de preconceitos” quer dizer que – isso em referência evidente a temas estoicos ou estoicizantes – a própria qualidade da sua natureza não havia sido comprometida, mas algumas opiniões falas tinham se depositado na sua alma, até o dia em que o acaso – um gênio benevolente, diz Plutarco – fez Platão aportar na Sicília. É aí que Dion conhece Platão, segue seu ensino e aproveita as lições que o mestre lhe dá. Nesse momento, sua verdadeira e boa natureza reaparece e, diz ele – é aí que se abordam as coisas – “na candura juvenil da sua alma”, Dion esperava que Dionísio (seu tio, o tirano), “sob a influência das mesmas lições” que ele havia recebido, experimentasse “os mesmos sentimentos” que ele havia recebido, que ele e “se deixasse ganhar facilmente para o bem. Em seu entusiasmo, portanto, ele fez tudo para que Dionísio entrasse em relação com Platão e escutasse suas lições.”²⁵⁶

²⁵²FOUCAULT, Michel, 2008.

²⁵³PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Trad. do grego: Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Universidade de Coimbra, 2010.

²⁵⁴PLATÃO. **Carta VII**. Trad. do grego: José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Loyola, 2008.

²⁵⁵FOUCAULT, Michel, 2008, p. 48.

²⁵⁶No original: *Alors dans ce texte consacré à Dion, Plutarque rappelle que Dion, jeune frère d'Aristomache, était un garçon doué de très belles qualités: la grandeur d'âme, le courage, et la capacité à apprendre. Cependant, vivant, jeune homme comme l'était, à la <servitude> et aux plaisirs. Et à cause de cela, il était <plein de préjugés>, c'est-à-dire que ceci en référence évidente à des thèmes stoïciens ou stoïcizants – la qualité même de sa nature n'avait pas été entamée, mais en certain nombre d'opinions fautes s'étaient déposées dans son âme, jusqu'au jour où, le hasard – un <génie> bienveillant, dit Plutarque – a fait aborder Platon sur les côtes de Sicile. Et là, Dion fait la connaissance de Platon, se met à l'école de son enseignement et profite des leçons que son maître lui donne. À ce moment-là sa vraie et bonne nature réapparaît et, dit-il – c'est là qu'on aborde les choses - < dans la candeur juvénile de son âme >, Dion s'attendait [à ce] que Denys (son oncle, le tyran), < sous l'influence des mêmes leçons > que celles qu'il avait reçues, éprouvât < les mêmes sentiments > que lui et < se laiss [ât] aisément gagner au bien. Dans son enthousiasme, il mit donc tout en oeuvre pour que Denys entrât en relation avec Platon et écoutât ses leçons.* FOUCAULT, Michel. **Le Gouvernement de Soi et des Autres**. Paris: Gallimard, 2008b. p. 48. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2008, p. 48.

Tiranía, felicidade e justiça são peças imprescindíveis para que uma dramaturgia *parresíastica* seja mais do que uma mera especulação linguística. Essa questão é importante para Foucault, uma vez que, percorrer os horizontes de possibilidades dessa prática não significa categorizar os elementos de uma mera reflexão sobre o papel da filosofia, mas compreendê-la como um gesto desdobrado na produção da coragem da verdade, pois acima de tudo, praticar a fala franca compreende um ato de coragem por parte do sujeito. A *parresía* designa portanto, o entrecruzamento do enunciado ético com à atitude política do mais fraco perante o mais forte. Tal perspectiva ocupa-se – independentemente do cenário – em introduzir uma prática provocativa cujas consequências podem ser absolutamente imprevisíveis como foi o caso de Platão em Siracusa. Diante de toda tirania praticada por Dionísio, Díon levantasse no sentido de apontar todas as deficiências da sua prática governamental, interpelando o próprio tio a buscar nas orientações filosóficas de Platão, os elementos de uma outra prática de governo e, conseqüentemente à adoção de outro estilo, de outra forma de vida. Nesse acontecimento, conforme aponta Foucault, o elemento parresiástico vale-se da convocação da verdade, restando ao tirano duas alternativas possíveis: ou aceitar a convocação feita por Dion ou tentar assassiná-lo. Como podemos perceber, a *parresía* é um traço fundamental do vínculo formado entre o sujeito e a verdade, no sentido de se procurar afirmar, algo não importando as consequências desse ato. Circula em torno de tal processo, a constatação de que nada se exige do *parresiáste* senão a liberdade. Entretanto, não se trata de uma liberdade como princípio estatutário, mas como condição ontológica de governo.

Nesse sentido, é correto afirmarmos que o possível encantamento, por parte de Foucault, em relação ao exercício da *parresía* opera a ilustração de uma fissura voltada para à atividade estética como uma forma do sujeito interpelar as práticas de governo. Isso significa que, no contexto dos direitos dos governados, a questão fundamental passa pelas possibilidades de questionamento da governamentalização da vida. Desse modo, as práticas dos governados acabam por produzir um novo efeito de aproximação com a verdade. Uma problematização dos modos de governo torna-se possível no momento em que compreendemos o vínculo com a verdade sob a perspectiva do risco. Mais do que nunca, os limiares das vozes insurgentes dos governados nos lembra que, embora todos possam se vincular a uma verdade, somente os *parresiáste*s sabem que esse vínculo pode

lhes cobrar um preço muito alto. Já que, pensar a prática *parresiástica* no campo dos direitos dos governados empreende o que Foucault chama de genealogia do discurso político.

Nesse caso, a construção de tal projeto, se caracteriza como uma maneira de se proceder uma análise sobre a governamentalidade a partir, dos modos pelos quais os sujeitos, vinculam-se à determinada forma de verdade. Se pudermos pensar criticamente com Foucault as práticas dos governados como uma ressonância dessa coragem da verdade, poderemos compreender como tais estratégias desconstroem os universais em que foram solidificadas as experiências políticas na nossa sociedade desde a emergência da Modernidade. De um modo geral, o que essas práticas parecem sinalizar é que, contra toda uma regulação brutal dos modos de vida, que não se enquadram nos dispositivos de governamentalização, emergem estratégias políticas diacrônicas no sentido de pensarmos conceitos como democracia e liberdade a partir das suas radicalizações. Na opinião de Avelino,²⁵⁷ o sentido político da *parresía*, expressado pela genealogia foucaultiana, possui como elemento central o problema do governo como prática aletúrgica e como processo de subjetivação. Trata-se portanto, de uma batalha que ultrapassa todos os limites da biopolítica, com a finalidade de pensar as implicações da fala franca. Desse modo, é correto afirmarmos que as práticas de insurreição procedem, por meio da *parresía*, o direito de falar sobre a política de maneira digna, pressuposto este básico de toda atitude *parresiástica*.

Para Foucault, a *parresía* é um exercício contra as atrocidades de governo. Ela não se ampara na legitimidade da soberania, uma vez que ela constitui-se como o exercício da condição contrária aos totalitarismos pela agonística da palavra. Um exemplo significativo dessa condição é a leitura promovida por Foucault da tragédia *Íon*.²⁵⁸ Nessa peça Foucault, se ocupa em pensar o papel político da *parresía* no contexto da democracia pericliniana, mais especificamente, o final desse modelo democrático logo após a guerra peloponésica. Ou seja, um momento de alta turbulência pela qual Atenas passava no sentido de pensar as novas condições para o exercício da política e da cidadania. *Íon* constata as fissuras da crise democrática e os possíveis impactos das decisões tomadas pela política da época. Decisões essas que conduziriam a uma reorganização da conjuntura

²⁵⁷AVELINO, Nildo, 2011.

²⁵⁸EURÍPIDES. *Íon*. Trad. do grego: Frederico Lourenço. Lisboa: Ed. Colibri, 2005.

democrática ateniense. De fato, a *parresía* emerge como a maneira pela qual deve ser pensada uma espécie de gesto contra as formas arbitrárias de poder. O ensinamento presente em *Íon* revela a condição de uso da fala franca, como a grande busca dos postulantes ao governo. Nesse contexto, o herói é alguém que procura, antes de exercer o poder, resgatar a condição originária do uso da palavra, por meio do que Foucault chama de *jogo agonístico de liberdade*, pois

O exercício de uma palavra que persuade os que são comandados e que num jogo agonístico dê liberdade aos outros que também querem comandar é, ao meu ver, o que constitui a *parresía*. Como, é claro, todos os efeitos que são associados a tal luta e a tal situação. Primeiro: que a palavra que você pronuncia não persuade e que a multidão se volte contra você. Ou ainda, que a palavra dos outros, à qual você cede lugar ao lado da sua, não prevaleça sobre a sua. É esse risco político da palavra que dá liberdade a outras palavras e se atribui como tarefa, não dobrar os outros à sua vontade, mas persuadi-los, é isso que constitui o campo próprio da *parresía*. Fazer essa *parresía* agir no âmbito da cidade, o que é, senão precisamente, e de acordo com o que foi dito há pouco, manipular, tratar ao mesmo tempo, lidar ao mesmo tempo com o logos e com a pólis? Fazer o logos agir na pólis – logos no sentido de palavra verdadeira, palavra sensata, palavra que persuade, palavra que pode se confrontar com as outras palavras e que só vencerá graças ao peso da sua verdade e da eficiência da sua persuasão -, fazer agir essa palavra verdadeira, sensata, agonística, essa palavra de discussão no campo da pólis, é nisso que consiste a *parresía*. E essa *parresía*, mais uma vez, nem o exercício efetivo de um poder tirânico nem o simples estatuto de cidadão podem proporcionar.²⁵⁹

Conforme essa citação sugere, a *parresía* configura-se como uma prática agonística de liberdade e, no seu esplendor, ela assumia a tarefa de se tentar dissuadir, por meio da palavra, todos os outros. Entretanto, diferentemente da retórica – que tinha por função narrar os fatos, os acontecimentos buscando o convencimento por parte dos seus interlocutores – a *parresía* se mostra em *Íon* como uma prática de risco, uma vez

²⁵⁹ No original: *L'exercice d'une parole qui persuade ceux auxquels on commande et qui laisse la liberté dans un jeu agonistique aux autres qui veulent aussi commander, c'est, je crois, ce la qui constitue la parrêsia. Avec, bien entendu, tous les effets qui sont associés à une pareille situation. Premièrement: qui la parole que l'on prononce ne persuade pas et que la foule se retourne contre vous. Ou encontre que la parole des autres, à laquelle on laisse place à côté de la sienne propre, ne l'emporte sur la vôtre. C'est ce risque politique de la parole laissant la place libre à d'autres paroles et se donnant pour tâche, non de plier les autres à sa propre volonté mais [de] les persuader, c'est cela qui constitue le champ propre à la parrêsia. Faire jouer cette parrêsia dans la cadre de la cité, qu'est-ce, sinon précisément, et conformément à ce qui a été dit tout à l'heure, manipuler, traiter à la fois, avoir affaire à la fois au logos et la polis? Faire jouer le logos dans la polis – logos au sens de parole vraie, parole raisonnable, parole qui persuade, parole qui peut se confronter aux autres paroles, et qui ne vaincra que du poids de sa vérité et de l'efficacité de sa persuasion -, faire jouer cette parole vraie, raisonnable, agonistique, cette parole de discussion dans le champ de la polis, c'est cela en quoi consiste la parrêsia. Et cette parrêsia, encore une fois, ce n'est ni l'exercice effectif d'un pouvoir tyrannique ni le simple statut de citoyen qui peut la donner.* FOUCAULT, Michel, 2008b, p, 98. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2008, p. 98.

que, a enunciação de certas verdades poderia colocar em risco a vida do personagem central da tragédia. Segundo Portocarrero,²⁶⁰ estamos diante de um risco político da palavra, uma manifestação que, não tinha como finalidade de dobrar à figura do outro a uma determinada vontade, mas colocar-se em perigo por meio do discurso.

O procedimento *parresiástico* em *Íon* consiste portanto, em fazer agir o *logos* sobre a *polis*. Esse traço nos permite pensar que, diferentemente da política tradicional – que prevê a filiação do Príncipe ao regime institucional da *polis* – a *parresía* converge a prática da fala franca a partir dos contornos da *polis*. Nesse sentido, a *parresía* precisa ser compreendida a partir de distintos desdobramentos e, um desses desdobramentos corresponde à aproximação desse gesto com à crise política. Toda crise política coloca em evidência a necessidade de se pensar um local para o exercício da coragem da verdade a partir das seguintes inquietações: *como exercer a fala franca no momento de decadência das instituições democráticas? E, como praticar a parresía quando a democracia deixa de ser uma atividade segura?* Diferentemente de uma saída abrupta, permeada por uma solução arbitrária, a *parresía* se coloca como ferramenta necessária para uma crítica dos eventos no nosso tempo presente e, nesse sentido, sua prática converge para a insurreição contra toda e qualquer forma de governo que regula à vida por meio de dispositivos de controle.

O sentido dessa prática agonística no contexto dos direitos dos governados é sublinhado pela capacidade de pensarmos um modo aletúrgico de luta por meio da manifestação do direito ao uso comum pelos insurgentes, a partir do momento, em que, eles procuram ocupar uma posição estratégica e combativa no cenário político contemporâneo. As vozes dos governados ilustram as razões pelas quais jamais podemos nos esquecer que, um dos pressupostos fundamentais da democracia é a isegoria. Eis, portanto o caráter de radicalização da prática *parresiástica* a qual vincula-se o pensamento foucaultiano. Ele oportuniza pensarmos que não são somente as leis ou o direito que limitam às ações de governo, mas sim a fala franca. As estridentes e infames vozes que problematizam os modos de controle e de governamentalização da vida, também colocam em suspenso todo estatuto de normalização das práticas de governamentalidade. A *parresía* dos governados incita-nos a perceber como, na

²⁶⁰PORTOCARRERO, Vera. A Questão da Parrhesia no Pensamento de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum. **Revista de Filosofia Aurora**. 23(32), 81-98, 2011.

realidade, os paradigmas de governo só podem ser ultrapassados quando aquele que é desprestigiado pelas práticas de poder vem a público desarticular todos os tensionamentos que compõem as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação. Foucault procura ressaltar que, a *parresía* opera um triplo efeito nas relações entre o jogo agonístico, o sujeito e a verdade. Em primeiro lugar, ela tensiona a produção discursiva dos enunciados das formas de veridicção e da objetivação do sujeito. Em segundo lugar, ela problematiza as relações de poder a partir dos modos pelos quais o sujeito é governado e, por fim, ela constrói uma crítica aos modos de constituição do sujeito por meio do governo de si e dos outros. *Seria possível rastreamos os contornos desse triplo movimento da parresía na nossa atualidade?* Embora Foucault não deixe isso muito claro, ao final da primeira aula de *A Coragem da Verdade* ele sublinha o fato de que, muito embora, não possamos vivenciar a presença da *parresía* em seu esplendor – como ocorrera na Antiguidade – isso não significa que não possamos reconhecer os traços de tal prática em certos gestos performativos, pois segundo Foucault

O discurso revolucionário, quando assume a forma de uma crítica da sociedade existente, desempenha o papel de discurso parresiástico. O discurso filosófico, como análise, reflexão sobre a finitude humana e crítica de tudo o que pode, seja na ordem do saber, seja na ordem da moral, extravasar os limites da finitude humana, desempenha um pouco o papel da *parresía*. Quanto ao discurso científico, quando ele se desenrola – e não pode deixar de fazê-lo, em seu desenvolvimento mesmo – como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais, desempenha justamente esse papel parresiástico.²⁶¹

Conforme aponta Foucault, tanto o discurso revolucionário, como o discurso filosófico e o discurso científico colocam-se como emblemas da *parresía* no momento em que se problematiza uma determinada condição. Mais especificamente, no contexto do discurso revolucionário esse ato envolve a recusa o sujeito em assujeitar-se, perante

²⁶¹No original: *Le discours révolutionnaire, lorsqu'il prend la forme d'une critique de la société existante, joue le rôle de discours parrésiasique. Le discours philosophique, tel que l'analyse, la réflexion sur la finitude humaine et la critique de tout ce qu'il peut, que ce soit dans l'ordre de la connaissance ou dans l'ordre de la moralité, au-delà des limites de la finitude humaine, joue un peu le rôle de la parrésia. Quant au discours scientifique, quand il se dévoile - et ne peut manquer de le faire dans son propre développement - en tant que critique des préjugés, des connaissances existantes, des institutions dominantes et des manières actuelles de le faire, il joue précisément ce rôle parrésiasique.* FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité: gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard, 2009b, p. 31. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2009, p. 29.

determinadas formas de governo. Na opinião de Marzocca,²⁶² a *parresía* designa uma atitude para a prática revolucionária por meio da radicalização da democracia. Tal constatação nos leva a perceber as ressonâncias dessa perspectiva, já que, a coragem da verdade é de fundamental importância para que o jogo democrático não se torne apenas uma prática burocrática e aparentemente representativa. Mais do que nunca, a militância revolucionária, nos mostra que, uma democracia precisa ser pensada a partir de uma experiência voltada, não para a hegemonia das identidades, mas sim pela afirmação da diferença.

Nesse sentido, a correlação do movimento político da *parresía* com os direitos dos governados desdobrasse em uma análise, empreendida por Foucault, na qual podemos visualizar os contornos dessa problemática inscrita no movimento contínuo e descontínuo contra toda forma de reatividade. Pensar tal correlação implica também na constatação de que, a questão posta às práticas dos governados é: *quais as condições de possibilidades presentes em grupos historicamente marginalizados a partir da afirmação das suas diferenças?* A colocação desse problema convoca nosso olhar sobre o papel e a importância da noção de governo trabalhada por Foucault em seus últimos escritos. A relação entre governados e os dispositivos de governo passa pelo valor dado a democracia, que segundo Foucault, deve ser pensada de outra maneira, isto é, não somente como um dispositivo jurídico garantido por determinadas instituições, nem tampouco como emblema ideológico inscrito na tradição da Revolução Francesa, mas sim como choque entre as forças, como um dever de se falar francamente promovendo uma problematização das suas fragilidades e precariedades.

Dito de outro modo, se no contexto da cultura grega, a grande questão era o modo de se exercer a politeia democrática. Ou seja, uma maneira de se perceber a democracia não somente pelo exercício do poder, mas sim pela especificidade de uma prática de governo, em que os governados sempre podiam manifestar uma aleturgia da fala franca aos seus governantes, na nossa atualidade os direitos dos governados produzem uma experiência ética na política compreendendo a democracia como um processo que envolve o exercício do governo como algo a ser permanentemente questionado.

²⁶²MARZOCCA, Ottavio. *Philosophical Parrêsia and Transpolitical Freedom*. *Foucault Studies*. 0(15), 129-147, 2013.

Aletheia, politéia e ethopoiesis. Três paradigmas deixados pela atividade filosófica e que são retomadas na nossa contemporaneidade pelas insurreições dos governados. Esse tripé é responsável pela inscrição de modos de veridicção perante o questionamento das formas de governo. Nesse sentido, quando um militante vem a público proferir determinada verdade, pelo discurso, ou pelo uso do seu próprio corpo, ele está de certa maneira, incitando a todos a promover outras formas de vida, ele nos mostra também que existe uma tênue linha que separa o *tolerável* do *intolerável*. A *parresía* dos governados compreende uma problematização da democracia institucional pelo risco e, nesse contexto, as suas práticas aletúrgicas assumem os contornos de uma experiência regada pelos efeitos de, ao mesmo tempo, resistir aos dispositivos de governo e construir uma relação de um governo de si mesmo e dos outros. Por conta de tais aspectos, é que à atividade *parresiástica* dos governados constitui uma ameaça permanente ao *establishment* dos modos de governamentalização da vida e da biopolítica. Segundo Fontaine,²⁶³ tais práticas procuram implodir os efeitos regulatórios sobre a vida denunciando suas precariedades e fazendo emergir outras forças, já que, elas denotam a elaboração de um enfrentamento dirigido contra toda forma de arbitrariedade.

Conforme podemos observar, uma prática política corrosiva nos direitos dos governados implica uma atitude constante de se perceber as manifestações da verdade que são produzidas por meio do confronto e da resistência. As lutas empregadas por grupos estigmatizados não representam somente a busca por uma aceitação da sociedade, mas sim a intensificação de um devir minoritário. Tratam-se de pequenas máquinas nômades de guerra produzindo a experiência de jogos de verdade e seus efeitos, constituindo a coragem da verdade. São esses adjetivos que promovem os direitos das resistências como alegorias de enfrentamento por meio da vida militante.

A *parresía* dos governados deve ser concebida como um signo da aleturgia. Trata-se não somente de evocar um efeito, mas estabelecer uma relação com a verdade por meio de uma batalha pela vida a qual entra em cena a estética da existência, o exercício de um processo de diferenciação em relação aos modos de vida. Essas vozes insurgentes acabam por elaborar portanto, um *ethos* contra as formas de governamentalidades. O movimento referendado pelas insurreições dos governados é uma atitude de resgate e, ao mesmo

²⁶³FONTAINE, Mathieu. *Résistance(s), Révolte(s) et Révolution(s) Chez Michel Foucault. Sciences Humaines Combinées*. 9, 1-19, 2012.

tempo, de atualização de uma morada, na qual a veridicção é um trabalho do sujeito sobre si mesmo.

Muito embora devamos reconhecer o delicado momento histórico pelo qual passamos é, de fundamental importância percebermos a deflagração das lutas provenientes de grupos minoritários que não se deixam capturar pelos dispositivos de governo. Grupos que simplesmente agem, e como tal, adotam suas próprias práticas de veridicção.²⁶⁴

Podemos entender que as práticas dos governados efetivam-se pela política do dizer verdadeiro como um novo e atento olhar sobre os modos de vida. Nesse sentido, essa perspectiva consolida-se como uma estratégia que rastreia, nos seus limiares os atos de insubordinação que compõem uma espécie de homologia contemporânea entre *logos* e *bios*. Mas, em que consiste, exatamente essa homologia entre *logos* e *bios*? Em primeiro lugar, devemos levar em conta que o *logos* está relacionado a coragem da verdade pelo fato do sujeito colocar a sua vida à prova. Ou seja, o fato do sujeito prestar contas, pelo aperfeiçoamento de si mesmo e à adoção de um estilo de vida voltado para os seus princípios e, principalmente, ao estilo de verdade a qual ele se vincula. Em segundo lugar, o *bios* ocupa um duplo sentido político e ontológico que, aos olhos de Foucault, que encontra-se inscrito pela relação entre forma de veridicção e governo. Ambas compreendidas como elementos constituintes de uma estética responsável por tornar a vida uma obra de arte. *Parresía*, *logos* e *bios* efetivam-se portanto, como domínios preponderantes do governo de si mesmo e dos outros no contexto das práticas dos governados.

De todo modo, o que os últimos trabalhos empreendidos por Foucault nos mostram é que, os elementos dessa estética da existência, correspondem as condições de possibilidade de uma verdadeira vida. Uma verdadeira vida inscrita na aleturgia do governo de si e dos outros como elemento intrínseco a coragem da verdade. Esse contexto

²⁶⁴Conforme aponta o Comitê Invisível, “O bairro de escritórios, o bairro das fábricas, o bairro residencial, os espaços para relaxar, os espaços para diversão, o lugar onde se come, o lugar onde se trabalha, o lugar onde se passeia, e os carros ou os ônibus que ligam tudo isso são resultado de um trabalho de formatação da vida que é devastação de todas as formas de vida. Isso foi desenvolvido como método durante mais de um século, por toda uma casta de *organizadores*, todo um exército cinzento de gestores. A vida e o homem foram dissecados num conjunto de necessidades, para depois organizarem a síntese. Pouco importa que tal síntese tenha tomado o nome de “planificação socialista” ou de “mercado”. Pouco importa que isso tenha levado ao fracasso das cidades-novas ou ao sucesso dos bairros da moda. O resultado é mesmo: deserto e anemia existencial”. COMITÊ INVISÍVEL. 2016, p. 104-105.

da verdadeira vida fora minuciosamente analisada por Foucault ao estudar as implicações do cinismo. Entretanto, antes que prossigamos, é necessário realizarmos o seguinte questionamento: *por que o cinismo configura-se como o paradigma, por excelência dessa verdadeira vida?*

A esse respeito Foucault nos adverte que o cinismo configura-se, dentro de todo um conjunto de escolas filosóficas da Antiguidade, na que melhor representa o papel da correlação entre a atitude filosófica e a forma da vida de uma fala franca carregada de insolência. Na opinião de Chaves,²⁶⁵ o vínculo fundamental da parresía era regrado pelo escândalo. O escândalo de se praticar uma verdade responsável por lançar o cínico no mundo como *sujeito da errância*. Dessa forma para Foucault, o cínico se apresenta como um *parresiástes* responsável por levar ao extremo tal prática. Esse indicativo nos leva a perceber como o cínico posiciona-se perante o mundo desde suas vestimentas até os seus gestos, fazendo dele um estranho personagem que opta em produzir uma ruptura radical em relação as formas de governo. O emblema de uma verdade cínica configura-se como a própria condição para o exercício de uma vida militante. Tomando esse mesmo cinismo como emblema de um modo de vida performativo podemos ler, nas entrelinhas do pensamento foucaultiano, as possibilidades de compreendermos, a problematização das formas de governo, não somente como a busca incessante por parte do sujeito em estabelecer uma relação entre discurso e vida, mas também pela radicalidade de tomar a si mesmo como forma, como alegoria capaz de visibilizar cada gesto convertendo-o em espaço de um dizer verdadeiro a partir da aleturgia. O coração selvagem do cínico possui, para Foucault, uma força vital incomensurável em relação à verdade.

É justamente dentro dessa vida marcada pelo escândalo da verdade cínica que podemos rastrear os indicativos de uma crítica em relação a biopolítica e a razão de Estado. Nesse caso, à aleturgia se manifesta como um gesto de produção da verdade cujo impacto se dá na estetização radical da existência contra as formas de governo. O que parece despertar o encantamento de Foucault com a vida cínica, seria o fato de que não estamos diante de um mero desafio intelectual de compreensão da realidade, ou pior, uma mera aplicação de leituras conceituais que pouco contribuem para uma problematização das lutas políticas. Nesse sentido, a herança deixada pelos cínicos se constitui pela constituição do sujeito como aquele que produz o martírio da verdade. Perspectiva pela

²⁶⁵CHAVES, Ernani. **Michel Foucault e a Verdade Cínica**. Campinas: Phi, 2016.

qual Foucault elabora à crítica em relação aos dispositivos da biopolítica pelos modos em que os sujeitos produzem uma performatividade crua em relação aos processos de assujeitamento.

A vida como escândalo da verdade implica no despojamento radical da própria existência. Trata-se, nesse caso, de oportunizar um processo de subjetivação voltado para os elementos de uma dramaturgia da verdade e, no caso das práticas dos governados, implica perceber como os insurgentes promovem uma prática viva, uma atitude que contamina as engrenagens das formas de governamentalidade. Impacto portanto, do cinismo nas práticas políticas aproximando o discurso revolucionário de um dizer verdadeiro não da tomada do Estado ou do Capital, mas pela adoção de outro modo de vida. Conforme podemos observar, os direitos dos governados e as práticas revolucionárias são elementos imprescindíveis para às alegorias das formas de vida marcadas pela estética da existência.

III.IV. ENTRE LUGARES DE UMA VIDA MILITANTE E UMA POLÍTICA ESPIRITUAL DA REVOLTA

É inútil revoltar-se? A respeito da Revolução Iraniana em 1979 Foucault²⁶⁶ constrói uma série de ensaios sobre o papel das insurreições na atualidade. “As insurreições pertencem à história (...)”,²⁶⁷ lembra Foucault logo nas primeiras páginas. Com essa frase ele indica a presença quase que permanente dos gestos promovidos pelos governados, no sentido da rebelião promovida por eles contra toda forma arbitrária de governo. Nesse caso, a resposta ao questionamento evocado logo acima poderia ser encarado como um dos milhares de desafios para o pensamento crítico relacionado às formas, pelas quais os governados, interpelam o tempo presente por meio da luta contra o intolerável. Tal tarefa consiste em percebermos como, e sob quais condições, alguns grupos preferem morrer aos milhares a terem de continuar prostrados a uma determinada

²⁶⁶FOUCAULT, Michel. É Inútil Revoltar-se? In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. (pp. 76-80). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014m.

²⁶⁷No original: *Les soulèvements appartiennent à l'histoire*. FOUCAULT, Michel. *Inutile de se Soulever?* In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. (pp. 790-794). Paris: Gallimard, 1994h, p. 790. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2014m, p. 76.

forma de governamentalidade como registra Foucault acerca dos primeiros dias da Revolução Iraniana

A terra que treme e destrói as coisas pode bem reunir os homens; ela divide os políticos e marca mais nitidamente do que nunca os adversários. O poder acredita ser possível desviar, para as fatalidades da natureza, a grande cólera que os massacres da sexta-feira negra congelaram com estupor, mas não desarmaram. Ele não conseguirá. Os mortos de Tabass virão se alongar ao lado das vítimas da praça Djaleh e reclamar por eles. Uma mulher colocava publicamente a questão: “Três dias de luto para o tremor da terra, está bem; mas não é preciso compreender que o sangue que correu em Teerã é também iraniano?”²⁶⁸

Eis o efeito paradoxal das insurreições. Elas fazem parte de um movimento histórico dos desdobramentos sociais e, ao mesmo tempo, proliferam-se em contínuos deslocamentos. Ou seja, elas nos ensinam a perceber que toda forma de biopolítica encontra o seu esgotamento e, é precisamente nesse instante que, diferentes formas de vida travam um embate cujo pano de fundo é o problema do governo da vida. Vidas em risco, mas acima de tudo, vidas em jogo, pois por mais absoluta que seja, nenhuma forma de biopolítica pode barrar uma insurreição. Desse modo, podemos afirmar que a insurreição *é sempre um movimento ondulatório*, ou seja, ela é um processo histórico e não um sonho utópico. Se onde há poder, há resistência, onde existe governo, existe insurreição. Justamente porque sua dramaturgia está ancorada na luta contra às autoridades governamentais.

Em *Segurança, Território, População* Foucault já assinalara que, movimentos como os da mística, dos gnósticos e do protestantismo compunham um quadro muito interessante de práticas que sustentarão muitas vezes, os discursos militantes na nossa época. Como se a grande herança deixada pelo poder pastoral não fosse somente o controle sobre às almas dos sujeitos, mas sim o fato de que nenhuma forma de governo poderá reinar exclusivamente sem enfrentar percalços de resistências, já que, toda

²⁶⁸ No original: *La terre qui tremble et détruit les choses peut bien rassembler les hommes; elle partage les politiques et marque plus nettement que jamais les adversaires. Le pouvoir croit possible de détourner vers les fatalités de la nature la grande colère que les massacres du vendredi soir ont figée en stupeur, mais n'ont pas désarmé. Il n'y a coté des victimes de place Djaleh et réclamer pour eux. Une femme posait publiquement la question: <Trois jours de deuil national pour le tremblement de terre, c'est bien; mais faut-il comprendre que le sang qui a coulé à Téhéran n'était pas lui aussi iranien?>* FOUCAULT, Michel. *L'armée, Quand la Terre Tremble*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III: 1976-1979*. (pp. 662-668). Paris: Gallimard, 1994i, p. 664-665. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. O Exército, Quando a Terra Treme. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: repensar a política**. (pp.211-218). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p. 213.

insurreição é uma maneira de se viver. Em oposição à revolução, a insurreição não se ocupa em fixar os limites necessários para uma suposta superação do Estado. Ao invés dessa perspectiva, as insurreições operam uma instrumentalização de um outro modo de vida, por meio do diagnóstico preciso das sublevações de forças. O mais interessante desse processo é que, parece existir uma espécie de hibridismo entre religião e política na prática dos insurgentes, ou seja, a ideia de que um governo pode carregar consigo os elementos de uma maldição contra a qual é preciso rebelar-se. O acontecimento nomeado por Foucault como *crise do pastorado* demonstra o grau de importância, em torno da qual, as revoltas das condutas promovem a busca por outro estilo de vida, outra maneira dos sujeitos serem conduzidos, a partir do conjunto de problematizações destacadas por Foucault

Por quem aceitamos ser conduzidos? Como queremos ser conduzidos? Em direção ao que queremos ser conduzidos? Essa é a minha segunda observação sobre a especificidade não autônoma dessas resistências, dessas revoltas de conduta.²⁶⁹

Em torno dessas perguntas, um único elemento parece constituir o ponto de convergência entre as contracondutas existentes desde a crise do poder pastoral até as insurreições contemporâneas, no caso, a ideia de uma política espiritual da revolta. Por política espiritual da revolta, nos lembra Gonçalves,²⁷⁰ Foucault irá compreender o ato pelo qual o sujeito modifica a si mesmo para ter acesso a uma determinada forma de verdade. Essa perspectiva encontra-se amparada na possibilidade do governo de si e dos outros como categoria política de uma verdade manifestada pelo risco em não querer mais ser governado. Trata-se de uma atitude aletúrgica portanto, que reconhece as precariedades dos modos de assujeitamento em nome de um movimento do sujeito sobre si mesmo cujo ponto fundamental é a conversão. No caso, o problema político dessa atitude aletúrgica que envolve à espiritualidade segundo Silveira Chaves,²⁷¹ corresponde à produção de modos de subjetivação cujas experiências remontam a uma *obrigação da*

²⁶⁹No original: *Par qui acceptons-nous d'être conduits? Comment voulons-nous être conduits? Vers quoi voulons-nous être conduits? C'est cela ma seconde remarque sur la spécificité non autonome de ces résistances, de ces révoltes de conduite.* FOUCAULT, Michel, 2004, p. 200. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2011, p. 260.

²⁷⁰GONÇALVES, Daniel Luis Cidade. Michel Foucault e a Espiritualidade Como Prática de Liberdade. **Fermentario**. 8, 01-13, 2014.

²⁷¹SILVEIRA CHAVES, Irenio. Espiritualidade Como Acesso à Verdade: uma provocação de Michel Foucault para a Teologia. **Horizonte**. 12(35), 886-901, 2014.

verdade. Ou seja, um efeito constituído pelo poder pastoral, em que, se estabelece o duplo vínculo entre a autoridade governamental e a verdade sobre si mesmo. O efeito dessa duplicação é proveniente das formas aletúrgicas, pelas quais o sujeito, realiza o cuidado de si por meio de uma jornada espiritual, examinando cada ato cometido perante uma determinada autoridade. Não obstante, esse exame minucioso de consciência torna-se uma arma contra essa mesma autoridade quando ela mostra-se incapaz de conduzir a vida desse indivíduo. Esse é a questão que interessa a Foucault. Explorar os contornos dessa política espiritual da revolta como transformação do sujeito a partir da obrigação da verdade. Verdade da ocupação consigo mesmo e do exame de consciência, mas também a verdade da contestação permanente em relação aos modos de governamentalização da vida.

Justamente por conta de tal aspecto, é que não interessa a Foucault²⁷² pensar um acontecimento como a Revolução Iraniana apenas do ponto de vista da política tradicional, mas sim evocar, segundo as palavras de Chevallier

O movimento popular que interessou a Foucault, poucos meses antes do retorno de Khomeini, revela de fato três paradoxos: um povo desarmado que faz um regime armado vacilar; uma revolta que se espalha sem dispersar ou dividir; um movimento que não tem outro objetivo que dizer "não" ao Xá. Nenhuma arma, nenhum interesse pessoal ou corporativo, nenhum programa. O que pode parecer a princípio como um vazio (um movimento sem conteúdo e sem meios) é, ao contrário, o que faz aparecer em sua nudez a verdade desse movimento: não pode ser desviada ou recuperada, porque não tem nada no próprio lugar. "Que lugar pode ocupar esse acontecimento nos cálculos da política? Não, precisamente: esse movimento é sem lugar. A espiritualidade política não é o que segue a curva da história para realizá-la, tomando uma forma institucional particular e elaborando um programa de ação; está sempre quebrando, estourando. Seu correspondente na ordem da ação política não é a revolução, mas a insurreição: "As revoltas pertencem à história. Mas, de certa forma, elas lhes escapam. O movimento pelo qual um único homem, um grupo, uma minoria ou um povo inteiro diz: "Eu não obedeco", e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida - esse movimento parece-me irredutível. Porque nenhum poder é capaz de se tornar absolutamente impossível.²⁷³

²⁷²FOUCAULT, Michel. Teerã: a fé contra o Xá. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: repensar a política**. (pp.224-229). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

²⁷³No Original: *Le mouvement populaire qui intéresse Foucault, quelques mois avant le retour de Khomeyni, révèle en fait trois paradoxes: un peuple sans armes qui fait vaciller un régime armé; une révolte qui s'étend sans se disperser ni se diviser; un mouvement qui n'a pas d'autre objectif que de dire « non » au chah. Pas d'armes, pas d'intérêt personnel ou corporatiste, pas de programme. Ce qui pourrait apparaître au premier abord comme une lacune (un mouvement sans contenu et sans moyen) est, au contraire, ce qui fait apparaître dans sa nudité la vérité de ce mouvement: il ne peut être détourné ou récupéré, car il ne possède rien en propre. « Quelle place peut-on faire, dans les calculs de la politique, à un mouvement comme celui-là? Aucune, justement: ce mouvement est sans-lieu. La spiritualité politique n'est pas ce qui épouse la courbe de l'histoire pour s'y accomplir, prenant une forme institutionnelle*

Ao analisar a insurreição iraniana Foucault aponta alguns elementos considerados fundamentais para o crescimento da insatisfação dos governados em relação ao regime de Mohammad Reza Pahlevi. Anos de censura, perseguição política a partidos e movimentos sociais criminalizados. Entretanto, o principal aspecto dessa revolta está diretamente atrelado à questão da espiritualidade. Ou seja, o devir de uma experiência espiritual da revolta teria animado Foucault a procurar, no acontecimento iraniano, a contemplação dos procedimentos de ruptura em relação ao problema de governo. Segundo Olivier e Labbé,²⁷⁴ a experiência iraniana retratada por Foucault, deve ser compreendida a partir das subjetivações infames que colocam como decisivos os atos daqueles que, simplesmente, não suportam mais esperar pelo *reino do amanhã* ensejado pelas ortodoxias revolucionárias, mas decidem capturar a oportunidade de desconstruir uma prática de governo no seu tempo presente, na sua atualidade. *O problema é o agora, o problema é dar um basta*. Trata-se, simplesmente de afirmar a potência das insurreições e, dessa maneira, fazer emergir os elementos de uma nova subjetividade por meio das experiências éticas e políticas.

Para ilustramos essas questões no contexto dos direitos dos governados devemos, necessariamente, problematizar e discutir os efeitos transversais das práticas dos insurgentes a partir da espiritualidade. Entretanto, por espiritualidade Foucault não entende uma prática transcendental, mas o conjunto de procedimentos de uma ascese política que não reivindica a conscientização coletiva das classes, mas detêm-se sobre a capilaridade dos agenciamentos, em que os direitos dos governados, efetiva-se como uma máquina de guerra. Dessa maneira, a sustentação política dos direitos dos governados aproxima-se da concepção de uma *política espiritual da revolta*, na medida que, tensiona os modos de verdade dos dispositivos governamentais. Mais do que nunca, as experiências dos grupos insurgentes nos ensinam que o questionamento efetivo em torno

*particulière et élaborant un programme d'action; elle fait toujours rupture, irruption. Son correspondant dans l'ordre de l'action politique est, non pas la révolution, mais le soulèvement: « Les soulèvements appartiennent à l'histoire. Mais, d'une certaine façon, ils lui échappent. Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit: « Je n'obéis plus », et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie – ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible.*CHEVALLIER, Philippe. *La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran. Revue Projet*. 281 (4), 78-82, 2004, p. 81.

²⁷⁴OLIVIER, Lawrence. LABBÉ, Sylvain. *Foucault et l'Iran: À propos du désir de révolution. Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*. 24(2), 219-236, 1991.

da gestão das condutas emerge muito mais pela aleturgia do escândalo da verdade, do que por qualquer programa revolucionário, pois nos tornamos militantes mais por uma condição ascética do que, propriamente, por uma formação pedagógica no sentido moderno da palavra. Nesse sentido, o problema dos direitos dos governados configura-se como uma prática pulverizada das lutas e agenciamentos políticos. Práticas que se desdobram nas práticas sociais cotidianas e que, envolvem uma outra conotação para à atitude limite das resistências que ocorrem nas dispersões dos acontecimentos.

Tal qual assinala Foucault, há uma espécie de permuta entre a *política espiritual da revolta* e as práticas dos governados, pois essas experiências procuram não mais reivindicar o espaço de representatividade e de visibilidade dos habituais contornos da política, mas capturar nos *entre lugares* dos modos de governamentalização da vida e as questões que envolvem os agenciamentos da infâmia. É nessa perspectiva, que as insurreições tomam corpo por meio de uma máquina de guerra, cujo procedimento consiste em chocar-se permanentemente contra os dispositivos. Seja pelas pequenas táticas de bloqueio, seja pelas passeatas, seja pela proliferação de textos consagrados à conspiração contra as diretrizes governamentais, seja pelo simples gesto de afirmar: *Já basta! Não toleraremos mais o intolerável.*²⁷⁵

Nesse contexto, os direitos dos governados apresentam-se como um limiar das vozes insurgentes. Um perigo político cuja potencialidade efetiva-se pela denúncia a toda precariedade das estruturas de governo, a partir da produção de novos modos de subjetivação. Ou uma vida outra, ou ainda, a verdadeira vida, como assinala Foucault em *A Coragem da Verdade*. A correlação entre a *política espiritual da revolta* e as práticas dos governados fazem emergir formas de verdade que tensionam as práticas de governo e, de acordo com tal perspectiva, poderíamos encontrar nessa correlação, a presentificação de outros modos de vida pensados como uma experiência radical da

²⁷⁵ *Ya Basta!* No dia 01 de Janeiro de 1994, o então autodenominado Exército Zapatista de Libertação Nacional, inicia uma insurreição contra o tratado de Livre Comércio da América do Norte e, mais especificamente contra o governo mexicano. O motim teve início no estado de Chiapas e os lemas dos zapatistas compunham um mosaico de reivindicações por Trabalho, Terra, Alimentação, Saúde, Educação, Independência, Liberdade, Democracia, Justiça e Paz. A partir desse levante têm-se início a um longo programa de reorganização da governamentalidade no território de Chiapas controlado pelos zapatistas em que se pode ler logo na entrada: *Estad usted en territorio zapatista en rebeldia. Aqui manda el Pueblo y el gobierno obedece*. Desse modo, podemos perceber que a insurreição zapatista é uma clara demonstração da busca por uma outra forma de governo. No caso, tal experiência de rebelião compõe a performatividade de militantes tomados pelo contagiante ideia da insurreição que procuram desencadear uma luta contante contra os processos de assujeitamentos da governamentalidade neoliberal.

política e da ética cujas proveniências encontram-se situadas enquanto uma tática de afirmação das diferenças de grupos minoritários pois como afirma Cavagnis

Ao falar de "espiritualidade política", não foi um conteúdo do xiismo, que Foucault descobriu, mas sim uma prática deliberada na forma de uma prática espiritual que consiste em uma transformação de si mesmo por meio de um reinvestimento-transformação do conteúdo do verdadeiro e falso, do qual este sujeito histórico foi constituído. "Espiritualidade política", e aqui está uma das grandes contribuições dessa noção que nos convida a pensar uma prática de liberdade que não recai sob uma lógica transcendental uma vez que é necessariamente realizada na imanência de uma cultura, "Compartilhamento do verdadeiro e do falso" e uma forma de subjetividade que preexiste necessariamente e que o movimento de "conversão" pressupõe, mas uma prática que gira sob o princípio da liberdade prática-reiterando o conceito - como uma habilidade criativa.²⁷⁶

Ao contextualizar o paradigma da *política espiritual da revolta* Foucault, ilustra a emergência de um agenciamento do governo de si mesmo como efeito de uma verdade que, no contexto da nossa contemporaneidade, não compreende os efeitos de uma política tradicional. Antes, ela se apresenta como uma espécie de anomalia que corrói as engrenagens dos dispositivos de governamentalização da biopolítica. Pelas mãos de sujeitos infames, a *política espiritual da revolta* se apresenta como uma estratégia do teatro dos procedimentos políticos, estéticos e éticos. Dramaturgia da vida real que atenta para o "... ronco surdo da batalha."²⁷⁷ A luta presente nos direitos dos governados não é dada pela representação, mas pelo fervilhar desses entre lugares, dessa diferença que compreende à ação como gesto das capilaridades de outros processos de subjetivação. Os insurgentes, dos quais pertencem a multiplicidade dos governados, operam um corte em relação aos espaços de legitimidade e de representação política. Suas questões não se baseiam em uma luta por reconhecimento, mas atentam pela promoção de novos regimes de governo da verdade. Neste sentido, o problema colocado em questão pelos governados

²⁷⁶No original: *En parlant de « spiritualité politique », ce n'est donc pas un contenu essentiel du chi'isme que découvrit Foucault, mais bien plutôt une pratique de liberté prenant la forme d'une pratique spirituelle consistant en une transformation de soi par et dans un réinvestissement-transformation des contenus du vrai et du faux dont ce soi historique était lui-même un effet. La « spiritualité politique », et se trouve ici un des grands apports de cette notion, invite donc à penser une pratique de liberté ne relevant pas d'une logique transcendantale puisque s'accomplissant nécessairement dans l'immanence d'une culture, un « partage du vrai et du faux » et une forme de subjectivité qui lui préexistent nécessairement et que le mouvement de « retournement » présuppose, mais une pratique relevant tout de même d'un principe de liberté entendu – osons le terme – comme une capacité de création.* CAVAGNIS, Julien. *Michel Foucault et le Soulèvement Iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique. Cahiers Philosophiques.* 130 (3), 51-71, 2012, p. 69.

²⁷⁷FOUCAULT, Michel, 2014a, p. 302.

é que, para além da representatividade jurídica, política e econômica, há um outro espaço nos quais as suas ações promovem a radicalização do governo de si e das formas de veridicção a partir de uma sutil trama que *abre as brechas do impossível*. Deste modo segundo Candioto,²⁷⁸ as insurreições dos governados residem na problemática dos efeitos entre governo e verdade. Essas lutas compõem um enfrentamento contra os dispositivos de governo. Ocorre que, essa luta não é longitudinal, mas sim transversal, pois deflagrar um confronto contra esses dispositivos de governo não significa perguntar: *por quem e como somos explorados?* Mas sim, *quais estratégias devemos produzir para nos rebelarmos contra as práticas de governamentalidade que nos são impostas há séculos?* E, é precisamente neste instante que podemos apreender, os motivos pelos quais os governados procuram ,não mais recorrer aos desgastados aparatos legais – os partidos políticos, os sindicatos, as entidades de classe – para adentrar no campo dos exercícios espirituais que, acima de tudo, nos mostram que não lutamos somente quando adquirimos uma forma superior de consciência, mas porque pretendemos recusar e resistir aos modos de assujeitamento.

A potencialidade dos direitos dos governados se inscreve nessas pequenas batalhas que podem vir a se tornar elementos de propagação de uma instigante revolta em relação ao governo. Talvez possamos pensar essa articulação entre as práticas dos governados e a *política espiritual da revolta*, a partir do acontecimento promovido por Mohamed Bouazizi. No dia 17 de dezembro de 2010, esse jovem comerciante totalmente entregue a informalidade do mercado econômico, teve seu carrinho de legumes confiscado pela policia tunisiana. Às autoridades justificaram o confisco sob a suposta alegação de proibir a comercialização de produtos por parte de ambulantes. Ao procurar retomar sua mercadoria, Mohamed fora humilhado e então, diante do palácio do governo, praticou à autoimolação morrendo poucos dias depois, mais precisamente em 04 de janeiro de 2011. Foi a partir desse gesto que milhares de pessoas foram às ruas exigir o fim do governo autocrático de Zine El Abidine Ben Ali.

Mais tarde nomeada por intelectuais como *Primavera Árabe*, os desdobramentos dessa insurreição pouco importam quanto a quem assumiu o controle das instituições dos estados árabes. Na realidade, podemos compreender tal atitude-limite como uma

²⁷⁸CANDIOTTO, Cesar. Sujeito, Agonística e Seus Desdobramentos Políticos no Pensamento de Michel Foucault. In: NALLI, Marcos. MANSANO, Sônia Regina Vargas. (Orgs.). **Michel Foucault: desdobramentos**. (pp.29-40). Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

estratégia contrária ao governo da população desses países. O fato é que, o tensionamento existente entre milhares de sujeitos descontentes e governos completamente desacreditados perante a nova condição econômica e a geopolítica do mundo árabe, geraram o que Abbés nomeia como

A natureza resolutamente moderna deste processo, indubitavelmente, decorre do desejo de negociar um novo relatório entre governantes / governados, que não é mais um reflexo das antigas formas de soberania (adquiridas por um golpe de Estado ou por um legado monárquico-republicano). Diversos elementos atestam a percepção desse processo como um novo começo: o desejo de redescobrir o passado nacional através da difusão de programas de rádio ou televisão no período do século XX, quer fazer parte da história contra a sua longa obliteração por regimes sem história, romper com uma concepção de política reduzindo-a à venalidade que resulta da ocupação de posições de poder.²⁷⁹

O efeito dessas práticas desdobrasse sobre o problema da governamentalidade e, como tal, constitui um quadro, em que, é possível situar o tensionamento das insurreições no mundo contemporâneo e, mais especificamente, no que ficou conhecido como *Primavera Árabe* a partir do governo de si e dos outros. Neste sentido, os problemas lançados por gestos, como o praticado por Mohamed Bouazizi, implicam na possibilidade de percebermos como, para além das habituais noções modernas de política, a luta contra os mais variados estilos de governo nos permite compreender minimamente os efeitos da racionalidade neoliberal e os modos pelos quais grupos minoritários manifestam o seu descontentamento mas, acima de tudo, promovem uma radicalização da própria política.

Para Castelo Branco,²⁸⁰ os efeitos das insurreições consistem em instituir o que ele mesmo chama “(...) política fora do contexto da macropolítica e da vida partidária.”²⁸¹ Entretanto, poderíamos nos perguntar: *em que consiste esse exterior da prática política*

²⁷⁹No original: *Le caractère résolument moderne de ce processus découle sans doute de la volonté de négocier un nouveau rapport gouvernants/gouvernés, qui ne soit plus le reflet des formes anciennes de la souveraineté (acquises par un coup d'État ou grâce à un héritage monarchico-républicain). Plusieurs éléments témoignent d'une perception du processus comme un nouveau départ: désir de redécouvrir le passé national à travers la diffusion des programmes radiophoniques ou télévisuels sur la période du XX siècle, envie de s'inscrire dans l'Histoire contre sa longue obliteration par des régimes sans histoire, rupture avec une conception de la politique réduisant celle-ci à la vénalité qui résulte de l'occupation des positions de pouvoir.* ABBÉS, Makram. *Révolutions Arabes et Théologie Politique. Astérion: philosophie, histoire des idées, pensée politique. Astérion: Philosophie, histoire des idées, pensée politique.* 14, 01-18, 2016, p. 03.

²⁸⁰CASTELO BRANCO, Guilherme. Governamentalidade, Política, Resistências ao Poder. In: RESENDE, Haroldo. **Michel Foucault: política, pensamento e ação.** (pp.111-122). Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

²⁸¹CASTELO BRANCO, Guilherme, 2016, p. 112.

tradicional? A resposta para tal questionamento, consiste em percebermos os direitos dos governados como uma luta pela qual as contracondutas enfrentam os dispositivos de regulação da vida. Dessa maneira, a grande estratégia, produzida por essa *política espiritual da revolta*, consiste em provocar o medo e o estranhamento das ramificações políticas tradicionais. Ela faz circular uma experiência que, procura promover, a desestabilização dos efeitos de governamentalidade pelo devir minoritário da formação, de uma espécie de ascese contemporânea, cujo emblema é o agenciamento das lutas do nosso tempo presente. Acima de tudo, o efeito da *política espiritual da revolta* refere-se ao fato de que não é somente o poder que necessita ser combatido, mas também os efeitos de racionalidade das artes de governo. O exercício dessa crítica nos leva a conceber a problemática dos direitos dos governados, como uma ferramenta imprescindível para a compreensão dos motivos, pelos quais grupos assujeitados pela biopolítica, colocam em evidência as transgressões aos enunciados dos regimes de governamentalização, as resistências perante as práticas de vigilância e policiamento das condutas e, as práticas de liberdade em relação à unilateralidade da vida neoliberal.

Em outras palavras, os direitos dos governados indicam as condições de possibilidades para uma análise das relações de forças, nas quais, o gerenciamento estratégico da vida, as políticas de identidade e os processos de normalização das condutas, são efeitos de verdade contra os quais deve-se empreender uma crítica pelos efeitos produzidos por grupos constantemente açoitados pelos dispositivos de governamentalização. A formulação desses enfrentamentos recai sobre a necessidade do questionamento efetivo pelas contracondutas promovidas pelos governados. Mesmo que esses questionamentos não representem um alto grau de impacto sobre as estruturas do Capital ou dos aparelhos jurídicos, o fato é que, elas implicam na produção de um outro modo de vida cuja experiência significa, antes de mais nada, o direito de se *(re) existir*. Isto é, os direitos dos governados acabam por produzir outros efeitos de verdade.

Em relação a esses efeitos de verdade Foucault, indica que se por um lado, existe uma tessitura dos modos de funcionamento do discurso verdadeiro no qual somos assujeitados, por outro lado, constantemente empreendemos lutas para promovermos uma prática da verdade cujo emblema recai em torno da produção de modos de subjetivação marcados pelo enfrentamento as multiplicidades dos governos existentes. Via de mão dupla, portanto em que saber, poder e processos de subjetivação chocam-se

constantemente. Especificamente em relação à política, os efeitos de verdade não compreendem uma busca pela conquista do poder – como se esta substância pertencesse a determinado segmento ou instituição – mas sim pelo exercício de si mesmo contra os regimes de verdade que insistem em coagir a vida regulando-a ou limitando seus efeitos a categorias como o policiamento e à segurança das populações e a financeirização econômica dos indivíduos. Desse modo, o problema recai na batalha entre a verdade aletúrgica dos governados contra a verdade normalizadora dos dispositivos de governo. Os grupos minoritários também produzem suas verdades, mas tais verdades constituem-se a partir das estéticas da existência. Esse é o procedimento pelo qual Foucault convida-nos a refletir que se

Se chamamos de filosofia crítica uma filosofia que não parte do assombro do que deve ser, mas da surpresa de que exista verdade, podemos ver com clareza que existem duas formas de filosofia crítica. De um lado, está aquela que se pergunta em que condições podem haver enunciados verdadeiros; condições formais ou condições transcendentais. E por outro lado está aquela que se interroga sobre as formas de veridicção, sobre as diferentes formas do dizer verdadeiro. No caso de uma filosofia crítica que se interroge sobre a veridicção, o problema não passa por saber em que condições será verdadeiro um enunciado, mas sim quais quais são os diferentes jogos de verdade e falsidade que se instauram e segundo quais formas. No caso de uma filosofia crítica das veridicções, o problema não é saber como pode, um sujeito em geral, conhecer um objeto em geral. O problema é saber como os sujeitos estão efetivamente ligados em e pelas formas de veridicção as quais se envolvem.²⁸²

Nesse sentido, podemos ilustrar a perspectiva das resistências dos governados em torno dos efeitos de verdade a partir da seguinte constatação: *não somos somente uma sociedade da economia, mas sujeitos governados por efeitos de verdade*. Nossa existência é mediada pela presença de discursos que legitimam ou punem nossas ações, mas isso não significa que não possamos nós mesmos, enquanto governados, lutarmos pela afirmação de uma verdade como condição política e ética de problematização dos modos

²⁸²No original: *Si llamamos filosofía crítica a una filosofía que no parte del assombro de que haya ser, sino de la sorpresa de que haya verdad, podemos ver con claridad que existen dos formas de filosofía crítica. Por una parte está la que se pregunta en qué condiciones puede haber enunciados verdaderos; condiciones formales, o condiciones transcendentales. Y por otra está la que se interroga sobre las formas de veridicción, sobre las diferentes formas de decir veraz. En el caso de una filosofía crítica que se interroge sobre la veridicción, el problema no pasa por saber en qué condiciones será verdadero un enunciado, sino cuáles son los diferentes juegos de verdad y falsedad que se instauran, y según cuáles formas. En el caso de una filosofía crítica de las veridicciones, el problema no es saber como puede un sujeto en general conocer un objeto en general. El problema es saber cómo los sujetos están efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en las que se involucran.* FOUCAULT, Michel, 2014h, p. 29.

de governo. Se quisermos, portanto estabelecer uma crítica das práticas de verdade enquanto modos de veridicção correlativa a potencialização dos direitos dos governados, devemos ter como premissa o fato, de que, as múltiplas instâncias da governamentalidade desdobram seus procedimentos de assujeitamento seja pelo controle econômico da vida, seja pela judicialização e captura dos movimentos sociais, seja pelo controle de vigilância das populações. Denunciar esses aparelhos de captura, mas também, agir em torno da sua circularidade é o papel fundamental dessa atitude crítica da verdade fomentada pelos governados. Não se trata, de modo algum de tentar conjecturar, segundo Freitas²⁸³ os pressupostos de uma alternativa para a política, para a economia, para o Capital, para a revolução, mas contextualizar os motivos pelos quais, as práticas de governo são indexadas as estratégias de saber, as práticas de poder e aos processos de subjetivação. O perspectivismo dos governados constitui uma categoria de enfrentamento em relação a esse triplo efeito de assujeitamento. São justamente as práticas transversais dos governados que compõem à alegoria dos seus modos de vida. Modos de vida que não se limitam em simplesmente promover uma denúncia contra a precariedade as quais são submetidos atores historicamente marginalizados, mas proceder no horizonte de possíveis dessa *política espiritual da revolta*, os contornos de uma estética da existência.

Por sua vez, essa estética da existência dos governados se constitui como uma força periférica que emite seus sinais, não somente nas suas manifestações públicas e confrontos contra as arbitrariedades, mas também pela evocação das formas de vida responsáveis pela produção de aberturas cujo maior impacto, a maior proliferação é a potencialidade de um estatuto ontológico cujos emblemas são as práticas de liberdade.

Desse modo, os direitos dos governados incidem sobre a recusa as posições totalizadoras da política em nome da nomenclatura de uma ontologia histórica de nós mesmos, cuja desconstrução atua em relação a uma imanência em torno da qual circulam os adversários reais a serem enfrentados. A esse respeito poderíamos retomar aqui a seguinte fala de Foucault a respeito das lutas políticas da nossa contemporaneidade

(...) - liberem a ação política de toda forma de paranoia unitária e totalizante; - façam crescer a ação, o pensamento e os desejos pela proliferação, justaposição e disjunção, antes que pela subdivisão e hierarquização piramidal; - liberem-

²⁸³FREITAS, Alexandre, Simão. Os Perigos de Uma Ontologia Política Ainda Sem Cabimento: ou o legado ético-espiritual de Michel Foucault. In: RESENDE, Haroldo. **Michel Foucault: política, pensamento e ação.** (pp.09-34). Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

se das velhas categorias do Negativo (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental há muito tempo sacralizou como forma de poder e modo de acesso à realidade. Prefiram o que é positivo e múltiplo, a diferença à uniformidade, os fluxos às identidades, os arranjos móveis aos sistemas. Considerem que o que é produtivo não é sedentário mais nômade; - não imaginem que seja preciso ser triste para ser militante, mesmo se o que se combate é abominável. É o liame do desejo à realidade (e não sua fuga nas formas de representação) que possui uma força revolucionária. – não utilizem o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política para desacreditar um pensamento, como se ela fosse pura especulação. Utilizem a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como multiplicador das formas e domínio da intervenção da ação política; - não exijam da política que restabeleça os “direitos” do indivíduo, tais quais a filosofia os definiu. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação e pelo deslocamento dos diversos arranjos. O grupo não deve ser o liame orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização”; - não caiam apaixonados pelo poder.²⁸⁴

Essas provocações foucaultianas acabam por situar os deslocamentos necessários em torno dos quais circulam as práticas políticas dos governados na nossa contemporaneidade. Sem sombra de dúvida, o desafio colocado pelas insurreições nos conduz em direção de novos agenciamentos, novas máquinas de guerra responsáveis por fazer eclodir as ferramentas necessárias para o enfrentamento dos dispositivos de governo. Não se trata mais de pensar o *amanhã da revolução*, mas as singularidades dos modos de vida que chocam-se contra os diferentes modelos de assujeitamentos. Ascetismo militante contra a paranoia totalizadora e individualizante. Percebe-se que o convite feito por Foucault nos incita a perceber, as razões pelas quais, os estilos de vida produzidos pelos governados interpelam os jogos de objetivação da biopolítica. Uma vida

²⁸⁴No original: • *Free political action from all unitary and totalizing paranoia.* • *Develop action, thought, and desires by proliferation, juxtaposition, and disjunction, and not by subdivision and pyramidal hierarchization.* • *Withdraw allegiance from the old categories of the Negative (law, limit, castration, lack, lacuna), which Western thought has so long held sacred as a form of power and an access to reality. Prefer what is positive and multiple, difference over uniformity, flows over unities, mobile arrangements over systems. Believe that what is productive is not sedentary but nomadic.* • *Do not think that one has to be sad in order to be militant, even though the thing one is fighting is abominable. It is the connection of desire to reality (and not its retreat into the forms of representation) that possesses revolutionary force.* • *Do not use thought to ground a political practice in Truth; nor political action to discredit, as mere speculation, a line of thought. Use political practice as an intensifier of thought, and analysis as a multiplier of the forms and domains for the intervention of political action.* • *Do not demand of politics that it restore the "rights" of the individual, as philosophy has defined them. The individual is the product of power. What is needed is to "de-individualize" by means of multiplication and displacement, diverse combinations. The group must not be the organic bond uniting hierarchized individuals, but a constant generator of de-individualization.* • *Do not become enamored of power.* FOUCAULT, Michel. *Preface: Anti-Oedipus*. In: DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. (pp. 11 – 14). New York: Viking Press, 1977b, p. 13-14.

que abre mão dos dispositivos de segurança. Uma vida que, segundo Foucault rastreia nos entre lugares das lutas insurgentes a porosidade das artes de governo.

Nesse sentido é que os direitos dos governados constituem-se como um modo de vida insurgente. Uma arte de se viver contrária a biopolítica. As insurreições dos governados compõem a construção de práticas de liberdades responsáveis por fazer proliferar os ecos da revolta. Já que a insurreição é composta por esse estilo, o seu panorama político e ético não fixa seus limites na procura pelo restabelecimento de garantias fundamentais tão somente, mas sim pelo fato de que, se existe insurreição é porque os grupos minoritários aglutinam-se em um constante processo de (des) individualização.

Os direitos dos governados situam-se portanto, nos desdobramentos históricos a partir das práticas dessas vozes descentralizadas e transversais por meio das quais os insurgentes não encontram-se localizados na universalização das racionalidades governamentais, mas sim nos traços de singularidades presentes em gestos polêmicos, em fissuras ritualísticas que contrapõem as normalizações. Desse modo, o problema reside em percebermos como a experiência dos governados é uma prática ascética de uma *política espiritual da revolta* estruturada pelo enfrentamento cotidiano aos modos de governo que pretende capturar a vida.

III.V. A HETEROTOPIA DOS DIREITOS DOS GOVERNADOS EM MICHEL FOUCAULT

A despeito do grave problema da crise migratória nos países europeus Foucault, redige um pequeno manifesto acerca do tensionamento existente entre os dispositivos de governo e uma nova prática do direito

Depois de tudo, somos todos governados e, sob este título, solidários. Porque pretendem ocupar-se da felicidade das sociedades, governos arrogam-se o direito de passar à conta dos lucros e perdas a infelicidade dos homens que suas decisões provocam e que suas negligências permitem. É um dever dessa cidadania internacional sempre fazer valer, aos olhos e ouvidos dos governos, as infelicidades dos homens pelas quais são responsáveis. A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resto mudo da política. Ela funda um direito absoluto de levantar-se e dirigir-se àqueles que detêm o poder. É preciso recusar a divisão de tarefas que, muito frequentemente, propõe-nos: aos indivíduos, indignar-se e falar; aos governos refletir e agir. É verdade: os bons governos, gostam da santa indignação dos governados, por mais que

permaneça lírica. Creio que é preciso dar-se conta de que, muito frequentemente, são os governos que falam, só podem e querem falar. (...) A vontade dos indivíduos deve inscrever-se em uma realidade de que os governos quiseram reservar-se o monopólio, esse monopólio que é preciso arrancar pouco a pouco e a cada dia.²⁸⁵

Essa perspectiva adotada por Foucault, em relação à luta política empreendida pelos governados, sem sombra de dúvidas, faz emergir uma condição histórica dos agenciamentos políticos da nossa atualidade. Entretanto, tal perspectiva não se inscreve em uma alegoria das instâncias jurídicas e normativas tradicionais. A prática dos direitos dos governados reflete uma resistência política pela insurgência dos movimentos populares, dos bloqueios, das passeatas e das greves gerais captadas pelo olhar atento da genealogia. Acima de tudo, as provocações lançadas por Foucault, nos faz perceber como a *era da biopolítica* abre uma dobra no que se refere as práticas de insurreição cuja constatação é: *nenhum governo poderá -seja liberal, seja conservador - escapar das revoltas dos governados*. Por mais que a biopolítica nos ensine que as atrocidades cometidas pelos dispositivos de governamentalização da vida estejam diretamente atreladas aos aparatos políticos e, que as formas de exceção repousam pacientemente nos umbrais do nosso tempo presente, as insurreições dos governados nos mostram que, a proliferação de novas formas de subjetividade, operam o corte das formas miúdas de fascismo aos quais somos assujeitados.

Se quisermos pensar os contra-efeitos das práticas de governamentalidade precisamos elaborar uma crítica em relação à judicialização ou financeirização da vida, por exemplo. Isso significa, de acordo com Foucault, que as insurreições indicam a

²⁸⁵FOUCAULT, Michel. 2010d, p. 369-370. No original: *Après tout, nous sommes tous des gouvernés et, à ce titre, solidaires. Parce qu'ils prétendent s'occuper du bonheur des sociétés, les gouvernements s'arrogent le droit de passer au compte du profit et des pertes le malheur des hommes que leurs décisions provoquent ou que leurs négligences permettent. C'est un devoir de cette citoyenneté internationale de toujours faire valor aux yeux et aux oreilles des gouvernements les malheurs des hommes dont il n'est pas vrai qu'ils ne sont pas responsables. La malheur des hommes ne doit jamais être un reste muet de la politique. Il fonde un droit absolu à se lever et à s'adresser à ceux qui détiennent de pouvoir. Il faut refuser le partage des tâches que, très solvante, on nous propose: aux individus de s'indigner et de parler; aux gouvernements de réfléchir et d'agir. C'est vrai: les bons gouvernements aiment la sainte indignation des gouvernés, pourvu qu'elle reste lyrique. Je crois qu'il faut se rendre compte que très solvante ce sont les gouvernants qui parlent, ne peuvent et ne veulent que parler. (...)La volonté des individus doit s'inscrire dans une réalité dont les gouvernements ont voulu se réserver le monopole, ce monopole qu'il faut arracher peu à peu et chaque jour.* FOUCAULT, Michel. *Face Aux Gouvernements, les Droits le L'homme*. FOUCAULT, Michel. *Dits e Écrits IV: 1980-1988*. (pp. 707-708). Paris: Gallimard, 1994j, p. 707-708. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. Os Direitos do Homem em Face dos Governos. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos VI: repensar a política*. (pp.396-370). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.

manifestação de vozes contrárias a esses dispositivos de controle. Na realidade, elas constituem uma performatividade que não se contenta apenas em reclamar as garantias fundamentais da democracia representativa, mas empregam diversas estratégias de resistências contra tudo aquilo que se impõe como governo das condutas. Nesse sentido, escrever uma genealogia das práticas dos governados em Foucault significa, antes de tudo, rastrear nos seus interstícios e porosidades, os elementos de uma vida que incessantemente pretende ser ingovernável. Contra todas as formas de apequenamentos existenciais, emergem os contra efeitos, pelos quais, são produzidas as experiências dos governados.

Essas seriam portanto, as marcas das experiências construídas pelos governados: subversão aos dispositivos de governo e, ao mesmo tempo, produção de modos de subjetivação, pois segundo Foucault²⁸⁶ “A revolta vai ser o reverso de uma guerra que o governo não para de travar”. Esse é o significado da compreensão efetiva dos direitos dos governados como condição fundamental para a insurreição. A experiência dos governados evidencia que, o espaço a ser explorado, passa a ser o da urgência das insurreições como demonstração radical de crítica em relação a razão de Estado.

De fato, os acontecimentos históricos nos mostram que, as revoluções provenientes dos grandes projetos ideológicos da modernidade correspondem a uma crença no futuro, quase que uma presentificação do paraíso na terra. Fim da exploração pelo Capital, fim das injustiças sociais e dos processos de exclusão. Ao passo que, as insurreições denotam o efeito das micropolíticas, ou seja seus afetos que nos conduzem a uma possibilidade heterotópica de produzirmos, nós mesmos, fissuras nos horizontes da biopolítica a partir da criação de práticas de liberdades.

A esse respeito é interessante mencionarmos uma conferência proferida por Foucault²⁸⁷ acerca da relação paradoxal entre a heterotopia da crise e a heterotopia dos desvios. Nela, Foucault aponta para o fato de que, desde a emergência da modernidade, a relação entre espaço e subjetivação tem sido objeto de grande interesse por parte dos dispositivos de poder e de saber. Este interesse encontra-se demarcado pela possibilidade de inflexão entre os mais diferentes espaços e as formas de subjetividades. O que equivale dizer que não somos uma sociedade utópica quanto as distribuições geofísicas e

²⁸⁶FOUCAULT, Michel, 2010a, p. 91.

²⁸⁷FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos III: estética, literatura e pintura, música e cinema.** (pp. 415-424). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013c.

arquitetônicas, mas sim uma sociedade heterotópica, já que não se trata mais - pelo menos desde o século XVII – de pensar um lugar irreal, mas sim os efeitos paradoxais da junção em um mesmo espaço do real e do irreal. Estruturação do espaço social como desdobramento de um duplo sentido, portanto. De um lado, uma heterotopia da crise que aglutina na sua conjectura arquitetônica a disciplinarização dos corpos em locais como quartéis, prisões, lares e escolas e, ao mesmo tempo, modula os modos de subjetivação acerca da higienização moral. Por outro lado, emerge uma outra heterotopia que interessa a Foucault, no caso a heterotopia dos desvios, isto é, as pequenas transgressões, as infâmias que problematizam a norma social. O efeito, ou melhor, a condição paradoxal desse modelo de heterotopia é da maior importância para situarmos, as maneiras pelas quais, indivíduos como os loucos, os delinquentes, os homossexuais enfim, todo um conjunto de sujeitos desviantes promovem, a todo o momento, uma fissura em relação aos processos de normalização. Pois conforme aponta Foucault

Há outras, pelo contrário, que parecem puras e simples aberturas mas que, em geral, escondem curiosas exclusões; todo mundo pode entrar nesses locais heterotópicos, mas, na verdade, não é mais que uma ilusão: acredita-se penetrar e se é, pelo próprio fato de entrar, excluído. Penso, por exemplo, nesses famosos quartos que existiam nas grandes fazendas do Brasil e, em geral, da América do Sul. A porta para neles entrar dava para o cômodo central em que vivia a família, e todo o indivíduo que passasse, todo o viajante tinha o direito de empurrar essa porta, de entrar no quarto e de dormir ali uma noite. Ora, esses quartos eram tais que o indivíduo que por ali passava não alcançava jamais o próprio núcleo da família, ele era absolutamente o hóspede de passagem, não era verdadeiramente o convidado.²⁸⁸

Conforme essas palavras indicam, a proliferação de uma heterotopia do desvio configura o que Foucault²⁸⁹, mais tarde irá chamar de *contraespaço*, ou seja, lugares reais situados fora de todos os lugares. Isto é, possibilidade de transgredir, mesmo que

²⁸⁸No original: *Il y en a d'autres, au contraire, qui ont l'air de pures et simples ouvertures, mais qui, en général, cachent de curieuses exclusions; tout le monde peut entrer dans ces emplacements hétérotopiques, mais, à vrai dire, ce n'est qu'une illusion: on croit pénétrer et on est, par le fait même qu'on entre, exclu. je songe, par exemple, à ces fameuses chambres qui existaient dans les grandes fermes du Brésil et, en général, de l'Amérique du Sud. La porte pour y accéder ne donnait pas sur la pièce centrale où vivait la famille, et tout individu qui passait, tout voyageur avait le droit de pousser cette Porte, d'entrer dans la chambre et puis d'y dormir une nuit. Or ces chambres étaient telles que l'individu qui y passait n'accédait jamais au cour même de la famille, il était absolument l'hôte de passage, il n'était pas véritablement l'invité.* FOUCAULT, Michel. *Des Espaces Autres: hétérotopies*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV: 1980-1988*. (pp. 752-763). Paris: Gallimard, 1994k. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2013c, p. 423.

²⁸⁹FOUCAULT, Michel. *O Corpo Utópico, as Heterotopias*. São Paulo: N-1, 2013d.

momentaneamente algum dispositivo de normalização. Entretanto, a questão que poderíamos formular aqui é: *quais seriam os contraespaços políticos desse modelo de heterotopia formulado por Foucault?*

No livro *1984* George Orwell²⁹⁰ apresenta-nos, um modelo de sociedade na qual todos somos constantemente vigiados e disciplinarizados pela insígnia do *Grande Irmão*. Uma figura que tudo vê, tudo sabe e, está em todos os lugares ao mesmo tempo, sem que os sujeitos tenham noção dessa vigilância. Nessa sociedade heterotópica o partido adverte aos seus membros: *guerra é paz; ignorância é força; liberdade é escravidão!* e que o próprio pensamento era passivo de punição ao criar a palavra *crimideia*. Em meio a esse processo de gestão da vida, restava aos integrantes do partido executar todas as suas atividades, de modo a não despertar a ira do Grande Irmão. Entretanto, mesmo os mais disciplinados, quase sempre acabavam convertendo-se em bodes expiatórios dessa prática de biopolítica. Viver em *1984*²⁹¹ era prostrar-se perante um dispositivo político partidário perverso, cuja rigidez e controle, favoreciam uma atmosfera de medo, loucura e paixão pelo fascismo. Entretanto, mesmo diante de tal perspectiva, o herói desse romance decide transgredir. Em um único espaço do seu apartamento, ele escolhe simplesmente escrever. E escreve não sobre as possíveis correções de um sistema político autoritário, mas sim sobre a vida. Em um esforço impressionante ele opera uma tentativa de resgate da sua própria memória. Dos tempos em que não havia um partido, um Grande Irmão e nenhum outro sistema de punição como aquele que vivenciava no tempo presente. Emergência de um contraespaço que se efetiva pela necessidade de se procurar resistir aos dispositivos de controle e, nesse contexto, mesmo sabendo do seu destino, mesmo tendo plena consciência de que seus dias terminariam no *Café Vitória* – local aonde se dirigiam todos aqueles que eram torturados no Ministério do Amor – tomando um gin fétido e esperando a morte chegar, nosso herói decide promover sua experiência estética, sublevar sua voz e seus gestos de ruptura em relação a uma outra vida, ou ainda, a construção de um pequeno espaço de liberdade.

Os contornos dessa prática política dos contraespaços fomentados pela heterotopia, acaba por nos ilustrar que, mesmo diante das mais excessivas práticas de controle efetivadas por dispositivos institucionais e modos de exceção, mesmo diante de

²⁹⁰Orwell, George. **1984**. São Paulo: Record, 2015.

²⁹¹Orwell, George, 2015.

uma biopolítica associada a imagem de uma prática governamental que, pretensamente, gerencia modos de vida, as resistências dos governados tensionam constantemente os apossamentos dos dispositivos de governamentalização. Na opinião de Fonseca,²⁹² a efetivação de uma problematização sobre a racionalidade política, configura-se como um dos maiores desafios da nossa atualidade. Já que, a razão de Estado é uma das maiores responsáveis por fazer eclodir tantas práticas abusivas no contexto das formas de exceção e de genocídio quase que silenciado de grupos minoritários, resta-nos perceber a maneira pela qual, o pensamento foucaultiano configura-se como uma ferramenta para pensarmos à crítica em relação aos excessos de governamentalidade. Desse modo, tal analítica não se contenta em somente rastrear esses excessos, nos imperativos categóricos da violência, nem em relação as esferas de constituição de um desejo autoritário pela política, nem tampouco pelas mãos de uma razão instrumental, mas sim interpelar a razão de Estado naquilo que lhe é mais caro: suas características individualizantes e totalizantes, pois conforme aponta Foucault

Meu trabalho não tem como objetivo uma história das instituições ou uma história das ideias, mas a história dessa racionalização tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas. O que há de mais perigoso na violência é sua racionalidade. É claro, a violência é em si mesma terrível. Mas a violência encontra sua ancoragem mais profunda na forma de racionalidade que utilizamos. Pretendeu-se que, se vivêssemos em um mundo da razão, ficaríamos livres da violência. É absolutamente falso. Entre a violência e a racionalidade não há incompatibilidade. Meu problema não é fazer o processo da razão, mas determinar a natureza dessa racionalidade que é tão compatível com a violência eu não combato a razão.²⁹³

²⁹²FONSECA, Márcio Alves. Pensar a Democracia. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. (pp. 235-250). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

²⁹³No original: *Mon travail n'a pas pour but une histoire des institutions ou une histoire des idées, mais l'histoire de la rationalité telle qu'elle opère dans les institutions et dans la conduite des gens. La rationalité est ce qui programme et oriente l'ensemble de la conduite humaine. Il y a une logique tant dans les institutions que dans la conduite des individus et dans les apports politiques. Il y a une rationalité même dans la forme la plus violente. Le plus dangereux, dans la violence, est la rationalité. Bien sûr, la violence est en elle-même terrible. Mais la violence trouve son ancrage le plus profond et tire sa permanence de la forme de rationalité que nous utilisons. On a prétendu que, si nous vivions dans un monde de raison, nous pourrions nous débarrasser de la violence. C'est tout à fait faux. Entre la violence et la rationalité, il n'y a pas d'incompatibilité. Mon problème n'est pas de faire le procès de la raison, mais de déterminer la nature de cette rationalité qui est si compatible avec la violence. Ce n'est pas la raison en général que je combats. Je ne pourrais pas combattre la raison.* FOUCAULT, Michel. *Foucault étudie la Raison d'État*. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits III: 1976-1979**. (pp. 801-805). Paris: Gallimard, 1994 p. 803. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel. *Foucault Estuda a Razão de Estado*. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos X: filosofia, diagnóstico do presente e verdade**. (pp. 342-346). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014n, p. 343.

Dito de outro modo, essas palavras acabam por indicar que à crítica em relação a razão de Estado, compreende o estudo das condições de possibilidades, por meio das quais, as práticas refletidas de governo operam uma perfeita articulação entre as estratégias de saber, as práticas de poder e os processos de subjetivação. Portanto, pensar com Foucault os contornos de uma política heterotópica significa, deslocar os sentidos da revolução para inserí-la em um movimento pendular nas quais os ínfimos acontecimentos deflegram um confronto de uma vida militante que desdobrasse perante as obsoletas estratégias político-partidárias.

Uma vez que, um dos maiores desafios a serem enfrentados nos dias de hoje é procurarmos explorar, os motivos pelos quais somos governados e, quais seriam precisamente, as condições de possibilidade para as insurreições, resta-nos afirmarmos novas formas de subjetivação que ligam a política a ética dos governados. O fundamento dessa subjetivação configura-se como uma crítica em relação à governamentalidade por meio das insurreições. Conforme aponta Foucault, as insurreições dos governados ilustram a tese de que o Estado não é o fim último de todas as coisas, mas faz parte dos constantes enfrentamentos a todos os programas de governo. Alegorias de uma outra política que confere às sublevações de forças os elementos, ou melhor, as estratégias que implicam as quebras dos vínculos de obediência irrestrita a toda forma de controle e normalização da vida. Deixar de obedecer, recusar-se a cumprir as obrigações governamentais compõem a proliferação das vozes contrárias aos procedimentos de governamentalização que, estabelecem o seu próprio programa de governo de si mesmo e dos outros. Programa este que refere-se ao que Foucault chama de tensionamento entre governo, sujeito e verdade a partir de um triplo deslocamento. Em primeiro lugar, pela produção discursiva de saberes analisados nas especificidades da veridicção. Em segundo lugar, pelas práticas de poder relacionadas aos acontecimentos, pelos quais, a conduta do sujeito é governada e, por fim, o estudo dos modos de constituição pelas práticas de si e das estéticas das existências.

Eis portanto, o empreendimento foucaultiano acerca dos direitos dos governados: tensionar os efeitos das relações entre governo, sujeito e verdade no sentido de explorar, por meio de uma genealogia das práticas de insurreição e seus efeitos estilísticos. Dito de outra forma, ao efetivar uma crítica em relação aos dispositivos de governo, Foucault abre espaço para pensarmos as possíveis rupturas em relação a toda multiplicidade desses

dispositivos. Seja pela agonística da palavra, seja pela proliferação das estratégias de resistências, seja pela efetivação de outros modos de subjetivação.

Justamente por sermos todos governados é que, tais problemas, merecem tamanha atenção, pois eles parecem efetivar a necessidade de um deslocamento contínuo pelo qual nós, os governados, empreendemos uma ascese política e uma radicalização das nossas experiências éticas e políticas. Trata-se nesse caso, da vida como escândalo da verdade cujas ressonâncias se inscrevem no quadrilátero cínico analisado por Foucault, isto é, a experiência de uma vida não dissimulada, pela vida independente, pela vida reta e, pela vida soberana. Em relação ao que Foucault chama de vida não dissimulada ela refere-se a retomada do conceito grego de *alethés bíos*, ou seja, uma prática que não conhece qualquer tipo de censura. Da mesma maneira como os cínicos, os governados não devem envergonhar-se jamais do seu estilo de vida, da maneira pela qual problematizam os dispositivos de controle, por mais refinados que sejam. A *alethés bíos* de um mititiantismo que, não cessa de criticar, a governamentalização colocando o seu estilo de vida como emblema da verdade. A *alethés bíos* ilustra ainda a tese, de que, nenhuma ação é vergonhosa se ela não procura as sombras para a consumação dos seus desejos. Retomando a experiência de Sêneca Foucault, trata de nos lembrar as razões pelas quais esse sábio correspondia-se no sentido de interpelar o outro, convidando-o a experimentar uma vida não discimulada pelas mãos da ascese, um trabalho permanente do sujeito sobre si mesmo cujo escândalo favorece uma dramatização da vida pública. Já em relação a vida independente Foucault, indica que tratava-se de um estilo existencial no qual o cinismo pressupunha a inexistência de qualquer espécie de vínculo com as instituições. Tal modelo, apresentava-se a partir de dois desdobramentos. No primeiro deles, encontramos um modelo de vida voltado para uma estética da purificação e, no segundo dele, uma estilística da independência. Para o cinismo, essa tarefa era assumida pelo problema da pobreza e pelo mais alto grau de despojamento. Ressonâncias para um estilo de prática militante na qual se exige a entrega total e permanente aos efeitos das insurreições, cujo ensinamento é que, toda sublevação compreende os efeitos de uma prática política da altíssima pobreza.²⁹⁴ Enquanto que os sectarismos dos partidos de

²⁹⁴Dando continuidade ao problema da filosofia como modo de vida, mais especificamente, no contexto da Idade Média, Agamben situa os desdobramentos da vida cínica a partir das práticas produzidas pelos padres franciscanos. Essas formas de vida emergem, para Agamben no interior de uma vida monástica a partir do momento em que o sujeito vive de acordo com a norma e com a altíssima pobreza, isto é, a recusa do mundo

esquerda elevam o problema da tomada do Estado, o militantismo dos governados, por meio dessa vida independente, procura vivenciar no próprio corpo uma conduta efetiva e desinteressada dos grandes acordos e dos sistemas de governamentalidade para encarar *a nervura do real* de uma existência nua. Uma experiência trágica que envolve os contornos do escândalo da verdade. O terceiro traço corresponde ao que Foucault chama de vida reta, isto é, uma forma de vida pela qual o cinismo toma como emblema o sentido da ascese a partir da transformação de si mesmo. Não se desviar dos seus objetivos e permanecer vigilante a tudo aquilo que pode retirar o sujeito dos seus propósitos. Eis portanto, o emblema de uma vida reta cuja finalidade é a promoção do governo de si mesmo. Por fim, a emergência do que Foucault nomeia como vida soberana. Uma forma de vida regradada por duas perspectivas: a felicidade e a manifestação da verdade, pois segundo Foucault

A soberania cínica estabelece a possibilidade de uma vida feliz numa relação consigo mesmo sob a forma de aceitação do seu destino. Nessa mesma passagem que evocava há pouco, onde o vemos dormir na noite depois da sua jornada na pureza do seu coração e reconhecer que participa do governo dos deuses, o cínico, diz Epicteto, pode então recitar o verso de Cleanto: “*Conduz-me, ó Zeus, e tu, ó Destino*”. Portanto o cínico diz sim ao seu destino, ele aceita ser conduzido por Zeus. E nessa medida, tudo o que será desejado por Zeus, tudo o que Zeus lhe enviar em matéria de provas, todas as durezas da vida que ele poderá provar, pois bem, o cínico as aceitará. Ele as aceitará fazendo-lhes levar a marca da bem-aventurança e felicidade. Por mais que seja provado de tudo, ele poderá dizer: “E o que me falta? Não sou sem tristeza e sem temor, não sou livre? [...] Um de vós me viu com o rosto triste? [...] Quem, me vendo, não acredita ver seu rei e seu amo? Vocês estão vendo: retorno a esse tema da realeza, da soberania; essa soberania que se manifesta no brilho da alegria de quem aceita o seu destino e não conhece, por conseguinte, nenhuma falta, nenhuma tristeza e nenhum temor.”²⁹⁵

por meio da transformação de si mesmo. Para Agamben “O caráter escatológico específico da mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida pela qual a própria vida de Cristo se torna novamente presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das “pessoas” na economia da salvação, mas sua vida como tal. A forma de vida franciscana é, nesse sentido, o fim de todas as vidas (*finis omnium vitarum*), o último *modus*, depois do qual não é mais possível a realização histórica múltipla dos *modi vivendi*. A “Altíssima pobreza”, com o seu uso das coisas, é a forma-de-vida que começa quanto todas as formas de vida no Ocidente alcançam sua consumação histórica.” Ver mais detalhes em: AGAMBEN, 2014, p. 146.

²⁹⁵ No original: *A souveraineté cynique établit la possibilité d'une vie heureuse dans une relation avec elle-même sous la forme de l'acceptation de son destin. Dans ce même passage qu'il a évoqué tout à l'heure, on le voit dormir la nuit après son voyage dans la pureté de son cœur et reconnaître qu'il participe au gouvernement des dieux, le cynique, dit Epictète, peut alors réciter le verset de Cleanto: "Conduis-moi, Ô Zeus et toi, ô destin. " Alors le cynique dit oui à son destin, il accepte d'être dirigé par Zeus. Et dans cette mesure, tout ce que Zeus souhaite, tout ce que Zeus lui envoie comme preuve, toutes les épreuves de la vie qu'il peut prouver, eh bien, le cynique les acceptera. Il les recevra en portant la marque de bonheur et de bonheur. Quel que soit le résultat, il peut dire: "Et que me manque-t-il? Ne suis-je pas sans chagrin et sans peur, ne suis-je pas libre? [...] L'un de vous m'a vu avec un visage triste? [...] Qui me voyant ne croit pas*

É a partir do estudo minucioso desses elementos que Foucault elabora o problema da atitude cínica, pela qual, o governo de si e dos outros passam pelo crivo da ascese. Nesse sentido, tanto a felicidade quanto a manifestação da verdade operam pelo escárnio como emblema dessa vida soberana. A vida cínica somente ganha um valor quando adentra no campo da polêmica. O efeito desse escárnio recai, dessa maneira, sobre o modo pelo qual o cínico não pretendia, com o seu conhecimento, ser considerado como uma espécie de filósofo legislador, mas sim como o *outro*. Ou seja, aquele que inverte os sinais e as marcas presentes no conjunto dos governantes. Nesse sentido, enquanto esses governantes encontram-se rodeados por uma corte preocupada apenas com a adulação, o cínico está só vivenciando o mais absoluto despojamento. Para Foucault, as consequências dessa atitude de escárnio cínicas revelam por um lado, a proliferação de uma vida feliz e, por outro lado, uma prática da verdade manifestada. Enquanto que a vida feliz designa a relação do sujeito consigo mesmo a partir da aceitação do seu destino, a manifestação da verdade coloca-o em uma posição pela qual o cínico apresenta-se como “(...) a estátua visível da verdade.”²⁹⁶

Segundo Sardinha²⁹⁷ o efeito dessa verdade cínica que prevalece na vida militante e sua perturbação corresponde ao estado de localização nas lutas políticas. Exilado em seu próprio país, insurgente de todas as formas de governo o militante reside nessa heterotopia da prática política lançando dúvidas perante todo modo de governamentalidade. Percebemos, portanto nesses efeitos os elementos de uma vida regrada pelo escândalo da verdade no sentido de se apresentar o emblema de uma luta cotidiana que escancara o mal estar das práticas políticas, pois acima de tudo, um militante cínico no nosso mundo contemporâneo, não se rende a nenhuma forma de enquadramento de nenhuma doutrina. A militância é a rua e o cínico de nossos dias é aquele quem a habita, fazendo da política uma prática incendiária que espreita os modos de governamentalização da vida. Insurreição contra o neoliberalismo, mas insurreição também do governo da família, da Educação, dos modos de produção, das políticas de

voir son roi et son maître? Vous voyez: revenir sur ce thème de la royauté, de la souveraineté; cette souveraineté qui se manifeste dans la luminosité de la joie de ceux qui acceptent leur destin et ne connaît donc ni manque, ni tristesse ni peur. FOUCAULT, Michel, 2009b, p. 274. Na tradução brasileira: FOUCAULT, Michel, 2009, p. 272.

²⁹⁶FOUCAULT, Michel, 2009, p. 274.

²⁹⁷SARDINHA, Diogo. Pensar Como os Cães: Foucault e os cínicos. In: NALLI, Marcos. Mansano, Sônia Regina Vargas. **Michel Foucault: desdobramentos.** (pp. 11-28). Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

indentidade. Enfim, toda uma constelação contra as quais os governados lutam e, acima de tudo, nos ensinam que as insurreições são *o tempo do agora*. Essa vida manifestada pela verdade, acaba nos indicando, as condições de possibilidades para a emergência de um sentido cada vez mais presente nas práticas sociais.

Neste sentido, as insurreições dos governados colocam como problema central à contemporaneidade os processos de subjetivação a partir das crises abertas pelos múltiplos programas de governo. O fundamento de tais práticas está amparado em uma espécie de triplo efeito segundo o qual os governados problematizam os jogos de verdade, as práticas de governo e a própria constituição de si mesmo como sujeito. Esse triplo efeito faz circular as resistências pelas práticas de verificação por meio do constante questionamento aos dispositivos de controle e governança. Quando um militante vem a público proferir determinada verdade está interessado em apresentá-la como um *ethos*, as razões pelas quais ele acredita que deve rebelar-se contra à governamentalidade, pois segundo aponta Gros

A insurreição não se decide. Apodera-se de um coletivo, quando a capacidade de desobedecer juntos volta a ser sensível, contagiosa, quando a experiência do intolerável se adensa até se tornar uma evidência social. Supõe a experiência prévia compartilhada –mas que ninguém se pode dispensar de viver em, por e para si mesmo – de uma dissidência cívica e de seu apelo.²⁹⁸

A vontade política dos direitos dos governados seria, nesse caso, a possibilidade de produzir gestos de insubordinação e de questionamento das formas de governo. Essas práticas procuram ampliar o seu leque de intervenção sinalizando, no embrião dos acontecimentos contemporâneos, as relações entre os modos de vida dos governados e as máquinas governamentais. Nesse sentido, muito mais do que as análises superestruturais, as problematizações em torno dos efeitos de governamentalidade colocam a maneira pela qual somos governados e como tal processo, é permeado por um embate permanente entre os dispositivos e as fissuras das micropolíticas.

Essas perspectivas adotadas por Foucault ilustram, o fato de que, as insurreições dos governados vão além de um mero confronto contra os mecanismos de opressão, como também dos aparatos ideológicos, mas sim pela inscrição em torno dos procedimentos de governo. Uma vez que os procedimentos de governamentalização interpelam o sujeito a

²⁹⁸GROS, Frédéric. **Desobedecer**. São Paulo: Ubu Editora, 2018, p. 17.

dizer a verdade sobre si mesmo, a compreensão de um panorama político sobre a heterotopia dos governados significa pensar os efeitos dos espaços de resistências. Ou seja, os diferentes procedimentos pelos quais as insurreições interpelam a própria governamentalidade. Pois, mais do que nunca, o combate ao excesso de governo configura-se como emblema da nossa sociedade. Desde as crises abertas pelo poder pastoral, passando pela razão de Estado e pelo próprio liberalismo econômico, reside a tese de que nenhuma forma de governo pode vigiar e controlar sem que as contracondutas lhes imponha uma série de questões. Se existe um fio condutor para a prática política nesse século XXI, essa marca é composta pelas lutas transversais promovidas por grupos que tomam as ruas reivindicando outras formas de vida. Por conta desse aspecto, é que Foucault irá insistir na crítica em relação aos gerenciamentos provenientes da razão de Estado, compreendendo essas gestões como regimes de verdades contra os quais erguem-se as vozes infames. O que equivale afirmarmos que se, por um lado, a vida pode ser alvo constante da governança das condutas, por outro lado, essa mesma vida não cessa de indexar em torno desses processos, uma rebelião permanente que nos ensina como podemos resistir promovendo novas experiências éticas e políticas. “O real é aquilo que resiste” nos ensina o Comitê Invisível²⁹⁹ e, como tal, podemos nos perguntar: *mas, afinal de contas, quais atitudes nos restam?* Talvez a resposta seja delimitada pela possibilidade de pensarmos, acompanhando as reflexões promovidas por Foucault, em torno do papel para às atitudes dos governados, nos sentido de situá-las, como efeitos de veridicção de estratégias políticas de subjetivação de outras (*re*) existências. Esse papel evidencia o corrosivo efeito das lutas sociais e políticas. Em toda rebelião dos governados encontram-se inscritos alguns imperativos pertinentes a nossa leitura. Primeiramente eles nos mostram que, diferentemente do que defende a governamentalidade neoliberal, não existem motivos para temermos pela crise, já que essas são na verdade um amplo programa de governo responsável por endossar programas reformistas perversos que sempre penalizam os corpos abjetos para o capitalismo. Ao invés desse capitalismo de crise, os governados compõem uma performatividade por meio de uma guerra cotidiana a se enfrentar. As rebeliões dos governados nos mostram também que, não estamos diante de um coplaso iminente enquanto civilização, mas sim que estamos operando novos agenciamentos e reivindicando novos modos de vida. Finalmente, os governados

²⁹⁹COMITÊ INVISÍVEL, 2016, p. 233.

promovem, por meio de suas ações uma luta pela verdade. Uma verdade que se inscreve na maneira pela qual os militantes desafiam a todo o momento os gerenciamentos governamentais. Não é uma verdade pela qual se luta, mas a necessidade de se pensar espaços de produção de modos de verdade que podem nos levar a radicalização da política e da ética.

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA CONSTELAÇÃO EM ABERTO E OS DIREITOS DOS GOVERNADOS NO TEMPO PRESENTE

As insurreições estão mais próximas de nós do que pressupomos. A propósito de tal problemática, cumpre ressaltar que, as insurreições dos governados operam como uma prática capaz de visualizar os jogos de tensão entre a governamentalização da vida e os processos de assujeitamentos provenientes da biopolítica. Ou seja, os direitos dos governados são constantes fissuras que se abrem no espaço de radicalização da política e também das experiências éticas. Esse emblema refere-se ao fato de que, se existe uma multiplicidade de governos, da mesma forma existem inúmeras formas de se resistir aos contornos de assujeitamento da subjetividade. Empreender uma genealogia das práticas de insurreição corresponde portanto, a ilustração de uma ontologia histórica de nós mesmos, no sentido de procurarmos rastrear, como grupos historicamente marginalizados pela máquina capitalística, promovem uma constelação em aberto pelos quais outros modos de vida tornam-se possíveis.

Nas duas primeiras aulas de *O Governo de Si e dos Outros* Foucault³⁰⁰ sublinha que o texto escrito por Kant – *Was ist Aufklärung?*³⁰¹ - é uma possível ilustração das estratégias de resistências dos governados a partir das contracondutas. Dentre as condições de possibilidades desse escrito, encontra-se a tese de que ele é responsável por inaugurar uma reflexão sobre a noção de *publikum*, pois de acordo com Foucault

Convém manter presente no espírito esse lugar de publicação – isto é, uma revista -, pela razão seguinte. É que, como vocês vão ver, esse texto sobre a *Aufklärung* aplica, como um dos seus conceitos centrais, a noção de público, de *Publikum*. E por essa noção de *Publikum* entende: primeiro a relação concreta, institucional, ou em todo caso instituída, entre o escritor (o escritor qualificado, traduz-se em francês: *savant*; *Gelehrter*: homem culto) e o leitor (o leitor considerado como indivíduo qualquer). E é a função dessa relação entre leitor e escritor, é a análise dessa relação – as condições em que essa relação pode e deve ser instituída e desenvolvida – que vai constituir o eixo essencial da sua análise da *Aufklärung*.³⁰²

³⁰⁰FOUCAULT, Michel. 2008.

³⁰¹KANT, Immanuel. *Was ist Aufklärung? Utopie Kreative*. 159, 5-10. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/159_kant.pdf. Disponível: 27/04/2019. Acesso: 27/04/2019.

³⁰²No original: *S'il faut garder cependant à l'esprit ce lieu de publication – c'est-à-dire une revue – c'est pour la raison suivante. C'est que, comme vous allez le voir, ce texte sur l'Aufklärung met en jeu, comme l'un de ses concepts centraux, ou comme l'un des ensembles de concepts, la notion de public, de Publikum. Et par cette notion de Publikum, il entend: premièrement, la rapport concret, institutionnel, ou institué en tout cas, entre l'écrivain (l'écrivain qualifié, on traduit en français: savant; Gelehrter: homme de culture)*

Ou seja, trata-se de uma tipologia na qual podemos encontrar, na relação entre o intelectual e o público leigo, os elementos de uma atividade prática em torno de uma história do tempo presente. Nesse sentido, direcionar os olhos para a atualidade significa percebermos os desdobramentos daquilo se vive. Dos tensionamentos existentes como uma espécie de jogo de espelhos no qual não podemos nos furtar em respondermos as atribuições políticas, econômicas, sociais e culturais disso que chamamos contemporaneidade.

Ontologia histórica de nós mesmos como emblema dos direitos dos governados, portanto. Uma atitude e uma interrogação sobre as nossas condições a partir da constatação, de que, o fundamento das práticas dos governados desdobrasse perante os modos de subjetivação de outras formas de vida. De fato, quando pensamos os elementos de uma ontologia histórica de nós mesmos, não nos limitamos a percebermos as lutas políticas como um projeto revolucionário da tomada de consciência, mas sim uma questão muito mais pulverizada e que é mediada sobre os processos de subjetivação compreendidos como, uma atitude-limite, perante os encantamentos das formas de governo. Em linhas gerais, o problema consiste em nos debruçarmos contntemente sobre a questão: *quais linhas de fuga são construídas perante a governamentalização da vida?* Se atentarmos para o fato de que a resistência não é somente um gesto espontâneo, talvez o grande problema das insurreições seja o de justamente percebermos como é necessário compreendermos as condutas dos governados colo elementos de outras experiências de vida. Pois, em uma sociedade neoliberal que confere à economia o modelo de modulação das estratégias de saber, das práticas de poder e dos processos de subjetivação, por excelência, os direitos dos governados se efetivam como uma busca incessante, por parte dos sujeitos em efetivar um autogoverno. Autogoverno este, que encontra suas verossimilhanças nas atitudes performáticas que nos lembram constantemente o seguinte enunciado: ilegítimo não são os governos, mas a maneira pela qual deixamos, por vontade própria, sermos dependentes das arbitrariedades dos dispositivos de gerenciamento da nossa própria vida.

et plus le lecteur (le lecteur considéré comme individu quelconque). Et c'est la fonction de ce rapport entre lecteur et écrivain, c'est l'analyse de ce rapport – les conditions dans lesquelles ce rapport peut et doit être institué et développé – qui va constituer l'axe essentiel de son analyse de l'Aufklärung. FOUCAULT, Michel, 2008b, p. 09.

No que corresponde aos direitos dos governados podemos perceber a potências dos modos de veridicção e, nesse sentido, compreender as insurgências como elementos desafiadores da biopolítica. E tais potências, desdobram-se perante o papel político e ético da verdade, ou melhor, das maneiras pelas quais os sujeitos vinculam-se a determinadas formas de verdade. As experiências de grupos minoritários como os negros, as mulheres, os homossexuais, os loucos, os delinquentes, enfim toda uma multidão que se recusa em aceitar o jogar o jogo perverso da biopolítica, que se recusa a prostrar-se perante a condução econômica das grandes corporações.

Um estudo sobre os direitos dos governados em Michel Foucault compreende portanto, a sublevação dessas forças, desses devires. Fazendo do direito não um estatuto normativo de preservação natural das garantias fundamentais tão somente, mas sim a radicalização das emergências e proveniências das vozes infames. Entretanto, tal problema recai sobre a condição de se colocar em evidência o papel da revolução. Não se trata em absoluto de compreender, quais elementos tornam-se necessários para a sua preparação, como um projeto teleológico, mas sim perceber que a revolução está entre nós. Pois, desde o poder pastoral até a consolidação do projeto neoliberal, sempre existiram formas de vida que recusaram ser conduzidas e, são essas formas de vida que interessam a um projeto crítico de contextualização das lutas orquestradas pelos governados.

O gerenciamento da vida, a modulação dos modos de objetivação e de subjetivação que assistimos colocam em evidência as contracondutas como práticas transgressivas, como estratégias de resistências e como práticas de liberdades. Dito de outro modo, se o problema da governamentalidade é conduzir a partir das crises, entram em cena as necessidades de problematização das práticas refletidas de governo. E tal perspectiva, acaba por indicar que os direitos dos governados são uma luta pela vida. Uma vida menos ordinária, menos cafetinada, menos fascista. Trata-se de um processo de fruição que problematiza constantemente os traços de controle dos dispositivos.

Ou seja, quando evocamos os direitos dos governados como conceito propriamente foucaultiano, falamos necessariamente de um outro modo de vida capaz de ultrapassar os limites presentes nos modos de subjetivação do cidadão-polícia. Aquele que, somente é capaz de orientar suas práticas monitorando a si mesmo e aos outros. Os campos das minorias potentes são da ordem de um ascetismo militante que, não se ocupa

em procurar enquadrar-se nessa norma, já que suas lutas implicam na instituição de um *ethos*, uma morada pela qual a existência é muito mais do que fazer viver e deixar morrer, pois acima de tudo, ela compreende à atividade criadora dos gestos performativos da potencialização de formas de subjetivação nômades, capazes de afirmar a vida por meio das lutas transversais.

Dessa maneira, no sentido de procurarmos pensar os elementos apresentados como hipóteses do nosso trabalho cumpre ressaltar que, à análise foucaultiana, sobre os direitos dos governados, acaba por tensionar os efeitos, pelos quais, as vozes insurgentes produzem uma nova política de resistência para além dos dispositivos jurídicos. Da mesma maneira, todo o conjunto de práticas de resistências dos direitos dos governados sinalizam os traços, pelos quais, as insurreições configuram-se como fissuras em relação ao gerenciamento da vida orquestrado tanto pela governamentalidade, quanto pela biopolítica. Como terceiro traço dessas hipóteses constatamos que existe uma correlação entre as práticas dos direitos dos governados, os modos de resistência e as insurreições analisadas por Foucault. Essa correlação tensiona, por sua vez, os modos de subjetivação e a constituição de formas de vidas cujas ressonâncias se inscrevem, nos dias atuais, por meio do ascetismo militante e da *parresía* dos governados. Esses dois traços constituem, aos olhos de Foucault, o modo de ser das práticas de resistência dos governados. Por fim, cumpre ressaltar que as práticas de resistências dos governados, ao constituírem-se como uma forma de vida, podem ser entendidas como uma *política espiritual da revolta* e, nesse sentido, apresentam-se como um tensionamento da própria política e da ética na nossa contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ABBÉS, Makram. *Révolutions Arabes et Théologie Politique. Astérior: philosophie, histoire des idées, pensée politique. Astérior: Philosophie, histoire des idées, pensée politique.* 14, 01-18, 2016. Disponível: <https://journals.openedition.org/asterion/2697>. Acesso: 08/02/2019.

ABRAHAM, Thomas. *El Último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua.** Belo Horizonte: UFMG, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção.** São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. O Autor Como Gesto. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações.** (pp. 55-64). São Paulo: Boitempo editorial, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória: uma genealogia teológica e econômica do governo. Homo Sacer II, 2.** São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida. Homo Sacer IV, 1.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **O Tempo que Resta: um comentário à Carta aos Romanos.** Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. **O Uso dos Corpos: homo sacer, IV 2.** São Paulo: Boitempo, 2017.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. A Pastoral do Silêncio: Michel Foucault e a dialética revelar e silenciar no discurso cristão. **Bagoas - Estudos Gays: gêneros e sexualidades.** 5 (6), 69-89, 2011.

Disponível: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2328/1761>. Acesso em: 08/09/2017.

ARIÈS, Philippe. DUBY, Georges. VEYNE, Paul. **História da Vida Privada I: do império romano ao ano mil.** Rio de Janeiro. Companhia das Letras, 1990.

AUGUSTO, Acácio. Política e Polícia. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. VEIGANETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política.** (pp. 19-36). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

ALVES, Marco Antônio Sousa. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. **Revista Estudos Filosóficos.** 17, 76-88, 2016. Disponível: <https://ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em: 26/09/2017.

ALVIM, Davis M. Pensamento indomado: História, poder e resistência em Michel Foucault e Gilles Deleuze. **Dimensões**. 24, 193-207, 2010. Disponível: www.portaldepublicacoes.ufes.br/dimensoes/article/download/2530/2026. Acesso: 03/06/2018.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault, Para Além de Vigiar e Punir. **Revista de Filosofia, Aurora**. 21, 28, p. 39-58, 2009. Disponível: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/download/1135/1060>. Acesso em: 13/11/2017.

ARON, Raymond. **O Ópio dos Intelectuais**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 1980.

AUGUSTO, Acácio. Mais além do “contra o golpe”: subsídios para uma analítica docampo de luta. **Ecopolítica**. 15, 56-78, 2016. Disponível: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/viewFile/29472/20564>. Acesso: 10/11/2017.

AVELINO, Nildo. Governamentalidade e democracia liberal: novas abordagens em Teoria Política. **Revista Brasileira de Ciência Política**. (5), 81-107, 2011. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522011000100004. Acesso: 01/02/2019.

AVELINO, Nildo. Foucault e a racionalidade (neo) liberal. **Revista Brasileira de Ciência Política**. (21), 227-284, 2016. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n21/2178-4884-rbcpol-21-00227.pdf>. Acesso em: 07/11/2017.

AVELINO, Nildo. Foucault, Governamentalidade e Neoliberalismo. In: RESENDE, Haroldo. **Michel Foucault: política – pensamento e ação**. (pp. 163-178). Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BACON, Francis. **Ensaíos**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BAMPI, Lisete. Governo, Subjetivação e Resistência em Foucault. **Educação e Realidade**. 27(1), 127-150, 2002. Disponível: <http://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25941>. Acesso: 16/10/2017.

BENTO DE NÚRCIA. **Regra Monástica**, 2006. São Paulo: Paulus.

BERNARDES, Celia Regina Ody. **Racismo de Estado: uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault**. Curitiba: Juruá, 2013.

BINGEMER, Maria Clara. PINHEIRO, Marcus Reis. (Orgs). **Narrativas Místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2016.

BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOARMAN, Patrick. *Apostile of a Humane Economy: remembering Wilhelm Röpke*. In: EUCKEN, Walter. Böhm, Franz. **ORDO: Jahrbuch für die ordnung von wirtschaft und gesselschaft**. (p. 82-84). Lucius & Lucius: Stuttgart, 1999, p.83.

BORGES DE SOUZA, Richer Fernando. Foucault: o nascimento do liberalismo. **Revista Opinião Filosófica**. 03 (01), 191-201, 2012. Disponível: periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/download/448/392/. Acesso: 21/05/2018.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BÜTTGEN, Philippe. *Théologie Politique et Pouvoir Pastoral*. **Annales: histoire, sciences sociales**. Éditions de l'EHESS. 62, 1129-1154, 2007. Disponível: <https://www.cairn.info/revue-Annales-2007-5-page-1129.htm>. Acesso em: 22/09/2017.

CAMATI, Odair. Uma Análise da Razão de Estado em Michel Foucault a Partir do Curso Segurança, Território e População. **Intuitio**. 8(1), 171-184, 2015. Disponível: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/18492/13534>. Acesso em: 07/11/2017.

CAMUS, Albert. **O Homem Revoltado**. São Paulo: Record, 1999.

CANDIOTTO, Cesar. Governo e direção de consciência em Foucault. **Natureza Humana**, 10(2), 89-113, 2008.

CANDIOTTO, Cesar. Ética e Liberdade em Michel Foucault. **Trans/Form/Ação**. 33(2), 157-176, 2010. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a10>. Acesso em: 09/08/2017.

CANDIOTTO, Cesar. A Governamentalidade em Michel Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação. **O Que nos Faz Pensar**. 31, 91-108, 2011. Disponível: http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_31_6_cesar_candiotto.pdf. Acesso: 28/01/2019.

CANDIOTTO, Cesar. A Prática da Direção de Consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: CANDIOTTO, Cesar. SOUZA, Pedro. **Foucault e o Cristianismo**. (pp.93-110). Belo Horizonte: Autêntica, 2012a.

CANDIOTTO, Cesar. Disciplina e Segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência. **Psicologia e Sociedade**. 24 (n.spe.): 18-24, 2012b. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v24nspe/04.pdf>. Acesso: 02/05/2018.

CANDIOTTO, Cesar. A Genealogia da Ética de Michel Foucault. **Educação e Filosofia**. 27(53), 217-234, 2013a. Disponível: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/viewFile/14365/12685>. Acesso: 27/10/2017.

CANDIOTTO, Cesar. Política, Revolução e Insurreição em Michel Foucault. **Aurora**, 25(37),223-264,2013b.

Disponível:

<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd1=12325&dd99=view&dd98=pb>. Acesso: 26/05/2018.

CANDIOTTO, Cesar. Parresía Cínica e Alteridade na Perspectiva de Michel Foucault.

Dissertatio. 40, 215 – 236, 2014. Disponível:

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/.../5559>.

Acesso: 01/02/2019.

CANDIOTTO, Cesar. Práticas de Subjetivação e Experiência da Sexualidade em Michel Foucault: Sobre O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si. In: Resende, Haroldo. **Michel Foucault: política: pensamento e ação**. (pp. 77-96). Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.

CANDIOTTO, Cesar. Sujeito, Agonística e Seus Desdobramentos Políticos no Pensamento de Michel Foucault. In: NALLI, Marcos. MANSANO, Sônia Regina Vargas. (Orgs.). **Michel Foucault: desdobramentos**. (pp.29-40). Belo Horizonte: Autêntica, 2016b.

CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

CARDOSO, Irene Arruda Ribeiro. Foucault e a noção de acontecimento. **Tempo Social**. 7(1-2), 53-66, 1995. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v7n1-2/0103-2070-ts-07-02-0053.pdf>. Acesso em: 05/08/2017.

CARVALHO, Juliana Maria de Almeida. Poder no Mercantilismo e no Neoliberalismo: uma introdução comparativa sob a luz da intervenção estatal. **Revista de Geopolítica**. 2(1),137-145,2011. Disponível:

www.revistageopolitica.com.br/index.php/revistageopolitica/article/download/27/27.

Acesso: 19/05/2018.

CASTELO BRANCO, Guilherme. Racismo, Individualismo, Biopoder. **Aurora**. 21(28), 29-38,2009. Disponível:

<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/rf?dd1=3244&dd2=2339&dd3=&dd99=pdf>.

Acesso: 07/05/2018.

CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: filosofia e Biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CASTELO BRANCO, Guilherme. Governamentalidade, Política, Resistências ao Poder. In: RESENDE, Haroldo. **Michel Foucault: política, pensamento e ação**. (pp.111-122). Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CAVAGNIS, Julien. *Michel Foucault et le Soulèvement Iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique*. **Cahiers Philosophiques**. 130 (3), 51-71, 2012. Disponível:

http://eduscol.education.fr/philosophie/fichiers/notions/religion/cavagnis-foucault_et_le_soulevement_iranien_de_1978.pdf. Acesso: 07/02/2019.

CHADWICK, Owen. *John Cassian: a study in primitive monasticism*. London: Cambridge University, 1950.

CHAVES, Ernani. **Michel Foucault e a Verdade Cínica**. Campinas: Phi, 2016.

CHEVALLIER, Philippe. *La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran*. **Revue Projet**. 281 (4), 78-82, 2004. Disponível: <https://www.cairn.info/revue-projet-2004-4-page-78.htm#>. Acesso: 05/02/2019.

CHEVALIER, Philippe. O Cristianismo Como Confissão em Michel Foucault. **Foucault e o Cristianismo** (pp.45-56). Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.

CHIGNOLA, Sandro. A Vida, O Trabalho, A Linguagem. **IHU Ideias**. 228(13):01-28, 2015.

CHIGNOLA, Sandro. Disciplinas, Biopolítica, Neoliberalismo. **Revista Barda**. 2 (2):10-18, 2016.

Disponível: http://www.cefc.org.ar/revista/wp_content/uploads/2015/07/entrevista_2.pdf. Acesso: 11/06/2018.

CÍCERO, Marco Tulio. **Das Leis**. São Paulo: Editora Cultrix, 2005.

COLOMBO, Augustin. *Hermenéutica de Si y Fin de la Exomologesis: Michel Foucault y la exclusión de la materialidad de la veridicción em el cristianismo*. **Revista de Filosofía Aurora**. 27(41), 595-614, 2015.

COMITÊ INVISÍVEL. **A Insurreição que Vem. Brasil**: Edições Baratas, 2007.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos Nossos Amigos: crise e insurreição**. São Paulo: N-1, 2016.

COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e Destituição Agora**. São Paulo: N-1, 2017.

CRAIG, Willian Lane. **Apologética contemporânea: a veracidade da fé cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

DANNER, Fernando. O Sentido da Biopolítica em Michel Foucault. **Revista Estudos Filosóficos**. 4, 143-157, 2010. Disponível: <https://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art9-rev4.pdf>. Acesso: 16/04/2018.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles. Post-Scriptum: sobre as sociedades de controle. In:DELEUZE, Gilles. *Conversações*. (pp. 219-226). São Paulo: 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. Guattari, Felix. **Kafka: por uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DUARTE, André. Foucault e a Governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado moderno. In:CASTELO BRANCO, Guilherme. VEIGA NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. (pp.53-70). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DUARTE, André.Macedo. CÉSAR, Maria Rita de Assis. Michel Foucault e as Lutas Políticas do Presente: para além do sujeito identitário de direitos. **Psicologia em Estudo**.19(3), 401-414, 2014. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v19n3/a06v19n3.pdf>. Acesso em: 22/10/2017.

DUMÉZIL, Georges.*Mythe et Épopée*. Paris: Quarto Gallimard, 1995.

ESPOSITO, Roberto. **Bios, Biopolítica e Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.

EURÍPIDES. **Íon**. Trad. do grego: Frederico Lourenço. Lisboa: Ed. Colibri, 2005.

FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas: as formulações de Foucault**. Florianópolis: Cidade Futura, 2006.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. **Pólis e Oïkos, o público e o privado na Grécia Antiga**. S.P, Labeca –MAE-USP, 2001.

FONSECA, Márcio Alves. Pensar a Democracia. In:CASTELO BRANCO, Guilherme. VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. (pp. 235-250). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FONTAINE, Mathieu. *Résistance(s), Révolte(s) et Révolution(s) Chez Michel Foucault. Sciences Humaines Combinées*. 9, 1-19, 2012. Disponível: URL: <http://preo.u-bourgogne.fr/shc/index.php?id=260>
Acesso: 03/02/2019.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1977a.

FOUCAULT, Michel. *Preface: Anti-Oedipus*. In: DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *Anti-Oedipus: capitalism and shizophrenia*. (pp. 11 – 14). New York: Viking Press, 1977b.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres.** Rio de Janeiro: Graal, 1984a.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité: l'usage des plaisirs.* Paris: Galimard, 1984b.

FOUCAULT, Michel. *Politics and Ethics: an interview.* In: RABINOW, Paul. *The Foucault Reader.* (pp. 373-380). Nova Iorque: Pantheon Books, 1984c.

FOUCAULT, Michel. *What is Enlightenment?* In: RABINOW, Paul. *The Foucault Reader.* (pp. 32-50). Nova Iorque: Pantheon Books, 1984d.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT Michel. *Dits et Écrits III: 1976-1979.* (pp. 140-160). Paris: Galimard, 1994a

FOUCAULT, Michel. *Sur la Justice Populaire: débat avec les maos.* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II: 1970-1975.* (pp. 340-368). Paris: Quarto Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. *La Vie des Hommes Infâmes.* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III: 1976-1979.* (pp. 237-253). Paris: Quarto Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, Michel. *La Naissance de la Médecine Sociale.* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III: 1976-1979.* (pp. 207-228). Paris: Galimard, 1994d.

FOUCAULT, Michel. *Omnes et Singulatim: towards a criticism of political reason.* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV: 1980-1988.* (pp. 134-161). Paris: Quarto Gallimard, 1994e.

FOUCAULT, Michel. *The Subject and Power.* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV: 1980-1988.* (pp. 222-243). Paris: Quarto Gallimard, 1994f.

FOUCAULT, Michel. *La Vérité et les Formes Juridiques.* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II: 1972-1975.* (pp. 538-646). Paris: Gallimard, 1994g.

FOUCAULT, Michel. *Inutile de se Soulever?* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III: 1976-1979.* (pp. 790-794). Paris: Gallimard, 1994h.

FOUCAULT, Michel. *L'armée, Quand la Terre Tremble.* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III: 1976-1979.* (pp. 662-668). Paris: Gallimard, 1994i.

FOUCAULT, Michel. *Face Aux Gouvernements, les Droits de L'homme.* FOUCAULT, Michel. *Dits e Écrits IV: 1980-1988.* (pp. 707-708). Paris: Gallimard, 1994j.

FOUCAULT, Michel. *Des Espaces Autres: hétérotopies.* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV: 1980-1988.* (pp. 752-763). Paris: Gallimard, 1994k.

FOUCAULT, Michel. Foucault étudie la Raison d'État. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III: 1976-1979*. (pp. 801-805). Paris: Gallimard, 1994l.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert. RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.

FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce Qu'un Auteur?* In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits: I (1954-1975)*. pp. 817-849. Paris: Quarto-Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique*. Paris: Galimmard, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

FOUCAULT, Michel. *Il Faut Défendre la Société. Édition numérique réalisée en août 2006 à partir de l'édition CD-ROM, Le Foucault Électronique*, 2006b.

FOUCAULT, Michel. **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de Soi et des Autres*. Paris: Gallimard, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la Vérité: gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard, 2009b.

FOUCAULT, Michel. Encontro Verdade-Justiça: 1.500 grenoblenses acusam. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: repensar a política**. (pp. 66-68). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

FOUCAULT, Michel. O Exército, Quando a Terra Treme. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: repensar a política**. (pp. 211-218). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

FOUCAULT, Michel. Teerã: a fé contra o Xá. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: repensar a política**. (pp. 224-229). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

FOUCAULT, Michel. Os Direitos do Homem em Face dos Governos. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: repensar a política**. (pp. 396-370). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Herméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard, 2011b.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des Vivants*. Paris, Gallimard, 2012b.

FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos**. São Paulo: Martins Fontes, 2013a.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013b.

FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. In:FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos III: estética, literatura e pintura, música e cinema**.(pp. 415-424). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013c.

FOUCAULT, Michel. **O Corpo Utópico, as Heterotopias**. São Paulo: N-1, 2013d.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: história do nascimento das prisões**. Petrópolis: Vozes, 2014a.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp.34-55). Rio de Janeiro: Graal, 2014b.

FOUCAULT, Michel. Sobre a Justiça Popular. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**.(pp.87-128). Rio de Janeiro: Graal, 2014c.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**.(pp.55-86). Rio de Janeiro: Graal, 2014d.

FOUCAULT, Michel. Os Intelectuais e o Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp.87-128). Rio de Janeiro: Graal, 2014e.

FOUCAULT, Michel. A Governamentalidade. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**.(pp. 407-431). Rio de Janeiro: Graal, 2014f.

FOUCAULT, Michel. Sexualidade e Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**.(pp.55-75). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014g.

FOUCAULT, Michel. *Obrar Mal, Decir la Verdad: la función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014h.

FOUCAULT, Michel. O Nascimento da Medicina Social. In:FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp. 143-170). Rio de Janeiro: Graal, 2014i.

FOUCAULT, Michel. O Nascimento do Hospital. In:FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**.(pp. 171-189). Rio de Janeiro: Graal, 2014j.

FOUCAULT, Michel. A Filosofia Analítica da Política. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política.**(pp.36-54). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014k.

FOUCAULT, Michel. O Olho do Poder. In:FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.**(pp. 318-343). Rio de Janeiro: Graal, 2014l.

FOUCAULT, Michel. É Inútil Revoltar-se? In:FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política.** (pp. 76-80). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014m.

FOUCAULT, Michel. Foucault Estuda a Razão de Estado. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos X: filosofia, diagnóstico do presente e verdade.** (pp. 342-346). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014n.

FOUCAULT, Michel. Manifesto do G.I.P. In:FOUCAULT, Michel.**Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber.**(pp.01-03). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

FOUCAULT, Michel. A Vida dos Homens Infames. In:FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber.**(pp.203-222). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

FOUCAULT, Michel. Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política. In:FOUCAULT, Michel.**Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber.** (pp.348-378). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c.

FOUCAULT, Michel. Foucault Estuda a Razão de Estado. In:FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos IV: estratégia, poder-saber.**(pp.310-315). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015d.

FOUCAULT, Michel.**A Hermenêutica do Sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e Verdade.**São Paulo: Martins Fontes, 2017.

FREITAS, Alexandre, Simão. Os Perigos de Uma Ontologia Política Ainda Sem Cabimento: ou o legado ético-espiritual de Michel Foucault. In: RESENDE, Haroldo. **Michel Foucault: política, pensamento e ação.**(pp.09-34). Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FUKUYAMA, Francis. **O Fim da História e o Último Homem.** São Paulo: Rocco, 1999.

GALLO, Silvio. Biopolítica e Subjetividade: resistência? **Educar em Revista**, 66, 77-94, 2017. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/er/n66/0104-4060-er-66-77.pdf>. Acesso: 23/04/2018.

GADELHA, Sylvio. Direitos dos Governados e Estado de Exceção. **Revista de Filosofia Aurora.**25(37),107-130,2013.

Disponível: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/601/529>. Acesso: 29/01/2019.

GIACÓIA, Jr, Oswaldo. Arte e Filosofia: para uma crítica dos ideais ascéticos. **Philosophos: Revista de Filosofia**. 21(2), 197-218,2016. Disponível: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/43624>>. Acesso em: 27 out. 2017.

GONÇALVES, Daniel Luis Cidade. Michel Foucault e a Espiritualidade Como Prática de Liberdade. **Fermentario**.8,01-13, 2014.

Disponível:

<http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/152/212>.

Acesso: 05/02/2019.

GONÇALVES, Jadson Fernando Garcia. Foucault e a Questão do Dispositivo, da Governamentalidade e da Subjetivação: mapeando noções. **Revista Margens Interdisciplinar**. 6(7), 105-122, 2016.

Disponível: <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/view/2815>.

Acesso em: 20/08/2017.

GRABOIS, Pedro Fornaciari. Resistência e revolução no pensamento de Michel Foucault: contracondutas, sublevações e lutas. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 19, 7-27, 2011. Disponível: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55736/59152>.

Acesso: 01/06/2018.

GRAMSCI, Antonio. **Los intelectuales y la organización de La cultura**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.

GROS, Frédéric. *Y A-T-Il Un Sujet Biopolitique? Noema*. 4(1), 31-42, 2013. Disponível: <https://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/download/.../3064>. Acesso: 28/01/2019.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GUADGANI, Giulia. *Regimi di verità in Michel Foucault. Materiali Foucaultiani*.5(9-10),107-126, 2016.

Disponível:

<http://www.materialifoucaultiani.org/images/pdf/materiali%20foucaultiani%20v9-10.pdf>. Acesso: 06/10/2017.

GUATTARI, Felix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HABERMAS, Jürgens. **O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADOT, Pierre. **O Que é a Filosofia Antiga?**São Paulo: Loyola, 2005.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*Paris: Folio, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Sociedade Civil Burguesa**. Trad. José Saramago. São Paulo: Edições Mandacaru, 1989

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1974.

HONESKO, Vinicius Nicastro. Sobre o Governo do Real: a vida nos domínios do capitalismo informacional. *Profanações*. 5, (1), 24-38, 2018. Disponível: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1784>. Acesso: 08/01/2019.

HUME, David. **Resumo de um Tratado da Natureza Humana**. Porto Alegre: Paraula, 1995.

JOSÉFO, Flávio. **História dos Hebreus**. CPAD-SP, 2004.

JAEGER, Werner. *Paideia: la formation de l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1988.

KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito**. Trad. Edson Bini. São Paulo – SP: Ícone Editora, 1993.

KANT, Immanuel. *Was ist Aufklärung? Utopie Kreative*. 159, 5-10. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/159_kant.pdf. Disponível: 27/04/2019. Acesso: 27/04/2019.

KATHAMI, Mahmoud. *Foucault on the Islamic Revolution of Iran*. **Journal of Muslim Minority Affairs**. 23 (1), pp. 121-125, 2003. Disponível: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13602000305936>. Acesso em: 08/10/2018.

LABORIER, Pascale. *La Gouvernamentalité*. In: BERT, Jean-François. LAMY, Jérôme. **Michel Foucault: UnHéritage Critique** (pp.169-181). Editions du CNRS, 2014.

LAZZARATO, Maurizio. **O Governo do Homem Endividado**. São Paulo: N-1, 2017.

LEAL, Guilherme Freitas. **O Homo Oeconomicus em Michel Foucault: a análise do ser humano como naturalmente econômico na arte liberal de governar**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós graduação em Filosofia, Universidade de Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

LEME, José Luis Câmara. A Desrazão, a Confissão e a Profundidade do Homem Europeu. In: CANDIOTTO, César. SOUZA, Pedro. **Foucault e o Cristianismo** (pp.23-44). Belo Horizonte: Autêntica, 2012a.

LEMO, Flávia Cristina Silveira. GALINDO, Dolores. NASCIMENTO, Maria Lívia. Considerações Sobre o Empresariamento da Vida. **Barbarói**. 46, 06-21, 2016. Disponível: <https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/download/5564/5992>. Acesso: 15/06/2018.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova cultural, 1997.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp. 07-34). Rio de Janeiro: Graal, 2014.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica no pensamento de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe. Escritos Políticos**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

MARQUES GONÇALVES, Ana Teresa. Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: rituais de morte e poder. **História**. 26 (1), 20-35, 2007. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/his/v26n1/a03v26n1.pdf>. Acesso: 20/01/2019.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: 1843**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARTIN, Patrick. *Pouvoir pastoral, normalisation et soins infirmiers: une analyse foucauldienne*. **Aporia: La revue en sciences infirmières**. 2(2), 35, 2010. Disponível: journaldatabase.info/download/pdf/pouvoir_pastoral_normalisation_et+&cd=23&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 15/09/2017.

MARZOCCA, Ottavio. *Philosophical Parrêsia and Transpolitical Freedom*. **Foucault Studies**. 0(15), 129-147, 2013. Disponível: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3994/4396>. Acesso: 03/02/2019.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. **Varia Historia**. 23(37), 130-15, 2007. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a08.pdf>. Acesso: 20/10/2017.

NAUDÉ, Gabriel. **Consideraciones Políticas Sobre los Golpes de Estado**. Universidad Central de la Venezuela: Caracas, 1964.

NALLI, Marcos. A imanência normativa da vida (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito. **O Que Nos Faz Pensar**. 21(31), 127-152, 2012.

Disponível: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/366>. Acesso: 10/01/2019.

NEGRI, Antonio. **Biocapitalismo**. Belo Horizonte: Iluminuras, 2014a.

NEGRI, Antonio. HARDT, Michael. **Declaração: isto não é um manifesto**. São Paulo: N-1, 2014b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.

NOGUERA-RAMIREZ, Carlos Ernesto. A Governamentalidade nos Cursos do Professor Foucault. In: BRANCO, Guilherme Castelo. Veiga-Neto, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. (pp. 71-80). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

OLIVIER, Lawrence. LABBÉ, Sylvian. Foucault et l'Iran: À propos du désir de révolution. *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*. 24(2), 219-236, 1991. Disponível: <https://www.cambridge.org/core/journals/canadian-journal-of-political-science-revue-canadienne-de-science-politique/article/foucault-et-liran-a-propos-du-desir-de-revolution/633BB6DD45FCB1EE348DCA6313518453#>. Acesso: 06/02/2019.

OKSALA, Johanna. *Violence and the Biopolitics of Modernity*. *Foucault Studies*. 10, 23-43, 2010.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

ORWELL, George. **1984**. SÃO PAULO: RECORD, 2015.

PAGOT, Rhaíssa. JARDIM, Emmanuel Brandolff. Os BRICs Frente aos Estados Unidos após a Crise Financeira de 2008: alternativa a Uma hegemonia declinante? **Textos de Economia**. 17, (2), p.128-150, 2014. Disponível: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/economia/article/viewFile/2175-8085.2014v17n2p128/29279>. Acesso: 08/01/2019.

PELBART, Peter.Pal. Foucault Versus Agamben? **Revista Ecopolítica**. 5, 50-64, 2012. Disponível: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/download/14983/11181>. Acesso: 13/01/2019.

PELBART, Peter.Pal. **Estamos em Guerra**. São Paulo: N-1, 2017/2018.

PERROT, Michelle. **Os Excluídos da História: operários, mulheres, prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

PESSETTI, Edson. Prefácio. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: filosofia e biopolítica**. (pp.09-20). Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PETERS, Michael. Economias Biopolíticas da Dívida. **Cadernos IHUideias**. 14 (236), pp. 01-16, 2016.

PLATÃO. **Diálogos**. Belém: UFP, 1973.

PLATÃO. **Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATÃO. **Carta VII**. Trad. do grego: José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Loyola, 2008

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Trad. do grego: Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Universidade de Coimbra, 2010.

PORTOCARRERO, Vera. A Questão da *Parrhesia* no Pensamento de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum. **Revista de Filosofia Aurora**. 23(32), 81-98, 2011. Disponível: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1747/1654>. Acesso: 02/02/2019.

PORTOCARRERO, Vera. Notas marginais sobre sujeito e verdade, Parresía, discurso e técnicas de si no pensamento tardio de Michel Foucault. **Doispontos**. 14 (1), 99-114, 2017. Disponível: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/download/56541/34024>. Acesso: 20/01/2019.

RAGO, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo. Apresentação: para uma vida não-fascista. In: RAGO, Margareth. VEIGA-NETO, Alfredo. **Para Uma Vida Não Fascista**. (pp. 09-12). Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

REICH, Wilhelm. **A Função do Orgasmo: problemas econômicos-sexuais da energia biológica**. São Paulo: Brasiliense, 1975.

RITTER, Viviane Fischer. O Espaço e a Biopolítica. **Polietica**. 2 (1), 112-137, 2014. Disponível: <https://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/article/viewFile/14734/15239>. Acesso: 17/05/2018.

ROBERT, Martin. ROVARY-OULLET, Guillaume. *La Dialectique Peut-Elle Casser Foucault?* In: LE COLLECTIF. **Michel Foucault: entre sujet et révolte**. (pp.61-92). Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2012. Disponível: https://www.journaldumauss.net/IMG/pdf/Collectif-_Foucault_entre_sujet_et_revolte.pdf. Acesso em: 17/09/2017.

ROLNIK, Suely. **Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: N -1, 2018.

ROJAS, Maria Andrea. **Michel Foucault: la "parrêsia", une éthique de la vérité**. Tese de Doutorado em Filosofia: Paris-Est, 2012.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROUDINESCO, Elisabeth. **A Parte Obscura de Nós Mesmos: uma história dos perversos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé. O Poder Pastoral, a Economia Política e a Genealogia do Estado Moderno. **Revista do IHU – Instituto de Humanidades UNISINOS**.446, 16 de junho, 2014.

RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé. O Poder Pastoral, as Artes de Governo e o Estado Moderno. **Cadernos IHUideias**.14 (241), 01-24, 2016.

SANTOS, Rone Eleandro. Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault. **Dissertação de Mestrado, Programa de pós graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, 2010. Disponível: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-88TM66/disserta_o_vers_o_final.pdf;jsessionid=5EBE00A61EAC09DC490235A21732E0D2?sequence=1. Acesso em: 30/07/2017.

SANTOS, Rone Eleandro. Do Governo Pastoral à Governamentalidade: crítica da razão política em Michel Foucault. **Peri: revista de filosofia**. (1) 2, 48-64, 2015. Disponível: <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/826/329>. Acesso: 15/08/2017.

SARAIVA, Karla. VEIGA-NETO, Alfredo. Modernidade Líquida, Capitalismo Cognitivo e Educação Contemporânea. **Educação e Realidade**. 34 (2), 187-201, 2009. Disponível: <http://www.seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/viewFile/8300/5538>. Acesso: 16/06/2018.

SARDINHA, Diogo. Pensar Como os Cães: Foucault e os cínicos. In: NALLI, Marcos. Mansano, Sônia Regina Vargas. **Michel Foucault: desdobramentos**. (pp. 11-28). Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SHAKESPEARE, Willian. **Vida e morte do Rei João; A tragédia do rei Ricardo II**. São Paulo: Melhoramentos, 1995.

SCHÖLLGEN, George. *ett.all.Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart:Anton Hiersemann, 2007.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006

SMITH, Adam. **A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. São Paulo: Nova cultural, 1985.

SCHULTZ, Theodore. Willian. **O Capital Humano: Investimentos em Educação e Pesquisa**. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1971.

SEN, Amartya. Comportamento Econômico e Sentimentos Morais. **Lua Nova**. 25, 103-130, 1992. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n25/a05n25.pdf>. Acesso: 13/06/2018.

SENELLART, Michel. A Crítica da Razão Governamental em Michel Foucault. **Tempo Social**. 7(1-2), 01-14, 1995.

SILVEIRA CHAVES, Irenio. Espiritualidade Como Acesso à Verdade: uma provocação de Michel Foucault para a Teologia. **Horizonte**. 12(35), 886-901, 2014. Disponível: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p886/7126>. Acesso: 05/02/2019.

SIQUEIRA, Maurício. Capitalismo Cognitivo, Trabalho Imaterial e *Generall Intellect*. **Políticas Culturais em Revista**. 1 (2), p. 20-40, 2009. Disponível: <https://portalseer.ufba.br/index.php/pculturais/article/download/3728/2793>. Acesso: 28/06/2018.

SIMONS, Henry. *A Positive Program For Laissez-faire: some proposals for a liberal economic policy*. *Public Policy Pamphlet: University of Chicago*, 1934. Disponível: <http://desmaraisremblay.com/Resources/Simons%20Henry%20C.%201934%20A%20Positive%20Program%20for%20Laissez%20Faire.pdf>. Acesso: 04/01/2019.

SKORUCAK, Thomas. *Le Courage des Gouvernés: une éthique de la vérité et de la désobéissance à partir de Michel Foucault et Hannah Arendt*. **Tese de Doutorado. École Doctorale Culture et Sociétés**, 2015.

SOLJENÍTSIN, Aalexandre. **Arquipélago Gulag**. São Paulo: DIFEL, 1975.

TAVARES, Maria Alice Silveira. Da Produção ao Mercado: “delitos económicos”, penas e controlo municipal na Idade Média, segundo o testemunho dos Costumes e Foros portugueses. **Topoi**. 17(33), 514-534, 2016. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/topoi/v17n33/2237-101X-topoi-17-33-00514.pdf>. Acesso: 27/05/2018.

TAYLOR, David. *Politics of Abandonment: The Biopolitics of National Sacrifice Zones*. *The University of Sydney*, 2018.

Disponível: https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/18561/2/2018_David_Taylor_Thesis.pdf. Acesso: 27/09/2018.

TELLMANN, Ute. *Foucault and the Invisible Economy*. **Foucault Studies**. 6, 5-24, 2009. Disponível: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/365>. Acesso: 27/05/2018.

TORRANO, Andrea. *Canguilhem y Foucault. De La Norma Biológica a La Norma Política*. *Revista Estudios de Epistemología*. 10 (6-2013), 122-144, 2009. Disponível: http://www.filo.unt.edu.ar/rev/episte/rev/10/epi_10_06_torrano.pdf. Acesso: 16/04/2018.

VEYNE, Paul. O indivíduo atingido no coração pelo Poder Público. In: VEYNE, Paul. (Org.). **Indivíduo e Poder**. (pp. 9-23) Lisboa: Edições 70, 1987.

VEYNE, Paul. *Les Grecs Ont-ils Cru à Leurs Mythes? essai sur l'imagination constituante*. Paris: Points, 2014.

WALTER, Bruno Eduardo Procopiuk. WINKLER, Carolina Andrea Gómez. CRUBELLATE, João Marcelo. O ideário taylorista, a gestão da subjetividade e o poder pastoral. **Cadernos EBAPE.BR.** 11(1), 16-29, 2013. Disponível: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512013000100003. Acesso: 15/08/2017.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.** 13.ed São Paulo: Ed. Pioneira, 1999.