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

Giovani do Carmo Júnior

Revolução e *parrêsia* no pensamento de Michel Foucault

Rio de Janeiro
2024

Giovani do Carmo Júnior

Revolução e *parrêsia* no pensamento de Michel Foucault

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

Orientadora: Prof. Dr.ª Vera Maria Portocarrero

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

C287 Carmo Júnior, Giovani do.
Revolução e *parrêsia* no pensamento de Michel Foucault / Giovani do Carmo Júnior. – 2024.
268 f.

Orientadora: Vera Maria Portocarrero.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Institu to de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Revoluções - Filosofia - Teses. 2. Política e cultura - França - Teses. 3. Filosofia francesa - Séc. XX - Teses. 4. Foucault, Michel, 1926-1984 - Teses. I. Portocarrero, Vera Maria. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 316.423.3(44)

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

_____ _____

Assinatura Data

Giovani do Carmo Júnior

Revolução e *parrêsia* no pensamento de Michel Foucault

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

Aprovada em 14 de junho de 2024.

Banca examinadora:

_____

Prof.ª Dr.ª Vera Maria Portocarrero (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof.ª Dr.ª Camila Rodrigues Jourdan

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. André de Macedo Duarte

Universidade Federal do Paraná

Rio de Janeiro

2024

AGRADECIMENTOS

À minha família por ter me possibilitado crer na educação como processo de constituição e transformação de si, dos outros e do mundo.

Aos meus amigos com especial menção a Marcelo Vicente de Paula e a Geraldo Adair da Silva pelo apoio, escuta ativa, suporte e acompanhamento em minha trajetória de pesquisa marcada por inquietações, projetos e anseios.

À minha orientadora Professora Doutora Vera Maria Portocarrero pela relação pautada na confiança e na competência acadêmica que me motivou em toda feitura dessa trajetória de pesquisa relevante em meu desenvolvimento humano e profissional.

Aos Professores Doutor André de Macedo Duarte e Doutora Camila Rodrigues Jourdan por comporem a banca de pré-defesa de dissertação e defesa de dissertação com uma leitura atenta, qualificada e generosa.

Aos Professores do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro por se dedicarem a proporcionar aos estudantes uma sólida formação filosófica pautada no esmero metodológico voltado à excelência acadêmica.

Aos secretários Daniel e Luis Claudio pela solicitude.

A todas as pessoas que de algum modo tornaram possível a realização desse trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento dessa pesquisa.

RESUMO

CARMO JÚNIOR, Giovani. *Revolução e* parrêsia *no pensamento de Michel Foucault*. 2024. 268 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Este trabalho visa a analisar as noções de revolução e *parrêsia* no pensamento de Michel Foucault. A pesquisa surge do diagnóstico foucaultiano a respeito da vida política da França após os movimentos de maio de 1968. A efervescência dos movimentos de maio de 1968 foi seguida por um neoliberalismo mitigado e uma esquerda morna. As lutas foram aclimatadas no interior da forma-partido. A imobilidade da vida política se efetivou. O autor afirma haver ausência de desejabilidade da revolução devido à inexistência de entusiasmo político. A hipótese seguida nesta pesquisa é afirmar indicativos normativos críticos a respeito da temática da revolução no pensamento de Michel Foucault, pois não abandona a noção de revolução. Procura modificá-la sobremaneira em vista da transformação de si, dos outros e do mundo, de modo que não há mundo outro sem um "ultrapassamento" de si e de nós. Para consecução do objetivo de pesquisa, seguimos a metodologia proposta pelo autor na conferência *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, proferida em 25 de abril de 1978. Foucault considera o marxismo como um conjunto de funções e modos de manifestação de poder ligados à palavra de Marx. Focaliza o marxismo como discurso científico, profecia e filosofia de Estado ou ideologia de classe. No primeiro capítulo, investigamos a análise do autor sobre os efeitos de saber do marxismo. No segundo, examinamos sua análise dos efeitos de poder do marxismo no tocante à obediência ao partido e a seus líderes. No terceiro capítulo, articulamos seus estudos sobre a revolta iraniana, o entusiasmo político, a constituição da subjetividade no mundo antigo e a *parrêsia* cínica para propormos sua concepção acerca da revolução em termos "parresiásticos". Dessa maneira, formulamos que Michel Foucault, ao tratar da revolução, reconecta as instâncias ética e política em uma perspectiva revolucionária, visto que a mudança de si não se contrapõe à mudança do mundo. A luta modifica o si, os outros e o mundo em uma relação interdependente. Restitui o valor filosófico do desejo revolucionário, por sua força de imaginar novos modos de vida coletivos nos quais a mudança do mundo implica a mudança nos processos de subjetivação.

Palavras-chave: revolução; *parrêsia*; forma-partido; esquerda marxista; vontade de alteração.

ABSTRACT

CARMO JÚNIOR, Giovani. *Revolution and* parrhesia *in Michel Foucault's thought.* 2024. 268 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This work aims to analyze the notions of revolution and *parrhesia* in Michel Foucault's thought. The research arises from the Foucauldian diagnosis regarding the political life of France after the movements of May 1968. The effervescence of the movements of May 1968 was followed by a mitigated neoliberalism and lukewarm left. The struggles acclimatized within the party-form. The immobility of political life took effect. The author claims that there is no desirability of the revolution due to the lack of political enthusiasm. The hypothesis followed in this research is to affirm critical normative indicators regarding the theme of the revolution in the thought of Michel Foucault, because it does not abandon the notion of revolution. Seeks to modify it greatly in the view of the transformation of oneself, of others and the world, so that there is no other world without an "overtaking" of oneself and of us. To achieve the research objective, we follow the methodology proposed by the author in the conference *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, given on April 25, 1978. Foucault considers Marxism as a set of functions and modes of manifestations of power linked to Marx's word. It focuses on Marxism as a scientific discourse, prophecy and State philosophy or class ideology. In the first chapter, we investigate the author's analysis about the effects of knowing Marxism. In the second, we examine his analysis of the power effect of Marxism with regard to obedience to the party and its leaders. In the third chapter, we articulate his studies about the Iranian revolt, the political enthusiasm, the constitution of subjectivity in the ancient world and the cynical parrhesia to propose his conception about the revolution in "parresistic" terms. Thus, we formulate that Michel Foucault, in dealing with the revolution, reconnects the ethical and political instances in a revolutionary perspective, since the change of self does not oppose the change of the world. The struggle changes itself, the others, and the world in an interdependent relationship. It restores the philosophical value of the revolutionary desire, by its force to imagine new modes of collective life there in which the change of the world implies the change in the processes of subjectivation.

Keyworks: revolution; *parrhesia*; party-form; marxist left; will to change.

RÉSUMÉ

CARMO JÚNIOR, Giovani. *Révolution et* parrhésie *chez Michel Foucault.* 2024. 268 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Ce travail vise à analyser les notions de révolution et de *parrhésie* chez Michel Foucault. La recherche naît du diagnostic foucaultien sur la vie politique de la France après les mouvements de mai 1968. L'effervescence des mouvements de mai 1968 a été suivie d'un néolibéralisme mitigé et d'une gauche tiède. Les luttes ont été acclimatées à l'intérieur de la forme-parti. L'immobilité de la vie politique a été effective. L'auteur affirme le manque de désirabilité de la révolution en raison de l'absence d'enthousiasme politique. L'hypothèse suivie dans cette recherche est d'affirmer des indicatifs normatifs critiques sur le thème de la révolution dans la pensée de Michel Foucault, parce qu'il n'abandonne pas la notion de révolution. Il cherche à la modifier de façon importante par la transformation de soi, des autres et du monde, de sorte qu'il n'y a pas d'autre monde sans un "franchissement" de soi et de nous. Pour atteindre l'objectif de recherche, nous suivons la méthodologie proposée par l'auteur lors de la conférence *Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme*, qui eut lieu le 25 avril 1978. Foucault considère le marxisme comme un ensemble de fonctions et de modes de manifestation de pouvoir liés à Marx. Il se concentre sur le marxisme comme discours scientifique, prophétie et philosophie d'État ou idéologie de classe. Dans le premier chapitre, nous étudions l'analyse de l'auteur sur les effets du savoir du marxisme. Dans le deuxième, nous avons examiné son analyse des effets du pouvoir du marxisme sur l'obéissance au parti et à ses dirigeants. Dans le troisième chapitre, nous avons articulé ses études sur la révolte iranienne, l'enthousiasme politique, la constitution de la subjectivité dans le monde antique et la *parrhésie* cynique pour proposer sa conception de la révolution en termes « *parrhésiastiques* ». De cette façon, nous formulons que Michel Foucault, en traitant de révolution, reconnecte les instances éthique et politique dans une perspective révolutionnaire, puisque le changement de soi ne s'oppose pas au changement du monde. La lutte modifie le soi, les autres et le monde dans une relation interdépendante. Restitue la valeur philosophique du désir révolutionnaire, par sa force d'imaginer de nouveaux modes de vie collectifs dans lesquels le changement du monde implique le changement dans les processus de subjectivité.

Mots clés : revolution; *parrhesie*; forme-parti; gauche marxiste; volonte d'alteration.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 8

1 **PRÓLOGO** 26

2 **INSUBMISSÃO DOS "SABERES SUJEITADOS"** 38

2.1 **Intelectual universal** 39

2.2 **Efeitos discursivos do marxismo** 43

2.3 **Verdade agonística** 54

2.4 **Saberes sujeitados** 61

2.5 **Contrassaber: ferramentas para luta coletiva** 70

3 **OBEDIÊNCIA AO PARTIDO** 84

3.1 **Racismo de Estado** 85

3.2 **Revolução circunscrita ao Estado** 102

3.3 **O Estado moderno: do monstro repressor às técnicas de governamentalidade** 109

3.4 **O pecado burguês: lave-se da mancha e prove o valor de sua moeda** 124

4 **DIZER-VERDADEIRO REVOLUCIONÁRIO** 151

4.1 **Espiritualidade política: a vontade insurrecional iraniana** 159

4.2 **Entusiasmo revolucionário e atitude crítica: recusar quem somos** 175

4.3 **O si, os outros e o mundo: a constituição do sujeito ético** 193

4.4 **Revolução ético-política: mudar a efígie da moeda** 215

CONSIDERAÇÕES FINAIS 243

REFERÊNCIAS 248

INTRODUÇÃO

A vida coletiva presente está às voltas com um período de extrema obscuridade. A política institucional se viu à beira de um colapso em países com crescente predominância da extrema-direita. A implosão da democracia foi avistada no horizonte. As salvaguardas constitucionais se mostraram manipuláveis por interesses antidemocráticos (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 102). Esse recrudescimento inesperado de forças políticas de tendências autoritárias e totalitárias se espalhou por várias partes do mundo, em consonância com intensas mobilizações de massas. Essas forças políticas formaram e se sustentaram em uma rede de relações em aplicativos e instituições capazes de impelir indivíduos a manifestarem seus ideais políticos por meio das redes sociais e relações cotidianas aos protestos em acampamentos, passeatas, carreatas e "motociatas". Pessoas das mais diferentes faixas etárias, estratos sociais, etnias, gêneros, cores e confissões religiosas se moveram em direção às ruas, motivadas a se colocarem, pelo uso da força, contra as instituições e a defenderem, com urgência, mudanças radicais no sistema político. Assistimos à captura da revolta pela extrema-direita.

Diante desse movimento de extrema-direita, observamos uma inércia organizativa de partidos associados à defesa da democracia parlamentar. Se um polo dessa relação política se propulsionou, o outro extremo não efetuou uma movimentação equivalente em termos de força organizacional e de massa. Dessarte, perguntamo-nos: por que não foi possível efetuar um movimento de massa catalisado por um desejo de revolta de igual proporção ao levado a cabo pela extrema-direita? Assim, essa pergunta pode nos levar a compreender por que, em nossos dias, os processos de subjetivação produzem uma subjetividade revolucionária muito mais colonizada pelo desejo de obediência aos códigos morais e ardorosa pelo restabelecimento de ordenamentos passados entre palavras e coisas.

O extremismo é tratado na tradição do pensamento filosófico político a partir de certa leitura da ética aristotélica das virtudes: a busca do equilíbrio (*in médio stat virtus*). A literatura política moderna referencia o extremismo às tendências doutrinal, comportamental e de ação política adotadas por um partido, grupo parlamentar ou movimento político sob a bandeira da mudança radical de finalidades, valores e instituições da vida pública. O extremismo de direita seria oriundo das classes que repentinamente perderam *status*, condição e influência política na Modernidade, após a Revolução Francesa; enquanto o extremismo de esquerda, por oposição, referir-se-ia aos movimentos e partidos comunistas originados nas classes operárias e subproletárias. Estes estariam às voltas com representações maniqueístas da realidade sociopolítica.

No século XX, o extremismo de esquerda teria culminado em táticas políticas infensas às instituições de compromisso, de aliança política parcial ou temporária de impostação abstencionista parlamentar, à participação em sindicatos "reformistas", à necessidade de exercer posicionamento e às reivindicações democráticas e nacionais. Essas forças foram violentamente reconduzidas ao bojo natural da negociação, do compromisso e do gradualismo parlamentar pelo processo de institucionalização partidária. O fracasso do socialismo real e da burocratização partidária fez com que os movimentos estudantis e extraparlamentares dos anos 1970 vislumbrassem, nesse extremismo histórico, um remédio à inércia política (BELLIGNI, 1998, p. 458-459). Assim, os teóricos defendem certa teoria da ferradura, ou seja, dadas as especificidades, ambos operariam pela mesma lógica de supressão da contradição (*tertium non datur*). A extrema-esquerda e a extrema-direita, no fundo, são faces de uma mesma moeda. Ou melhor, polos que se tocam por identificação de finalidade.

Nessa mesma esteira, essa configuração estanque entre os diversos movimentos de esquerda, extrema-esquerda e direita e extrema-direita pode indicar outras conceitualizações. Um exemplo seria certa definição de um cabo de guerra entre os polos. Um confronto entre as partes configuraria a fratura do centro e, por conseguinte, o surgimento de uma guerra civil. Ao passo que o exercício maior de força por um dos polos faz com que o outro polo se aproxime ao centro, tentando a própria sobrevivência por alianças políticas. Daí se originaria uma posição de centro-direita ou centro-esquerda. Essa perspectiva conduziria a certa defesa da estabilidade política, em que os extremos se conservam em harmônica tensão pela posição central. O centro (a virtude) é responsável pela não fratura do corpo social. O centro é o esboço da negociação à qual caberia conservar o equilíbrio institucional.

As práticas ativistas do século XXI poderiam se contrapor ao problema fundamental dessa pesquisa. Após um movimento antiglobalização surgido no fim do século XX, as práticas ativistas se fortaleceram no interior dos militantismos libertários. Marchas, protestos, caminhadas e outras movimentações advogam reivindicações ou reiteram *outputs* em razão de uma ação direta por via estatal ou por organizações não governamentais, fundações, institutos, partidos minoritários, sindicatos, movimentos minoritários de defesa de direitos ou de reforma de costumes ou de restauração conservadora da ordem. "O ativismo não pode ser definido como de esquerda ou de direita. Ele *vive* de sua ambiguidade, ele precisa destas duas forças e do que elas conseguirem agregar em torno de uma questão, de um tema" (PASSETTI, 2019, p. 33, grifo do autor), certa privatização, em chave empresarial, da luta política. Faz bem à marca produzir campanhas LGBTQIAP+, ou atividades de serviço social, ou promover escolas de formação de consciência crítica para construir certo ideário da marca para elevar seu patamar

de mercado. Os ativismos, como na situação do cabo de guerra, produzem transições das forças políticas ao centro, em nome de uma defesa da ordem democrática. Solidariedade, empatia e cuidado ecológico tornaram-se etiquetas para uma luta a favor da salvação da humanidade, a caminho de certo abismo do egoísmo.

Peculiarmente, essas práticas ativistas não se apresentam à luz da revolução. Buscam o consenso, alegando que suas pautas se colocam ao lado do sofrimento das massas e de sua baixa consciência para melhorar o ordenamento democrático. Lançando mão desse vocabulário, pronunciam palavras de ordem e capturam práticas libertárias de autogestão e ação direta. Os discursos libertários são capturados pela direita, passando a ser defendidos por reacionários de extrema-direita ou por anarcocapitalistas. "Tirar e mudar tudo o que está" tornou-se discurso comum de extrema-direita. Isto é, vamos apertar o botão de *reset*. Uma direita despudorada colonizadora de certa ideia de liberdade. Os ativismos, assim, parecem operar o fortalecimento do centro, usando os extremos.

Essas interpretações bem como a ausência de um movimento político de igual força e proporção pela esquerda e extrema-esquerda acende a pergunta pelo que se passa em nosso presente. O tempo presente é objeto filosófico por excelência. Para Vaz (1991), os filósofos da Grécia clássica conceituavam o presente a partir de uma estrutura axiológica dissonante do passado, cuja identidade se fixava na origem mitológica. Dessa feita, nomeavam a configuração axiológica histórica de uma atualidade conceituada pelo termo moderna.

"Modernidade" provém do advérbio latino *modo* ("há pouco", "recentemente"), donde o adjetivo "moderno". Este aparece figurado no francês medieval, no século XIV, do qual advém o substantivo abstrato "modernidade", usado por Baudelaire (2006), no século XIX, em seu texto *O pintor da vida moderna*. O tempo passa a ser representado por sucessões de *modos* ou de atualidades em forma de seguimentos temporais ordenados por lógicas internas. Em seus termos: "Nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente *histórico* e nele alguma coisa acontece que pode ser chamada qualitativamente de *moderna*" (VAZ, 1991, p. 151, grifo do autor). Assim, produziu-se um estilo de filosofar cuja função é tomar consciência da lógica interna dos acontecimentos históricos do seguimento presente da temporalidade para ordená-lo e julgá-lo.

Michel Foucault, na primeira aula do curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autre*,[1] analisa o texto *O que é a Aufklärung?*,[2] de Immanuel Kant (1985), publicado em dezembro de 1784, no jornal *Berlinische Monatsschrift*. Nesse texto, segundo o filósofo francês, Kant se coloca a questão da atualidade como o "agora" dentro do qual estão seus leitores e no qual está escrevendo. Sua pergunta pelo presente não se efetua de modo a determinar sua escrita. Pelo contrário, compreende que a reflexão sobre a atualidade cabe à filosofia e ao filósofo. Volta-se para a conceituação do elemento distintivo o qual determina a atualidade dessa temporalidade em relação a outros momentos históricos. Por isso, como parte do presente, o filósofo desempenha um papel de elemento e ator.

Sendo a filosofia uma prática discursiva, a própria atualidade surge em sua superfície. A filosofia interroga o acontecimento para dizer seu sentido, valor e singularidade, ao mesmo tempo em que se defronta com sua própria razão de ser e o fundamento de seu dizer. O filósofo não se abstém de colocar a pergunta por seu pertencimento ao presente, considerando-o um conjunto cultural característico de sua própria atualidade. Assim, segundo Foucault, Kant reposiciona a questão filosófica da Modernidade, pois a encara de forma vertical, ao buscar efetuar a ontologia do presente. Em suas palavras,

> Quer dizer que já não será simplesmente, ou já não será de modo algum, a questão do seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição que vai se colocar a ele, já não será tampouco a questão do seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas será a questão do seu pertencimento a um presente, vamos dizer do seu pertencimento a um certo "nós", a um "nós" que se refere, de acordo com uma extensão mais ou menos ampla, a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade. É esse 'nós' que deve se tornar, para o filósofo, ou que está se tornando para o filósofo, o objeto da sua reflexão (FOUCAULT, 2010c, p. 14).

Kant, no texto de 1784, estava voltado à questão posta pelo jornal à sua escrita, para tratar da *Aufklärung* como acontecimento expresso pela liberdade de consciência ilimitada em relação à instância religiosa judaica. Sua reflexão continua, segundo Foucault, na segunda

[1] Seguiremos o seguinte tratamento para as fontes foucaultiana: primeiro, descreveremos as obras, cursos, entrevistas e demais textos de Foucault por seu título, em idioma francês. Segundo, usaremos, nas citações diretas, no corpo do texto, as traduções de obras, cursos, entrevistas, etc., em português, cuja precisão é atestada por pesquisadores foucaultianos. Terceiro, as referências de obras expressas nas notas de rodapé serão descritas por sobrenome do autor em caixa-alta, a data da publicação em português, em seguida, a numeração de página da tradução. Por exemplo: FOUCAULT, 2018, p. 30. Quarto, quanto aos cursos, empregaremos as citações diretas das traduções em português e faremos ressalvas, lançando mão de referências em língua francesa nas notas de rodapé, conforme a necessidade de atenção aos conceitos. Quinto, em relação às entrevistas ou textos de Foucault publicados na coleção *Dits et écrits* e em outros meios, faremos nossas traduções no corpo do texto, enquanto, na nota de rodapé, encontrar-se-á o texto em língua francesa.

[2] Optamos pelo uso de *Aufklärung*, seguindo as orientações de Floriano de Sousa Fernandes à tradução portuguesa do texto kantiano: "É impossível fazer uma tradução exata do termo filosófico alemão '*Aufklärung*', tal a multiplicidade de sentidos congregados nesta noção" (KANT, 1985, p. 100).

dissertação da obra *O conflito das faculdades*, de 1798 (KANT, 2017). Ao se colocar a pergunta sobre o ser da Revolução Francesa, em 1789, a questão da ontologia do presente é posta a respeito da verificação do progresso do gênero humano. Para atestar o progresso, é preciso determinar sua possibilidade e sua causa identificada ao isolar-se um acontecimento histórico. Esse acontecimento tem o valor de sinal causal. Dessa maneira, o efeito desse sinal se apresenta como causa geral do progresso da história.

A Revolução é o sinal desse acontecimento em sua forma espetacular e provocadora de entusiasmo. O acontecimento revolucionário produz entusiasmo até mesmo nas pessoas não partícipes de sua ação. Assistem-na e são movidas em sua vontade a desejarem se dotar de outra forma de ser governado. Governo entendido com base nas nuances do conceito de governamentalidade, desenvolvido pelo autor a partir de 1978. O ato revolucionário, por seu drama e gesticulação, não se constitui por si mesmo como causa do progresso. O decisivo é o entusiasmo revolucionário. Para Foucault, Kant eleva a relação entre entusiasmo e vontade à centralidade. O importante é o desejo dos homens de inverterem a constituição política em direção a um arranjo de forças capaz de impedir toda guerra ofensiva. Em suas palavras, "O importante na Revolução, portanto, não é a própria Revolução, que, de todo modo, é um desperdício, mas *o que acontece na cabeça dos que não fazem a Revolução*, ou em todo caso que não são seus atores principais" (FOUCAULT, 2010c, p. 19, grifo nosso).

Nossa pesquisa se volta para o pensamento de Michel Foucault, para tratar dessa relação entre a institucionalização do movimento político em uma forma política, o entusiasmo e a vontade. Pretendemos investigar esse objeto de pesquisa nos textos do autor, a partir de suas análises sobre o diagnóstico de uma ausência de desejabilidade da revolução. Estudaremos como Foucault discorre sobre o modo como o entusiasmo é "aclimatado" no interior das formas partidárias e revolucionárias, a fim de estudar sua problematização das potencialidades transformativas da política.

No início do segundo volume de *Histoire de la sexualité*, Foucault (1984) afirma ter recentrado (*recentrement*) suas pesquisas em relação ao projeto inicial. O projeto inicial constava de uma coleção de seis obras: *La volonté de savoir*, *La chair et le corps*, *La croisade des enfants*, *La femme, la mère et l'hystérique*, *Les pervers* e *Population et races* (GROS, 2020, p. 7). Estava em voga nessa reorientação fazer a história dos modos de problematização dos comportamentos sexuais. Em seus termos, na introdução ao segundo volume, lançado em 1984:

> Em vez de buscar as interdições de base que se escondem ou se manifestam nas exigências da austeridade sexual, era preciso pesquisar a partir de quais regiões da experiência e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-

> se objeto de cuidado, elemento para reflexão, matéria para estilização (FOUCAULT, 2018d, p. 30).

Para Foucault, a história do pensamento se caracteriza por ser problematização do presente. Nos termos do filósofo: "Veja bem, o que eu quero fazer não é a história das soluções, e esta é a razão pela qual eu não aceito a palavra 'alternativa'. Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, *das problematizações*" (FOUCAULT, 1995, p. 256, grifo nosso). Problematizar é interrogar sobre a forma historicamente singular como objetos se constituem em uma época dada para ser certo tipo de resposta a certo tipo de problema (REVEL, 2004, p. 81).

Por pensamento, Foucault compreende a análise dos "focos de experiência", em que se articulam formas de um saber possível, matrizes normativas de comportamento e modos de existência virtuais para sujeitos possíveis (FOUCAULT, 2010c, p. 4). A experiência diz respeito à articulação de três termos cujos domínios são sempre os mesmos, mas seu conteúdo é histórico e específico (COLOMBO, 2020, p. 183). Esses focos de experiência apreendidos no passado operam como chaves de inteligibilidade para pensar o presente que somos (MUCHAIL, 2011, p. 158). Assim, Foucault se interessa por "como" determinados objetos de saber e sujeitos são inscritos estrategicamente na realidade (DALMAU, 2022, p. 110).

A experiência não toca somente aos processos de produção, mas também a forma como os indivíduos constituem-se a si mesmos. A partir de suas pesquisas na década de 1980, volta-se às técnicas de si greco-romanas como técnicas de vida (*téchnè tou biou*). As técnicas de si são aquelas por meio das quais os indivíduos efetuam, por si mesmos, operações sobre seus corpos, suas almas e sua conduta como formas de transformação e modificação de si (FOUCAULT, 2013b, p. 37-38). Em seus termos: "O *bíos* é o correlativo da possibilidade de modificar sua vida, de modificá-la de modo racional e em função dos princípios da arte de viver" (FOUCAULT, 2016c, p. 33). Foucault encontrou nos antigos uma cultura composta de dispositivos, técnicas, procedimentos cuja finalidade se destinava a produzir uma estrutura de existência conceituada por experiência. Então, a experiência é a correlação entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade em determinada cultura (FOUCAULT, 2018d, p. 8).

A cultura de si, em Foucault, consiste no conjunto de práticas refletidas voltadas para a formalização do indivíduo resultante na constituição do sujeito ético. Esse processo é nomeado por Foucault "subjetivação" ou "etopoiética". A constituição da subjetividade se configura como poiética, visto que produz um sujeito segundo certo estilo (PRADEAU, 2004, p. 133). Portanto, trata-se, para Foucault, de problematizar a produção do sujeito a partir da experiência. Em *L'origine de l'herméneutique de soi* afirma,

> Talvez o problema do si não seja descobrir um si positivo ou o fundamento positivo do si. Talvez nosso problema agora seja descobrir que o si não é nada além da correlação histórica da tecnologia construída ao longo de nossa história. Talvez o problema seja mudar essas tecnologias. E neste caso, um dos principais problemas políticos hoje seria, no senso estrito da palavra, a política de nós mesmos (FOUCAULT, 2013b, p. 90-91, tradução nossa).[3]

A subjetividade é uma obra de arte produzida a partir da transformação efetuada por práticas do cuidado de si. A partir do curso *Du gouvernement des vivants*, de 1980, introduz a noção de subjetividade construída e plural (DEFERT, 2012, p. 5). Maneja, por vezes, as categorias de indivíduo e sujeito como noções sinônimas. Contudo ambas se distinguem visto que ganham contornos precisos em suas análises dos processos de objetivação e de subjetivação. A constituição do indivíduo se dá por mecanismos disciplinares que o produzem como objeto dócil e útil. A noção de sujeito, ao contrário, gradualmente passa a designar as práticas de subjetivação que ligam o indivíduo a uma identidade atribuída como própria (FONSECA, 2016, p. 29). Em *Le sujet e le pouvoir* defende, "Existem dois sentidos para a palavra 'sujeito': sujeito submetido ao outro pelo controle e dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si" (FOUCAULT, 2017gg, p. 1046, tradução nossa).[4]

Em ambos os sentidos, a noção de sujeito pode sugerir subjugação e assujeitamento. O assujeitamento é o modo como Foucault reflete a objetivação e a condução dos indivíduos por técnicas coercitivas. A subjetivação consiste em processos por meio dos quais os indivíduos se conhecem, se conduzem, se constroem e se modificam a si mesmos por práticas de si e tecnologias de si (GUADAGNI, 2016, p. 116-117). Assim, nessa segunda definição, o indivíduo participa no processo poiético de si, exercendo força ao tomar a si mesmo como objeto de experimentação, transformação, discurso e exercício ascético (DUARTE, 2016, p. 38).

Essa relação de si a si é a dimensão ética relevada nas análises foucaultianas, principalmente na década de 1980, com suas pesquisas sobre os antigos. Nesse contexto, analisa o exercício do poder como governo de condutas conforme define a ética pela noção de reflexividade (CHEVALIER, 2011, p. 104-105). Para Foucault, o sujeito não é somente efeito

---

[3] "Peut-être le problème du soi n'est-il pas de découvrir un soi positif ou le fondement positif du soi. Peut-être notre problème est-il maintenant de découvrir que le soi n'est rien d'autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire. Peut-être le problème est-il de changer ces technologies. Et dans ce cas, un des principaux problèmes politiques serait aujourd'hui, au sens strict du mot, la politique de nous-mêmes" (FOUCAULT, 2013b, p. 90-91).

[4] "Il y a deux sens au mot 'sujet' : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi" (FOUCAULT, 2017gg, p. 1046).

das técnicas disciplinares e biopolíticas, visto ser também uma escolha ético-política. Por isso, a subjetividade é, em sua investigação, "entendida como o conjunto de processos de subjetivação aos quais os indivíduos foram submetidos ou que aplicaram com relação a si mesmos" (FOUCAULT, 2016c, p. 255).

No curso *L'herméneutique du sujet*, centraliza a discussão acerca de uma história das relações entre subjetividade e verdade. Na primeira aula do curso, Foucault (2013b) afirma haver certo paradoxo na história da filosofia sobre o tratamento dessa problemática. Por um lado, a questão do sujeito foi originariamente colocada em termos do conhecimento de si mesmo (*gnôthi seautón*) como se vê em Platão e Sócrates. Por outro lado, há uma forma um tanto marginal constituída pelo cuidado de si *(epiméleia heautoû*).

Na primeira hora da aula, Foucault descreve o momento socrático-platônico como o instante de florescimento dessas duas vertentes da filosofia ocidental, no qual aquele se sobrepunha a este. Todavia, em Sócrates, esses princípios não são opostos. A tarefa dada pelos deuses incumbia-o de despertar, incitar e implantar na carne dos homens um "princípio de permanente inquietude" para ocuparem-se consigo. Sócrates era o aguilhão na carne dos homens (FOUCAULT, 2010a, p. 9). Esse matiz da figura socrática ficou sobreposto pela vertente do pensamento representativo. A filosofia da representação se funda no sujeito voltado à busca pela verdade em razão de sua própria estrutura ontológica e analógica ao ser. O cuidado de si remete à relação do sujeito com verdade por meio de práticas. A verdade não é alcançada por um ato especulativo. Mas acedida, nos termos de Foucault, "por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito" (FOUCAULT, 2010a, p. 17).

Nessa esteira, a filosofia é espiritualidade. Foucault compreende que o conhecimento de si não implica a transformação do sujeito. A estrutura envolvida no modelo platônico necessita ser assegurada como critério de acesso à verdade. A espiritualidade, diametralmente oposta, produz "efeitos" e "consequências" capazes de incidir sobre o sujeito, iluminando-o e transfigurando-o (MUCHAIL, 2004b, p. 9). Dessa maneira, para Foucault, a filosofia como espiritualidade tem por objetivo transformar o sujeito, constituindo uma forma de vida (FOUCAULT, 2010d, p. 446).

Foucault termina a primeira hora e inicia a segunda hora de aula do referido curso de 1982 debruçado sobre os desdobramentos desse problema na Modernidade. Em sua análise, a Idade Moderna da história da verdade se configura como o "momento cartesiano", em que o acesso à verdade é realizado somente pelo sujeito cognoscente. O sujeito é capaz de reconhecer e acessar a verdade apenas pelo ato representacional. Contudo aponta que não houve uma

ruptura entre conhecimento e espiritualidade.[5] Esse distanciamento precisa ser avistado na relação entre teologia e espiritualidade, desde o século V até o século XVII. A teologia de Santo Tomás de Aquino, fundada em Aristóteles, ao adotar como reflexão fundante uma fé universal, abriu espaço para o princípio de um sujeito cognoscente correspondente à imagem de um Deus onisciente, onipresente e onipotente. Além disso, o tema da reforma do entendimento, tão caro a Espinosa e aos filósofos do século XVII e do século XIX, indicam uma continuidade da espiritualidade nos interstícios da filosofia. Vê-se certa estrutura de espiritualidade que tentava vincular a transformação do ser do sujeito com o conhecimento (ato de conhecer, suas condições e seus efeitos) (FOUCAULT, 2010d, p. 27-28).

Essa estrutura de espiritualidade, o filósofo afirma estar presente também no marxismo e na psicanálise. Foucault declara encontrar nessas duas formas de saber a imbricação de dois problemas: o questionamento sobre o ser do sujeito para ter acesso à verdade e a exigência do que pode ser transformado nele para aceder à verdade. Todavia percebe nelas um problema fundamental. Em seus termos:

> Ocorreu, bem entendido, que nem uma nem outra dessas duas formas de saber levou muito explicitamente em consideração, de maneira clara e corajosa, esse ponto de vista. Tentou-se mascarar essas condições de espiritualidade próprias a tais formas de saber no interior de certas formas sociais. A ideia de uma posição de classe, de efeito de partido, o pertencimento a um grupo a uma escola, a iniciação, a formação do sujeito para o acesso à verdade, pensadas porém em termos sociais, em termos de organização. Não são pensadas no recorte histórico da existência da espiritualidade e de suas exigências. Ao mesmo tempo, o preço pago para transportar, para remeter as questões "verdade e sujeito" a problemas de pertencimento (a um grupo, uma escola, um partido, uma classe, etc.) foi, bem entendido, o esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito (FOUCAULT, 2010d, p. 28-29).

Essa passagem parece poder ser lida a partir do diagnóstico de Foucault sobre a vida política francesa no fim da década de 1970 e início da década de 1980: ela não despertava mais entusiasmo. Na avaliação de Foucault, após a efervescência dos movimentos de maio de 1968, a França vivia entre um neoliberalismo mitigado, sustentado por Valéry Giscard d'Estaing[6] e uma esquerda morna. Maio de 1968 significou uma nova utopia política. Os movimentos buscavam uma alteração na ordem do real pelo questionamento de conceitos e noções políticas tradicionais. Direcionou sobretudo uma crítica aos discursos universalizantes, em especial aqueles oriundos da tradição marxista. No entanto, para Foucault, como comenta Candiotto

[5] Mesmo que, no manuscrito, indique-se essa ruptura efetuada por Descartes, ao afirmar a filosofia como única condição necessária ao conhecimento, e por Kant, ao limitar o conhecimento às estruturas do sujeito cognoscente (FOUCAULT, 2010d, p. 25).

[6] Presidente francês de 27 de maio de 1974 a 21 de maio de 1981.

(2022a), “O movimento de 1968 foi aclimatado no interior de uma falta de entusiasmo político e também de uma imobilidade da vida política”. Essa efusão foi aclimatada e destituída de seu caráter “acontecimental” no interior do neoliberalismo e das alianças eleitorais da esquerda.

A aliança principal da esquerda se deu em torno do *Programme commun de gouvernement*, firmado em 1972 entre o *Parti Socialiste* (PS),[7] o *Mouvement des radicaux de gauche* (MRG) e o *Parti Communiste Français* (PCF), em vista da eleição presidencial de 1974. Um programa que não obteve êxito. Giscard d’Estaing logrou sucesso. Em 1981, porém, o acordo desembocou na eleição de François Mitterrand, primeiro-secretário do PS. Em 1978, a oito dias das eleições legislativas, cujas pesquisas apontavam para o sucesso da esquerda, Foucault se pronunciou, de forma direta e irônica, em um breve artigo publicado no jornal socialista *Politique-Hebdo*. Os editores de *Dits et écrits* ressaltam que, naquela ocasião, o PCF havia se desvinculado do *Programme commun*. Em suas palavras,

> Se houve fecundidade no trabalho realizado após de 15 anos, é na medida em que tentamos secar nossos olhos, apagar o modelo político tradicional que os partidos e os jogos eleitorais nos impunham. Não vamos, agora, traduzir o trabalho em termos eleitorais (FOUCAULT, 2017p, p. 507, tradução nossa).[8]

O trabalho ao qual Foucault faz referência, de não poder ser traduzido em termos eleitorais, pode ser apontado como a atividade não eleitoral efetuada pelos movimentos de esquerda. Dito em outros termos, havia na cena política francesa (principalmente a partir de 1968) movimentos anarquistas, autonomistas e libertários não vinculados a uma forma-partido enclausurada no objetivo de ganhar eleições. Podemos ver a continuidade desse diagnóstico de uma esquerda orientada à forma-partido em uma entrevista de 1979, cujo acesso somente temos a extratos. Afirma:

> É verdade que não vemos como poderíamos falar de ruptura hoje em que Miterrand ainda está lá, em que o Partido Comunista se mantém a 20% dos votos, em que o

[7] O *Parti Socialiste* tem seu início com a fundação da *Section Française de l’Internationale Ouvrière (SFIO)*, em 1905, responsável por ocupar espectro do socialismo democrático. O partido se refundou em 1969 como *Parti Socialiste*. Em 1971, François Mitterrand se tornou seu líder, com a promessa de unir forças com o PCF, para formar um programa socialista na França. Esse acordo foi assinado em 1972, e o PS se tornou o maior partido de esquerda na França. Em 1981, atingiu seu auge ao conseguir eleger François Mitterrand para a Presidência da República.

[8] “S’il y a eu fécondité du travail accompli depuis une quinzaine d’années, c’est dans la mesure où nous avons essayé de dessiller nos yeux, d’effacer la grille politique traditionnelle que les partis et les jeux électoraux nous imposaient. Nous n’allons pas, à présent, traduire le travail fait en termes électoraux” (FOUCAULT, 2017, p. 507).

> gaullismo se encolheu ligeiramente e um liberalismo herdado de Pinay[9] parece reflorescer (FOUCAULT, 2017bb, p. 919, tradução nossa).[10]

A insatisfação de Foucault com esse cenário parece estar exposta nos três últimos cursos do *Collège de France*, quando, por inúmeras vezes, aponta criticamente para a transformação da vida revolucionária em uma existência conformada aos partidos ditos revolucionários e militantes (CHAVES, 2013, p. 67). Já em 1974, Foucault apontava para um cenário de ocaso do desejo nos movimentos de extrema-esquerda na França. Em seus termos:

> Para o que você chama de extrema-esquerda, estou muito envergonhado. Não sei se ela ainda existe. Há, no entanto, um enorme balanço daquilo que a extrema-esquerda fez desde 1968 que é preciso traçar: balanço negativo a certo nível e positivo a outro. É verdade que esta extrema-esquerda foi o agente de difusão de todo um conjunto de ideias importantes: a sexualidade, as mulheres, a homossexualidade, a psiquiatria, a habitação, a medicina. Foi também o agente de difusão de modos de ação, o que continua a ser importante. A extrema-esquerda foi importante, tanto em formas de ação como em temas. Mas há também um balanço negativo em âmbito de certas práticas stalinistas, terroristas, organizacionais. Um desconhecimento também de alguns processos amplos e profundos que acabam de chegar aos 13 milhões de votos atrás de Mitterrand, e que sempre foram negligenciados sob o pretexto de que eram assuntos dos partidos. Tem-se negligenciado todo o tipo de aspecto, em especial que o desejo de vencer a direita tem sido um fator político muito importante há alguns anos, meses, nas massas. A extrema-esquerda não sentiu esse desejo, por causa de uma falsa definição das massas, de uma falsa apreciação do que é o desejo de vencer. Em nome do risco que representa uma vitória confiscada, preferiu não correr o risco de vencer. A derrota, pelo menos, não se recupera. Pessoalmente, não tenho tanta certeza (FOUCAULT, 2001a, p. 1528, tradução nossa).[11]

Isso parece clarificar-se com maior agudez no prefácio escrito por Foucault à versão inglesa de *L'Anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

---

[9] Antoine Pinay foi primeiro-ministro francês de 8 de março de 1952 a 8 de janeiro de 1953.

[10] "Il est vrai qu'on ne voit pas comment on pourrait parler de rupture aujourd'hui où Mitterrand est toujours là, où le Parti communiste se maintient à 20% des voix, où le gaullisme s'est légèrement rétréci et où un libéralisme héritier de Pinay semble refleurir". E conclui, "Rien ne paraît plus immobile que la vie politique française" (FOUCAULT, 2017bb, p. 919).

[11] "Envers ce que tu appelles l'extrême gauche, je suis dans un grand embarras. Je ne sais pas très bien si elle existe encore. Il y a tout de même un énorme bilan de ce que l'extrême gauche a fait depuis 1968 qu'il faut bien tracer : bilan négatif à un certain niveau et positif à un autre. C'est vrai que cette extrême gauche a été l'agent de diffusion de tout un tas d'idées importantes : la sexualité, les femmes, l'homosexualité, la psychiatrie, le logement, la médecine. Elle a été également l'agent de diffusion de modes d'action, ce qui continue à être important. L'extrême gauche a été importante, aussi bien dans des formes d'action que dans des thèmes. Mais il y a aussi un bilan négatif au niveau de certaines pratiques staliniennes, terroristes, organisationnelles. Une méconnaissance également de certains processus larges et profonds qui viennent d'aboutir aux 13 millions de voix derrière Mitterrand, et qu'on a toujours négligés sous prétexte que c'étaient des affaires de partis. On a négligé tout un tas d'aspects, notamment que le désir de vaincre la droite a été un facteur politique très important depuis un certain nombre d'années, de mois, dans les masses. L'extrême gauche n'a pas senti ce désir, à cause d'une fausse définition des masses, d'une fausse appréciation de ce qu'est l'envie de vaincre. Au nom du risque que revêt une victoire confisquée, elle préfère ne pas prendre le risque de vaincre. La défaite, au moins, ça ne se récupère pas. Personnellement, je n'en suis pas si sûr" (FOUCAULT, 2001, p. 1528).

Declara vivamente que os inimigos da revolução consistem nos burocratas da revolução e nos funcionários da verdade. São eles, em seus termos, "Os ascetas políticos, os militantes morosos, os terroristas da teoria, aqueles que querem preservar a ordem pura da política e do discurso político" (FOUCAULT, 2017ww, p. 134, tradução nossa).[12] Vê, na segunda metade da década de 1970, um ocaso da desejabilidade das massas pela revolução, em consonância à sua aclimatação no interior da burocracia partidária. Parece ser possível associar o relato de Negri a esse diagnóstico.

> Quero dizer que, naquele período, nos anos de luta apaixonada e extrema que seguiram 1968, na situação de repressão feroz que os governos da direita exerciam contra os movimentos, muitos de nós correram o perigo da deriva para o terrorismo. Ora, por detrás do extremismo há sempre a convicção de que o poder seja um e apenas um, que o biopoder seja homólogo e homologue tanto a direita quanto a esquerda – o poder atual e o futuro, mesmo que fosse revolucionário: disso decorre a desesperada reação terrorista. Foucault, juntamente com Deleuze e Guattari, nos colocaram sobreaviso contra aquela deriva. […] Mas, atrás deste extremismo, havia sempre a convicção que o poder era um e somente um, que o biopoder tornava a direita e a esquerda idênticas, que apenas o partido podia nos salvar – e se não fosse o partido, então seriam as vanguardas armadas estruturadas como pequenos partidos em versão militar, na grande tradição dos "*partisans*" da Segunda Guerra Mundial. Nós compreendemos que era uma deriva militar da qual os movimentos não se recuperariam; e que era não apenas uma escolha humanamente insustentável, mas um suicídio político (NEGRI, 2016, p. 27-28).

Para Foucault, esse desejo revolucionário carrega consigo uma "estrutura de espiritualidade", já que as transformações do mundo são indissociáveis de uma transformação do sujeito. Contudo, as estruturas de espiritualidade presentes no marxismo ficaram mascaradas no interior da organização partidária. Portanto, para Foucault, nos termos de Candiotto (2022a), isso "provoca uma inversão daquilo que poderia se entender como conversão e conversão como centro da espiritualidade".

Se o nascimento da política moderna foi marcado pela desejabilidade da Revolução (e sua efetiva realização na Revolução Francesa), segundo Foucault, no século XIX, a realização dessa revolução foi alimentada pelo pensamento de Marx e a tradição marxista como agentes revolucionários da classe proletária. Todavia, em *La torture c'est la raison*, defende que a segunda metade do século XX vivera dias sombrios. As referências ou os pontos orientativos para o pensamento europeu revolucionário existentes na URSS, Cuba, Vietnã, Camboja, Revolução Palestina e China entraram em declínio progressivo. Em seus termos: "Eu diria que

[12] "Les ascètes politiques, les militants moroses, les terrorises de la théorie, ceux qui voudraient préserver l'ordre pur de la politique et du discours politique. Les bureaucrates de la révolution et les fonctionnaires de la Vérité" (FOUCAULT, 2017ww, p. 134).

estamos retornando ao ano 1830, ou seja, precisamos recomeçar tudo" (FOUCAULT, 2017u, p. 398, tradução nossa).[13]

É necessário recomeçar na ausência de uma moral do código revolucionário a partir e sobre a qual se poderia apoiar a produção de uma verdadeira subjetividade revolucionária. Em sua concepção, recomeçar esse trabalho de crítica do presente diante da condenação histórica dos efeitos de saber-poder da tradição socialista é um ato pessimista de otimismo. Conforme se reconhece a dificuldade dessa tarefa, passa a ser possível recomeçar a análise e a crítica do sistema social e estatal presente nos países socialistas e capitalistas. Nos termos do filósofo:

> Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista. Acho que a escolha ético-política que devemos fazer a cada dia é determinar qual é o principal perigo (FOUCAULT, 1995, p. 256).

Em suas pesquisas sobre os gregos e os romanos, Foucault entreviu sutis correspondências trans-históricas entre as práticas refletidas de liberdade e certos exercícios críticos e espirituais presentes em práticas de resistência (DUARTE, 2016, p. 40). Nos termos de Defert (2012, p. 11):

> Há uma coisa que Foucault observou muito bem: é a constituição do militantismo como um modelo social que foi concebido no século XIX (o militante revolucionário é algo que se construiu, que existiu em praticamente todos os países, se encontra na Rússia, nos Estados Unidos…). E é uma das formas de ascetismo, uma das formas do dizer-verdadeiro, e de certa maneira um dos problemas complicados, sobre os quais eu não posso me pronunciar, as relações que Foucault estabeleceu entre a história e a verdade (tradução nossa).[14]

Foucault é o intelectual incitador da desejabilidade da revolução. Buscava incessantemente falar, tomar a palavra no espaço público. Assumir a posição de crítico constante de si e de seu presente. Seu presente está inscrito e cruzado em sua escrita. Sua vida militante e sua vida intelectual estão interligadas de tal maneira a constituírem-se lutas políticas entrecruzadas. A filosofia é um diagnóstico do presente, visto que restitui as rupturas, as instabilidades e as falhas desse solo silencioso e aparentemente imóvel chamado presente

---

[13] "Je dirais que nous sommes renvoyés à l'année 1830, c'est-à-dire qu'il nous faut tout recommencer" (FOUCAULT, 2017u, p. 398).

[14] "Il y a une chose que Foucault a assez bien observée : c'est la constitution du militantisme comme un modèle social qui s'est conçu au XIXe siècle – le militant révolutionnaire, c'est quelque chose qui s'est construit, qui a existé dans pratiquement tous les pays, que l'on trouve en Russie, aux États-Unis**…** Et qui est l'une des formes de l'ascétisme, l'une des formes du dire-vrai, et d'une certaine manière l'un des problèmes compliqués, sur lesquels je ne saurais pas me prononcer, des rapports que Foucault établit entre l'histoire et la vérité" (DEFERT, 2012, p. 11).

(FOUCAULT, 1966, p. 16). Diagnostica os processos, movimentos e forças que atravessam o corriqueiro cotidiano e passam despercebidos por sua aparente estabilidade (FOUCAULT, 2017t, p. 573). Portanto, parece que, para Foucault, é impossível desconectar revolução e analítica do poder (CANDIOTTO, 2020a, p. 28). Nos termos do autor, em entrevista a Terayama, em abril de 1976:

> A meu ver, o papel do intelectual hoje deve ser o de restabelecer, para a imagem da revolução, o mesmo nível de desejabilidade que existiu no século XIX. E é urgente aos intelectuais (supondo, é claro, que os revolucionários e a ampla camada popular que lhe presta ouvidos) restituir à revolução tantos encantos quanto tinha no século XIX. Para isso, é necessário inventar novos modos de relações humanas, isto é, novos modos de saber, novos modos de prazer e vida sexual. Parece-me que a mudança dessas relações pode se transformar numa revolução e torná-la desejável. Em suma, a formação de novos modos de relações humanas comporta um tema indispensável para falar da revolução (FOUCAULT, 2017cc, p. 86, tradução nossa).[15]

Está em voga a revolução política de nós mesmos. A noção de política em Foucault é conectada ao problema das relações entre sujeito, poder e verdade. Por um lado, o paradigma biopolítico e governamental tem por função ser uma chave de inteligibilidade da ligação entre o sujeito e a verdade por práticas de controle, coerção e dominação produtoras de determinado estado de submissão. Por outro, a resistência, a crítica e as práticas de liberdade têm caráter criativo de práticas de subjetivação. Esse esboço não se apresenta como uma distinção absoluta entre as margens de um mesmo rio, pois há uma relação intrínseca entre poder e resistência. Talvez não haja, para Foucault, dois lados em situação polar, mas apenas um marcado pela distinção entre sujeição e subjetivação, dado que, onde há relações de poder, há inevitavelmente resistência e liberdade. Por isso, o governo de si e dos outros é a possibilidade de criar outra vida e outro mundo como vida e mundo outros onde exista espaço para a crítica e a liberdade.

O estudo da *parrêsia* aparece na obra de Michel Foucault a partir do curso de 1982, como uma técnica da cultura de si no interior da direção de consciência no âmbito das escolas filosóficas. Entre o mestre e o discípulo, se estabelece um pacto parresiástico, em que o mestre se compromete a exercer o dizer-verdadeiro em relação a seu dirigido. A escuta e o dizer-verdadeiro são elementos parresiásticos indispensáveis. A liberdade do discurso filosófico por

[15] "À mon avis, le rôle de l'intellectuel aujourd'hui doit être de rétablir pour l'image de la révolution le même taux de désirabilité que celui qui existait au XIX^{e} siècle. Et il est urgent pour les intellectuels – à supposer, bien sûr, que les révolutionnaires et une couche populaire plus vaste leur prêtent l'oreille – de restituer à la révolution autant des charmes qu'elle en avait au XIXe siècle. Pour cela, il est nécessaire d'inventer de nouveaux modes de rapports humains, c'est-à-dire de nouveaux modes de savoir, de nouveaux modes de plaisir et de vie sexuelle. Il me semble que le changement de ces rapports peut se transformer en une révolution et la rende désirable. Bref, la formation de nouveaux modes de rapports humains recèle un thème indispensable pour parler de la révolution" (FOUCAULT, 2017cc, p. 86).

parte do mestre subjetiva o discurso verdadeiro do discípulo. Nesse sentido, o discurso filosófico é formalizado pela técnica parresiástica implicadora de uma ética (FOUCAULT, 2010d, p. 329).

No curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault empreende um estudo sobre a *parrêsia* política por meio das cartas de Platão e das peças de Eurípedes. Constata que a política consiste na *politeia* e na *dunasteia*. A primeira significa os problemas da constituição política como marco definidor do estatuto e dos direitos do cidadão. A segunda se refere ao jogo por meio do qual o poder se exerce em termos agonísticos em uma democracia. De uma parte, Foucault mostra que a *parrêsia* é, ao mesmo tempo, condição de existência da democracia e sua ameaça. Por outra parte, nas análises das cartas de Platão, em especial as cartas VII e VIII, aponta que o discurso filosófico do conselheiro do príncipe manifesta a verdade, correndo o risco de ser morto por ser um aguilhão. O parresiasta arrisca sua vida em uma intervenção política voluntária, visando à recusa aos excessos do poder pela transformação do sujeito governante (FOUCAULT, 2010a, p. 290).

No curso de 1984, *Le courage de la vérité*, Foucault analisa a *parrêsia* cínica. A *parrêsia* diz respeito ao discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo. Os jogos de verdade implicam determinada formalização do sujeito expressa pelo conceito de dramaticidade. O dizer-verdadeiro é uma técnica dramática de subjetivação. Conecta os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si, produzindo uma atitude em termos de um modo de vida. Para os cínicos, o modo de vida é a condição de possibilidade para a fala-franca manifesta em sua vida, de maneira imediata.

O filósofo compreende que o militantismo revolucionário moderno é uma espécie de cinismo trans-histórico. Como prática política, o militantismo problematizou o estilo de vida militante em termos de sua manifestação da verdade. Em vez de uma conformação às normas do partido político, a vida revolucionária e a vida filosófica buscam alterar a forma de vida. Assim como a moeda, ao ser alterada sua efígie e, portanto, seu valor, não muda seu metal, a coragem cínica da verdade exerce a *parrêsia* pela própria maneira como se vive. Portanto o cinismo colocou em voga a verdadeira vida, em seus termos, “Radicalmente outra, porque em ruptura total e em todos os pontos com as formas tradicionais de existência, com a existência filosófica habitualmente recebida pelos filósofos, com seus hábitos, suas convenções” (FOUCAULT, 2011, p. 215).

Esta pesquisa toma a obra de Foucault, focalizando seu aspecto oral. Essa dimensão está registrada em um conjunto de textos reunidos a partir de 1995, com a publicação da edição, em quatro volumes, de *Dits et écrits*, coordenada por Daniel Defert, François Ewald e Jacques

Lagrange. A partir desse ponto, esse *corpus* foucaultiano não cessou de crescer. Em 1997, iniciou-se a publicação dos cursos lecionados no *Collège de France*, a partir de 1971,[16] e os cursos anteriores à década de 1970.[17] Em 2012, foram iniciadas as publicações dos cursos ministrados na década de 1980 fora da França.[18] Além disso, de maneira recorrente, são tornadas públicas entrevistas inéditas do filósofo.[19] Há, ainda, muitos textos presentes nos arquivos do autor alocados na *Bibliothèque Nationale de France* (BNF). Assim, a publicação desses textos, originalmente produzidos para serem lidos, releva a importância de diversas noções, problemas e, sobretudo, afirmações tecidas pelo professor Michel Foucault, presentes somente nesse conjunto de escritos (RAFFIN, 2015, p. 59).

O excelente trabalho de publicação, fruto do árduo e incansável esforço de pesquisadores de todo o mundo, descortinou uma faceta até então inédita do autor: o engajado professor Michel Foucault. Foucault mirava seu ensinamento oral como meio de reflexionar sobre sua própria obra e de catalisar novos horizontes de pesquisa.[20] Esses textos periféricos parecem ter funcionado como laboratório para os livros e lugar de sua crítica radical (REVEL, 2004, p 71). O empreendimento editorial rompeu bruscamente a separação entre a obra publicada em vida e os ditos e escritos póstumos.

Surgiu uma "audiografia" de Michel Foucault, composta, em primeiro lugar, de seminários, cursos, comunicações e conferências; em segundo lugar, de discussões científicas e políticas em mesas-redondas, diálogos, entrevistas e conversas; em terceiro lugar, de intervenções em encontros, manifestações, reuniões; em quarto lugar, de momentos em que foi obrigado a tomar a palavra (por exemplo, sua prova didática no concurso como professor

---

[16] O curso *Théorie et institutions pénales*, de 1972, foi publicado somente em 2015 e traduzido no Brasil em 2020 (FOUCAULT, 2020c).

[17] Como o volume *La sexualité*, publicado em 2018, responsável por reunir cursos de Foucault ministrados em 1964, na Universidade de Clermont-Ferrand, e em 1969, na Universidade de Vincennes.

[18]Vale lembrar a publicação encampada pela Editora Vrin, a partir de 2013, com *L'origine de l'herméneutique de soi*, série de conferências pronunciadas no Dartmouth College, em 1980.

[19] Sublinho como exemplo a entrevista publicada em 2004, *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR (rouge)*, que pertence ao conjunto de textos primorosos para esta pesquisa, publicada em 2004 sob os cuidados de Christian Laval.

[20] Em entrevista a Ducio Trombadori, em 1978, afirma, "Ce sont plutôt des réflexions sur un livre terminé, susceptibles de m'aider à définir un autre travail possible. Ce sont des espèces d'échafaudages qui servent de relais entre un travail qui est en train de s'achever et un autre. Ce n'est pas une méthode générale, définitivement valable pour les autres et pour moi. Ce que j'ai écrit n'est jamais prescriptif ni pour moi ni pour les autres. C'est au plus instrumental et rêveur" (FOUCAULT, 2017i, p. 861).

secundário), os interrogatórios de quando foi preso e as audições diante de comissões e convocações (ARTIÈRES, 2016, p. 16-17).

Especialistas na obra de Foucault, como Portocarrero e Muchail, explicitam a possibilidade de catalogar suas obras com base em três períodos: primeiro, o da arqueologia do saber, dedicada às formas de veridicção, na década de 1960; segundo, período genealógico da década de 1970, tratando a governamentalidade; terceiro, período arqueogenealógico, destinado às técnicas de si, na década de 1980 (MUCHAIL, 2004a; PORTOCARRERO, 2011). Temos em conta que o próprio Foucault pareceu não pretender formar um *corpus* homogêneo, devido à sua aversão aos conceitos de autor e obra. Chaves alerta que esse procedimento de agrupamento quando enrijecido pode ser falho. Sendo uma caracterização geral, não considera as particularidades da obra (CHAVES, 2019a). Machado sugere tomar a metodologia dos períodos como forma de contextualizar as afirmações do autor. Sabendo que os desenvolvimentos de suas pesquisas assumem a forma de uma trajetória composta de descontinuidades e continuidades conceituais (MACHADO, 2017, p. 47). Portanto parece ser mais adequado compreender essa tridimensionalidade do pensamento foucaultiano como deslocamentos que, observados no fim, constituem uma trajetória de pesquisa (NALLI, 2022, p. 71). Nos termos do autor: "Trata-se, mais uma vez, de um traçado de deslocamento, isto é, não de um traçado de edifício teórico, mas do deslocamento pelo qual minhas posições teóricas não param de mudar" (FOUCAULT, 2014a, p. 71).

A hipótese a ser seguida nesta pesquisa é afirmar indicativos normativos críticos a respeito da temática da revolução no pensamento de Michel Foucault. Partimos do pressuposto que Foucault não abandona a noção de revolução, mas busca modificá-la, tendo em vista a ausência de desejabilidade de sua forma moderna. Dessarte, conjecturamos que seu pensamento tem um compromisso ético-político. Esse compromisso visa à transformação de si, dos outros e do mundo, de modo que não há mundo outro sem um "ultrapassamento" de si. Por isso, interessa-lhe tratar da política de nós mesmos por meio de práticas de liberdade.

Ao voltarmos nosso olhar para a relação entre revolução e *parrêsia* no pensamento de Michel Foucault, nós nos dedicamos a estudar seu diagnóstico sobre a ausência de desejabilidade da revolução e seu liame à aclimatação do entusiasmo revolucionário às organizações partidárias. Procuramos recontextualizar esse diagnóstico, tendo como pano de fundo os embates entre Foucault e os movimentos de esquerda ligados ao "marxismo" e à esquerda radical dos anos 1960 e 1970, a fim de reinserir o debate sobre a vontade, a revolução e o dizer-verdadeiro em um quadro conceitual mais amplo. A partir desse movimento, perceberemos a fecundidade filosófica intrínseca a esse debate. Desse modo, aos moldes

foucaultianos de um pessimismo ativo, estudaremos esse cenário, buscando encontrar na problematização foucaultiana as potencialidades transformativas da política de nós mesmos.

Para consecução de nosso objetivo de pesquisa, prosseguiremos com o seguinte delineamento. No prólogo, considerando a conexão entre sua vida intelectual e sua atividade militante, buscaremos mapear suas análises sobre sua relação com os movimentos revolucionários de esquerda, a fim definir o que o autor chama "marxismo". No segundo capítulo, trataremos de suas análises sobre os efeitos de saber dos movimentos de esquerda, em termos de sobrevalorização do marxismo (*hyper-marxisation*) como ferramenta teórica em detrimento dos saberes do lumpemproletariado. Colocaremos em foco, no terceiro capítulo, a análise de Foucault a respeito da governamentalidade de partido, do racismo de Estado e da obediência ao partido, para estudar sua compreensão do ocaso da desejabilidade da revolução devido à falência das formas políticas assumidas. No quarto capítulo, analisaremos seu estudo sobre a revolução e a *parrêsia*. Buscaremos evidenciar que, ao tratar desses objetos, interessa-lhe a relação entre sujeito e verdade em termos de manifestação de si e mudança do mundo. O dizer-verdadeiro parresiástico reverte as relações de obediência e restitui a pujança da insurreição política de nós mesmos. A transformação do mundo é indissociável da transformação de si e dos outros. Por isso, chegaremos à conclusão de que a relação entre revolução e *parrêsia* aponta, no pensamento de Michel Foucault, para a preocupação pela constituição de uma cultura, um "nós", um comum, uma comunidade em que a relação entre liberdade e vontade seja a condição fundamental da política.

1 PRÓLOGO

Neste primeiro capítulo objetivamos esboçar qual a relação de Michel Foucault com o "marxismo". Para isso, faz-se necessário traçar a trajetória biográfica e formativa do autor delineando os pontos de contato dessa relação. Parece ser possível inferir que, na *École Normale Supérieure de Paris*, o "marxismo" e a vida cotidiana dos acadêmicos estavam entrelaçados. Por isso, rastrearemos no pensamento do autor passagens nos quais se refere ao marxismo e traça breves análises a respeito de sua relação. Nessa esteira, será necessário demonstrar a geografia política e intelectual na qual se formou, transitou e produziu suas críticas (BERT, 2015).

Foucault, em entrevista a Ducio Trombadori, em 1978, declara que os jovens estudantes após a Segunda Guerra Mundial sentiam uma imperiosa vontade de lutar por uma sociedade radicalmente outra. Foucault, em entrevista a Pascal Bonitzer e Serge Toubiana, em 1974, comenta a memória produzida por certo modo de narrar o período da Grande Guerra. A entrevista tinha como objetivo discutir as impressões do filósofo sobre três filmes: *Le Chagrin et la Pitié*, de Marcel Ophuls (1969); *Portier de nuit*, de Liliana Cavani (1973); e *Lacombe Lucien*, de Louis Malle (1974). Este último narra o retrato de um jovem, colaboracionista no último ano de ocupação nazista na França. O primeiro é um documentário sobre o governo de Vichy e o cotidiano dos franceses durante a ocupação. O segundo é sobre a relação erótica entre um sobrevivente de um campo de concentração e seu torturador em um hotel na cidade de Viena (LEME, 2023, p. 91).

Para Foucault a história oficial a respeito da Guerra está em jogo nessas películas. Em um lado, está a memória de um governo colaboracionista, sediado na cidade de Vichy, sob o comando do marechal Philippe Pétain; em outro, ergueu-se a história do herói nacional sustentado pela figura do homem de direita defensor do velho nacionalismo, cujo engajamento em um numeroso movimento com a participação de intelectuais e de integrantes do Partido Comunista Francês (PCF) resistiram ao nazismo e ao fascismo. Charles de Gaulle, general do exército de libertação, propagou, a partir de 1959, esse mito do país da resistência e forçou o apagamento desse colaboracionismo voluntário. Assim, segundo Foucault, esses filmes surgem na ruptura entre essas duas memórias a respeito da reação francesa na Segunda Guerra Mundial.

Os filmes escancaram o desgaste histórico das figuras mitológicas. Segundo Foucault, no período Pós-Guerra, surgiu um modo de produzir a história à maneira epopeica. Isto é, um tipo de história dedicada a narrar os feitos dos grandes heróis e da resistência: Churchill e de Gaulle. Uma história aos moldes escolares de epopeia descritiva da grande Revolução Francesa,

dos feitos de Napoleão Bonaparte e do martírio como sinal de grande heroísmo. Porém, os filmes a respeito desse passado colaboracionista colocam em voga a própria sustentação dessa heroicidade. Há um duplo ataque em curso. O herói apaga a imagem das lutas populares e anônimas travadas contra a ocupação. Ao mesmo tempo, o colaboracionismo tratado nos filmes implode a epopeia heroica. Ambiguamente, inexistência de lutas e de heróis.

Segundo Foucault, naquele momento, era impossível fazer um filme positivo a respeito das lutas e da resistência. Tal película resultaria em risos e desinteresse unânime, pois seria o movimento realizado pela esquerda e pela direita francesa de sustentar certa "honra nacional". Para Leme (2023), Foucault identifica que esse foi o movimento empreendido após o desgaste histórico da figura mitológica do herói. A direita justificou o governo de Vichy e o patriotismo de Pétain. Isso produziu um reagrupamento camuflado para sustentar a candidatura de Giscard D'Estaing em 1974. A direita reacionária se uniu ao neoliberalismo. Em vista disso, a luta dar-se-ia para apagar o colaboracionismo por meio de um argumento "realista" em nome de uma honra advogada aos serviçais nazistas. Em um último passo, estaria em construção uma memória mitológica de uma nação vilipendiada e invadida por estrangeiros.

Para além da concepção marxista, cujo diagnóstico sobre a origem do nazismo e do fascismo encontrar-se-ia em uma fração reacionária da população, para Foucault estava em pauta uma batalha em torno da história cujo fato colaboracionista não se pode apagar. Nos termos de Foucault, em entrevista a P. Bonitzer e S. Toubiana, em 1974, para o *Cahiers du Cinema*:

> Particularmente, falta o fato de que o nazismo e o fascismo só foram possíveis porque conseguiu ter, no interior das massas, uma porção relativamente importante que tomou sobre si e, por conta própria, certo número de funções estatais de repressão, controle, polícia. Há, creio eu, um fenômeno importante no nazismo. Isto é, sua penetração profunda no interior das massas e o fato de uma parte do poder ter sido efetivamente delegado a certa parcela das massas. […] O fato é que, contrariamente ao que entendemos habitualmente por ditadura, ou seja, o poder de um, podemos dizer que, em um regime como esse, dá-se a parte mais detestável, mas em um sentido mais intoxicante, do poder a um número considerável de pessoas. A S.S. era aquela a quem demos o poder de matar, de violar… (FOUCAULT, 2001a, p. 1522, tradução nossa).[21]

[21] "En particulier, il manque le fait que le nazisme et le fascisme n'ont été possibles que dans la mesure où il a pu y avoir à l'intérieur des masses une portion relativement importante qui a pris sur elle et à son compte un certain nombre de fonctions étatiques de répression, de contrôle, de police. Il y a là, je crois, un phénomène important du nazisme. C'est-à-dire sa pénétration profonde à l'intérieur des masses et le fait qu'une partie du pouvoir a été effectivement déléguée à une certaine frange des masses. […] Le fait est que, contrairement à ce qu'on entend d'habitude par dictature, c'est-à-dire le pouvoir d'un seul, on peut dire que, dans un régime comme celui-là, on donnait la partie la plus détestable, mais en un sens la plus enivrante, du pouvoir à un nombre considérable de gens. Le S.S. était celui auquel on avait donné le pouvoir de tuer, de violer…" (FOUCAULT, 2001, p. 1522).

Após a guerra, seguiu-se um período de intensa atividade política e militante na França. As manifestações em prol do fim da guerra de independência da Indochina, entre 1946 e 1954, motivaram inúmeros estudantes da *École Normale Supérieure* (ENS) a ingressar na célula *normalienne* do partido (DEFERT, 2001, p. 17). Entre eles, estava o jovem estudante Michel Foucault. A filiação parece também ter seu motivo na amizade com Louis Althusser, filiado ao partido em 1948. Como professor de *agrégation*, estimulava os alunos a assumirem posição política. Foucault tentou ingressar no PCF em 1947. Mas, em seu pedido à direção partidária exprimia a vontade de somente militar na célula sem adesão ao sindicato dos estudantes. O pedido foi rejeitado, pois não era possível ser militante sem filiação institucional (ERIBON, 1990, p. 63). Foucault não assentia à pressão exercida pelos líderes do PCF na ENS sobre a vida privada de Althusser. Em dado momento, constrangeram-no a romper relações com sua companheira. Foucault filiou-se, em 1950, mas refletia sobre sua desfiliação logo no primeiro semestre de 1951 e efetuou-a em outubro de 1952 (DEFERT, 2001, p. 20). Nos termos do filósofo, em entrevista a Trombadori, em 1978, "Nós desejamos um mundo e uma sociedade não apenas diferentes, mas que fossem outro nós mesmos; nós queríamos ser completamente diferentes em um mundo completamente diferente" (FOUCAULT, 2017i, p. 868, tradução nossa).[22]

No ambiente da ENS, dois grupos intelectuais e políticos dominavam a cena: os "talas" católicos e os comunistas. Além deles, havia pequenos grupos associados aos socialistas de *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*, fundado por Jean Paul Sartre em 1948. Os intelectuais e professores lideravam a célula do PCF. Por isso exerciam influência sobre a opção política dos estudantes (BARING, 2019, p. 131). Em suma, "Toda a vida da Escola é impregnada pela política, e as querelas são extremamente vivas" (ERIBON, 2011, p. 61, tradução nossa).[23]

O grupo se caracterizava por uma centralização excessiva em matérias decisórias, além de haver uma prática de expurgo de opiniões contrárias às ideias propagadas pelo Partido Comunista da União Soviética (PCUS). Sob a liderança de Althusser a célula arrogava para si o papel de ser a intelectualidade garantidora da ortodoxia do PCF. Os membros do PCF espalharam na ENS um clima de terror na vida estudantil. Quem não aderia ao partido era

[22] "On désirant un monde et une société non seulement différents, mais qui auraient été un autre nous-mêmes ; on voulait être complètement autre dans un monde complètement autre" (FOUCAULT, 2017i, p. 868).

[23] "Toute la vie de l'École est imprégnée par la politique et les querelles y sont extrêmement vives" (ERIBON, 2011, p. 61).

excomungado. Emmanuel Le Roy Ladurie, secretário da célula, era o grande inquisidor garantidor e juiz da ortodoxia (ERIBON, 2011).[24]

Foucault deixou o partido em 1952, depois de uma série de embates. O principal motivo, segundo o autor em entrevista a Trombadori, foi o suposto "complô dos médicos" contra Stalin. Em 13 de janeiro de 1953, o jornal *Pravda* noticiou a acusação de conspiração para matar a cúpula do PCUS. O planejamento teria sido deflagrado por médicos soviéticos de origem judia, corrompidos pela agência de inteligência norte-americana (CIA) no hospital do Kremlin. Stalin prendeu-os, interrogou-os e torturou-os. Foucault relata que André Wurmser, jornalista e militante do partido, em reunião com a célula, forçou os estudantes, descrentes à tese conspiratória, a aceitarem-na. Após a morte de Stalin, em março de 1953, veio a público a farsa. Filiar-se ao Partido consistia em (em suas palavras, em entrevista a Trombadori, em 1978) "ser obrigado a apoiar algo que é mais contrário ao que se pode acreditar fazia precisamente parte deste exercício de dissolução do eu e da procura do outro" (FOUCAULT, 2017i, p. 870, tradução nossa).[25] Foucault, concomitantemente, foi impedido pelo PCF de publicar um estudo sobre Descartes por ser contrário às ideias do Partido (DEFERT, 2001, p. 20).[26]

Estando em Uppsala e Varsóvia, Foucault conheceu os efeitos do controle do aparelho de Estado pelo Partido Comunista. Seus estudos sobre o encarceramento e seus relacionamentos homossexuais levaram a polícia de Gomulka a exigir sua saída do país (DEFERT, 2001, p. 28). Dessa maneira, parece ser possível inferir que a interdição do debate contraditório, a violência de Estado e a ausência de autonomia intelectual em relação às posições ideológicas defendidas pelo PCUS são também motivos para que Foucault rompesse com o PCF (BERT, 2015, p. 107).

Para compreender os mecanismos de controle de ideias do Partido Comunista da União Soviética (PCUS) a seus intelectuais e suas tensões, parece ser relevante retornar à fundação do *Komintern* e do *Kominform*. A Terceira Internacional Comunista (*Komintern*) foi fundada em

---

[24] Jacques Derrida, contemporâneo de Foucault na ENS, relata a estratégia stalinista de aniquilamento dos adversários. "However, from the philosophical point of view, I felt as if I were in an embarrassing situation. That whole problematic seemed to me necessary, no doubt, within the Marxist field, which was also a political field, marked in particular by the relation with the Party of which I was not a member and which was slowly moving away from Stalinism (and which, while I was a student there, moreover, dominated in a very tyrannical manner)" (DERRIDA, 1993, p. 187).

[25] "Cette manière d'être dans le Parti : le fait d'être obligé de soutenir quelque chose qui est le plus contraire à ce qu'on peut croire faisait justement partie de cet exercice de dissolution du moi et de la recherche du tout autre" (FOUCAULT, 2017i, p. 870).

[26] Posteriormente, Foucault escreveu, a pedido de Althusser, *Maladie mentale et personnalité* em cuja segunda parte defendeu a reflexologia de Pavlov como constava nas regras do partido. Porém, na segunda edição, em 1962, substituiu a segunda parte por outro texto (*Folie et culture*) e alterou o nome da obra para *Maladie mentale et psychologie* (FOUCAULT, 1991).

março de 1919, por Vladimir Lênin e pelo PCUS, como organismo internacional de direção dos Partidos Comunistas. Ele foi dissolvido por Stalin em 22 de maio de 1943. Cada partido deveria se mover desvinculado do *Presidium* de Moscou. Contudo, o PCUS continuou a exercer força hierárquica sobre os partidos. Isso ficou explicitado com a organização do *Kominform*, que condicionou o comportamento dos Partidos Comunistas (SPRIANO, 1987, p. 174).

O *Kominform* foi fundado em fins de setembro de 1947, capitaneado por Andrei Jdanov e Geórgiy Maksimiliánovich Malenkov, líderes do PCUS e colaboradores de Stalin. A organização era obcecada pelo controle da ortodoxia ideológica na URSS. As crises internas da URSS, com a morte de Stalin, em 1953, a repressão militar do governo comunista húngaro à revolução de 1956 e o reconhecimento das atrocidades de Stalin contra seus opositores nos *gulags* no XX Congresso do PCUS provocaram o encerramento institucional do *Kominform* entre 1955 e 1956 (SPRIANO, 1987, p. 210).

Na França, as ideias do marxismo não se incorporam imediatamente aos movimentos operários na *Section Française de l'Internationale Ouvrière* e na *Confédération Générale du Travail* (CGT). O Partido Comunista Francês, fundado em 1920, atraiu poucos adeptos em seus primeiros anos de existência. Entre eles, somente personalidades literárias de inclinação passional aos ideais socialistas. Em 1928, aderiram Paul Nizan, Henri Lefebvre, Georges Politzer e Norbert Guterman. A Segunda Guerra mudou o cenário do marxismo na França. O PCF manteve a força popular dominante na resistência. O partido no Pós-Guerra se firmou como força política por sua superioridade organizativa e seu prestígio pelo movimento de resistência à ocupação nazista, desencadeando um aumento na adesão de intelectuais (ANDERSON, 1976; GARO, 2011).

A passividade política do PCF, sobretudo ante a guerra contra a independência argelina, foi motivo de desfiliação de muitos intelectuais (ANDERSON, 1976, p. 54). Ainda, o partido se viu fragilizado pelo desencanto e desconfiança quanto ao fracasso do socialismo real. No XX Congresso do PCUS, em 1956, Nikita Khrushchov, primeiro-ministro da União Soviética, expôs os crimes violentos cometidos por Stalin contra seus opositores políticos. O jornal *L'Humanité*, do PCF, não publicou o discurso. Além disso, a aprovação do PCF à repressão soviética da revolução húngara, em 1956, provocou uma reação anticomunista na França que conduziu o partido a focalizar a defesa da organização e a provocar as baixas de militantes e intelectuais (GARO, 2011, p. 20).

Segundo Foucault, há uma esquerda antes e depois da guerra da Argélia, devido à posição ambígua do PCF. Sob uma perspectiva, vivia-se na França o fim da época colonial, ao passo que se tornavam públicas as violências do regime stalinista e a repressão na Hungria. O

PCF se manteve ambíguo, enquanto outros grupos da esquerda desvinculados dos ideais soviéticos se ligaram à luta radical contra a guerra. Por conta disso, os jovens e os estudantes se opuseram duramente ao Partido de 1968-1970. A ligação incondicional ao Partido por parte dos movimentos políticos se rompeu (FOUCAULT, 2017i, p. 890).[27] A partir disso, segundo Foucault, constituiu-se um movimento de "nova esquerda". Uma forma de comunismo crítico, referenciado na iniciativa das massas, avessa à limitação do partido e fundada no conceito de "revolução cultural" propagado na revolução cultural chinesa de Mao Tsé-Tung, de 1966 a 1976.

Após a morte de Karl Marx, pensadores como Friedrich Engels, Eduard Bernstein, Antonio Labriola, Gueorgui Plekhanov, Karl Kautsky e Lênin arrogaram-se, cada um à sua medida, intérpretes corretos e desenvolvedores da teoria surgida de suas obras colocadas sob o signo de marxismo. O termo foi usado pela primeira vez como qualificativo negativo no interior das disputas da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), na década de 1860, entre os adeptos das ideias de Mikhail Bakunin e os adeptos das ideias de Marx (RUBEL, 1965). Em contrapartida, Marx empregava a designação de "socialismo científico" ao falar de seu trabalho e ressaltou que seus ditos adeptos não o compreendiam e, por vezes, deformavam-no. Sem embargo, seus adeptos abraçaram o adjetivo pejorativo para reivindicar sua filiação teórica e política (TELES, 2023).

A esquerda francesa, chamada de "marxismo" por nosso autor, parece ter maior ligação com o PCUS e os movimentos de massa que com as ideias de Karl Marx, em termos de um elemento sobrevalente. O *Manifesto Comunista* foi traduzido para o francês, em 1885, pela esposa de Marx. Porém as obras de Marx e Engels foram traduzidas com maior afinco em francês somente após a Primeira Guerra Mundial. As edições soviéticas para os vários idiomas começaram a partir de 1950. Na década de 1960, aparecem na França as traduções de Maximilien Rubel, Roger Dangeville, sob a forma de seleções de texto, com exceção de *Grundisse*, e o capítulo 6 de *O capital*. Lucien Sevèn, como diretor das Edições Sociais, empreendeu a tradução completa e sistemática das obras de Marx e Engels, de 1970 a 1982. Por isso, parece ser possível afirmar que o marxismo difundido ao interno das inúmeras células do PCF espalhadas pela França estava mais ligado às estruturas institucionais do comunismo soviético que às obras de Karl Marx (GARO, 2011, p. 27-28).

[27] Entrevista a Ducio Trombadori, em 1978: "Avant, même lorsqu'on critiquait le Parti, on finissait toujours par conclure que, malgré tout, il était, en gros du bon côté. L'U.R.S.S. aussi, en gros. Mais, après l'Algérie, cette sorte d'adhésion inconditionnelle était en train de craquer" (FOUCAULT, 2017i, p. 890).

Nesse contexto, a filosofia francesa se desenvolvia, segundo Foucault, entre duas linhas delimitadas pela filosofia do sujeito e a filosofia do conceito. Essa clivagem separava Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty, detidos nos conceitos de experiência, sentido e sujeito,[28] enquanto Jean Cavaillès, Alexandre Koyré, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, debruçados sobre os problemas do saber, da racionalidade e do conceito.[29] Essas vertentes foram impactadas pelas cinco conferências pronunciadas em Paris por Edmund Husserl, em 1929, reunidas sob o título de *Les méditations cartésiennes*. A partir daí, aparecem duas leituras possíveis: a fenomenologia existencial e a história da ciência.

A relação fenomenologia e marxismo esteve em pauta entre 1945 e 1965. O palco dessa discussão era o jornal *La Nouvelle Critique*, fundado em 1948. Para os fenomenólogos comunistas, como Jean-François Lyotard, Jean-Toussaint Desanti e Tran Duc Thao, segundo Foucault, a fenomenologia husserliana encontrava seu valor na fundamentação das ciências humanas e naturais. Em seus termos: "O problema, para ele [Husserl], era saber como é possível enraizar efetivamente, ao nível da evidência, da intuição pura e apodítica de um sujeito, uma ciência que se desenvolve segundo um certo número de princípios formais e até certo ponto vazios" (FOUCAULT, 1996, p. 29). Para o filósofo francês, desde 1945, o marxismo foi matéria prima de pensamento para Sartre e outros fenomenólogos.[30] Por isso, para Foucault, a ortodoxia da célula comunista da ENS liderada por Althusser propunha um retorno às obras de Karl Marx pela via da ortodoxia científica.[31]

Foucault se dedicou ao estudo da epistemologia conceitual e da análise estrutural da linguagem em torno do conceito de sistema. O conceito de sujeito fenomenológico consiste em conceber a consciência como doadora de sentido ao mundo. O sentido, estando em todos os

---

[28] Afirma, na entrevista *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*, concedida a *La Presse de Tunisie*, em 12 de abril de 1967, que, "l'existentialisme s'est formé en France à partir d'une tradition philosophique (Hegel, Kierkegaard, Husserl et Heidegger) et aussi d'une très riche expérience politique qui était celle de la lutte contre le fascisme et le nazisme depuis 1933. […] l'existentialisme a probablement, pendant une dizaine d'années, offert un style d'existence à un certain nombre d'intellectuels français et peut-être aussi européens, mais on peut dire qu'aucun savoir n'a jamais pu être dit existentialiste" (FOUCAULT, 2001i, p. 610).

[29] Afirmação baseada no texto *La vie: l'expérience et la Science*, em homenagem a Georges Canguilhem, escrito em 1984 para a revista *Revue de métaphysique et de morale*, que o publicaria no primeiro número de 1985 (FOUCAULT, 2017w, p. 1583).

[30] Afirmação sustentada na entrevista *Structuralisme et poststructuralisme*, concedida a G. Raulet da revista *Telos*, na primavera de 1983 (FOUCAULT, 2017ddd, p. 1253).

[31] Em entrevista a Madalaine Chapsal, de *La quinzaine littéraire*, em 16 de maio de 1966, afirma: "Nous devons dénoncer toutes ces mystifications, comme actuellement, à l'intérieur du P.C., Althusser et ses compagnons courageux luttent contre le 'chardino-marxisme'" (FOUCAULT, 2001e, p. 544).

lugares, é o resultado de um deciframento da realidade objetiva.[32] A consciência, nesse sentido, é intencional. Nos termos de Husserl (2020, p. 111): "As vivências do conhecimento – isso pertence à essência dele – têm uma *intentio*, visam a algo, relacionam-se de um ou de outro modo com uma objetividade". Segundo Sokolowski (2004, p. 17), "Cada ato de consciência que nós realizamos, cada experiência que nós temos, é intencional: é essencialmente 'consciência de' ou uma 'experiência de' algo ou de outrem".

Para Foucault, os estudos estruturalistas afirmavam que a sustentação simbólica dos indivíduos no tempo e no espaço se devia ao sistema. O sistema consiste em um conjunto de relações que se mantém e se transformam independentemente das coisas conectadas por ele. O sistema determina a forma de refletir, escrever, julgar, falar e sentir de tal maneira que essa estrutura teórica muda conforme as épocas e sociedades, mas cada época e sociedade tem sua estrutura relacional. Dessa maneira, o sentido é um mero efeito de superfície produzido pelo sistema.[33]

Além disso, Foucault pensava que essa ligação entre fenomenologia e marxismo era insuficiente para pensar o sujeito constituinte já dado, universal e essencial. A historicidade do sujeito fenomenológico implicava compreender ainda uma consciência em constante transformação histórica. Em suas palavras, "Todo esse pensamento se articulava em torno do problema: 'Como é possível que tudo isso aconteça a uma consciência, a um ego, a uma liberdade, a uma existência?'" (FOUCAULT, 1996, p. 28). Por isso, Foucault empreendeu uma análise genealógica da constituição histórica do sujeito. Em seus termos na entrevista concedida a Fontana e Pasquino em 1976:[34]

> E isso o que eu chamaria de genealogia, ou seja, uma forma de história que relata a constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc. sem ter que se referir a um sujeito, que seja transcendente em relação ao campo dos acontecimentos ou a correr em sua identidade vazia, ao longo da história (FOUCAULT, 2017h, p. 147, tradução nossa).[35]

---

[32] Afirmação amparada nas palavras do autor, em entrevista a Madalaine Chapsal, de *La quinzaine littéraire*, em 16 de maio de 1966 (FOUCAULT, 2001e, p. 542).

[33] Afirmação amparada nas palavras do autor, em entrevista a Madalaine Chapsal, de *La quinzaine littéraire*, em 16 de maio de 1966 (FOUCAULT, 2001e, p. 543).

[34] Entrevista concedida a Alessandro Fontana e P. Pasquino em junho de 1976, mas publicada em 1977 na edição italiana de *Microfisica del potere: interventi politici* e presente na edição brasileira da obra organizada e traduzida por Roberto Machado (FOUCAULT, 1998).

[35] "Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc. sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire" (FOUCAULT, 2017h, p. 147).

Nesse ponto, localiza-se o encontro de Foucault com a obra de Friedrich Nietzsche, entre 1952 e 1953, levado pelos textos de Heidegger, Georges Bataille e Maurice Blanchot (DEFERT, 2001, p. 22). Debruçou-se principalmente sobre os escritos do período de 1880, os quais versam a respeito da verdade, da história do saber e da racionalidade. Foucault encontrou em Nietzsche uma caixa de ferramentas para diagnosticar o presente para além do *freudo-structuralo-marxisme* imperante na ENS, pois, em vez de modelos de totalização da realidade e da história das ciências,[36] analisa a formação histórica da verdade.[37]

Foucault afirma que Nietzsche foi, em seu pensamento, a única via teórica e política de acesso ao comunismo. A expressão "comunista nietzschiano" é um oximoro. O oximoro é uma figura de linguagem usada para agregar elementos de sentidos contrários e excludentes em uma construção enfática. Indica o inconcebível em termos teóricos e políticos e expressa uma forma de vida que toca o limite do vivível, do inabitável, do impossível ("*invivable*") (NIGRO, 2015, p. 71). Portanto o comunismo era, para Foucault, uma experiência de transformação, a fim de produzir um ser outro em um mundo totalmente outro. Em seus termos em entrevista a Trombadori, em 1978:

> Estávamos à procura de outros caminhos para nos conduzir ao totalmente outro que acreditávamos encarnados pelo comunismo. É por isso que em 1950, sem conhecer bem Marx, recusando o hegelianismo e sentindo-me desconfortável com o existencialismo, pude aderir ao Partido Comunista Francês. Ser "comunista nietzschiano" era realmente insuportável (*invivable*) e, por assim dizer, ridículo. Eu sabia disso (FOUCAULT, 2017i, p. 869, tradução nossa).[38]

A afirmação de Foucault ("ser outro" em um mundo "totalmente outro"), associada ao comunismo faz com que se descortine outra faceta das relações de Michel Foucault com os movimentos políticos das décadas de 1950, 1960 e 1970. Pesquisadores indicam sua proximidade com certa tradição libertária e comunista presente na França anteriormente a Karl Marx. As águas caudalosas da cena política francesa estavam marcadas desde o início do século

---

[36] Em sua resposta a Sarte, em 1968, afirma: "La philosophie de Hegel à Sartre a tout de même été essentiellement une entreprise de totalisation, sinon du monde, sinon du savoir, du moins de l'expérience humaine, et je dirai que peut-être s'il y a maintenant une activité philosophique autonome, s'il peut y avoir une philosophie qui ne soit pas simplement une sorte d'activité théorique intérieure aux mathématiques ou à la linguistique ou à une philosophie indépendante, libre de tous ces domaines, eh bien, on pourrait la définir de la manière suivante: une activité de diagnostic" (FOUCAULT, 2001, p. 693).

[37] Afirmação baseada em sua primeira aula na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1973 (FOUCAULT, 2001k, p. 1409).

[38] "Nous étions à la recherche d'autres voies pour nous conduire vers ce tout autre que nous croyions incarné par le communisme. C'est pourquoi en 1950, sans bien connaître Marx, refusant l'hégélianisme et me sentant mal à l'aise dans l'existentialisme, j'ai pu adhérer au Parti communiste français. Être 'communiste nietzschéen', c'était vraiment invivable et, si l'on veut, ridicule. Je le savais bien" (FOUCAULT, 2017i, p. 869).

XIX pelas figuras de Pierre-Joseph Proudhon, Marx Stirner e Mikhail Bakunin. Além da *Gauche Prolétarienne*, gestada dentro dos movimentos de Maio de 1968, sob inspiração da Revolução Cultural Chinesa, havia os movimentos anarquistas, autonomistas, anarcossindicalistas e maoistas libertários. Isso demonstra que o cenário político no qual Michel Foucault navegava era muito mais plural do que se apresenta em uma primeira mirada. Mesmo que o fascismo, o nazismo e a violência stalinista tenham surgido após uma efervescência revolucionária, o século XX não apagou a chama da Revolução Espanhola levada a cabo pela luta anarquista. Os sistemas de autogestão foram múltiplos e se mantiveram presentes na memória popular nos anos subsequentes, sobretudo no Maio de 1968 e nas lutas posteriores.[39]

[39] Foucault afirma, na mesa-redonda com intelectuais brasileiros, na PUC Rio, em 1973: "Logo, não aprovo a análise simplista que consideraria o poder como uma coisa só. Alguém disse aqui que os revolucionários procuram tomar o poder. Aí, eu seria muito mais anarquista. É preciso dizer que não sou anarquista no sentido de que não admito essa concepção inteiramente negativa do poder, mas não concordo com vocês quando dizem que os revolucionários procuram tomar o poder. […] Para os autênticos revolucionários, apoderar-se do poder significa apoderar-se de um tesouro das mãos de uma classe para entregá-lo a uma outra classe, no caso, o proletariado. Creio que é assim que se concebe a revolução e a tomada do poder. Então, observem a União Soviética. Temos um regime onde as relações de poder na família, na sexualidade, nas fábricas, nas escolas, são as mesmas. O problema é saber se podemos, dentro do regime atual, transformar em níveis macroscópicos – na escola, na família – as relações de poder de tal maneira que, quando houver uma revolução político-econômica, não encontremos, depois, as mesmas relações de poder que encontramos agora. É problema da Revolução Cultural na China…" (FOUCAULT, 2013b, p. 148). A tradição libertária sofre um processo contínuo de desqualificação em relação às formas políticas institucionalizadas. Marxistas membros dos Partidos Comunistas, como Eric Hobsbawn, consideram a grande maioria dos anarquistas "atrasados politicamente" por não acreditarem na institucionalização em partidos revolucionários ou de centralismo democrático. Os libertários, em sua luta pela vida livre, justa e digna, criticam incisivamente o poder e suas instituições em vista de uma dimensão radicalmente transformadora. Infensos ao Estado, advogam o desejo de mudar o mundo e a si mesmo. Foucault parece se colocar distante dos anarquistas quando se refere a uma concepção meramente negativa do poder. Porém parece estar próximo, em grande medida, da tradição libertária em tantos outros pontos. O escopo de nossa pesquisa, não se coloca o problema da relação entre Foucault e a tradição libertária. No entanto, cremos ser importante delinear, nesta nota, os pontos de intersecção entre ambos, já traçados por comentadores versados nessa seara. Já que, perceberemos ao longo de nosso trabalho, que as críticas de nosso autor à tradição socialista revolucionária parecem ter intersecções e pontos comuns à tradição libertária. Não pretendemos, com isso, afirmar Foucault como anarquista, visto que, nas ruas de Paris ou nos corredores das universidades, em Vincennes ou em Túnis, ou nas fábricas, ou nas prisões, provavelmente esteve em contato com essas práticas, ou como herdeiro da tradição libertária, nem mesmo esvaziar suas críticas por terem sido mera replicação. Pretendemos evidenciar que há um enorme lastro dessas críticas em torno do problema da revolução na França, nas décadas de 1960 e 1970, e sobretudo no pensamento filosófico-político moderno. A partir disso, parecer-nos-á possível indicar com maior riqueza de nuances a importância das análises de nosso autor sobre as seguintes problemáticas revolucionárias. 1. Foucault é anarquista ante a um texto ao não respeitar a autoridade do nome do autor. 2. O anarquismo tem interesse pelo presente como forma de sentir o presente libertariamente em vista de uma liberdade. 3. O poder é ascendente. Vindo de baixo para cima, o poder parte do micro, do átomo, para depois se espraiar por todo o corpo social constituindo aparelhos, instituições e o Estado. 4. Crítica ao poder valorizando a ação direta dos autonomistas os quais são críticos radicais da representação política entendida como delegação do poder a outrem. A representação impede a tomada de decisões diretas em todas as áreas da vida social. Não há representantes e representados, porque toda prática deve ser já teórica. Toda ação política é significativa, e todo significado é uma ação política. Tal separação entre teoria e prática tem como efeito exilar muitos de sua participação política em prol de uma vanguarda política condutora da consciência da luta rumo à verdade emancipatória, aos moldes do intelectual orgânico. Em vez de uma teoria da realidade, os anarquismos preferem a análise, os conceitos emergentes na história, o agonismo das relações de micropoder e a abolição do governo dos mestres e superiores. Foucault instrumentaliza a ação direta, explodindo os micropoderes e revertendo o jogo das relações de poder. Isso leva à recusa das formas de subjetivação promovidas pelo Estado e

Portanto, para iniciar nossa pesquisa procuramos apresentar a relação de Foucault com o "marxismo" em seu contexto formativo. Foucault parece indicar que o "marxismo" está

ao rompimento com a separação entre concreto e abstrato. "Foucault chamaria a atenção dos anarquistas para as práticas diárias na construção de uma vida livre que fortifica as lutas e faz da revolução um acontecimento possível pela evidência das práticas anarquistas de liberdade ocorrer antes de tudo, no campo *micro*" (PASSETTI, 2013, p. 6). 5. Autores como Bakunin defendem que a emancipação socialista se efetua por lutas concretas na vivência real e amarga do povo. A auto-organização das massas em corpos autônomos federalizados de baixo para cima é a garantia da libertação. Esse esquema rejeita a teoria de uma consciência de classe introduzida de fora em forma representacional. Os anarquistas se opõem à concepção das "vanguardas esclarecidas" guias das "massas". O intelectual não deve sequer tentar representar as massas. Ou ele luta junto ou já se coloca contrário à emancipação. A teoria é uma parte da luta. 6. A massa surge no século XIX demonstrando que a maioria confia seu destino à minoria. A massa se compacta solapando quaisquer minorias potentes. A maioria passou a desconhecer que é a minoria que detém a riqueza, e essa minoria a conduz e a assujeita. A massa é uma forma social e política do pastorado moderno, de indivíduos mortificados, segundo Foucault. Para Emma Goldman, a massa é uma maneira de se conduzir pela inércia e a covardia. A massa está disponível a ser governada como matéria viva ao Estado. 7. Há uma crítica aos condutores de consciência e aos revolucionários profissionais. Diante dos movimentos socialistas, comunistas e democratas, os anarquistas e Foucault são críticos às proposições reformistas e aos revolucionários profissionais dos partidos cuja militância se encontra governada. 8. O caráter horizontal do poder é outra característica próxima entre Foucault e os primeiros libertários. 9. Para Camila, Foucault estaria próximo do federalismo proudhoniano presente nas experiências não estatais dos territórios rebeldes zapatistas no México e no Confederalismo Democrático de Rojava, no Curdistão Sírio. "O federalismo consiste na subdivisão organizacional temporária ou permanente da sociedade, que se organizaria de baixo para cima, em grupos/unidades autônomas de associações, comunas ou cooperativas que se juntariam em federações, e então em confederações, por meio de delegados com mandados revogáveis sempre submetidos às assembleias locais por meio do exercício da democracia direta" (JOURDAN, 2017, p. 10). Um grupo social vive por si próprio, determinado internamente sem imposição unitária externa. Nesse sistema, autoridade e liberdade coexistem em uma dialética sem síntese. Isto é, o princípio da autoridade deve supor o princípio das liberdades. Não há autoridade sem liberdades, e seu contrário é válido. Não existem autoridades ou liberdades absolutas, pois são limitadas e contrabalançadas pela própria dialética sem síntese entre elas. A autoridade diminui conforme o poder vai se estruturando ascendentemente. Isso contrariamente ao governo centralizado. 10. A preocupação com a elaboração de novos conceitos, novas estratégias para captar a singularidade histórica do acontecimento. Proudhon e Bakunin combateram o domínio do saber constituído em teorias para advogarem a importância da análise dos acontecimentos. 11. O interesse pelas práticas soterradas pela história universal continuísta. 12. Trabalho interdisciplinar investido no desnudamento da dimensão mínima e molecular da dominação totalitária. Os maiores inimigos da humanidade seriam os valores fascistas dissolvidos e disfarçados na sociedade moderna. Para recusá-los, é preciso rejeitar toda centralização, toda hierarquia e também toda representação. Para os anarquistas, a sociedade está para além do Estado, independente e, inclusive, possibilitando-o. Por isso, faz-se necessário sustentar o contrapoder. 13. A revolução tem por objetivo criar espaços livres para a manifestação histórica e destruir os obstáculos para seu surgimento. A formação de associações e resistências contínuas. 14. Opõe-se ao fatalismo espontaneísta em que tudo está podre e deve ser mudado na sociedade presente e ao fatalismo das leis históricas os quais depreciam os utopistas em nome das leis da história. 15. Luta contra o Estado em nome da defesa das múltiplas autonomias e da coordenação de base. 16. Crítica ao determinismo econômico segundo o qual a política é o reflexo da economia como é o caso da relação entre superestrutura e infraestrutura em Louis Althusser. 17. A liberdade iluminista e a prisão são irmãos de uma mesma mãe: a sociedade disciplinar e contratual. As liberações do jugo cotidiano das disciplinas, das prisões e do sistema penal. A construção do sujeito perigoso e anormal. 18. Apoderar-se do sistema de regras dominantes, invertendo-o e lançando-o contra si mesmo, produzindo outra história. 19. Ênfase nas práticas dessubjetivantes sustentadas pela liberdade social constituída pelo amor livre, ou seja, laços afetivos libertários. 20. Contestação do socialismo autoritário. As análises de Alexander Berkman no correr da revolução russa mostraram que as decisões de cúpula, a programação econômica, o fechamento da assembleia, a combinação da produção com concessões aos capitalistas europeus, as gestões individualistas nas fábricas, o domínio sobre a ração diária do trabalhador, a submissão dos sindicatos, e o extremismo em relação à usurpação da propriedade pelo Estado levou ao crescimento da burocracia, do poder de polícia do Exército Vermelho e ao fim do intento revolucionário. Assim, alguns pesquisadores apontam que o pensamento de Michel Foucault parece estar bastante próximo em suas formulações da tradição libertária. (JOURDAN, 2017; PASSETTI, 2013; 2019; RAGO, 2015).

circunscrito ao PCF como instância agregadora da inspiração de um projeto universal revolucionário. O "stalinismo francês" se caracterizou por uma combinação do modelo soviético à memória da Revolução Francesa e das luzes bem como a uma estratégia política nacional.[40] Foucault, ao contrário, é um comunista aos moldes nietzschianos por pretender a transformação de si e dos outros em um mundo outro. A reconstrução desse percurso tem por finalidade apontar as relações nas quais o autor e seus interlocutores diretos estavam imersos.[41] Um contexto efervescente e repleto de tensões e embates devido à concepção stalinista do primado da teoria oficial e da cristalização do partido como forma política do horizonte revolucionário.

[40] Afirmação sustentada nas palavras do autor, em entrevista a C. Bojunga e R. Lobo para o *Jornal da Tarde*, em 1975 (FOUCAULT, 2001p, p. 1684).

[41] "Le discours de Foucault est un *discours adressé*, à un certain public présent dans la salle ou au-delà, à la cantonade, et dans ce public occupent une place centrale les jeunes amis ou compagnons de Foucault, dont une bonne part sont des marxistes, ou des marxistes althussériens, ou des marxistes ex-althussériens, ou des ex-marxistes ex-althussériens (en particuliers maoïstes)" (BALIBAR, 2015, p. 90).

2 INSUBMISSÃO DOS "SABERES SUJEITADOS"

O objetivo do primeiro e do segundo capítulo deste trabalho é discorrer as críticas de Foucault ao marxismo. Para sua consecução rastreamos na obra do filósofo momentos nos quais tece críticas diretas ao marxismo e ao problema de ausência progressiva de imaginação e desejo de revolução. Trataremos o problema tendo por enfoque a chave analítica delineada em *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, de 25 de abril de 1978. Foucault considera o marxismo como um conjunto de funções e modos de manifestação de poder ligados à palavra de Marx. Por isso, analisa o marxismo em três aspectos: "O marxismo como discurso científico, o marxismo como profecia, o marxismo como filosofia de Estado ou ideologia de classe estão inevitavelmente ligados intrinsecamente com o conjunto das relações de poder" (FOUCAULT, 2017oo, p. 601, tradução nossa).[42] Em sua concepção, parece ser possível afirmar que o discurso científico, a profecia e a filosofia de Estado enfeudam a imaginação política ao partido político (OULC'HEN, 2015, p. 113).

Nesse sentido, é possível estabelecer eixos de análise a serem percorridos. Trataremos da forma como Foucault vê o estatuto científico da palavra de Marx produzir efeitos de saber em termos de uma *hyper-marxisation* das discussões políticas. Isto é, sua circunscrição ao ambiente acadêmico em detrimento dos saberes do lumpemproletariado. Evidenciaremos, ainda, a análise de Foucault sobre a obediência ao partido, o racismo de Estado, a governamentalidade de partido e as técnicas para confissão de si mesmo. Assim, tornar-se-á possível compreender por quais motivos Foucault aponta o empobrecimento da imaginação política do marxismo francês em seu contexto.

Neste capítulo trataremos da análise de Foucault sobre o estabelecimento do estatuto epistemológico para uma ciência social e econômica fundada na obra de Marx. Perceberemos que Foucault não se preocupa em discutir uma espécie de canonicidade na leitura da obra de Marx e seu fundamento epistemológico para uma ciência marxista. Interessam-lhe os efeitos discursivos desse empreendimento capitaneado na França principalmente por Althusser e seus discípulos nas décadas de 1950 e 1960.

[42] "Le marxisme en tant que discours scientifique, le marxisme en tant que prophétie et le marxisme en tant que philosophie d'État ou idéologie de classe, sont inévitablement liés intrinsèquement avec l'ensemble des rapports de pouvoir" (FOUCAULT, 2017oo, p. 601).

2.1 Intelectual universal

Neste ponto trataremos da função exercida pelos intelectuais ligados ao partido em sua função de ser a consciência do proletário e produzir uma exegese das palavras de Marx capaz de revelar e profetizar o fim do capitalismo e o sentido da história. Nesse sentido, afirma Foucault em *Entretien avec Foucault,* em 1976:

> Durante muito tempo, o chamado intelectual dito "de esquerda" tomou a palavra e foi-lhe reconhecido o direito de falar como Mestre da verdade e da justiça. Era escutado ou ele fingia ser escutado como representante universal. Ser intelectual era ser um pouco a consciência de todos. Creio que se reencontrava uma ideia transposta do marxismo e de um marxismo angustiado (*marxisme affadi*): assim como o proletariado, pela necessidade de sua posição histórica, é portador do universal (mas portador imediato, não refletido, pouco consciente de si mesmo), o intelectual, por sua escolha moral, teórica e política, quer ser portador dessa universalidade, mas em sua forma consciente e elaborada. O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma sombria e coletiva (FOUCAULT, 2017h, p. 154, tradução nossa).[43]

Após as revoltas de maio de 1968, surgiu nos movimentos sociais uma querela em torno da posição dos intelectuais. Vale salientar que Foucault não participou dos movimentos de maio de 1968, em Paris, pois estava na Tunísia, onde militava junto aos movimentos estudantis.[44] A militância política em Túnis junto aos estudantes se iniciou em 1967 (HOFFMAN, 2020, p. 78). Havia se desligado, em 1º de outubro de 1966, da Universidade de Clermont-Ferrand por três anos, para se estabelecer na capital tunisiana. Em Túnis, pela primeira vez, lecionou como professor de filosofia, já que em Clermont lecionava psicologia.[45]

As reuniões do movimento estudantil ocorriam na casa de Foucault. Em janeiro de 1968, o ministro da Educação, Alain Peyrefitte, já havia publicado sua nomeação para a Universidade de Nanterre para qual se candidatou em maio de 1967. Mesmo nomeado, permaneceu em Tunes, em apoio ao movimento estudantil. Sua casa e seu escritório eram centros logísticos e estratégicos onde os estudantes imprimiam panfletos e planejavam ações. O serviço secreto

---

[43] "Pendant longtemps, l'intellectuel dit 'de gauche' a pris la parole et s'est vu reconnaître le droit de parler en tant que Maître de vérité et de justice. On l'écoutait, ou il prétendait se faire écouter comme représentant de l'universel. Être intellectuel, c'était être un peu la conscience de tous. Je crois qu'on retrouvait a la une idée transposée du marxisme, et d'un marxisme affadi : de même que le prolétariat, par la nécessité de sa position historique, est porteur de l'universel (mais porteur immédiat, non réfléchi, peu conscient de lui-même), l'intellectuel, par son choix moral, théorique et politique, veut être porteur de cette universalité, mais dans sa forme consciente et élaborée. L'intellectuel serait la figure claire et individuelle d'une universalité dont le prolétariat serait la forme sombre et collective" (FOUCAULT, 2017h, p. 154).

[44] Trataremos especificamente dessa experiência política de nosso autor na última seção deste capítulo.

[45] Foucault diplomou-se em psicologia em junho de 1952 e em psicologia experimental em junho de 1953, pelo Instituto de Psicologia de Paris (DEFERT, 2001, p. 20-21).

tunisiano instalou um sistema de vigilância na linha telefônica de sua casa. Entre 5 e 10 de junho de 1967, participou nas manifestações anti-imperialistas lideradas pelos estudantes na embaixada dos Estados Unidos contra a guerra dos seis dias. Um ano depois, nos dias 15 e 19 de março de 1968, militou no *campus* da faculdade em prol da libertação dos estudantes presos no ano anterior. Por isso, sua ida a Paris, no fim de maio, tornou possível sua participação somente nas últimas manifestações e assembleias da Sorbonne (DEFERT, 2001, p. 21).

Helène Cixous o convidou em setembro daquele ano para participar da criação da universidade experimental em Vincennes, para abrigar os cursos ligados aos movimentos de maio como forma de retirá-los do centro de Paris. Contudo ele ainda continuava ligado aos estudantes tunisianos. Em 9 de setembro estava junto ao movimento em prol do processo contra 134 estudantes condenados em 1967. Dedicou-se a enviar informações sobre a detenção e a procurar por advogados de defesa. Em Vincennes, Foucault tornou-se chefe do departamento de filosofia sem abandonar a militância. Em janeiro de 1969, 200 estudantes ocuparam a universidade, e Foucault enfrentou com eles a repressão policial (DEFERT, 2001, p. 45).

Em conversa com Gilles Deleuze, em 4 de março de 1972, Foucault afirma que os movimentos de maio demonstraram aos intelectuais sua posição irrelevante como consciência universal. Em seus termos:

> Ora o que os intelectuais descobriram desde o recente impulso é que as massas não precisam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor que eles; e dizem-no muito bem. […] A função do intelectual já não é o de se colocar "um pouco à frente ou um pouco ao lado" para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder onde quer que esteja o objeto e o instrumento: na ordem do "saber", da "verdade", da consciência, do discurso (FOUCAULT, 2001l, p. 1176, tradução nossa).[46]

Um integrante da *Gauche Prolétarienne* (GP) inicia a conversa com uma pergunta.[47] A GP foi um movimento maoista não leninista nascido da fusão do movimento estudantil antiautoritário de 22 de março de 1968, em Nanterre, com a *Union des Jeunesses Communistes Marxistes-Léninistes* (UJCML), fundado em dezembro de 1966 (CANDIOTTO, 2020a, p. 26). A pergunta referir-se-ia à militância de Sartre, Foucault e Deleuze. Sartre e Foucault eram

[46] "Or ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien. […] Le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer 'un peu en avant ou un peu à côte' pour dire la vérité muette de tous ; c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir là où il en est à la fois l'objet et l'instrument : dans l'ordre du 'savoir', de la 'vérité', de la 'conscience', du 'discours'" (FOUCAULT, 2001, p. 1176).

[47] A *Gauche Prolétarienne* era um movimento de inspiração maoista, surgido no contexto das manifestações de Maio de 1968, que buscava envolver a participação das massas do setor fabril, realizar pesquisas sobre o cotidiano das pessoas e estabelecer uma forma de justiça popular (FERREIRA NETO, 2019, p. 3).

compreensíveis, porém, a posição de Deleuze não se demonstrava clara.[48] Durante a conversa, Foucault e Deleuze defendem que os movimentos de maio de 1968 descortinaram a ligação do intelectual do partido com a rede de silenciamento das massas, enquanto eles, junto com Sartre, estavam engajados nos movimentos sociais.

A figura do intelectual engajado não é estranha ao século XX na França, conforme os casos de Voltaire e Zola, respectivamente nos séculos XVIII e XIX (NORBERTO, 2012, p. 95). A descontinuidade em 1968 consistia na recusa por assumir a função de ser a consciência universal de seu tempo. O intelectual assumiu nos movimentos de esquerda a posição de representante universal, consciência de classe e norma da agência política. Era preciso escutar o intelectual antes de agir. Essa ideia, segundo Foucault, provém de certo *marxisme affadi*. Este compreendia que o proletariado, como portador do universal, necessitava do intelectual para tomar consciência de si e assumir sua posição em vista da revolução proletária. Assim, o intelectual ligado ao partido assumiu o papel de representante do universal proletário.

Essa figura está delineada por Jean-Paul Sartre (1905-1980) nas conferências de 1965, em Tóquio e Quioto.[49] Estes textos estão há sete anos da conversa entre Foucault e Deleuze e há três anos de maio de 1968, porém, Sartre pergunta-se pela função do intelectual ligado ao proletariado, por sua necessidade e pelos motivos de sua ausência nos movimentos operários. Os intelectuais modernos eram intelectuais orgânicos da classe burguesa e propagadores do humanismo burguês ao passo que o especialista do saber prático aparece na história pelo desenvolvimento da burguesia. Os cientistas, engenheiros, homens de lei, contadores,

[48] Deleuze, em entrevista a Antonio Negri, em 1990, demonstra sua posição em relação ao Maio de 68. Em seus termos: "Não é de um comitê de sábios, comitê moral e pseudocompetente, que precisamos, mas de grupos de usuários. É aí que se passa do direito à política. Uma espécie de passagem à política, passagem que eu mesmo fiz com Maio de 68, à medida que tomava contato com problemas precisos, graças a Guattari, a Foucault, a Eli Sambar" (DELEUZE, 2008, p. 210). Deleuze participou do *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) e dos movimentos homossexuais, de autonomia italiana e dos palestinos. Em sua concepção, Maio de 1968 é um acontecimento porque se instala na ordem do devir. A história capta do acontecimento somente estados de coisas. Por isso, em seus termos: "O devir não é história; a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais desvia-se a fim de 'devir', isto é, criar algo novo. É exatamente o que Nietzsche chama de o Intempestivo. Maio de 68 foi a manifestação, a irrupção de um devir em estado puro" (DELEUZE, 2008, p. 211). Segundo Nunes (2022, p. 169), "Em 1984, Gilles Deleuze e Félix Guattari publicaram um texto cujo título pode ser traduzido tanto como 'Maio de 68 não aconteceu' como 'Maio de 68 não teve lugar'. Trata-se de um jogo de palavras. Eles queriam dizer justamente que 1968 acontecera, mas não tivera lugar; isto é, que a transformação que aquele acontecimento incluíra no rol dos possíveis não lograra se inscrever na realidade, ou se inscrevera de maneira amputada, distorcida, de certa forma até contra ela mesma. O que a distinção entre 'acontecer' e 'ter lugar' dá a ver é que há algo num acontecimento que não é redutível a seus resultados. Isso é porque resultados são objeto de disputas em torno do que se inscreverá nas instituições, nas práticas, nas formas de vida; e disputas podem ser vencidas ou perdidas, pois são justamente o ponto por onde a contingência entra na história. Já o acontecimento é aquilo *que abre a possibilidade dessas disputas,* ou seja, *que permite que coisas anteriormente impensáveis entrem em jogo – seja para vencer, seja para perder*".

[49] Dedicamos especial atenção aos textos "O que é um intelectual?" e "Função do intelectual".

matemáticos e médicos foram imprescindíveis ao desenvolvimento do capitalismo comercial. Em seus termos: “Produto de sociedades despedaçadas, o intelectual é sua testemunha porque interiorizou seu despedaçamento. É, portanto, um produto histórico” (SARTRE, 1994, p. 31).

A formação ideológica e técnica dos especialistas é constituída a fim de se tornem agentes de um particularismo ideológico. O técnico é um sobrevivente do sistema estudantil de bolsas que se forma para atender aos critérios econômicos. O intelectual técnico torna-se um sobrevivente do sistema por ter eliminado seus camaradas. Pode também ser um herdeiro da cultura burguesa, porque filho de funcionário público ou trabalhador liberal.[50]

Entretanto, só passa a ser capaz de descobrir essa condição ao aplicar os próprios métodos para analisar a classe dominante e sua ideologia. Ao fazê-lo, perceber-se-á produto útil da classe dominante por seu saber técnico a serviço da burguesia. Eis a saída de seu estado de alienação. Toma consciência da própria posição. Para Sartre, tomar consciência de sua condição é o único ponto de viragem nesse processo tecnocrático alienante (NORBERTO, 2012, p. 98). Nos termos de Sartre: “Assim, o intelectual é o homem que toma consciência da posição, nele e na sociedade, entre a pesquisa da verdade prática (com todas as normas que ela implica) e a ideologia dominante (com seu sistema de valores tradicionais)” (SARTRE, 1994, p. 30).

O intelectual no partido assume a função de ser a consciência moral e política de todos. O intelectual é necessário às classes exploradas por levar o proletário à consciência de classe por meio da verdade sobre a sociedade. Conquanto, sua passagem aos movimentos populares não se dá rapidamente. Ao engajar-se precisa reconhecer-se alienado e tomar consciência da posição *a posteriori* da teoria em relação a *práxis*. Isto é, a teoria é secundária a práxis. Por isso, como delineia Sartre, o intelectual assume a função de ser a consciência moral e política de seu tempo responsável por desvelar a verdade da sociedade e esclarecer o sentido e as possibilidades da ação política do proletariado (YASBEK, 2017, p. 160). Em seus termos: “O intelectual, por

[50] Em seu livro *La place*, de 1983, Annie Ernaux (1940-) trata desse dilema. Seu mal-estar em relação ao pai, segundo ela, tem seu motivo devido à distância de classe entre eles. O pai era um camponês e comerciante do norte da França e ela havia se tornado funcionária pública como professora de língua e literatura francesa. “Ascensão social”. O distanciamento entre eles, segundo ela, era fruto do abismo entre as classes sociais. No fim de sua obra, relata um encontro com uma aluna sua da escola técnica. Parece possível tomar esse relato como exemplo para o que Sartre enuncia em sua crítica à tecnocracia. “No mês de outubro do ano passado, reconheci, no caixa do supermercado, bem na lá onde eu aguardava com meu carrinho, uma antiga aluna. Quero dizer, lembrei que ela tinha sido minha aluna uns cinco ou seis anos antes. Não sabia seu nome, nem de qual turma ela era. Quando chegou minha vez, para puxar assunto, perguntei: ‘Como estão as coisas? Você gosta daqui?’. Ela respondeu, sim, sim. E, em seguida, depois de ter passado as latas de conserva e as bebidas, disse em um tom chateado: ‘A escola técnica não deu certo’. Ela devia achar que eu ainda me lembrava das escolhas dela. Mas eu havia esquecido por completo por que ela fora enviada para uma escola técnica, e para qual carreira. Então eu disse: ‘até a próxima’. Ela já estava pegando com a mão esquerda as compras do cliente seguinte enquanto ia digitando, sem olhar, com a mão direita” (ERNAUX, 2021, p. 68).

sua própria contradição – que se torna sua *função* –, é levado a realizar para si mesmo e, em consequência, *para todos*, a tomada de consciência" (SARTRE, 1994, p. 51-52, grifo do autor).

Os movimentos de 1968, para Foucault, implodiram esse cômodo lugar. Nos termos de Deleuze, em 1972: "Em minha opinião, você foi o primeiro a nos ensinar algo fundamental […] a indignidade de falar pelos outros" (FOUCAULT, 2001l, p. 1178, tradução nossa).[51] Trazendo o relato de uma mulher encarcerada por 40 anos, Foucault aponta para o modo como o poder se exerce sobre os corpos aprisionados de maneira cínica e infantilizadora. Reduzem os indivíduos à menoridade privando-os de comida, aquecimento, circulação, sexo e discurso buscando incutir valores morais. Impedir o discurso do outro é uma técnica de raridade discursiva espalhada na rede de silenciamento da qual os intelectuais fazem parte ao assumirem a função de consciência do proletariado. Comenta Chaves (2019b, p. 9): "Essa forma de pensar, então dominante no meio da esquerda, acabava por conduzir a formas de totalização, ou seja, à criação de teorias sempre universalizantes […] aplicáveis a qualquer objeto".

2.2 Efeitos discursivos do marxismo

Ser a consciência universal parece ser somente uma das práticas de saber do marxismo. Foucault, em entrevista a S. Hasumi, no Japão, em 27 de setembro de 1972 (*De l'archéologie à dynastique*), refere-se a um texto publicado por Étienne Balibar, na revista *La Pensée*. O discípulo de Althusser discorre sobre o problema da transformação do aparelho de Estado no interior do processo revolucionário (BALIBAR, 1972). Em sua concepção, Balibar se concentra em duas frases de Marx, com grande erudição e aptidão à exegese, para mostrar como o filósofo alemão previu a transformação do aparelho de Estado no processo revolucionário. O Estado era um problema histórico real para o socialismo real na URSS devido à permanência da estrutura armada tsarista no interior do exército vermelho. No entanto, para Foucault, esse problema deveria ser resolvido a partir de seu caráter histórico real e não a partir de uma exegese textual cuja finalidade é saber se Marx haveria previsto ou não a transformação do Estado.[52] Em seus

[51] "À mon avis, vous avez été le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental […] l'indignité de parler pour les autres" (FOUCAULT, 2001, p. 1178).

[52] Entrevista *De l'archéologie à la dynastique*, concedida, em 1972, a S. Hasumi. do periódico japonês *Umi* (FOUCAULT, 2001c, p. 1274-1275).

termos, em *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, em 1978:

> É claro, ser livre em relação ao marxismo não significa ir até a fonte para saber o que Marx efetivamente disse, pegar sua palavra em estado puro e considerá-la como uma lei única. Isso também não significa revelar, por exemplo, com o método althusseriano, como a verdadeira palavra do profeta Marx foi mal interpretada (FOUCAULT, 2017oo, p. 611, tradução nossa).[53]

Entre os comentadores do pensamento de Michel Foucault, parece haver inúmeros pontos de vista na interpretação sobre sua relação com a obra de Karl Marx. Para Lemke, por exemplo, a relação é complicada visto que Foucault não se dedica a analisar a obra de Marx e nas poucas indicações existentes os comentários são marginais. Mas parecem se aproximar quando emprega o conceito de governamentalidade (LEMKE, 2004). A hipótese de Nigro (2013) consiste em conceber os textos de Foucault atravessados por dois níveis de confronto com a obra de Marx: de uma parte um confronto real e de outra parte um confronto possível. Para Garo (2011, p. 85), a relação constitui um eixo estranho e pouco visível no pensamento de Foucault, apesar de ser transversal a toda a sua obra.

Para Balibar, há dois momentos na obra de Foucault em relação Marx. O primeiro estender-se-ia de 1954 a 1966, nas obras *Maladie mentale et personnalité* e *Les mots et les choses*. O segundo ciclo se inscreve desde o curso *Théories et institutions pénales*, de 1971, à publicação de *La volonté de savoir* e o curso *Il faut défendre la société,* em 1976. Defende a hipótese que Foucault, ao se referir às pesquisas de Marx, parece estar "sobredeterminado" por Althusser. No primeiro ciclo, estaria em jogo a crítica althusseriana ao humanismo marxista e sua desconstrução do binômio sujeito-objeto na teoria do conhecimento. No segundo ciclo, estaria em jogo a teoria althusseriana dos aparelhos ideológicos do Estado e sua função na reprodução das relações de produção capitalista. Em seus termos: "Foucault lê Marx, interpreta Marx, usa Marx, transforma Marx, mas o Marx ou o marxismo de Althusser está sempre em relevo (*surimpression*)" (BALIBAR, 2015, p. 89, tradução nossa).[54] Nesse sentido, segundo Gómez, a importância de Althusser para Foucault concerne a seu trabalho sobre o estatuto

[53] "Bien sûr, être libre à l'égard du marxisme ne signifie pas remonter jusqu'à la source pour savoir ce que Marx a effectivement dit, saisir sa parole à l'état pur et la considérer comme unique loi. Cela ne signifie pas non plus révéler, par exemple, avec la méthode althussérienne, comment la véritable parole du prophète Marx a été mésinterprétée" (FOUCAULT, 2017oo, p. 611).

[54] "Foucault lit Marx, il interprète Marx, il utilise Marx, il transforme Marx, mais le Marx ou le marxisme d'Althusser est toujours en surimpression" (BALIBAR, 2015, p. 89).

epistemológico de uma ciência social marxista, a partir de uma teoria do conhecimento fundada na obra de Marx (GÓMEZ, 2005, p. 109).

Segundo Eribon (1996, p. 188), Althusser e seus discípulos encaram os textos de Marx na lógica da devoção, do culto e do comentário sacro. Foucault, ao contrário, toma a obra de Marx como um instrumento, visto que ele não é um marxista nem faz questão de ser. Althusser pretendeu elaborar uma teoria marxista da produção do conhecimento e de sua história a fim de revolucionar a história das ciências e desvinculá-la do racionalismo iluminista de cunho teleológico (ERIBON, 1996, p. 189). Em *Pour Marx*, cunhou o conceito de "ruptura epistemológica" a partir do qual concebe a obra de Marx. Afirma que a obra de Marx rompe com as categorias de alienação, de sujeito e de essência humana. Desloca-se da ideologia em direção à epistemologia de tal maneira a constituir um estatuto científico das transformações históricas dos modos de produção (SABOT, 2006, p. 111).

Althusser, em *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, de 1970, delineia que a ideologia é um sistema de representações responsáveis por dominar o espírito dos homens e obliterar sua relação imaginária com as relações de produção. Para Althusser (1985, p. 84), o homem é por natureza um animal ideológico porque desde o nascimento é interpelado pela ideologia. O indivíduo nasce, prévia e necessariamente, assujeitado a uma ordem simbólica preexistente na qual deve ocupar seu lugar como sujeito em uma dimensão antropológica marcada e determinada por essa ordem de linguagem (IRRERA, 2021, p. 169).

A ideologia é material. Segundo Oksala, Althusser, ao tratar o conceito de ideologia, está trabalhando o modo pelo qual os sujeitos se reconhecem submetidos às regras estabelecidas pela forma de produção capitalista. A ideologia ser material diz respeito a seu caráter sistêmico e representacional embutido em aparatos, práticas e instituições os quais determinam a materialidade dos rituais de reconhecimento ideológico. Dito de outro modo, a subjetividade é constituída em rituais de reconhecimento ideológico (OKSALA, 2023, p. 111).

Dessarte, a ideologia, sendo a relação imaginária entre os indivíduos e suas reais condições de existência, tem uma estrutura formal trans-histórica. Isto é, sua estrutura formal é sempre a mesma. Constitui-se por rituais nos quais se produz autorreconhecimento. Em outras palavras, para Althusser, os sujeitos são constituídos pelo mecanismo da interpelação. O autor oferece como exemplo o nascimento de um bebê que ao ser recebido em uma família adentra a um campo de representações e relações simbólicas de antemão determinativas de sua subjetividade. Dão a ele um nome, compram-se roupas de determinada cor e modelo, tendo em conta uma construção representacional a partir de seu sexo biológico. Ao se reconhecer pelo nome dado e responder a interpelação, o sujeito se faz. Assim, para Althusser, as ideias

solidificam crenças que, por sua vez, determinam práticas, condutas ou disposições estabelecidas socialmente no interior de rituais organizados, instituídos e sustentados pelos aparelhos ideológicos do Estado. Em seus termos: "Suas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, reguladas por rituais materiais, eles mesmos definidos pelo aparelho ideológico material de onde provém as ideias do dito sujeito" (ALTHUSSER, 1985, p. 92-93).

As teses althusserianas implicam, portanto, consequências precípuas. Althusser opõe verdade e violência. Para ele, "o Estado é explicitamente concebido como um aparelho repressivo" (ALTHUSSER, 1985, p. 62). A organização social está constituída por infraestrutura – base econômica – e superestrutura – instâncias jurídico-política (Estado e Direito) e ideológica. O Estado, nível jurídico-político da sociedade, consiste no poder de Estado e no aparelho de Estado. Sendo que, o aparelho de Estado é constituído por aparelho repressivo (governo, administração, exército, polícia, tribunais, prisões) e aparelhos ideológicos (religião, escola, família, jurídico, político-partidário, sindical, informação e cultura).

A diferença fundamental entre as estruturas é seu funcionamento. O aparelho repressivo opera por violência, enquanto os aparelhos ideológicos funcionam por ideologia. A superestrutura, instância única da política, é determinada pela infraestrutura, ou seja, pela economia e produção. Isto é, Althusser postula um determinismo econômico da política. A ideologia, fundamental à operação da superestrutura, é determinada pela infraestrutura, por conseguinte, pela classe dominante dos meios de produção. Dessa maneira, o impulso emancipatório reside no conhecimento científico, pois a consciência a respeito da verdade sobre a sociedade provoca a libertação dos sujeitos da opressão do não conhecimento provocado pela ideologia (ALTHUSSER, 1985, p. 97).

Em 1966, de maneira diametralmente oposta, Foucault afirma, em *Les mots e les choses* (1966):

> No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; alojou-se sem dificuldade, como uma figura plena, tranquila, confortável e, reconheça-se, satisfatória por um tempo (o seu), no interior de uma disposição epistemológica que o acolheu favoravelmente (pois foi ela justamente que lhe deu lugar) e que ele não tinha, em troca, nem o propósito de perturbar nem sobretudo o poder de alterar, por pouco que fosse, pois que repousava inteiramente sobre ela. O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar (FOUCAULT, 2016a, p. 360).

Para Sabot (2006), essa crítica é direcionada ao "marxismo" como certa maneira de usar a obra de Marx como instrumento universal de compreensão e de resolução das questões econômicas, sociais e políticas. Foucault apresenta o marxismo pela lente de Althusser que encontra nos textos de Marx, anteriores a 1845, um reconhecimento à novidade da análise de

Ricardo concernente à determinação do valor ao tempo de trabalho. A crítica de Foucault se direciona sobretudo às tentativas efetuadas, a partir de 1960, por Sartre, em *La Critique de la raison dialectique*, e Althusser de refundar o marxismo francês (SABOT, 2006, p. 111-113). Em entrevista a Claude Bonnefoy para *Arts et Loisirs*, em 1966, afirma:

> Ela é uma filosofia da história, porque é uma filosofia da prática humana, porque é uma filosofia da alienação e da reconciliação. Por todas essas razões e porque é sempre, no fundo, uma filosofia do retorno a si mesmo, a dialética promete de certa forma ao ser humano que ele se tornará um homem autêntico e verdadeiro. Promete o homem ao homem e, nessa medida, não é dissociável de uma moral humanista. Nesse sentido, os grandes responsáveis do humanismo contemporâneo são evidentemente Hegel e Marx (FOUCAULT, 2001m, p. 569, tradução nossa).[55]

Em *Les mots e les choses*, Foucault busca entender as condições de surgimento de uma ordem em que palavras e coisas estejam dispostas segundo regras específicas em um dado momento histórico. Segundo Candiotto (2020a, p. 31), "Não há nada mais revolucionário do que colocar em questão a ordenação das palavras e coisas de cada época, pois isso representa a desestabilização do próprio acesso à realidade que essa gramática produz e sustenta". A epistemologia francesa, influenciadora do projeto althusseriano, em contrapartida, isola um domínio do saber pretendendo apontar seu progresso rumo à objetividade e sistematicidade racional. Nos termos de Machado (2012, p. 24-25):

> O progresso das ciências é demonstrado, é a própria dinâmica da cultura científica. A história das ciências deve descrever, deve compreender essa dinâmica e por isso não pode ser simplesmente empírica, factual; deve avaliar essa dinâmica, julgar o passado da ciência. A história epistemológica é essencialmente judicativa: deve distinguir no discurso considerado científico, o erro e a verdade. Mas para julgar é preciso um princípio de julgamento. Essa norma não é imposta de fora pela epistemologia; é a própria ciência. Mas como o progresso é uma propriedade essencial da ciência, essa norma é o ápice do progresso, a atualidade da ciência. […] É então possível estabelecer descontinuidades históricas. O julgamento do passado a partir do presente distingue uma história ultrapassada, superada, caduca, abandonada, e uma história sancionada, ratificada pela atualidade científica e a ela integrada como "passado atual". […] Eis o que é a história recorrente: 'Uma história que se esclarece pela *finalidade* do presente, uma história que parte das certezas do presente e descobre, no passado, as formações progressivas da verdade (grifo do autor).

Para Foucault, os saberes precisam ser tratados em termos de efeitos discursivos. O discurso é materialidade pronunciada, escrita e não dita na qual estão envoltas a posição dos

[55] "Elle est une philosophie de l'histoire, parce qu'elle est une philosophie de la pratique humaine, parce qu'elle est une philosophie de l'aliénation et de la réconciliation. Pour toutes ces raisons et parce qu'elle est toujours, au fond, une philosophie du retour à soi-même, la dialectique promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai. Elle promet l'homme à l'homme et, dans cette mesure, elle n'est pas dissociable d'une morale humaniste. En ce sens, les grands responsables de l'humanisme contemporain, ce sont évidemment Hegel et Marx" (FOUCAULT, 2001, p. 569).

indivíduos e as lutas, dominações e servidões. O discurso é acontecimento.[56] Foucault focaliza a análise de diferentes níveis e redes de acontecimento: acontecimentos discursivos e acontecimentos sociais, econômicos, políticos e institucionais (REVEL, 2005, p. 13). Pois o discurso, segundo Candiotto (2020a, p. 32), "Não se refere somente àquilo que é dito, mas também àquilo que se deixa de dizer ou que é assinalado por gestos, atitudes, esquemas de comportamento, organizações espaciais". Nos termos de Foucault, em *Dialogue sur le pouvoir*, de 1978: "É preciso considerar o discurso como uma série de acontecimentos, como acontecimentos políticos, por meio dos quais o poder é veiculado" (FOUCAULT, 2017g, p. 465, tradução nossa).[57]

Para Castro, há quatro sentidos para o conceito de acontecimento em Foucault: ruptura histórica, regularidade histórica, atualidade e "a saberão". O primeiro consiste na novidade histórica. O segundo diz respeito às regularidades instauradas devido ao surgimento da singularidade. As regularidades decorrem em práticas históricas as quais definem o campo das transformações na produção da singularidade. No entanto, as práticas não obedecem nem a um destino nem a uma mecânica. Elas estão ao acaso da luta, porque são relações de forças inseridas, a cada vez, em novas táticas e estratégias de luta. A configuração dessas relações de forças é a atualidade. O acontecimento discursivo consiste nas condições de existência determinativas da materialidade própria ao enunciado (CASTRO, 2016, p. 24-25). Por isso, para Foucault, segundo Castelo Branco (2008, p. 207-208), o acontecimento é um efeito temporário de estabilização dos jogos de forças. Em suas palavras, em *L'ordre du discours*:

> Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material (FOUCAULT, 1998, p. 57-58).

Em *Le discours ne doit pas être pris comme…*, de 1976, Foucault (2017z, p. 123) define o discurso como "um campo estratégico, no qual os elementos, as táticas, as armas não param

[56] Considerando o escopo dessa pesquisa não me deterei no conceito de acontecimento. Para esse desenvolvimento teórico, remeto-me à tese da dr.ª Giovana Carmo Temple (2012), *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*, defendida em 2011, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, e ao artigo do dr. Guilherme Castelo Branco, *A ordem do discurso: uma virada no pensamento*, publicado em 2020, na obra *Ordens do discurso: comentários marginais à aula de Michel Foucault*, organizada pelas doutoras Rosimeri de Oliveira Dias e Heliana de Barros Conde Rodrigues (2020).

[57] "Il faut considérer le discours comme une série d'événements, comme des événements politiques, à travers lesquels du pouvoir est véhicule" (FOUCAULT, 2017g, p. 465).

de passar de um campo para o outro, de trocar entre os adversários e de se voltar contra os mesmos que os utilizam" (tradução nossa).[58] O discurso é relação de força pela qual se deslinda as relações de controle e dominação subjacentes ao ordenamento social (HOFFMAN, 2020, p. 81). A linguagem é colocada fora do campo representacional, pois assume o caráter de evento vivo, material, contextual e, sobretudo, como ação bélica e política. Isso acarreta uma virada linguística, já que o discurso produz o sujeito e não seu contrário (JOURDAN, 2019b, p. 51). O perigo discursivo, para Foucault, reside no próprio caráter estratégico dos discursos, pois o acontecimento em sua singularidade e aleatoriedade pode ser conjurado por procedimentos de controle discursivo. Em seus termos:

> Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1998, p. 8-9).

Em *L'ordre du discours*, Foucault defende três níveis discursivos: procedimentos de exclusão, de organização interna e de redistribuição dos indivíduos na materialidade discursiva. Comenta Portocarrero (2020, p. 214):

> Em *A ordem do discurso* podem-se circunscrever princípios de rarefação presentes na ordem do discurso como um recorte restritivo dos discursos, que se opera seja em função da vontade de verdade, seja do autor, seja da disciplina; estes delimitam a produção de discursos, a "polícia discursiva", bem como a verdade e o erro disciplinado e controlado.

Os procedimentos de exclusão consistem em interdição, separação e vontade de verdade. Os mecanismos de interdição impedem a fala indiscriminada dos indivíduos. Ninguém fala o que deseja em todo e qualquer momento. Está em jogo o tabu do objeto, o ritual da circunstância e o direito privilegiado no âmbito da sexualidade e da política. O discurso manifesta e oculta o desejo. Simultaneamente, ele é objeto de desejo, pois por ele se luta e dele se tem desejo de se apoderar a fim de se enunciar (PASSETTI, 2020, p. 61).

O mecanismo de separação ordena-se segundo separações arbitrárias, contingentes, em deslocamento constante e sustentado por um sistema de instituições que o impõe e reconduz com pressão e violência. A vontade de verdade determina a vontade de saber. Na história do pensamento, os critérios de verdade são estabelecidos em termos lógico-semânticos. Logo, prevalece a linguagem representacional. De Hesíodo a Platão, a vontade de verdade, segundo

[58] "Un champ stratégique, où les éléments, les tactiques, les armes ne cessent de passer d'un champ à l'autre, de s'échanger entre les adversaires et de se retourner contre ceux-là mêmes qui les utilisent" (FOUCAULT, 2017z, p. 123).

Foucault, se deslocou do ato ritualizado de enunciação do poeta e do sofista na *pólis* para a análise do conteúdo do discurso em termos de sentido, forma, objeto e referência.

A vontade de verdade apoia-se sobre um suporte institucional responsável por reforçá-la e reconduzi-la por meio de práticas como a pedagogia, o sistema de edição de livros, as bibliotecas, as sociedades científicas e laboratoriais. Para Foucault, segundo Pegden (2020, p. 193), a vontade de verdade se constitui ao sabor do jogo de forças institucionais que se impõe e silencia outros discursos ao estabelecer o discurso verdadeiro a ditar a ordem discursiva. Então, a vontade de verdade é a forma geral de separação entre o verdadeiro e o falso. Nas palavras do autor:

> Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção (FOUCAULT, 1998, p. 18).

Os procedimentos internos ao discurso consistem no comentário, autor e disciplina. Em toda cultura, existem narrativas maiores (textos religiosos, jurídicos, literários ou textos científicos) a partir das quais se produzem novos discursos e se repetem os já articulados. Dito de outro modo, o comentário, segundo Foucault, determina o acontecimento discursivo à repetição do primeiro texto.[59]

A função autor é um princípio de agrupamento do discurso como unidade, origem e coerência de significações. Em *Qu'est-ce qu'un auteur?*, de 1969, Foucault afirma, "A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação, e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade" (FOUCAULT, 2001w, p. 826).[60] Na cultura ocidental moderna, segundo Foucault, nem todo discurso é portador de função autor.

O discurso portador da função autor tem quatro características:

1) a função autor diz respeito à possibilidade de imputar punição ao responsável por seu discurso;
2) ela não se exerce de uma forma universal e constante. Por exemplo, decretos, contratos e fórmulas científicas não recorrem ao autor como unidade de sentido;

[59] Destacamos que, em *Naissance de la clinique*, de 1963, Foucault (2007) já havia tratado da noção de comentário. Em seus termos: "Ce dernier, à vrai dire, interroge le discours sur ce qu'il dit et a voulu dire; il cherche à faire surgir ce double fond de la parole, où elle se retrouve en une identité à elle-même qu'on suppose plus proche de sa vérité; il s'agit, en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n'a jamais été prononcé" (FOUCAULT, 2007, p. XV).

[60] "La fonction auteur est donc caractéristique du mode d'existence, de circulation, et de fonctionnement de certains discours à l'intérieur d'une société" (FOUCAULT, 2001w, p. 826).

3) ela é o resultado da construção complexa do autor como ser de razão, pois explicita a formação, transformação, deformação e a unidade da obra;
4) os discursos providos de função autor comportam uma pluralidade de *egos*. O ego expresso no prefácio poderá não ser o mesmo do decurso do tratado que por sua vez poderá não ser o mesmo a discutir os resultados (FOUCAULT, 2001w, p. 827-831).

A crítica à noção autor é parte da crítica efetuada por Foucault à concepção de sujeito fundador. Ao considerar a função-autor como uma particularização possível da função-sujeito, Foucault pergunta não pelo sujeito constituinte, mas por sua constituição em termos de função do discurso (MUCHAIL, 2004c, p. 126). Assim, comenta Candiotto (2013, p. 42-43):

> Autor e obra constituem instrumentos, ferramentas de discursos, conjuntos de enunciados. Ainda que seja um autor reconhecido, *Michel Foucault é alguém* indeterminado, porquanto deixa de importar quem seja ele e sim como o discurso é enunciado por meio dele. Interessa a materialidade do discurso, sua enunciação, independentemente de quem discursa.

Foucault concebe fundadores de discursividade. Em seus termos: "Eles produziram algo mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos" (FOUCAULT, 2001w, p. 832, tradução nossa).[61] Freud e Marx, segundo o autor, são fundadores de discursividade, pois não instauraram somente a possibilidade analógica em relação a seus escritos, sobremaneira abriram espaço para a existência de diferenças. Em outras palavras, Freud e Marx modificaram o campo discursivo introduzindo novos discursos e práticas (FOUCAULT, 2001w, p. 837). Então, para Foucault, suas obras não se localizam em relação à ciência e o campo epistemológico circunscrito, mas a ciência e a discursividade se colocam em relação a seus trabalhos (FOUCAULT, 2001w, p. 835).

O princípio da disciplina estabelece o limite entre proposições verdadeiras e falsas. A categoria do erro se aplica a uma proposição ausente às exigências estabelecidas contingencialmente como critério para o verdadeiro. Nos termos do filósofo: "A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras" (FOUCAULT, 1998, p. 36). Dessa forma, o comentário, a função autor e o desenvolvimento de uma disciplina são princípios produtivos ao passo que coercitivos do discurso em seu interior.

Foucault elenca um terceiro grupo de procedimentos capazes de rarefação dos sujeitos: ritual, sociedades de discurso, doutrina e apropriação social. Esses determinam os sujeitos, visto

[61] "Ils ont produit quelque chose de plus : la possibilité et la règle de formation d'autres textes" (FOUCAULT, 2001w, p. 832).

que os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e políticos operam por meio de rituais determinantes de propriedades e papéis aos quais os indivíduos são sujeitos para poderem enunciar. O indivíduo é sujeito de discurso porque conforme ao ritual de enunciação. Em seus termos:

> Define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção (FOUCAULT, 1998, p. 39).

As sociedades de discurso conservam ou produzem discursos circulantes entre seus membros de modo a constituir um espaço regido por regras estritas. A doutrina é o sinal, a manifestação e o meio de pertença dos indivíduos a um grupo. Por serem verdades e regras partilhadas no conjunto, definem a ligação dos sujeitos a esses enunciados e os diferencia entre si pelo grau de adesão, ao mesmo tempo em que marca sua dessemelhança à ordem social. Em seus termos: "A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam" (FOUCAULT, 1998, p. 43).

A apropriação social desses três mecanismos dá-se de modo singular com a educação responsável por manter e modificar a apropriação dos discursos. A rarefação dos discursos e dos sujeitos pelos mecanismos de controle discursivo é o efeito discursivo da constituição de uma ciência. Aos moldes como intenta Althusser, pois a partir de seu estatuto nem todos os discursos podem se proliferar aleatoriamente dentro do partido. Comenta Candiotto (2020a, p. 32-33):

> O discurso verdadeiro é aquele que se impõe sobre outros discursos, relegando-os ao terreno do falso e do ilusório e instaurando, assim, uma ordem. A ordem do discurso é designada como o critério normativo para impor significações, identificar, dizer o que é verdadeiro e o que é falso, o que está certo e o que está errado, o que é delirante e o que é racional. Trata-se de uma maneira de operar separações e, a partir delas, constituir uma apreensão da realidade. […] é a relação dominante de forças que sujeita outras forças. E a partir do escondimento dessa sujeição, produz sua interpretação da realidade como *a* verdadeira realidade.

A arqueologia para Foucault intenta ser uma descrição histórica das condições discursivas comuns nas quais os diferentes saberes de um momento histórico podem ser reconhecidos como verdadeiros. A verdade sobre o homem está no discurso e não no próprio homem, uma vez que este surge de uma disposição discursiva. Segundo Candiotto, para Foucault, "aquilo que se denomina de verdade é estabelecido pelo jogo de regras, pela ordem do discurso que condiciona esses saberes, e não pela ordem das coisas ou das palavras" (CANDIOTTO, 2013, p. 28). Com isso o autor refuta prontamente a tese marxista de um motor social da história e concomitantemente denuncia sua pretensão profética de dizer o que ocorrerá

com a ordem das coisas até seu cume teleológico. A causalidade histórica passa ao âmbito discursivo (GARO, 2011, p. 114).

Foucault parece apontar que o esforço althusseriano para constituir uma ciência social a partir de uma leitura canônica dos textos de Marx é, em si mesmo, a instauração de uma ordem discursiva que separa quem pode falar daqueles que não têm dignidade de fala (FOUCAULT, 2001f, p. 1621).[62] Além disso, um ordenamento proclamador da emancipação do humano pela via da verdade. Por isso, segundo Foucault, uma cultura não dialética é necessariamente contrária a essa relação causal entre ciência, verdade e emancipação.

Foucault, ao contrário, não trata os textos de Marx na ordem do comentário e em termos de fundação discursiva. Toma-os como um instrumento. Em seus termos, em *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*:

> Acontece-me muitas vezes que cito conceitos, frases, textos de Marx, mas não me sinto obrigado a anexar a pequena peça autenticadora, que consiste em fazer uma citação de Marx, colocar cuidadosamente a referência no rodapé da página e acompanhar a citação com uma reflexão louvável. Por isso, somos considerados como alguém que conhece Marx, que venera Marx e que será honrado pelas revistas ditas marxistas. Cito Marx sem ler, sem pôr aspas, e como não são capazes de reconhecer os textos de Marx, passo a ser aquele que não cita (FOUCAULT, 2001f, p. 1620, tradução nossa).[63]

Marx é um instrumento porque Marx não existe. Em *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, Foucault (2017oo) afirma haver uma diferença fundamental entre Marx e o marxismo. Marx é um ser inegável visto ser um acontecimento histórico fundador de discursividade. Marx tem um papel importantíssimo e funciona na *épistème* do século XIX. Contudo, faz-se necessário retirar sua aura profética para ser lido em seu contexto próprio. Caso contrário, tornar-se-á um "detentor da verdade" em termos de universalidade e força para lançar as bases de uma historiologia determinista

[62] Entrevista *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode* de 1975, "Avec ceux qui vont se déclarer marxistes parce qu'ils jouent cette espèce de règle du jeu qui n'est pas celle du marxisme, mais de la communistologie, c'est-à-dire définie par des partis communistes qui indiquent la manière dont on doit utiliser Marx pour être, par eux, déclare marxiste" (FOUCAULT, 2001f, p. 1621).

[63] "Il m'arrive souvent de citer des concepts, des phrases, des textes de Marx, mais sans me sentir obligé d'y joindre la petite pièce authentificatrice, qui consiste à faire une citation de Marx, à mettre soigneusement la référence en bas de page et à accompagner la citation d'une réflexion élogieuse. Moyennant quoi, on est considéré comme quelqu'un qui connaît Marx, qui révère Marx et qui se verra honoré par les revues dites marxistes. Je cite Marx sans lire, sans mettre de guillemets, et comme ils ne sont pas capables de reconnaître les textes de Marx, je passe pour être celui qui ne cite pas" (FOUCAULT, 2001f, p. 1620).

(FOUCAULT, 2017oo, p. 602).[64] Já que, para Foucault, está em pauta, em suas palavras em *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, de 1976,

> Fazer Marx funcionar como um "autor", localizável numa mina discursiva única e susceptível de uma análise em termos de originalidade e coerência interna, é sempre possível. Afinal, temos o direito de "academizar" Marx. Mas isso é desconhecer a explosão produzida por ele (FOUCAULT, 2017zz, p. 39, tradução nossa).[65]

Assim, segundo Foucault, Marx, como autor encapsulado pelo estatuto epistemológico acadêmico, não existe, pois o que há são seus usos por meio dos quais se produzem efeitos discursivos.

2.3 Verdade agonística

Foucault se desloca da conceituação metafísica da verdade para uma analítica da política da verdade. Descola-se de uma noção substancial de verdade para analisar sua constituição por uma agonística de forças de saber e poder. Em sua concepção, o marxismo althusseriano está ligado à metafísica ao operar o conceito de ideologia. Na série de conferências *La vérité et le formes juridiques*, pronunciadas entre 21 e 25 de maio de 1973, no Rio de Janeiro, Foucault discorre sobre esse distanciamento. Em seus termos:

> Existe uma tendência que nós poderíamos chamar, um pouco ironicamente, de marxismo acadêmico, e que consiste em procurar de que modo as condições econômicas de existência podem encontrar na consciência dos homens seu reflexo e sua expressão (FOUCAULT, 2001k, p. 1406, tradução nossa).[66]

Se, para Althusser, a ideologia é uma representação determinada da realidade pela infraestrutura (condições econômicas de existência), então os sujeitos são reflexos dos rituais materiais sustentados pelos aparelhos ideológicos. A verdade científica seria uma fonte de

---

[64] "En démontrant que Marx ne doit pas être considéré comme un détenteur décisif de vérité, il semble nécessaire d'atténuer ou de réduire l'effet que le marxisme exerce en tant que modalité de pouvoir" (FOUCAULT, 2017oo, p. 602).

[65] "Faire fonctionner Marx comme un 'auteur', localisable dans une mine discursive unique et susceptible d'une analyse en termes d'originalité ou de cohérence interne, c'est toujours possible. Après, tout, on a bien le droit d''académiser' Marx. Mais c'est méconnaître l'éclatement qu'il a produit" (FOUCAULT, 2017zz, p. 39).

[66] "Il existe une tendance que nous pourrions appeler, un peu ironiquement, de marxisme académique, et qui consiste à chercher de quelle manière les conditions économiques d'existence peuvent trouver dans la conscience des hommes leur reflet et leur expression" (FOUCAULT, 2001k, p. 1406).

iluminação e libertação da opressão burguesa. Somente por ela se seria capaz de desvelar a opressão ideológica e promover a emancipação dos indivíduos de sua condição de sujeitados.

Todavia, para Foucault, isso inscreveria Althusser nas fileiras da metafísica e do humanismo. Em sua análise, Althusser (1985, p. 82) retira a historicidade do sujeito ao afirmar a ausência de história no tocante à ideologia, por ser uma estrutura formal trans-histórica determinada por formações sociais. Decorre que se mantém a dicotomia poder-verdade de Platão ao estabelecer a oposição entre ideologia e verdade. Consequentemente, compreende-se o sujeito de modo passivo à ideologia. Afirma em entrevista a Alessandro Fontana, em 1976,

> A primeira é, gostemos ou não, que ela está sempre em oposição virtual a algo que seria a verdade. Ora, penso que o problema não é fazer a separação entre aquilo que, em um discurso, releva a cientificidade e a verdade e depois aquilo que releva outra coisa, mas ver historicamente como se produzem os efeitos de verdade ao interior dos discursos que não são verdadeiros nem falsos. O segundo inconveniente, é que ela se refere necessariamente a algo como um assunto. E, em terceiro lugar, a ideologia está em segundo lugar em relação a algo que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinante econômico, material, etc. (FOUCAULT, 2017h, p. 148, tradução nossa).[67]

Assim como o prisioneiro platônico da caverna, o sujeito althusseriano estaria preso à ideologia, e a verdade científica seria a única maneira de se emancipar das trevas ideológicas. Enquanto, na tradição metafísica, o sujeito e a verdade são substâncias, estruturas determinadas, estáveis e isoladas, para Foucault, o sujeito é constituído na história. Utiliza-se do instrumental nietzschiano para martelar a estabilidade do sujeito. Nas palavras de Foucault,

> Em Nietzsche, encontramos efetivamente um tipo de discurso que faz a análise histórica da formação do próprio sujeito, a análise histórica do nascimento de certo tipo de saber (sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento) (FOUCAULT, 2001k, p. 1410, tradução nossa).[68]

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (2018, p. 71) afirma, "Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de potência; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor". Zaratustra aprende da vida mesma o que ela é: luta entre obediência e subserviência

---

[67] "La première, c'est, qu'on le veuille ou non, qu'elle est toujours en opposition virtuelle avec quelque chose qui serait la vérité. Or je crois que le problème, ce n'est pas de faire le partage entre ce qui, dans un discours, relève de la scientificité et de la vérité et puis ce qui relèverait d'autre chose, mais de voir historiquement comment ses produisent des effets de vérité à l'intérieur de discours qui ne sont en eux-mêmes ni vrais ni faux. Deuxième inconvénient, c'est qu'elle se réfère je crois nécessairement à quelque chose comme un sujet. Et, troisièmement, l'idéologie est en position seconde par rapport à quelque chose que doit fonctionner pour elle comme infrastructure ou déterminant économique, matériel, etc." (FOUCAULT, 2017h, p. 148).

[68] "Chez Nietzsche, on trouve effectivement un type de discours qui fait l'analyse historique de la formation du sujet lui-même, l'analyse historique de la naissance d'un certain type de savoir – sans jamais admettre la préexistence d'un sujet de connaissance" (FOUCAULT, 2001k, p. 1410).

sem qualquer síntese apaziguadora. Ao contrário da tradição metafísica, sob as lentes de Nietzsche, a existência, com o que ela comporta, é luta incessante. Logo, o humano é luta constante. Em seus termos: "O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor" (NIETZSCHE, 2018, p. 33).

Nessa esteira, a verdade também é luta. Segundo Foucault, na filosofia ocidental, a verdade foi tratada de dois modos. Por um lado, a história das ciências perguntou-se pelos critérios de verdade; de outro, Nietzsche buscou a formação histórica da verdade. Nos termos do filósofo alemão: "Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento" (NIETZSCHE, 2007, p. 23). Para Foucault, Nietzsche vale-se do termo *Erfindung* propositadamente, para defender que a verdade é uma invenção e não uma *Ursprung* (origem), como narrou a epopeia da tradição metafísica. Dessa feita, a verdade é produzida pelo combate entre os instintos. Nos termos de Foucault (2001k, p. 1413): "É a luta, o combate, o resultado do combate, e é, por consequência, o risco e o acaso que darão origem ao conhecimento" (tradução nossa).[69]

Para Foucault, Nietzsche se contrapõe à teoria do conhecimento de tradição ocidental. No §109 de *Gaia ciência*, segundo Foucault, Nietzsche afirma o mundo como caos, ausência de ordem, de articulação, de forma, beleza e sabedoria. Nesse sentido, a relação entre sujeito e mundo se dá como luta, domínio, força, violência e poder de tal maneira a constituir o sujeito e o mundo como instâncias heterogêneas. A unidade do sujeito humano é mera ilusão. O sujeito é, pelo contrário, produto do combate ininterrupto das forças.

Em contraposição à tradição segundo a qual conhecer é apaziguar a guerra entre os instintos, compreender é efeito de afrontamento voraz com o mundo. Se o conhecer é produto do combate, a verdade surge na estabilidade momentânea conceituada por Foucault como acontecimento. A verdade aparece, assim, a partir de atos diversos e múltiplos por meio dos quais os indivíduos dominam as coisas, reagem a situações e impõem a elas relações de forças. Conhecimento, verdade e sujeito são efeitos das relações de força. Portanto, para Foucault, na concepção de Harcourt (2023, p. 542),

> O que tendemos a chamar, com demasiada facilidade, de 'ideologia', não é meramente ideacional ou superestrutural; não está meramente em nossas cabeças, nem tampouco em nosso subconsciente. É, antes, o produto de práticas sociais persistentes e profundamente penetrantes que moldam a maneira como entendemos a nós mesmos e o mundo ao nosso redor, como nos julgamos e nos comportamos em todas as facetas

[69] "C'est la lutte, le combat, le résultat du combat, et c'est par conséquent le risque et le hasard qui vont donner lieu à la connaissance" (FOUCAULT, 2001k, p. 1413).

> de nossa existência e como podemos proferir e entender julgamentos de verdade e falsidade. O domínio do discurso não está apenas em um reino ideacional. Ele é moldado por práticas sociais extensas e penetrantes. E as mudanças ao longo do tempo – a dimensão diacrônica – são os resultados de mudanças nas práticas sociais.

Dessa maneira, contrariamente a Althusser, para Foucault, não há dicotomia entre poder e saber, ciência e ideologia, verdade e violência. Pressupô-las significaria conservar a metafísica e, por conseguinte, a-historicidade da verdade e do sujeito. A perspectiva foucaultiana analisa o sujeito e a verdade como efeitos da relação saber-poder. Foucault não é dialético em termos de síntese, pois, em uma relação saber-poder, está em jogo deslocar o foco de análise para o âmbito da guerra, da história e da produtividade. O poder engendra objetos a conhecer e o saber justifica poderes. Desse modo, há em engendramento mútuo entre saber-poder, em vez de determinismo científico ou econômico. Nos termos de Foucault (2020c, p. 211):

> Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento que é em si mesmo uma forma de poder e que, em sua existência e seu funcionamento, está ligado às outras formas de poder. Em contrapartida, nenhum poder se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber. Nesse nível, não há o conhecimento de um lado e a sociedade de outro, ou a ciência e o Estado, e sim as formas fundamentais do "poder-saber".

A verdade tem uma história, pois ela é invenção (*erfindung*). A invenção, para Foucault, é o instante no qual um conjunto de forças passa à estabilidade a partir de seu combate. O conjunto de forças é formado por procedimentos regulados os quais produzem, repartem e colocam em circulação certos discursos em detrimento de outros. Ao serem acoplados em sistemas de poder, constituem regimes de verdade. Foucault mostra que todo discurso nasce de condições sociais específicas e os regimes de verdade funcionam favorecendo certos discursos e sujeitos e relegando outros à indignidade (PESTAÑA, 2010, p. 70).

Isso faz com que seja possível a Foucault mostrar como as práticas sociais engendram domínios de saber que fazem aparecer novos objetos, conceitos, técnicas e sujeitos de tal maneira a caracterizar o sujeito de conhecimento proveniente de uma história. Desse modo, para Foucault, é possível afirmar uma política da verdade, já que a verdade tem uma história "acontecimental" (FOUCAULT, 2001k, p. 1406-1407). Comenta Revel (2004, p. 69):

> O Nietzsche que interessa a Foucault é primeiramente o das *Considerações extemporâneas*, que critica o projeto de uma história que tenha por função "recolher, em uma totalidade fechada sobre si, a diversidade enfim reduzida do tempo", ou seja, anular as múltiplas figuras do despropósito e da separação, do salto e da mudança – em uma palavra, do devir e da linearidade rompida. Voltar à imprevisibilidade singular do acontecimento é, ao contrário, como Nietzsche no-lo lembra em *Aurora*, tocar "a trombeta do acaso" contra a mistificação da unidade de que a "história antiga" é portadora, é essa corneta que fascina Foucault.

Foucault descreve essa relação entre verdade e poder de forma magistral, em seu artigo *La fonction politique de l'intellectuel*, de 1976:

> O importante, creio, é que a verdade não está fora do poder nem sem poder […]. A verdade é deste mundo; ela é produzida graças a múltiplas coerções. E ela tem efeitos regulados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política" geral da verdade: isto é, os tipos de discursos que acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, o modo como se sancionam uns e outros; os técnicos e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm a tarefa de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2017n, p. 112, tradução nossa).[70]

Na entrevista concedida a Fontana e Pasquino, em 1976,[71] Foucault delineia o conceito de verdade e regime de verdade com maior evidência em sua valência política. Essas noções estão presentes nas produções do autor desde *Histoire de la folie* como princípios capazes de definir a verdade como sistema de exclusão entre o verdadeiro e o falso. Para Defert (2012, p. 1), os conceitos de verdade, vontade de verdade e regime de verdade empregados por Foucault correspondem a questões diferentes e, de certo modo, independentes. Segundo Guadagni, a noção de regime de verdade foi enunciada pela primeira vez no primeiro capítulo de *Surveiller et punir*, em 1975 (GUADAGNI, 2016, p. 117).[72] Até 1975, Foucault falava de ordenamentos discursivos e mecanismos de separação. Estes estão presentes em *Histoire de la folie* como princípios operadores ao interno da produção discursiva científica capazes de definir a verdade como sistema de exclusão entre o verdadeiro e o falso (GUADAGNI, 2016, p. 113).

A expressão "vontade de verdade" foi empregada pela primeira vez na entrevista *Philosophie et vérité*, ocorrida em 1965, em conjunto com A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite e P. Ricoeur, para o *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire*. Foucault participou somente da segunda e terceira parte da conversa na qual se tratou sobre a questão posta por Hyppolite e Canguilhem, na primeira parte, sobre o problema da

---

[70] "L'important, je crois, c'est que la vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir […]. La vérité est de ce monde ; elle y est produite grâce à des multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés de pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa 'politique' générale' de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai" (FOUCAULT, 2017n, p. 112).

[71] A citação de *La fonction politique de l'intellectuel* corresponde ao excerto reproduzido por Foucault a partir da parte final da entrevista concedida a Fontana e Pasquino, ocorrida no mesmo ano.

[72] "Sous la douceur accrue des châtiments, on peut donc repérer un déplacement de leur point d'application ; et à travers ce déplacement, tout un champ d'objets récents, tout un nouveau *régime de la vérité* et une foule de rôles jusque-là inédits dans l'exercice de la justice criminelle. Un savoir, des techniques, des discours 'scientifiques' se forment et s'entrelacent avec la pratique du pouvoir de punir" (FOUCAULT, 1975, p. 27, grifo nosso).

polissemia da verdade no âmbito filosófico. O filósofo responde, “Eu também não admito [a verdade do discurso filosófico]. Há uma vontade de verdade…” (FOUCAULT, 2001r, p. 480, tradução nossa).[73] A expressão é usada para eliminar qualquer resíduo de subjetividade fundante a fim de explicitar o caráter de um sistema de exclusão. A noção de regime de verdade delineia um aprofundamento dessa refutação da subjetividade e da metafísica, mas, sobretudo, recusa a distinção entre ciência e ideologia (DEFERT, 2012).

Nessa passagem da entrevista de 1976, Foucault chama atenção para os efeitos de poder desencadeados pelos mecanismos de exclusão ligados à rede epistemológica na qual os indivíduos estão imersos. Após detalhar os cinco elementos constitutivos do regime de verdade (discurso, mecanismos de distinção, sanções, técnicas de produção e estatutos dos sujeitos), coloca todos os componentes na forma de uma circularidade entre poder e verdade. Comenta Chevalier (2011, p. 92), “Um regime de verdade é, portanto, definido como um treinamento recíproco de um sistema de produção da verdade e dos efeitos de poder induzidos por essa verdade” (tradução nossa).[74] A verdade está inserida em relações de poder como modo de ligar os indivíduos a uma forma de subjetividade. Sobremaneira, por esse conceito, ressalta que os indivíduos não estão obrigados a determinado regime de verdade. Assim, a verdade, em chave política, para Foucault, consiste em ser possível afirmar a possibilidade de outros regimes de verdade para além do estabelecido para a coletividade (GUADAGNI, 2016, p. 125).

Esse conceito sofre uma modificação no curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, na aula de 6 de fevereiro (FOUCAULT, 2012). “Em linhas gerais, podemos dizer, um regime de verdade é o que determina as obrigações dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro” (FOUCAULT, 2014a, p. 85). Para Chevalier, desde o curso de 1972 até esse momento, Foucault não havia feito uma distinção crucial. Não havia diferenciação entre a relação de produção dos enunciados e as relações dos sujeitos com estes enunciados. Os procedimentos de produção e validação dos enunciados e a maneira com que eles convocam, engajam e forçam os indivíduos a obedecerem estavam postos na mesma dinâmica de poder (CHEVALIER, 2011, p. 94).

Foucault inicia a aula desfazendo dois possíveis equívocos em relação ao sintagma regime de verdade. Primeiro, não há identidade entre regime de verdade e regime político. Este

[73] “Moi non plus, je ne l’admets pas [la vérité du discours philosophique]. Il y a une volonté de vérité…” (FOUCAULT, 2001r, p. 480).

[74] “Un régime de vérité est donc défini comme l’entraînement réciproque d’un système de production de la vérité et des effets de pouvoir induits par cette vérité” (CHEVALIER, 2011, p. 92).

se refere a um conjunto de procedimentos e instituições pelos quais os indivíduos se encontram engajados e forçados a obedecer a decisões emanadas de uma autoridade coletiva localizada em uma unidade territorial sob o direito de soberania. Segundo, sendo as práticas cristãs de confissão e direção de consciência objetos de análise do curso, pode ser objetado que as obrigações cristãs de verdade são uma espécie de não verdade (*non-vérité*). Pois, o ato de professar a fé é indiferente à verdade ou à falsidade das proposições dogmáticas. Contudo, para Foucault, o conceito de regime de verdade não se liga ao verdadeiro em termos de uma verdade definida em termos científicos de evidência e demonstrabilidade. Interessa-lhe estudar, ao contrário, como o verdadeiro se estabelece como força (*force de coercition*) capaz de determinar seu regime e de obrigar os indivíduos a se inclinarem.

Para explicitar essa hipótese, o filósofo usa dois exemplos. Dois lógicos travam uma discussão sobre uma proposição da qual um deles discorda do caráter verdadeiro. No fim do debate, o discordante reconhece que a proposição é verdadeira. Segundo Foucault, ao dizer e reconhecer a proposição como verdadeira, vê-se que a lógica em sua estrutura assegura ao lógico o fato de a proposição ser verdadeira. Não é o fato de ser lógico que implica a verdade. Sua capacidade de reconhecer a proposição como verdadeira se dá por se constituir a si mesmo como um operador de certo número de práticas em determinado tipo de jogo como a lógica.

Isso se passa da mesma maneira com a afirmação de Descartes, “Penso, logo existo”. Este “logo” (*donc*) explicita o regime de verdade implícito que se caracteriza pela aceitação de uma qualificação do sujeito. Para que o regime de verdade seja aceito, então faz-se necessário que o sujeito seja racional por qualidade. Em seus termos: “Tem de haver um sujeito que possa dizer: é evidente, logo eu me inclino. Quer dizer, tem de haver um sujeito que não seja louco” (FOUCAULT, 2014a, p. 90). A exclusão do louco é condição de estabelecimento de um jogo de verdade e, por conseguinte, a inexistência da possibilidade de recusa aos procedimentos do regime de verdade. Dessa maneira, em ambos os exemplos, Foucault salienta a identificação entre regime de verdade e autoindexação (*auto-indexation*). A importância da análise está nos atos, formas, obrigações e efeitos pelos quais se vincula o indivíduo à manifestação da verdade. Nos termos de Chevalier (2011, p. 97-98):

> Um regime de verdade é, portanto, a atividade pela qual um sujeito se constitui como que estabelecendo certa relação a uma dada verdade. […] No regime de verdade, tal como definido pela entrevista de 1976, a prerrogativa ligada ao estatuto é definir o tipo de discurso que funciona como verdadeiro. […] Na aula de 1980, a “qualificação”

> é, ao contrário, uma autoconstituição de si por um processo que se inscreve no tempo (tradução nossa).[75]

Assim, trata-se, para Foucault, de analisar as formas de obrigações pelas quais os indivíduos se vinculam à manifestação da verdade. O problema a ser enfrentado é o estudo dos regimes de verdade como maneiras de adesão aos procedimentos de manifestação da verdade nos quais os sujeitos se engajam como operadores, testemunhas e objetos de discurso. Dito de outro modo, o autor pretende analisar a força do verdadeiro e as ligações pelas quais os homens se encerram pela força da verdade à manifestação da verdade de si mesmos.

Nesse sentido, Foucault consegue distinguir e articular os conceitos "verdade", "regime de verdade" e "regime político", tomando-os respectivamente como "condições estruturais", "condições subjetivas" e "condições jurídico-políticas" da verdade. A noção de "saber", em 1980, nomeia a articulação entre instituições, leis e códigos sociais em torno da ligação entre indivíduos e manifestação da verdade. Nos termos do filósofo: "O regime de saber é o ponto em que se articulam um regime político de obrigações e de 'constrangências', e esse regime particular de obrigações e de 'constrangências' que é o regime de verdade" (FOUCAULT, 2014a, p. 93).

2.4 Saberes sujeitados

Em 29 de março de 1976, Foucault estava em Montreal para proferir uma conferência na *Semaine du prisonnier*. Em entrevista ao jornal *La Presse*, afirma, "Em 1968, de repente, esses problemas de saúde, loucura, sexualidade, corpos entraram diretamente no campo das preocupações políticas. O estatuto dos loucos repentinamente interessava a toda a população" (tradução nossa)".[76] Após maio de 1968, Foucault, que havia se dedicado nos livros *Les mots et les choses* (1966) e *L'archéologie du savoir* (1969) ao problema da discursividade, reinsere

[75] "Un régime de vérité est donc l'activité par laquelle un sujet se constitue comme devant établir un certain rapport à une vérité donnée. […] Dans les régimes de vérité tels que les définit l'entretien de 1976, la prérogative attachée au statut est de définir le type de discours fonctionnant comme vrai. […] Dans la leçon de 1980, la 'qualification' est au contraire une autoconstitution de soi par un processus qui s'inscrit dans le temps" (CHEVALIER, 2011, p. 97-98).

[76] "En 1968, brusquement, ces problèmes de santé, de folie, de sexualité, de corps sont entrés directement dans le champ des préoccupations politique. Le statut des fous intéressait tout à coup toute la population" (FOUCAULT, 2017qq, p. 89)

seu trabalho nas problemáticas dos movimentos sociais retornando à temática do enclausuramento tratada em sua tese doutoral (EWALD; HARCOURT, 2020, p. 229).

As revoltas de maio de 1968 ampliaram as fronteiras das lutas sociais, começando por integrar espaços sociais tidos como à margem (PESTAÑA, 2010, p. 67). Os problemas da saúde, da loucura, da sexualidade, do corpo, do criminoso, da psiquiatria não faziam parte do campo de preocupações políticas. Segundo Foucault, a desqualificação desses problemas podia ser vista pelo não acolhimento por parte dos intelectuais de esquerda de seus dois primeiros livros sobre a loucura e a medicina.

Em entrevista a Alessandro Fontana afirma haver três fatores capitais para tal. Os intelectuais marxistas exerciam o papel prescrito pelo P.C.F. de serem reconhecidos pelas instituições universitárias e pelo *establishment* para capitanearem uma renovação da tradição liberal universitária. Para isso precisavam tratar dos mesmos problemas e domínios que a academia. Além disso, o pensamento stalinista no PCUS aceitava somente a repetição dos domínios já percorridos por seus cientistas, de modo que não havia honra e dignidade em tratar a psiquiatria como política. Como foi o caso de seu primeiro livro. Por fim, havia certa recusa dentro do partido em tratar de temas como encarceramento, utilização política da psiquiatria e a rede disciplinar por causa do manejo de suas técnicas pelo regime soviético nos *gulags* e nos países comunistas.[77]

Esses problemas eram secundários à revolução proletária, pois constituíam o *Lumpenproletariat*. Afirmam Marx e Engels, no *Manifesto Comunista*, "O lumpemproletariado, putrefação passiva das camadas mais baixas da velha sociedade, pode, às vezes, ser arrastado por uma revolução proletária; todavia, suas condições de vida o predispõem mais a vender-se à reação" (MARX; ENGELS, 2005, p. 49). Recebiam a alcunha de lumpemproletariado por serem "o proletariado em farrapos", "sem classe, miseráveis e não organizados" no proletariado urbano (MARX; ENGELS, 2007, p. 108). Segundo Labica (1999, p. 672), o lumpemproletariado consiste na camada social constituída pelos sem classe com os quais os fundadores do marxismo não nutriam sensibilidade.

Na análise de Chaves (2013), o lumpemproletariado é uma categoria presente na reflexão de Marx desde a *Ideologia Alemã*, passando pelo *18 Brumário* e o primeiro livro do *Capital*. Nesse conjunto dos sem classe encontravam-se vagabundos, soldados desertores,

[77] Entrevista a Fontana e Pasquino em 1976 (FOUCAULT, 2017h, p. 141-142). Trataremos do problema do *gulag* na segunda parte deste capítulo, quando abordaremos a análise de Foucault sobre o problema do racismo de Estado no regime stalinista.

presidiários libertos, foragidos de galés, chantagistas, saltimbancos, trapaceiros, jogadores, alcoviteiros, donos de bordéis, carregadores, *literati*, músicos, trapeiros, amoladores de faca, soldadores, mendigos, criminosos, prostitutas. Em suma, trata-se de todos os que trocam a noite pelo dia (boêmios), todos os indisciplinados, infensos à organização sindical e partidária e, por isso, agrupados em sociedades secretas. Não se organizavam em classe operária por se furtarem ao trabalho e, por isso, não adquiriam a consciência de seu papel histórico. Assim, ignorantes à consciência de classe, o lumpemproletariado era incapaz de cumprir o destino do proletariado de realizar a verdadeira revolução (CHAVES, 2013, p. 107).

A mesa-redonda realizada entre Foucault, Jean-mari Domenach, J. Donzelot, J. Juillard, P. Meyer, R. Pucheau, P. Thibaud, J.-R. Tréaton, P. Virilio para revista *Esprit*, em 1972, sobre o engajamento dos trabalhadores sociais franceses (assistentes sociais, educadores e demais profissionais engajados nas causas sociais), discute em determinado momento o tema do lumpemproletariado. Para P. Meyer, Marx e Engels afirmaram que a melhor proposta para o subproletariado era se proletarizar. Integrar a consciência de classe para compor a revolução. Segundo o dirigente sindical Jacques Julliard, o subproletariado para Marx é um grupo marginal de ação política, pois não produz mais-valia o que o torna um subproduto da sociedade global. Já o historiador J. Donzelot defende que a tradição marxista o considerou como "proletariado ignóbil" por conceber a ação política e os movimentos políticos de um modo religioso sob a base de valores transcendentais em vez de problemas reais. Nos termos do sociólogo Jean-René Tréanton, "O lumpemproletariado, na teoria marxista, é uma espécie de resíduo" (FOUCAULT, 2001z, p. 1203, tradução nossa).[78]

Para Foucault essa cisão entre proletariado e subproletariado é aprofundada por instituições como a polícia, a justiça e o sistema penal da qual o capitalismo depende. Contudo, são os motins dos sem classes responsáveis pelas revoluções e não seu contrário. Nos termos de Foucault (2001z, p. 1202): "Porque, no fundo, o que o capitalismo teme, com ou sem razão, desde 1789, desde 1848, desde 1870, é a sedição, o motim: os caras que saem às ruas com suas facas e armas, que estão prontos para ação direta e violenta" (tradução nossa).79

Contemporâneo à mesa-redonda é o curso *Théories et institutions pénales* no qual afirma que o sistema repressivo é uma reação à luta popular. O plano do curso pode ser mapeado

[78] "Le Lumpenproletariat, dans la théorie marxiste, c'est une espèce de résidu" (FOUCAULT, 2001z, p. 1203).

[79] "Parce que, au fond, ce dont le capitalisme a peur, à tort ou à raison, depuis 1789, depuis 1848, depuis 1870, c'est de la sédition, de l'émeute : les gars qui descendent dans la rue avec leurs couteaux et leurs fusils, qui sont prêts à l'action directe et violente" (FOUCAULT, 2001, p. 1202).

considerando as sete primeiras aulas dedicadas ao estudo da revolta dos *Nu-pieds*,[80] as aulas 8 a 12 ao estudo da implantação do novo sistema repressivo na França do século XVI e a aula 13 discorre sobre as relações de saber-poder. Foucault continua o projeto, iniciado no curso *Leçons sur la volonté de savoir* (1971), de analisar as formas de poder-saber das sociedades clássica, medieval e moderna: medida, inquérito e exame. A medida é usada para distribuir as coisas. Permite a recomposição de quantidades a partir de um saber preliminar. O inquérito consiste na extração do saber dos objetos e sua conversão em um acúmulo de informação a ser usado pelo governante na tomada de decisões (CANDIOTTO, 2020a, p. 53).

O aparelho repressivo do Estado objetiva essencialmente reprimir os movimentos populares. Em suas palavras, "O avesso do sistema repressivo não é a delinquência: é a luta popular, a luta do povo contra o poder. É a isso que um sistema repressivo responde" (FOUCAULT, 2020c, p. 96). A partir de 1640 as novas instituições se justapuseram às justiças senhoriais e à justiça régia de modo a proteger a renda feudal e seu sistema. Essa justaposição não as tornou sinônimas da fiscalidade feudal ou da propriedade feudal, já que não cobravam impostos e não pertenciam aos senhores feudais. A justiça atuava por condição política, visto ser a dimensão política de intendência a tornar o agente estatal capaz de julgar.

Essa coerção às sedições populares, garantida pelas decisões judiciais, proporcionou o desenvolvimento da produção capitalista. Em seus termos, "É preciso dizer que o capitalismo não pode subsistir sem um aparelho de repressão cuja principal função é antissediciosa" (FOUCAULT, 2020c, p. 100). Comenta Candiotto (2020a, p. 47) que, para Foucault, fica claro que "são as lutas contra o abuso fiscal do Estado que possibilitaram, historicamente, a emergência de um sistema penal repressivo indexado ao Estado monárquico".

---

[80] A revolta ocorreu em 1639, na Normandia, norte da França. Os amotinados se insurgiram por causa da supressão do privilégio *quart-bouillon* concedido à Baixa Normandia. Este concedia aos camponeses extrair livremente o sal e revender ao rei um quarto de sua produção total. As consequências das taxas fiscais recaíram sobre os camponeses e plebeus comprometendo sua sobrevivência, enquanto os ricos não foram atingidos diretamente. A sedição, em contrapartida, agiu em três instâncias: atacou aos agentes do fisco e tomaram suas estruturas tarifárias, apossou-se das arrecadações e destruiu os arquivos fiscais; atacou as casas dos mais ricos sem furtar nenhum objeto; interveio na justiça, impedindo seu funcionamento (FOUCAULT, 2020c, p. 6-10). Os pés descalços (*Nu-pieds*), assim se chamavam representando sua condição de miserabilidade e sofrimento. Apresentavam-se como mendigos para exercerem certo poder (FOUCAULT, 2020c, p. 27). Segundo Doron na segunda nota presente no aparato crítico da aula de 24 de novembro de 1971, Foucault se baseia na obra de Boris Porshnev, *Les soulèvements populares em France de 1623 a 1648*, publicada em russo (1948), em alemão (1954) e em francês (1963). A segunda parte da obra é inteiramente dedicada ao movimento *Nu-pieds*. Foucault toma de Porshnev não somente a leitura do movimento *Nu-pieds* como também sua interpretação mais geral dos movimentos populares na França do século XVII. Conhece e utiliza também as obras de Roland Mousnier *Fureurs paysannes. Les paysans dans les révoltes au XVII siècle* e *La Plume, La Faucille et le Marteau*. Para os elementos factuais, vale-se da monografia da aluna de Mousnier Madeleine Foisil *La Révolte des Nu-pieds et les révoltes normandes de 1639* (FOUCAULT, 2020c, p. 13).

Na aula de 8 de março, Foucault discorre que a transformação dos modelos penais entre a Idade Média e a Modernidade precisa ser analisada no nível do efeito de saber "como palco onde é nomeada uma verdade" (FOUCAULT, 2020c, p. 182). Foucault, de 1970 a 1975, se dedicou a analisar os aparelhos judiciários como lugares de produção de saber (DEFERT, 2012, p. 10). O modelo do direito germânico previa um processo efetuado a partir do dano. O demandante, atingido pelo dano, requeria o julgamento. Este se efetuava por meio de testes a serem aplicados ao acusado para determinar o resultado do processo. O teste instaurava a possibilidade de ganho ou perda das partes ou a reversibilidade da pena de tal modo que caracterizava uma ritualização de uma série de acontecimentos.

Entre os séculos XIII e XIV o processo penal em detrimento do modelo germânico estabeleceu outra ordem processual a partir do "inquérito-verdade". O procurador, representante do poder, inquire o acusado responsabilizado pela acusação de desordem. Dada a investigação dos fatos por meio de inquérito, depoimentos, escrita dos testemunhos e confissão do acusado, o tribunal profere seu julgamento (FOUCAULT, 2020b, p. 188).

Nesse sistema as funções do discurso se deslocam do acontecimento-teste para a verdade a ser confessada de modo voluntário (onde o acusado é uma espécie de sujeito ligado à evidência do delito) ou involuntário pelo inquérito (em que ele é objeto de saber). Em seus termos: "O inquérito é um tipo de poder-saber que tem a forma da arrecadação do próprio saber e de sua redistribuição. É uma forma de poder-saber que diz respeito não mais às coisas […], e sim ao saber" (FOUCAULT, 2020c, p. 193). Em contraste com a medida voltada para as propriedades, terras, dívidas e mercadorias, o inquérito extrai, arrecada, centraliza e transforma o saber em decisão. O poder se estabelece e se exerce a partir da arrecadação de saber transformada em informação. Dessa maneira, segundo Foucault,

> O governante deve julgar e julgar bem; mas o saber existe antes dele, ao redor dele, [é] incessantemente coletado, registrado, acumulado. Resumindo, saber e poder não se ligam na forma de uma pedagogia, e sim de uma burocracia. […] E a pedagogia ocidental (do modo como aparece nas universidades medievais) tem como fim principal formar não […] 'governantes', e sim burocratas, administradores, elementos para o processo de acumulação, de circulação, de registro do saber (FOUCAULT, 2020c, p. 194).

O poder se exerce pela extração do sobressaber. A burocracia estatal ensejou o aparecimento de duas figuras centrais: o investigador e o notável. O primeiro é o instrumento direto ou indireto do aparelho de Estado para extração ou concentração do saber. O segundo consiste no intelectual como figura *bifronte* por aceitar extrair saber ou ter seu saber extraído, e por ter a possibilidade de recusar essa posição ou pretender colocar seu saber à disposição da

classe dominada.[81] Segundo Foucault, o notável e o intelectual operam dentro de um sistema hierárquico fechado e descendente constituído por Universidades, Liceus e Escolas a partir da insistência em um corte epistemológico entre racionalidade e cientificidade.[82] Assim, segundo a análise do autor,

> O inquérito como forma de exercício do poder e de constituição de um sobressaber produziu práticas discursivas (para tipos de descrição, de análise, de recorte do objeto, posicionamento do objeto) que se estabilizaram, se corrigiram, se reforçaram mutuamente em seu próprio nível. E foram essas formações discursivas que deram ensejo a ciências que em seu próprio nível produzem mais saber (FOUCAULT, 2020c, p. 198).

Para Foucault, "o movimento de maio" empreendido contra esse sistema educacional voltado à formação de quadros burocráticos estabeleceu uma crise de pensamento (FOUCAULT, 2001q, p. 1095).[83]. Em *Par-delà du bien et mal*, debate com estudantes dos liceus publicado em novembro de 1971 e republicado em 1973, nosso autor se demonstra sensível às lutas políticas da causa operária. Empenhou-se para publicar no jornal *Libération* trabalhos sobre a memória operária como forma de estabelecer um contrassaber.

Em sua concepção, o próprio Marx se utilizava dos documentos construídos a partir da investigação dos próprios operários no início do século XIX sobre suas condições de trabalho. Contudo, esse saber é excluído do saber acadêmico ou estudado em segundo plano por meio da obra de Marx. O saber técnico dos operários é seguidamente extraído, traduzido e transformado pelo patronado e pelos técnicos do sistema industrial. A própria divisão do trabalho instaura já um mecanismo de apropriação do saber que mascara o confisco e a desqualificação do saber operário. Dessa maneira, principalmente na retranscrição, em 1973, Foucault aponta para o

---

[81] Entrevista concedida em 1971 ao periódico *Partisan Review* fundado em 1934 pelo John Reed Club de Nova Iorque afiliado ao Partido Comunista dos EUA que posteriormente passou à posição social-democrata. Em seus termos: "En France, un professeur d'université est un fonctionnaire et, en tant que tel, il appartient à l'appareil d'État. Quelles que puissent être ses opinions personnelles, un professeur, par son statut de fonctionnaire, perpétue le système de transmission du savoir qu'exige le gouvernement, c'est-à-dire la classe bourgeoise, dont les intérêts sont représentés par le gouvernement" (FOUCAULT, 2001b, p. 1054-1055).

[82] "C'est la première fonction de l'Université : mettre les étudiants hors circulation. Sa seconde fonction, cependant, est une fonction d'intégration. Une fois qu'un étudiant a passé six ou sept années de sa vie dans cette société artificielle, il devient assimilable : la société peut le consommer. Insidieusement, il a reçu les valeurs de cette société. Il a reçu des modèles de conduite socialement désirables, des formes d'ambition, des éléments d'un comportement politique, de sorte que ce rituel d'exclusion finit par prendre la forme d'une inclusion et d'une récupération, ou d'une réabsorption. En ce sens, l'Université, sans aucun doute, est assez peu différente des systèmes par lesquels, dans les sociétés dites primitives, les jeunes gens sont tenus à l'écart du village pendant leur adolescence, et soumis à des rites d'initiation qui les isolent et les privent de tout contact avec la société réelle, active" (FOUCAULT, 2001, p. 1052-1053).

[83] Entrevista *Par-delà le bien et le mal*, concedida em 1971 (FOUCAULT, 2001q, p. 1095).

caráter repressivo e excludente desse saber acadêmico de aparência positiva e neutra (CANDIOTTO, 2020a, p. 49). Em seus termos:

> Exclusão dos que não têm direito ao saber, ou que só têm direito a certo tipo de saber; imposição de certa norma, de uma grade de conhecimentos que se esconde sob o aspecto de desinteressado, universal, objetivo do conhecimento; existência do que poderíamos chamar "circuitos de saber reservados", os que se formam no interior de um aparelho de administração ou de governo, de um aparelho de produção, os quais não se pode ter acesso do exterior (FOUCAULT, 2001q, p. 1092, tradução nossa).[84]

Na aula de 7 de maio de 1976, Foucault afirma que o "movimento de maio" consistiu na insurreição desses "saberes sujeitados" sepultados no interior dessas grandes sistematizações do saber. Foucault acredita que os movimentos sociais após maio de 1968 são constituídos pelo lumpemproletariado. Confere-lhes uma dimensão positiva ao assimilá-los aos participantes dos novos movimentos socais surgidos nos anos 1970, o que alargava sobremaneira o alcance do conceito marxista de organização revolucionária (CHAVES, 2013, p. 121).[85]

---

[84] "Exclusion de ceux qui n'ont pas droit au savoir, ou qui n'ont droit qu'à un certain type de savoir; imposition d'une certaine norme, d'une certaine grille de savoir qui se cache sous l'aspect désintéressé, universel, objectif de la connaissance; existence de ce qu'on pourrait appeler les 'circuits su savoir réservés', ceux qui se forment à l'intérieur d'un appareil d'administration ou de gouvernement, d'un appareil de production, et auxquels on ne peut pas avoir accès de l'extérieur" (FOUCAULT, 2001q, p. 1092).

[85] Salientamos que essa crítica de Foucault ao modo como certa corrente marxista de pensamento lida com o lumpemproletariado se aproxima do pensador anarquista Mikhail Bakunin. Inicia seu texto *Escrito contra Marx*, acusando Marx de não se ter dado conta da natureza e das causas do poder da Internacional Comunista. Pelo contrário, utilizou-o para suas pretensões políticas. Ainda, foi incapaz de ser um revolucionário socialista internacional ao apontar se esforço revolucionário para o Estado russo esquecendo-se de direcioná-lo a qualquer Estado, principalmente ao despotismo militar alemão. Recairia sobre ele a alcunha de pangermanismo. Bakunin o acusa de ter capitulado ante o anseio real dos trabalhadores de demolir as instituições políticas e todo poder político estatal por ser a força constituída da burguesia capitalista. Marx não só teria recuado, mas invertido a luta política pela luta econômica. A questão fundamental da luta de classes não é tomar o Estado e os meios de produção, mas destruir essa forma capitalista de organização política sustentada no poder soberano burguês sob a forma estatal. Ao afastar qualquer caráter filosófico e político, a organização da imensa maioria do proletariado europeu e americano foi perpetrada, segundo Bakunin, por um programa excessivamente geral, indeterminado e vago cuja determinação teórica incorreu na exclusão de grupos específicos como lumpemproletariado. Ao contrário de Marx e Engels, o pensador anarquista o chama de a flor do proletariado. Em seus termos: "Por *flor do proletariado,* quero dizer, principalmente, essa grande massa, esses milhões de não civilizados, deserdados, miseráveis e analfabetos que o Sr. Engels e o Sr. Marx pretendem submeter ao regime paternal de um *governo muito forte* sem dúvida, para sua própria salvação, como todos os governos não foram estabelecidos, é evidente, no próprio interesse das massas. Por flor do proletariado, refiro-me precisamente a essa carne de governo eterno, essa grande canalha popular, que, sendo mais ou menos virgem de toda civilização burguesa, traz em seu seio, em suas paixões, em seus instintos, em suas aspirações, em todas as necessidades e misérias de sua posição coletiva, todos os germes do socialismo do futuro, o que só ela é hoje bastante poderosa para inaugurar e fazer triunfar a Revolução social" (BAKUNIN, 2001, p. 24). Sob o mito do programa político uno, Marx reuniu forças para impedir o esfacelamento da luta proletária em programas diferentes. Mas, diante da impossibilidade de uma união livre e espontânea dos trabalhadores de todos os países sob um programa comum, a Internacional o impôs conduzida pela batuta de Marx. Por isso, em nome de um programa e de uma luta unitária e centralista se combateu o ímpeto político anarquista matando-o em sua raiz sob a alegação de que o impulso libertário conduziria a divisão e a dissolução da luta proletária. A saída seria o vínculo servil à unidade. Interessante notar que Bakunin não chama a Internacional de Organização Internacional de Trabalhadores (OIT), mas de Associação Internacional dos Trabalhadores como forma de caracterizar que o vínculo deveria se dar em torno

O aparecimento desses conteúdos históricos mascarados nas coerências teóricas descortinou a possibilidade de fazer a crítica efetiva dos saberes do psiquiatrizado, doente, enfermeiro, médico, marginal e delinquente em contraposição ao saber médico. Os "saberes sujeitados" são saberes considerados não conceituais e insuficientemente elaborados ("saber das pessoas") e, por isso, são qualificados de saberes hierarquicamente inferiores à cientificidade. Dessa maneira, foi pela irrupção em maio de 1968 desses "*savoir des gens*" que a crítica foi efetuada (FOUCAULT, 1997, p. 9).

A genealogia desencava esses "saberes sujeitados" fazendo surgir a memória dos combates aclimatados nessas grandes sistematizações. Foucault não advoga a desqualificação do empreendimento especulativo em prol de uma irracionalidade. Trata-se, ao contrário, de fazer intervir os saberes desqualificados contra a instância teórica unitária que os extrai, filtra, hierarquiza e ordena a uma ciência. Nesse sentido, a genealogia é uma anticiência, visto que se colocam os efeitos de saber da ciência institucionalizada no aparelho pedagógico no caso das universidades, na rede teórico-econômica de tipo psicanalítica ou no aparelho político como é o caso do marxismo. Em seus termos: "Chamemos, por assim dizer, 'genealogia' o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um conhecimento histórico das lutas e do uso desse conhecimento nas táticas atuais" (FOUCAULT, 1997, p. 9-10, tradução nossa).[86]

A pretensão de ser uma ciência no caso marxista trouxe consigo uma ambição de poder. Segundo Foucault, esse procedimento de cientificidade ao marxismo não se deu em torno da estruturação racional e de procedimentos de verificação do marxismo. Pelo contrário, vinculou o marxismo aos efeitos de poder reservados ao discurso científico no Ocidente. Assim, a arqueogenealogia desassujeita os saberes históricos e torna-os livres com capacidade de luta contra o discurso científico. Em suas palavras, "A arqueologia seria o método próprio para a análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que, a partir dessas discursividades

---

de uma solidariedade militante internacional de todos os trabalhadores explorados do mundo inteiro contra a exploração dos capitalistas e proprietários.

[86] "Appelons, si vous voulez, 'généalogie' le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales, couplage qui permet la constitution d'un savoir historique des luttes et d'utilisation de ce savoir dans les tactiques actuelles" (FOUCAULT, 1997, p. 9-10).

locais assim descritas, faz com que os saberes desassumidos que delas emanam" (FOUCAULT, 1997, p. 11-12, tradução nossa).[87]

Todavia, Foucault não deseja continuar a genealogia dos saberes sujeitados na forma de uma teoria da descontinuidade por conta de uma mudança nas relações de força na conjuntura da batalha política. Ao serem desencavados, esses saberes correm o risco de serem recodificados e recolonizados em discursos unitários. Estes operam desqualificando e ignorando os "saberes sujeitados". Paradoxalmente, esses discursos unitários buscam anexá-los para unificá-los em torno de um fim exclusivo de luta. O filósofo percebe que essa tentação pode se colocar para o genealogista como risco de colonização dos saberes sob o conceito de descontinuidade. Por isso, seu objetivo é colocar os saberes em luta insurrecional contra a sistematização científica e seu aparato institucional em seus efeitos de saber-poder.

Na discussão informal com os alunos de Los Angeles, em 1975, Foucault (2017g, p. 473) afirma:

> É verdade que, durante os anos sessenta, problemas como a psiquiatria ou a sexualidade figuravam, junto dos grandes problemas políticos como a exploração de trabalhadores, por exemplo, de problemas marginais. Ninguém, entre os membros da esquerda na França e na Europa, se interessava, na época, pelos problemas da psiquiatria e da sexualidade, que se considerava marginais e menores. Mas, desde a desestalinização, desde os anos sessenta, descobrimos, penso que muitas coisas que considerávamos menores e marginais ocupam uma posição absolutamente central no domínio político, dado que o poder político não consiste apenas nas grandes formas institucionais do Estado, no que chamamos o aparelho de Estado. O poder não opera somente em um só lugar, mas em lugares múltiplos: a família, a vida sexual, a maneira como se trata os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre homens e mulheres… todas essas relações são relações políticas. Só podemos mudar a sociedade se mudarmos essas relações (tradução nossa).[88]

[87] "L'archéologie, ce serait la méthode propre à l'analyse des discursivités locales, et la généalogie, la tactique qui fait jouer, à partir de ces discursivités locales ainsi décrites, les savoirs désassujettis qui s'en dégagent" (FOUCAULT, 1997, p. 11-12).

[88] "Il est vrai que, pendant les années soixante, des problèmes comme la psychiatrie ou la sexualité faisaient figure, auprès des grands problèmes politiques tels que l'exploitation des travailleurs, par exemple, de problèmes marginaux. Personne, parmi les gens de gauche en France et en Europe, ne s'intéressait, à l'époque, aux problèmes de la psychiatrie et de la sexualité, que l'on jugeait marginaux et mineurs. Mais, depuis la déstalinisation, depuis les années soixante, nous avons découvert, je pense que bon nombre des choses que nous considérions comme mineures et marginales occupent une position tout à fait centrale dans le domaine politique, étant donné que le pouvoir politique ne consiste pas uniquement dans les grandes formes institutionnelles de l'État, dans ce que nous appelons l'appareil d'État. Le pouvoir n'opère pas en un seul lieu, mais dans des lieux multiplex : la famille, la vie sexuelle, la manière dont on traite les fous, l'exclusion des homosexuels, les rapports entre les hommes et les femmes … tous ces rapports sont des rapports politiques. Nous ne pouvons changer la société qu'à la condition de changer ces rapports" (FOUCAULT, 2017g, p. 473).

2.5 Contrassaber: ferramentas para luta coletiva

Foucault opõe a função do intelectual específico e do *Groupe d'information sur les prisons* a essa sistematização. Foucault toma como exemplo a figura de Julius Robert Oppenheimer (1904-1967), físico e diretor do Projeto Manhattan responsável pela produção das bombas atômicas lançadas pelos Estados Unidos sobre Hiroshima e Nagasaki em 1945. Entre 1947 e 1952, presidindo o Comitê Consultivo da Comissão de Energia Atômica norte-americana, Oppenheimer opôs-se vivamente ao prosseguimento das pesquisas em projetos de artefatos atômicos.

O intelectual específico opera a partir de certos conhecimentos postos em ação de maneira imediata para produzir uma crítica determinada em sua localidade sobre um ponto específico. Nesse ponto parece ser possível indicar que Foucault está em diálogo com o texto de Sartre, mas, sobretudo com o texto de 1932 de Antonio Gramsci *Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais*. Gramsci cunhou a divisão entre intelectual orgânico e específico ou técnico retomada por Sartre em suas conferências. O filósofo italiano afirma que os intelectuais "orgânicos" criados pelas classes sociais na Modernidade capitalista são, em grande maioria, "especializações" técnicas (GRAMSCI, 2001, p. 16).

Em contraposição, estão os intelectuais tradicionais representantes e pertencentes às categorias intelectuais preexistentes (eclesiásticos, a aristocracia togada, administradores, cientistas, teóricos e filósofos não eclesiásticos) ligadas à aristocracia fundiária. O termo especialista nasceu da correlação entre clérigos e leigos. O primeiro é especialista e o segundo não especialista. A distinção entre intelectual tradicional e intelectual específico se dava por seu tipo de trabalho: manual e teórico. Segundo Gramsci, essa distinção é um erro metodológico, pois em qualquer trabalho físico há um mínimo de atividade intelectual criadora. Em seus termos: "Por isso, seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais" (GRAMSCI, 2001, p. 18). A divisão entre intelectuais e não intelectuais trata-se, portanto, da função social ocupada por determinada categoria profissional.

Nessa distinção leva-se em conta o critério da atividade em termos de elaboração intelectiva ou esforço musculonervoso. Sendo que todo trabalho físico requer uma formação técnica para execução, não existem não intelectuais. Mas, graus diversos de atividade especificamente intelectual. Para o comunista da Sardenha, não se pode dissociar *Homo faber* e *Homo sapiens*, visto que todo ser humano participa de uma concepção de mundo e tem uma

matriz de conduta moral capaz de manter ou modificar ou suscitar novas maneiras de pensar o mundo. Assim, propõe modificar a relação com o esforço musculonervoso como atividade prática inovadora do mundo físico e social como fundamento de uma nova e integral concepção do mundo. Em seus termos:

> No mundo moderno, a educação técnica, estreitamente ligada ao trabalho industrial, mesmo ao mais primitivo e desqualificado, deve construir a base do novo tipo de intelectual. […] O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, "persuasor permanentemente", já que não apenas orador puro – mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece "especialista" e não se torna "dirigente" (especialista + político) (GRAMSCI, 2001, p. 53).

Gramsci compreende o intelectual como uma pessoa ou uma organização social de pessoas diplomadas ou não diplomadas capazes de traçar a análise crítica da dinâmica social e de produzir uma visão de mundo ligada às classes subalternas. O intelectual tem "vontade" para agir orientado essa visão a fim de garantir que a coletividade funcione conforme os interesses das classes subalternas. O conceito "orgânico" expressa o compromisso vital dos intelectuais com as classes de determinado modo de vida social em prol da conquista da hegemonia em uma totalidade sócio-histórica. Dessa maneira, para Gramsci, os intelectuais orgânicos às classes subalternas devem organizá-las para luta por meio da libertação da ideologia burguesa efetuada pela produção de uma hegemônica visão de mundo proveniente delas de tal forma a ser capaz de revolucionar o modo de vida social (MARTINS, 2011).

Na compreensão de Foucault, defende Candiotto (2020a, p. 50), "o intelectual específico age contra as formas de poder ali onde elas interditam o discurso e mascaram o saber das massas". Ocupa uma posição estratégica nas lutas contra o poder exercido no silenciamento da massa operária e dos sem classe, pois a verdade é produzida por efeitos de saber-poder. Para Pestaña (2010, p. 69), diversamente do intelectual formado para a burocracia estatal, o intelectual específico busca as raízes de nosso modo de saber, julgar e sentir. Segundo Adorno (2004, p. 43), para Foucault, é possível definir o trabalho do intelectual a partir de sua tenacidade em demonstrar a contingência do presente porque o desestrutura como resultado de um processo histórico.

Com isso não se pretende ser um iluminador das lutas. Opera na produção e transmissão do contrassaber das próprias lutas. José Duarte, trabalhador das fábricas Renault de Bologne-Billancourt e militante, em 1973, questiona-o se compreende seu papel em termos de espelho e iluminador dos explorados. Não hesita em declinar. Iluminar é uma concepção em consonância

com o sobressaber. O saber operário existe conforme os operários têm sua própria consciência da luta. O intelectual, pelo contrário, é um meio de produção porque transmite esse saber (FOUCAULT, 2001n, p. 1289).[89]

No movimento *gay*, do qual participou ativamente, por exemplo, Foucault nunca se colocou no lugar de colonizador ou de detentor de um programa político ou impôs suas discussões (VIEIRA, 2016, p. 207). Dessa maneira, para Foucault o cotidiano do intelectual específico é já um campo de batalha carregado de senso político (PESTAÑA, 2010, p. 83). Na entrevista *Choix sexuel, acte sexuel*, concedida em 1982, afirma:

> Tenho, naturalmente, contatos com outros membros da comunidade *gay*. Discutimos, tentamos encontrar maneiras de nos ouvirmos uns aos outros. Mas eu cuido para não impor meus próprios pontos de vista, para não parar um plano ou programa. Não quero desencorajar a invenção, não quero que os homossexuais deixem de acreditar que lhes compete regular suas relações, descobrindo o que convém à sua situação individual. […] Eu não sou o único que esteja preparado para mostrar essas coisas, e eu quero me abster de deixar supor que certos desenvolvimentos foram necessários ou inevitáveis. A minha contribuição pode, naturalmente, ser útil em algumas áreas, mas, mais uma vez, quero evitar impor o meu sistema ou plano (FOUCAULT, 2017d, p. 1153, tradução nossa).[90]

Em 8 de fevereiro de 1971, em reunião por ocasião do fim da greve de fome dos militantes da *Gauche Prolétarienne*, na Capela Saint-Bernard de Montparnasse, Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet anunciaram a criação do *Groupe d'information sur les prisons*: "Publica-se pouca informação sobre as prisões; é uma das regiões ocultas do nosso sistema social, uma das casas escuras da nossa vida. Temos o direito de saber, queremos saber" (FOUCAULT, 2001o, p. 1043, tradução nossa).[91]

Para os organizadores da coleção *Dits et écrits*, o GIP significou a entrada na prisão de meios de comunicação social, como o jornal e o rádio; a problematização da divisão mitológica de esquerda entre proletariado e subproletariado; encorajamento a um movimento de revolta

---

[89] Entrevista *L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier*, concedida ao jornal *Libération* em 1973 (FOUCAULT, 2001n, p. 1289).

[90] "J'ai, naturellement, des échanges avec d'autres membres de la communauté *gay*. Nous discutons, nous essayons de trouver des manières de nous ouvrir les uns aux autres. Mais je veille à ne pas imposer mes propres vues, à ne pas arrêter de plan ou de programme. Je ne veux pas décourager l'invention, je ne veux pas que les homosexuels cessent de croire que c'est à eux de régler leurs propres relations, en découvrant ce qui sied à leur situation individuelle. […] je ne suis pas le seul qui soit équipe pour montrer ces choses, et je veux me garder de laisser supposer que certains développements furent nécessaires ou inévitables. Ma contribution peut, naturellement, être utile dans certains domaines, mais, encore une fois, je veux éviter d'imposer mon système ou mon plan" (FOUCAULT, 2017d, p. 1153).

[91] "Peu d'information se publient sur les prisons ; c'est l'une des régions cachées de notre système social, l'une des cases noires de notre vie. Nous avons le droit de savoir, nous voulons savoir" (FOUCAULT, 2001o, p. 1043).

em 35 estabelecimentos, entre 1971 e 1972;[92] a catalisação de outros grupos de atuação intelectual como o GIS (*Groupe d'Information Santé*), GIA (*Groupe d'Information sur les Asiles*) e GISTI (*Groupe d'Information et de Soutien des Travailleurs Immigrés*); lutar ao lado de outros movimentos como a GP (FOUCAULT, 2017gg, p. 1042).

Harcourt afirma que a meta histórica do GIP era tentar dar voz ou permitir que o discurso dos prisioneiros fosse escutado. Isso como caracterização de um modelo de intervenção discursiva na qual a voz ainda ilegível do prisioneiro tornar-se-ia legível (HARCOURT, 2016, p. 20). Segundo Vieira, o GIP se relaciona a três questões de grande importância: a conjuntura política após as manifestações de Maio de 68; a situação política e social do começo dos anos 1970; e as políticas penitenciárias praticadas na França desde o fim da Segunda Guerra Mundial (VIEIRA, 2013, p. 160-161).

As manifestações de maio de 1968 reuniram diversos setores da população desde camponeses e trabalhadores urbanos a estudantes. As autoridades governamentais reagiram imediatamente as tachando como responsáveis pelo aumento da violência na sociedade francesa. O ministro do Interior, Raymon Marcellin, determinou penalizar as organizações responsáveis por manifestações e criar tribunais de exceção para julgar os militantes (VIEIRA, 2013, p. 160-161). Em 30 de junho de 1968 o partido do general Charles de Gaulle (1890-1970) ganhou as eleições organizadas por Georges Pompidou (1911-1974). O general havia sido chefe do Governo Provisório após a libertação de Paris em 1944 e eleito em 21 de dezembro de 1958 para a Presidência da República, cargo que ocupou até 27 de abril de 1969 (BRASIL, 2023).

Após perder o *referendum* a favor da regionalização e participação dos assalariados no capital das empresas, De Gaulle renunciou à presidência. Sucedeu-o seu primeiro-ministro Georges Pompidou. Jacques Chaban-Delmas (1915-2000) foi eleito seu primeiro-ministro.[93] Em seu primeiro pronunciamento à Assembleia Nacional, definiu seu programa de governo: construir uma "nova sociedade". Delmas partiu do pressuposto de uma sociedade bloqueada ("*une société bloquée*") em seu crescimento por três fatores: a fragilidade econômica, o funcionamento deficitário do Estado e a relação de arcaísmo e conservadorismo na base das estruturas sociais. Porém, o principal problema era a falência da vida coletiva dividida por

[92] "Durante o outono de 1971, depois do anúncio feito pelo Ministério da Justiça francês da supressão do direito de receber um pacote de víveres para as festividades natalinas, explodem na detenção central de Toul, no leste da França, duas revoltas em menos de uma semana. É o início de uma onda de motins que se estende pelos estabelecimentos penitenciários franceses durante o inverno de 1971-1972. Mais de trinta casas de detenção e centrais tornam-se palco de greves, de motins, de *sit-in*. Esses movimentos, que serão sucedidos pelos de 1973, estão na origem da reforma penitenciária de meados dos anos 1970" (ARTIÈRES, 2004, p. 17).

[93] Ocupou o cargo de 20 de junho de 1969 a 5 de julho de 1972 (ASSEMBLÉE NATIONALE, 2023).

ideologias. Em seus termos: “Enfim, como Tocqueville mostrou, e isso permanece sempre verdadeiro, existe uma relação profunda entre a onipotência do Estado e a fraqueza da vida coletiva em nosso país” (DELMAS, 2023, tradução nossa).[94]

Delmas reprimiu violentamente os movimentos sociais mais radicais. Seu discurso, nas entrelinhas, estava direcionado à *Gauche Prolétarienne* (GP) elencada como causa primaz dos problemas sociais. O governo dissolveu o movimento em 27 de maio de 1970. O jornal *La Cause du peuple* pertencente à GP foi proibido e seus diretores foram presos junto com os dirigentes e militantes do partido (EWALD; HARCOURT, 2020, p. 227). Isso fez com que muitos intelectuais, dentre os quais Jean-Paul Sartre, acorresse em apoio ao movimento. Foucault descreve com agudez no prefácio à primeira brochura publicada pelo GIP, *Enquête sur vingt prisons*, em 1971,

> Desde Maio de 68, o aparelho judiciário (instrumento relativamente silencioso e dócil até então) foi “superutilizado”: para reprimir os operários franceses e imigrantes, para reprimir os estudantes, para reprimir os comerciantes e os camponeses. Caminhões de C.R.S., rusgas na rua, cassetetes e lacrimogêneos, guardas à vista, sevícias policiais, flagrantes delitos, detenções preventivas, julgamentos segundo o juízo (ou seja, à classe, à opinião política e à cor da pele) dos clientes, libertações arbitrárias, tudo isso tornou intolerável a justiça de classe (FOUCAULT, 2001u, p. 1064, tradução nossa).[95]

Sartre defendia o estabelecimento de um tribunal popular para julgar a polícia pelos atos violentos cometidos contra os manifestantes. Essa discussão se sustentou com força entre 1970-1975. Em setembro de 1970 os militantes da GP começaram uma greve de fome para se tornarem prisioneiros políticos. Em janeiro de 1971 outra greve de fome é interposta. Estudantes, professores e universitários aderem-na. Em 8 de fevereiro, por ocasião do anúncio do fim da greve, Foucault, Domenach e Naquet anunciam a criação do GIP como um grupo aberto a todos os que desejassem se informar ou trabalhar no objetivo de produzir informação (FOUCAULT, 2001z).[96] O grupo nasce na interface de discussões com militantes aderentes ao

---

[94] “Enfin, comme Tocqueville l’a montré, et ceci reste toujours vrai, il existe un rapport profond entre l’omnipotence de l’État et la faiblesse de la vie collective dans notre pays” (DELMAS, 2023).

[95] “Depuis Mai 68, l’appareil judiciaire – instrument relativement silencieux et docile jusque-là – a été ‘surutilisé’ : pour réprimer les ouvriers français et immigrés, pour réprimer les étudiants, pour réprimer les commerçants et les paysans. Camions de C.R.S., rafles dans la rue, matraques et lacrymogènes, gardes à vue, sévices policiers, flagrants délits, détentions préventives, jugements à la tête (c’est-à-dire à la classe, à l’opinion politique et à la couleur de peau) des clientes, libérations arbitraires, tout cela a rendu intolérable la justice de classe” (FOUCAULT, 2001u, p. 1064).

[96] Texto *(Sur les prisons)* escrito por Foucault para publicação no periódico *J’accuse*, em 15 de março de 1971 (FOUCAULT, 2001z, p. 1043).

tribunal popular e com a discussão sobre a divisão entre subproletário e proletariado (FOUCAULT, 2017nn, p. 807).[97]

Foucault é veementemente contra a instituição de um tribunal popular. Em junho de 1971 discute com os líderes maoistas Benard-Henri Levy e André Glucksmann (que mais tarde se distanciaram do movimento sobre a formação de um Tribunal Popular).[98] Essa discussão encontra-se viva nos argumentos dispostos no curso de 1972 no qual Foucault afirma o funcionamento antissedioso do sistema penal em correlação com o capitalismo.

Para Foucault, o complexo justiça-polícia-prisão desempenha um papel triplo:

1) desde o fim da Idade Média, as leis têm por função coagir os mendigos, os ociosos e os vagabundos a aceitar o estatuto de proletário. Em caso de oposição, eram aprisionados ou obrigados ao trabalho forçado;
2) no século XVIII, havia um grande medo dos violentos da plebe. Estes eram os elementos móveis: proprietários endividados coagidos a sair de suas terras, o camponês em fuga do fisco, o operário banido por roubo, o vagabundo ou mendigo indolentes à limpeza das fossas, os ladrões e salteadores das estradas e os grupos armados. Estariam imediatamente preparados para passar à ação imediata e armada;
3) a burguesia, por meio do sistema penal, dos jornais e da literatura impõe categorias morais sobre essa plebe não proletarizada. Faz com que ela apareça aos olhos do proletariado como marginal, perigosa, imoral, ameaçadora e escória do povo para, assim, estabelecer uma barreira ideológica.

Em seus termos, na entrevista *Sur la justice populaire: débat avec les maos*, em 1972:

> Enfim, a separação que o sistema penal opera e mantém entre o proletariado e a plebe não proletarizada, todo o jogo das pressões que exerce sobre ela, permitem à burguesia usar alguns desses elementos plebeus contra o proletariado; recorre a eles como

[97] Entrevista *Luttes autour des prisons* concedida a *Esprit* em 1979, "La création du G.I.P. s'est faite au début de 1971. L'événement qui marque cette création a été la grève de la faim des détenus politiques et la grève de la faim menée à l'extérieur en solidarité avec ceux qui réclamaient le statut politique, c'est-à-dire la Gauche prolétarienne, Geismar. On était alors dans l'idéologie de la 'nouvelle résistance'. Il avait été très important dans la Résistance de faire valoir que les résistants n'étaient pas de droit commun, malgré l'assimilation que voulaient faire les Allemands et le gouvernement de Vichy" (FOUCAULT, 2017nn, p. 807).

[98] Em nota ao texto de Phillippe Artières "*Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política*" a tradutora Karla S. Saraiva faz saber: "No dia 04 de fevereiro de 1970, 16 mineiros morreram em um acidente ocorrido em uma mina de carvão na cidade de Fouquière-lez-Lens. Alguns dias depois, alguns partidários do proletariado de esquerda atacaram o escritório central da empresa com coquetéis Molotov, provocando um princípio de incêndio, mas sem deixar feridos. Cinco participantes foram presos e seriam julgados dia 14 de dezembro de 1970. Dois dias antes, foi organizado um tribunal popular no intuito de mostrar que a empresa carbonífera seria responsável pelo acidente e do qual participaram conhecidos intelectuais franceses, inclusive Sartre. Nesse tribunal não oficial, testemunharam os mineiros, seus familiares e, também médicos que conheciam as condições de trabalhos desses operários" (ARTIÈRES, 2011, p. 320).

> soldados, policiais, traficantes, pistoleiros e os emprega para a vigilância e repressão do proletariado (não foram apenas os fascismos que deram exemplos como esses) (FOUCAULT, 2001y, p. 1220, tradução nossa).[99]

Segundo Doron, na décima sexta nota do aparato crítico à aula de 24 de novembro de 1971, do curso *Théories et institutions pénales*, Foucault usa a noção de plebe e seus matizes "plebeus da cidade", "plebe sediosa" e outros, retomando o trabalho de Boris Prochnev, historiador soviético. Este extrai o conceito da análise de Engels sobre a guerra dos camponeses na Alemanha em 1525. Esse conceito descrevia o "populacho", a "ralé", a "escória" do povo. Referia-se, ao mesmo tempo, ao pré-proletariado (artesanato e manufatura), à massa de pequenos artesãos, à massa sem profissão ou domicílio fixo e tudo o mais qualificado como lumpemproletariado. Considerava esse subproletariado ainda mais sadio e menos depravado que sua expressão no século XIX. Esse conceito é muito importante para Foucault nos três primeiros anos da década de 1970, já que será deixado de lado no curso de 1973, pois esse "corte" entre "plebe proletarizada" e o proletariado foi produzido pelo sistema penal a partir do século XIX. Por isso, Foucault discordava vivamente de Sartre e dos líderes da *Gauche* ávidos por um tribunal popular. Aceitar tal empreendimento significava asseverar esse corte entre os homens dignos e a vida dos homens infames (FOUCAULT, 2020c, p. 15-16).

O GIP não se identificava a esse corte que deixava de lado as prisões por desconfiança dos homens infames (FOUCAULT, 2017nn, p. 807).[100] Até aquele momento os presos comuns eram considerados um subproletariado não politizado e com fortes tendências reacionárias (ARTIÈRES, 2011, p. 320). Em detrimento dos modelos do intelectual universal, do defensor do partido e dos intelectuais trabalhadores de fábricas, o grupo não se colocava no lugar dos aprisionados, não tinha organização hierárquica nem uma coordenação central (VIEIRA, 2013, p. 169). De fato, segundo Perrot (2022), o GIP estimulava o surgimento e a expressão do "intelectual específico" que, ao contrário do "intelectual orgânico", não se engajava definitivamente e de uma vez por todas. O "intelectual específico", levando em conta a

---

[99] "Enfin, la séparation que le système pénal opère et maintient entre prolétariat et la plèbe non prolétarisée, tout le jeu des pressions qu'il exerce sur celle-ci permettent à la bourgeoisie de se servir de certains de ces éléments plébéiens contre le prolétariat; elle fait appel à eux à titre de soldats, de policiers, de trafiquants, d'hommes de main et les utilise pour la surveillance et la répression du prolétariat (il n'y a pas que les fascismes qui en aient donné des exemples)" (FOUCAULT, 2001y, p. 1220).

[100] Entrevista *Luttes autour des prisons* de 1979, "Du côté du P.C. – C.G.T., l'un de leurs journaux a posé la question: pourquoi n'arrête-t-on pas ces gens-là ? Du côté *Temps modernes*, aucune aide, et quelques petites calomnies venimeuses. De la part du Parti socialiste, n'en parlons pas ; des trotskistes, n'en parlons pas. Il y a seulement eu un certain appui de la part des maos, et un mao qui a voulu 's'établir' dans le G.I.P., le malheureux, s'est disloqué dans le ridicule… Tous les groupes politiques se sont détournés volontairement du mouvement ou se sont cassé les dents sur lui" (FOUCAULT, 2017nn, p. 807).

localidade da luta e as relações de forças e as circunstâncias, buscava constantemente os regimes de verdade (PERROT, 2022, p. 81-82). Similar às pesquisas operárias de Marx publicadas na *Revue Socialiste*, em 1880, operava por meio de questionários ("*enquêtes-intolérance*") sobre todos os aspectos da vida carcerária. Eram distribuídos clandestinamente dentro das prisões a fim de que os presos pudessem dizer o que era intolerável no sistema de repressão penal (FOUCAULT, 2017fff, p. 915).[101]

Esse instrumento era destinado ao uso da palavra pelos próprios presos como forma de ataque ao poder onde ele se exercia de maneira mais excessiva. Isso o tornava um ato político, constituindo cada resposta uma luta e uma linha de ataque.[102] Dessa maneira, até o encerramento de suas atividades, em dezembro de 1972, o GIP realizou cinco publicações: *Enquête dans vingt prisons*, *Le GIP enquête dans une prison modèle: Fleury-Mérogis*, *Cahiers de revendication de sortis de prisons*, *L'assassinat de George Jackson* e *Suicides de prison*. Em seus termos, em 1971:

> Essas investigações não são feitas do exterior por um grupo de técnicos: os investigadores, aqui, são eles mesmos os próprios inquéritos. Cabe-lhes tomar a palavra, fazer cair a compartimentação, formular o que é intolerável, e não o tolerar mais. *Cabe a eles assumir a luta que impedirá a opressão de exercer-se* (FOUCAULT, 2001u, p. 1064, tradução nossa) (grifo do autor).[103]

[101] Texto *Toujours les prisons*, escrito por Foucault em 1980 para a revista *Esprit*, em torno do debate gerado pelo texto de Paul Thibaut publicado em novembro de 1979, no qual questionava a ausência de um programa de reforma das prisões gestado pelo próprio GIP. Isso demonstraria sua ineficácia política (FOUCAULT, 2017fff, p. 915).

[102] "Nous étions arrivés avec nos questions sur le froid et la faim : et les détenus nous ont répondu par d'autres, celles-là mêmes qui sont aujourd'hui au cœur des révoltes et des revendications. Elles portent sur quatre thèmes: le travail (conditions, salaire et, surtout, la formation professionnelle : est-ce, en effet, donner une formation professionnelle valable pour l'avenir des détenus que de leur faire rempailler des chaises, fabriquer des ours en peluche ou des étiquettes?); la protection juridique du détenu (comment se peut-il, en effet, qu'un individu, placé en prison par la loi de la société, échappe totalement, à partir du moment où il se trouve derrière les murs de la prison, à cette loi et à cette société qui fait la loi ?); le droit à l'information et au contact avec le monde extérieur; la sortie et la suppression du casier judiciaire (combien d'employeurs, en effet, consentent à faire travailler un homme en sachant qu'il sort de prison? Mais que fait un homme qui est sans travail et sans allocations de chômage ? Le plus simple, voler)" (LES PRISIONS…, 1972).

[103] "Ces enquêtes sont faites non pas de l'extérieur par un groupe de techniciens : les enquêteurs, ici, sont les enquêtes eux-mêmes. À eux de prendre la parole, de faire tomber le cloisonnement, de formuler ce qui est intolérable, et de ne plus le tolérer. *À eux de prendre en charge la lutte qui empêchera l'oppression de s'exercer*" (FOUCAULT, 2001u, p. 1064).

Para Foucault, havia a necessidade de transformar a experiência individual em saber coletivo, isto é, um saber político (FOUCAULT, 2001d).[104] O GIP é um meio de transmissão catalisador da luta coletiva. Em 15 de março de 1971, um mês após a fundação do GIP, afirma:

> Mediante nossa investigação, nós queremos que eles possam se comunicar uns com os outros, transmitir entre eles o que sabem, e falar de prisão em prisão, de cela em cela. Nós queremos que se dirijam à população e que a população fale com eles. É preciso que essas experiências, essas revoltas isoladas se transformem em saber comum e em prática coordenada (FOUCAULT, 2001d, p. 1044, tradução nossa).[105]

A publicação das brochuras tem por função "*faire savoir*". Seu trabalho era responsável por fazer da informação o centro de uma ação denunciadora, cuja força dava existência às coisas cotidianas fazendo-as entrar na atualidade da mídia e do poder público como objetos de lutas. Fazer com que o dia a dia da prisão e dos prisioneiros fosse conhecido. Nos termos de Foucault, na entrevista *Luttes autour des prisons*, concedida em 1979:

> Era necessário fazer com que a prisão entrasse na atualidade, não sob a forma de problema moral, ou de problema de gestão geral, mas como um lugar onde se passa a história, o cotidiano, a vida, os acontecimentos da mesma ordem que uma greve em um ateliê, um movimento de reivindicação em um bairro, uma prostração em uma cidade H.L.M. (FOUCAULT, 2017nn, p. 809, tradução nossa).[106]

No GIP, não havia a teorização da delinquência a partir da palavra dos presos ou ainda um projeto totalizante de reforma a ser cumprido nas prisões. Os anarquistas envolvidos nas revoltas prisionais esperavam uma ação violenta do GIP a ser propugnada de fora da prisão. Os maoistas esperavam que a revolta se insurgisse de dentro da prisão como um sinal da politização dos detentos. A tradição filantrópica e cristã requeria do grupo uma proposta de reforma do sistema carcerário. Esperavam do GIP uma atitude radical ou um plano de reforma. Comenta Vieira (2013, p. 170): "A experiência da militância, assim, não foi dirigida por uma teoria totalizante, que seria aplicada na análise das revoltas nas prisões francesas".

---

[104] Entrevista *Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence*, publicada em 1971 por *Politique-Hebdo* (FOUCAULT, 2001d, p. 1046).

[105] "À travers notre enquête, nous voulons qu'ils puissent communiquer entre eux, se transmettre ce qu'ils savent, et se parler de prison à prison, de cellule à cellule. Nous voulons qu'ils s'adressent à la population et que la population leur parle. Il faut que ces expériences, ces révoltes isolées se transforment en savoir commun et en pratique coordonnée" (FOUCAULT, 2001d, p. 1044).

[106] "Il fallait faire entrer la prison dans l'actualité, non sous forme de problème moral, ou de problème de gestion générale, mais comme un lieu où il se passe de l'histoire, du quotidien, de la vie, des événements du même ordre qu'une grève dans un atelier, un mouvement de revendication dans un quartier, une protestation dans une cité H.L.M." (FOUCAULT, 2017nn, p. 809).

Como aponta Adorno e Paul Thibaut, elegeram Foucault como fonte de todos os males e de todas as insuficiências do GIP. Segundo as críticas, o filósofo impediu o grupo de exercer um papel propositivo e reformista (ADORNO, 2004, p. 39). Nos termos de Foucault (2001i, p. 1072) ao *Journal de Genève: Samedi littéraire*, em 1971:

> Gostaríamos, literalmente, de dar a palavra aos presos. O nosso objetivo não é fazer o trabalho de um sociólogo nem de um reformista. Não se trata de propor uma prisão ideal. Creio que por definição a prisão é um instrumento de repressão. Seu funcionamento foi definido pelo Código Napoleônico, cerca de centro e setenta anos atrás, e tem relativamente pouco evoluído desde então (tradução nossa).[107]

Para Foucault, falar pelos outros é intolerável. Na entrevista concedida a Vidal-Naquet para o jornal *Politique-Hebdo*, em 1971, afirma: "Não temos a pretensão de fazer tomar consciência […] essa consciência, eles as têm há muito tempo, mas ela não tem meios para se expressar" (FOUCAULT, 2001d, p. 1045-1046, tradução nossa).[108] Os presos tinham sua própria consciência da luta sobre o insuportável nesse poder opressor. Como sublinha Artières (2011, p. 328),

> O que mobiliza Foucault nas revoltas do pós-maio de 1968 é a tomada da palavra que aí se opera. Subitamente, ele estima que "[…] pessoas que estavam, há gerações e gerações, excluídas não somente do poder político, mas também do direito de falar, tinham redescoberto a possibilidade de falar, e ao redescobrir a possibilidade de falar, elas descobriram que de algum modo o poder está ligado à palavra".

No GIP, a teoria é uma prática local e regional de luta para fazer aparecer o poder onde é mais insidioso e invisível. A luta é empreendida para minar o poder e tomá-lo ao lado de todos aqueles que lutam por ele em vez de ser uma saída das trevas por iluminação de intelectuais. Para Foucault, "uma teoria é o sistema regional dessa luta" (FOUCAULT, 2001l, p. 1177, tradução nossa).[109] Haja vista que a noção de prática no pensamento de Foucault engloba a ação e o pensamento, pois o pensamento coloca a ação em uma forma e é por ela enformado (ADVERSE, 2014, P. 18). O objetivo da luta no GIP consistia em produzir uma informação objetiva da situação (ARTIÈRES, 2011, p. 324). Então, para Foucault, a teoria é política, já que a função da ação política dos intelectuais consistia em converter a informação em arma de luta

---

[107] "Nous voudrions littéralement donner la parole aux détenus. Notre propos n'est pas de faire œuvre de sociologue ni le réformiste. Il ne s'agit pas de proposer une prison idéale. Je crois que par définition la prison est un instrument de répression. Son fonctionnement a été défini par le code Napoléon, il y a environ cent soixante-dix ans, et a relativement peu évolué depuis" (FOUCAULT, 2001i, p. 1072).

[108] "Nous n'avons pas la prétention de faire prendre conscience […] cette conscience, il y a longtemps qu'ils la possèdent, mais elle n'a pas les moyens de s'exprimer" (FOUCAULT, 2001d, p. 1045-1046).

[109] "Une 'théorie', c'est le système régional de cette lutte" (FOUCAULT, 2001l, p. 1177). Entrevista realizada com G. Deleuze em 4 de março de 1972.

para que os silenciados se mobilizassem e colocassem em xeque o excesso do poder. Nos termos do autor, em 1971: "Nossa investigação não é feita para acumular conhecimento, mas para aumentar nossa intolerância e torná-la uma intolerância ativa" (FOUCAULT, 2001d, p. 1044, tradução nossa).[110]

Foucault se debruça sobre a história menor (*histoire minuscule*) desses homens infames. Em 1978 inicia a publicação da coleção *Vie parallèles* pela Editora Gallimard, dedicada a arquivos do Hospital Geral e da Bastilha. Nela publicou a memória de Herculine Barbin, *Le cercle amoureux d'Henri Legrand* e os manuscritos conservados na Bibliothèque Nationale apresentados por Jean-Paul e Paul-Ursin Dumont. Em 1979, começa a trabalhar com a historiadora Arlette Farge, donde nasceu *Le désordre des familles*, publicado em 1982. No texto publicado em janeiro de 1977, em *Les cahiers du chemin*, que passou a ser a introdução à coleção, afirma seu objetivo nesse trabalho de informação: "Quis reunir, em suma, alguns rudimentos para uma lenda dos homens obscuros, a partir dos discursos que no infortúnio ou na raiva trocam (*ils échangent*) com o poder" (FOUCAULT, 2017v, p. 241, tradução nossa).[111] Foucault recolhe palavras de personagens reais de existência obscura, infortuna, miserável e silenciada os quais pelo choque de suas palavras com suas vidas produz um efeito de intensidade.

Foucault restitui essa intensidade. Os fragmentos não são representações da vida dos quais se requereria fidelidade à realidade. Os fragmentos se referem a uma realidade da qual eles fazem parte. Em seus termos: "Sejam uma peça na dramaturgia do real, que eles constituem o instrumento de uma vingança, a arma de um ódio, um episódio em uma batalha, a gesticulação de um desespero ou de uma inveja, uma súplica ou uma ordem" (FOUCAULT, 2017v, p. 240, tradução nossa).[112] Assim, Foucault busca o discurso particular que dá voz aos discursos silenciados formando uma arma discursiva de guerra (JOURDAN, 2019b, p. 50).

A coleção reúne fragmentos de personagens destinados a passar à obscuridade de qualquer discurso por não haver dignidade em suas vidas sem nenhum mérito para serem narradas. Eles são os soldados desertores, mercadores, tabeliães, monges vagabundos,

---

[110] "Notre enquête n'est pas faite pour accumuler des connaissances, mais pour accroître notre intolérance et en faire une intolérance active" (FOUCAULT, 2001d, p. 1044).

[111] "J'ai voulu en somme rassembler quelques rudiments pour une légende des hommes obscurs, à partir des discours que dans le malheur ou la rage ils échangent avec le pouvoir" (FOUCAULT, 2017v, p. 241).

[112] "Ils soient une pièce dans la dramaturgie du réel, qu'ils constituent l'instrument d'une vengeance, l'arme d'une haine, un épisode dans une bataille, la gesticulation d'un désespoir ou d'une jalousie, une supplication ou un ordre" (FOUCAULT, 2017v, p. 240).

escandalosos ou patéticos. Em seus fragmentos se encontra a rede que abafou suas histórias animadas por paixões, amores, ódios, violências, maldades e mediocridades. Foucault busca a razão pela qual em nossa sociedade foi importante uma rede de abafamento que as impediu de circular e considerou-as indignas de narração. Assim, reunir esses fragmentos discursivos é um acontecimento, visto que neles se cruzam mecanismos discursivos e de poder (FOUCAULT, 2017v, p. 244).

Para Foucault, enquanto a lenda transmite a glória independentemente da existência ou inexistência dos personagens, a vida dos homens infames trata do que fizeram e o que eles foram em algumas frases. Suas existências não foram importantes na história dos grandes acontecimentos nem mesmo foram relevantes para as pessoas importantes de sua época. Eles não têm nenhuma outra realidade que o abrigo precário dos fragmentos. Seu surgimento não tem algo de necessário no plano histórico em relação ao presente. Dessa maneira, Foucault quis reunir os restos dessas vidas infames chegadas ao presente pelo efeito de múltiplos acontecimentos.

Portanto, nessa seção demonstramos como Foucault se contrapõe aos elementos presentes em determinada discursividade marxista francesa. Primeiro ponto consiste na produção de efeitos de saber em termos de uma *hyper-marxisation* das discussões políticas. O Partido Comunista Francês e seus correligionários membros da academia francesa circunscreveram a política ao estatuto acadêmico em detrimento dos saberes do lumpemproletariado. Foucault acusa Althusser e seus discípulos de encararem os textos de Marx em atitude de devoção e comentário. Pretendem erigir um estatuto epistemológico capaz de purificar qualquer erro de interpretação e execução da revolução proletária. Porém, para Foucault, Marx é um fundador de discursividade. Seus textos são instrumentos discursivos para o pensamento. Marx como autor não existe.

Segundo ponto trata dos intelectuais do partido cuja função é ser a consciência universal da luta política. Assumem seu papel de purificar a interpretação da teoria para lograr êxito revolucionário. Foucault associa essa postura ao empreendimento metafísico de dissociação entre poder e verdade. Essa dissociação purificadora instaura uma oposição entre teoria e prática muito eficaz para sustentar a posição dos intelectuais do partido. Estes se colocam em um patamar superior aos saberes do lumpemproletariado. Para Foucault, as revoltas de maio de 1968 ampliaram as fronteiras das lutas sociais começando por integrar espaços sociais à margem. Acredita que esses movimentos sociais são constituídos pelo lumpemproletariado.

Terceiro ponto, essas cisões (proletariado e subproletariado; poder e verdade) são aprofundadas por instituições como a polícia, a justiça e o sistema penal da qual o capitalismo

depende. Os "saberes sujeitados" são saberes considerados não conceituais e insuficientemente elaborados e, portanto, hierarquicamente inferiores à cientificidade. Para Foucault, o intelectual específico opera a partir dos discursos para produzir uma crítica determinada em sua localidade. O cotidiano do intelectual específico é um campo de batalha carregado de senso político. Sua função é abrir espaços de circulação e exercício de força para os discursos silenciados e os saberes sujeitados.

Quarto ponto, Foucault se opõe veementemente à tentativa de formar uma teoria geral da realidade empreendida pelo marxismo francês. Estabelecer uma teoria geral da realidade tem por efeito de saber sacrificar as singularidades para torná-las inteligíveis em uma lógica geral. A reivindicação científica a esse empreendimento torna seu discurso inatacável. O pretenso "rigor científico" desqualifica e, por consequência, produz efeitos de rarefação estabelecendo uma cisão entre aqueles considerados dignos de se enunciar e as vidas infames legadas ao silêncio e ao apagamento (PESTAÑA, 2010, p. 101). Em entrevista a quatro militantes da *Ligue Communiste Révolutionnaire*, em 1977, Foucault assevera:

> Efetivamente, o discurso teórico sobre a política, sobre o marxismo, sobre a revolução, sobre a sociedade foi durante longos anos, ou em todo caso durante todo um período, e muito claramente entre 1965 e 1970, certa maneira de recusar o acesso a certo número de problemas que eram considerados hipoteóricos, e indignos de figurar nos discursos da teoria (FOUCAULT, 2022b, p. 17, tradução nossa).[113]

Para Foucault, contrariamente, está em voga uma dinástica do saber como expressa na segunda conferência do ciclo proferido na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, entre 21 e 25 de maio de 1973.

> Faria um jogo de palavras e diria que fazemos pesquisas de dinastia. Diria, jogando com as palavras gregas *dýnamis dynasteia* (δύναμις δυναστεία) que procuramos fazer aparecer o que na história de nossa cultura permaneceu até agora escondido, mais oculto, mais profundamente investido; as relações de poder. Curiosamente, as estruturas econômicas de nossa sociedade são mais bem conhecidas, mais inventariadas, melhor destacadas que as estruturas de poder político. Gostaria de mostrar nessa série de conferências de que maneira relações políticas se estabeleceram e se investiram profundamente na nossa cultura dando lugar a uma série de fenômenos que não podem ser explicados a não ser que os relacionemos não às estruturas econômicas, às relações econômicas de produção, mas a relações políticas que investem toda a trama de nossa existência (FOUCAULT, 2013a, p. 38).

Quinto ponto, o marxismo acadêmico concebe uma correspondência identificadora entre economia e política. As noções operadas por Althusser sustentam essa identificação entre

---

[113] "Effectivement, le discours théorique sur la politique, sur le marxisme, sur la révolution, sur la société a été pendant de longues années, ou en tout cas pendant toute une période, et très nettement entre 1965 et 1970, une certaine manière de refuser l'accès à un certain nombre de problèmes qui étaient considérés comme hypo-théoriques, et indignes de figurer dans le discours de la théorie" (FOUCAULT, 2022b, p. 17).

os aparelhos ideológicos reprodutores da classe dominante dos meios de produção. A economia determina a política. A dinástica do saber está no centro dessa discussão de Foucault com o marxismo científico e os movimentos de esquerda na França. Onde a análise marxista indica o direito e as instituições judiciárias como "superestruturas" sob os efeitos da ideologia determinada pela classe burguesa, Foucault aponta para a noção de poder-saber como um *contramarxismo* por ser um modo de sair dos efeitos do discurso marxista em seus entrepostos.

Estes consideravam as lutas em torno da prisão, dos hospitais, dos prisioneiros, dos loucos, dos homossexuais como pautas sobre costumes sem nenhuma incidência de mudança radical da sociedade em termos revolucionários (EWALD; HARCOURT, 2020, p. 236). A luta do lumpemproletariado é inútil quando o verdadeiro inimigo da revolução deveria estar fixado na tomada dos meios de produção para determinação da política. Para Foucault, não há identificação entre economia e política, como também, não há síntese dialética ou cisão entre teoria e prática ou saída da ideologia via iluminação pela verdade oportunizada por uma teoria geral da sociedade.

Em síntese, Foucault defende que a efetivação do poder se dá pela exploração do corpo na domesticação da vontade e do comportamento. Ainda, forçosamente, as relações de poder-saber operam apagando a memória e destituindo os saberes menores de sua força disruptiva, pois não há exercício de poder sem articulação às formas de saber (ADVERSE, 2014, p. 18). Nesse sentido, o marxismo não é uma ciência, mas um saber perpassado por relações de poder produtoras de efeitos de saber-poder. Este é o perigo: o excesso de saber-poder. Isto é, sobressaber e sobrepoder produzem subjugação apaziguadora (CANDIOTTO, 2020a, p. 62). A finalidade do poder, em vez de ser militar, é política por atuar na admissão das relações de obediência (EWALD; HARCOURT, 2020, p. 242). Assim, não está em voga, para Foucault, uma discussão acerca da interpretação de Marx, está em xeque analisar de que maneira os efeitos discursivos de sua obra estão articulados a formas de subjugação da vontade e do comportamento em vista da constituição de sujeição.

3 OBEDIÊNCIA AO PARTIDO

Nesta seção pretendemos discorrer sobre três questões apontadas por Foucault como efeitos de poder do marxismo. Para Foucault, o marxismo consiste em um conjunto de funções e modos de manifestação de poder ligados à palavra de Marx. A partir dessa tese, abordaremos a problemática do marxismo pelo prisma da analítica do poder tratando-o como filosofia de Estado com seus efeitos de racismo de Estado, governamentalidade de partido e obediência ao partido. Portanto, para atingir nosso objetivo nessa seção, trilharemos três subseções. Na primeira analisamos a trajetória da analítica do poder em Foucault para demonstrar como o autor deixa progressivamente uma empostação jurídico-discursiva do poder marcada pela interdição e passa à ênfase produtiva e governamental. Na segunda apresentamos sua análise sobre o poder de provocar a morte nos estados modernos devido ao racismo de Estado. Na terceira, discorremos como Foucault concebe e analisa a obediência como problema central da política moderna.

Foucault ao criticar o artigo de Balibar, como indicamos na seção anterior, aponta que o Estado foi sempre um problema para a União Soviética. Segundo Foucault, os comunistas defendiam que os textos de Marx profetizavam o desaparecimento do Estado quando a revolução proletária chegasse a bom termo. Todavia, isso não ocorreu. O Estado soviético, em contrapartida, converteu-se em forma de dominação. Em seus termos, em *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, de 1978:

> Simplesmente, o que não é admissível, é o tipo de poder que consiste em substanciar o Estado, que é apenas uma forma provisória, em deter-se nele e em fazer dele um modo de dominação. Os Estados socialistas parecem efetivamente entrar nessa categoria e se fixar nesse sentido mais do que nunca (FOUCAULT, 2017oo, p. 607, tradução nossa).[114]

Na entrevista *Pouvoir et corps*, concedida em 1975, Foucault (2001s) descreve o dilema em torno do Estado no momento da Revolução Russa de 1917. Para lutar contra o Estado, os revolucionários se equipararam em força político-militar munida de mecanismos de disciplina, hierarquia e organização, aos moldes do Estado czarista. A vitória impôs uma tarefa a respeito do que seria feito com o Estado tendo em vista seu domínio pelo proletário. Concluíram que

[114] "Simplement, ce qui n'est pas admissible, c'est le type de pouvoir qui consiste à substantifier l'État qui n'est qu'une forme provisoire, à s'y attarder et à en faire un mode de domination. Les États socialistes semblent effectivement entrer dans cette catégorie et se fixer dans ce sens plus que jamais" (FOUCAULT, 2017oo, p. 607).

assumir o poder estatal não encerrava a luta de classes. O aparelho deveria servir à ditadura do proletariado. Somente no futuro seria destruído com o alvorecer de uma sociedade comunista.[115]

A recondução do Estado exigiu a convocação dos mesmos técnicos e especialistas burgueses já familiarizados com seu funcionamento para operá-lo. Portanto, para Foucault, a revolução não culminou em transformação social, porque os revolucionários reconduziram os mesmos mecanismos disciplinares, hierárquicos e organizativos do Estado czarista. Em *Pouvoir et corps*, de 1975, diz: "Nada será alterado na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora dos aparelhos do Estado, abaixo deles, ao lado deles, em um nível muito menor, cotidiano, não forem modificados" (FOUCAULT, 2001s, p. 1626, tradução nossa).[116]

3.1 Racismo de Estado

Em 1949, veio a público a situação dos campos de concentração na União Soviética de Stalin. Victor Andreevich Kravchenko, alto funcionário da União Soviética, após romper com o regime comunista, narrou suas experiências sob o comando de Stalin. Dentre as histórias sob os telhados do Kremlin estava o amplo relato da repressão do socialismo "real". Tornados públicos, seus relatos parecem não ter afetado a estrutura do Partido Comunista, já que nem mesmo se viu obrigado a prestar esclarecimentos. Ao contrário, atribuiu o livro de Kravchenko à propaganda adversária ao regime (GARO, 2011, p. 16). Em 1974, Alexander Soljenitsyne publicou na França *L'archipel du goulag*, cujo objeto central é a descrição da existência de campos detenção para os "inimigos" do regime soviético. O texto acendeu os conflitos no interior da esquerda institucionalizada provocando rupturas entre os membros.

O itinerário do estudante militante André Glucksmann pode servir de exemplo para esse momento. Deixou o PC no fim da década de 1950, juntou-se à *Gauche Prolétarienne* e tornou-se assistente de Raymond Aron. No início da década de 1970, esteve próximo de Foucault. Junto com Bernard-Henri Levy, desfiliou-se da GP e promoveu o movimento conhecido como "nouveaux philosophes", hostil ao marxismo e aos partidos de esquerda.

---

[115] Vale ressaltar que essa crítica se assemelha às críticas feitas pelos movimentos libertários contra a esquerda institucional devido à sua circunscrição sob a forma estatal e eleitoral. Isto é, a luta política não se restringe à tomada do poder estatal. Pois, a política não é o Estado.

[116] "Rien ne sera changé dans la société si les mécanismes de pouvoir qui fonctionnent en dehors des appareils d'État, au-dessous d'eux, à côté d'eux, à un niveau beaucoup plus infime, quotidien, ne sont pas modifiés" (FOUCAULT, 2001s, p. 1626).

Ambos parecem fazer parte de um grupo designado por Michel Rocard, no Congresso do Partido Socialista, em 1977, como a segunda esquerda. A primeira esquerda consistiria na tendência jacobinista e estatizante, enquanto a segunda seria antiestatista e descentralizadora. Esta, se distanciava do marxismo clássico, incorporando temas como a vida cotidiana, a situação das mulheres, a autogestão, entre outros temas. Porém, esta segunda esquerda seria, na verdade, a primeira sob a alcunha de anarquismo. A esquerda libertária pretendeu elaborar uma agenda próxima a Maio de 68.

Parece ser a essa esquerda que Foucault era recorrentemente vinculado aos olhos de seus contemporâneos. Contudo, em setembro de 1977, ao participar ativamente em um fórum sobre a relação entre esquerda e experimentação social, defendeu incisivamente que a inovação não passava mais pelos partidos, mas pela inquietação ética individual (FERREIRA NETO, 2019, p. 3).

Glucksmann lançou, em 1977, *Les maîtres penseurs*, que recebeu de Foucault uma resenha publicada em *Le Nouvel Observateur*, com o título *La grande colère des faits*. Segundo Garo, o texto de Foucault é "deliberadamente polêmico e político" e precisa ser lido à luz do contexto de sua publicação: a união da esquerda em torno das eleições legislativas e o problema dos dissidentes dos países do leste europeu.[117]

[117] O artigo de Foucault a respeito da obra de Glucksmann e seu curso de 1979 serão assumidos por pesquisadores como Daniel Zamora, Michael Behrent, Michael Scott Christofferson e Geoffroy de Lagasnerie como sinais de uma sedução do filósofo francês pelo neoliberalismo devido a seu horror ao comunismo soviético. Cremos ser valido tratar dessa discussão nesse momento do texto, visto que esses pesquisadores se utilizam dos mesmos argumentos levantados nessa pesquisa. Porém, suas análises os conduzem a outras conclusões. Leva-os a apontar certa proximidade estratégica de Foucault ao marxismo nos 1950 e 1960 como forma de permanecer nos holofotes intelectuais e para lidar com as hostilidades das Universidades como Vincennes. Por detrás dessa postura pontual de nosso autor, residiria em seu pensamento uma hostilidade ao Estado e às outras instituições centralizadoras apoiada em uma crítica feroz ao *gulag* e à União da Esquerda no fim da década de 1970. Segundo suas pesquisas a concentração no poder como soberania seria de fato o motivo, para Foucault, da ausência de desejo revolucionário nos partidos e movimentos de esquerda. A desilusão com a revolução no século XX se deu justamente pela derrocada em violência do stalinismo, do nazismo e do fascismo. Certo viés anarquista parece aproximar Foucault de Glucksmann e da dita "Nova Esquerda" contrária aos movimentos revolucionários e libertários de 1968. A decepção conduziu à rejeição total. Dessarte, explicitam que as análises foucaultianas sobre o poder disciplinar e a biopolítica conduziriam Foucault a apontar a inadequação do poder em ação na União Soviética. Porém, em sua concepção Foucault não efetuou a acusação final. Por isso, teria complementado suas análises capituladas com os conceitos de Glucksmann Nos termos de Christofferson (2016, p. 31): "This analysis, which represents Foucault's most significant effort of the mid-1970s to analyze the power mechanisms at work in the Soviet Union, is inadequate on many levels. It presents no evidence of its claims and is entirely based on deduction following from Foucault's definition of biopower and his assumptions about its impact on the legitimization of state power. At no point does Foucault explain the obvious and most important issue, which is why certain states decide to kill in massive numbers and are able to do so. Nothing accounts for differences between state actors. They are all equally susceptible to becoming monstrous killing machines. That there might be mechanisms within some states that restrain them is not something that Foucault considers – at least not before 1978. […] It left Foucault vulnerable to Glucksmann's argumentation because he lacked the conceptual tools to effectively critique his simplifications. In the end, it is this hole in Foucault's thought, as much as his political preferences and use of the mass media in his strategy of intellectual consecration, that explains his endorsement of Glucksmann and *The Master Thinkers*".

Exemplo desse debate é a carta enviada por Foucault aos líderes da *Gauche*, publicada em *Le Nouvel Observateur*, no número 681, de 28 de novembro a 4 de dezembro de 1977. Klaus Croissant era advogado do Grupo Anarquista Baader-Meinhof, fundado em 1970, como uma guerrilha de extrema-esquerda na Alemanha Ocidental. Croissant foi preso na Alemanha Ocidental e, após a campanha de Foucault e Sartre, foi libertado. Fugiu para França onde foi preso em 1977. O pedido de asilo político foi negado pelo Tribunal de Apelação de Paris. O advogado ficou preso por dois anos. Em 1981, o grupo *Stasi* de inteligência da Alemanha Oriental o registrou como espião. O caso de Croissant parece ter sido um dos elementos que provocou o afastamento de Foucault da esquerda institucional, devido à sua omissão e dificuldade de fazer uma autocrítica (FERREIRA NETO, 2019, p. 4). No artigo, Foucault, por um lado, mobiliza o problema do conceito de seguridade de Estado como pedra de toque da negação do pedido de asilo político. Mas, por outro lado, pressiona a inércia da esquerda institucional de não colocar em xeque as estruturas estatais. Em seus termos:

> Eu não quero ser hipócrita. Vocês aspiram nos governar, e é também por isso que nos dirigimos a vocês. Sabeis que tereis eventualmente que enfrentar um problema importante: governar um desses Estados modernos que se orgulham menos de propor às populações a integridade territorial, a vitória sobre o inimigo ou mesmo o enriquecimento geral que a "segurança": conjuração e reparação de riscos, acidentes, perigos, imprevistos, doenças, etc. Este pacto de segurança não é isento de perigosos avanços de poder nem de distorções em relação aos direitos reconhecidos. Também não é isento de reações que tem por objetivo contestar a função securitária do Estado. Em suma, corremos o risco de entrar em um regime no qual a segurança e o medo se desafiem e se relancem uma à outra (FOUCAULT, 2017ii, p. 390, tradução nossa).[118]

Glucksmann defendeu, em seu livro, que Marx era o motivo do *gulag*. Foucault não comprou essa tese. Seu problema se centrou no marxismo como dinâmica de poder, porém não se dedicou a analisar pormenorizadamente as sociedades socialistas. Foucault parece ter usado a resenha de um livro pouco interessante a seus olhos para tecer uma crítica direta à defesa do comunismo por Althusser cujo objetivo era exonerar o marxismo dos erros de Stalin (ERIBON, 1996, p. 199). O uso de termos como "*stalinisme-erreur*", "*marxisme-vérité*" e "*marxisme-texte*" ressaltam que o filósofo apontava para esse equívoco do marxismo científico. Por isso, sustentava a tarefa de não apagar o sangue e os sofrimentos das vítimas por um ajuste teórico

[118] "Je ne veux pas être hypocrite. Vous aspirez à nous gouverner, et c'est aussi pour cette raison que nous nous adressons à vous. Vous savez que vous aurez éventuellement affaire à un problème important : gouverner l'un de ces États modernes qui se targuent de proposer aux populations mois l'intégrité territoriale, la victoire sur l'ennemi ou même l'enrichissement général que la 'sécurité' : conjuration et réparation des risques, accidents, dangers, aléas, maladies, etc. Ce pacte de sécurité ne va pas sans dangereuses avancées de pouvoir ni distorsions par rapport aux droits reconnus. Il ne va pas non plus sans de réactions qui ont pour but de contester la fonction sécurisante de l'État. Bref, nous risquons d'entrer dans un régime où la sécurité et la peur vont se défier et se relancer l'une l'autre" (FOUCAULT, 2017ii, p. 390).

ou simplesmente ignorado ou redimido pela imputação dos pecados a Stalin como bode expiatório. Nos termos do autor, na resenha *La grande colère des faits*, publicada por *Le Nouvel Observateur* em 1977:

> Os massacres napoleônicos tiveram, desde há um século e meio, um forte decréscimo. Mas surgiu outro tipo de holocausto – Hitler, Stalin (o intermediário entre uns e outros e o modelo encontrado sem dúvida nos genocídios coloniais). Ora, o *gulag*, toda uma esquerda quis explicá-lo, se não como as guerras, pela teoria da história, pelo menos pela história da teoria. Massacres, sim, mas foi um erro terrível. Então, pegue Marx ou Lenin, compare com Stalin, e você verá onde ele errou. Tantas mortes, é óbvio, só podiam ter sido causadas por um erro de leitura. Podia-se prever: o stalinismo-erro foi um dos principais agentes desde retorno ao marxismo-verdade, ao marxismo-texto ao qual assinamos durante os anos 1960. Contra Stalin, não escutem as vítimas, elas só terão seus suplícios para contar. Releia os teóricos; eles te dirão a verdade do verdadeiro (FOUCAULT, 2017o, p. 278, tradução nossa).[119]

De fato, Foucault não se dedicou a uma análise exaustiva das relações de poder nas sociedades socialistas. Contudo, não se pode obliterar, para o autor o totalitarismo do século XX tornou urgente uma interrogação acerca do poder (ADVERSE, 2021, p. 234). Foucault compreende a genealogia dos saberes como uma analítica do exercício do poder nos diferentes níveis da sociedade após a queda do nazismo e o recuo do stalinismo. Em seus termos: "O desafio consiste em determinar quais são, nos seus mecanismos, nos seus efeitos, nas suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em diferentes níveis da sociedade, em domínios e com extensões tão variadas" (FOUCAULT, 1997, p. 13-14). Por isso, está em voga discorrer como, para Foucault, o marxismo como filosofia de Estado integrado às dinâmicas do poder do Estado soviético reprovou, absolveu e justificou a morte do adversário político tornado inimigo de Estado.

Na conferência *La philosophie analytique de la politique*, pronunciada no Japão, em 27 de abril de 1978, Foucault inicia justificando a escolha pelo tema central de sua exposição devido às duas grandes doenças do poder no século XX: o fascismo e o stalinismo. Em seus termos:

> Não creio que os nossos sucessores, se refletirem um pouco, se possam admirar muito tempo que, precisamente neste fim do século XX, as pessoas da nossa geração tenham colocado, com tanta insistência, a questão do poder. Porque, afinal, se a questão do

[119]"Les massacres napoléoniens ont eu depuis un siècle et demi une lourde descendance. Mais un autre type d'holocauste est apparu – Hitler, Staline (l'intermédiaire entre les uns et les autres et le modèle des seconds se trouvant sans doute dans les génocides coloniaux). Or le goulag, toute une gauche a voulu l'expliquer, sinon comme les guerres, par la théorie de l'histoire, du moins par l'histoire de la théorie. Massacres, oui, oui ; mais c'était une affreuse erreur. Reprenez donc Marx ou Lénine, comparez avec Staline, et vous verrez bien où celui-ci s'est trompé. Tant de morts, c'est évident, ne pouvaient provenir que d'une faute de lecture. On pouvait le prévoir : le stalinisme-erreur a été l'un des principaux agents de ce retour au marxisme-vérité, au marxisme-texte auquel on a assisté pendant les années 1960. Contre Staline, n'écoutez pas les victimes, elles n'auraient que leurs supplices à raconter. Relisez les théoriciens ; eux vous diront la vérité du vrai" (FOUCAULT, 2017o, p. 278).

> poder se coloca, não é de todo, porque nós a colocamos. Ela se colocou, foi-nos colocada. Foi-nos colocada por nossa atualidade, é certo, mas igualmente por nosso passado, um passado muito recente que acaba de terminar. Afinal, o século XX conheceu duas grandes doenças do poder, duas grandes febres que levaram muito longe as manifestações exasperadas de um poder. Essas duas grandes doenças, que dominaram o coração, em meados do século XX, são evidentemente o fascismo e o stalinismo (FOUCAULT, 2017q, p. 535, tradução nossa).[120]

Para Foucault o fascismo e o stalinismo são fenômenos singulares. Ambos prolongam toda uma série de mecanismos já presentes nos sistemas sociais e políticos do Ocidente, isto é, nas supostas instituições democráticas modernas. A organização em grandes partidos, o desenvolvimento dos aparelhos policiais e as técnicas de repressão como os campos de trabalho já existiam nas sociedades ocidentais liberais. No texto *Le sujet et le pouvoir* o autor retoma essa hipótese conceituando o fascismo e o stalinismo como "formas patológicas", "doenças do poder" (ADVERSE, 2021, p. 235). Em seus termos: "Não somente isso, mas, apesar de sua loucura interna, eles [fascismo e stalinismo], em grande medida, usaram as ideias e os processos de nossa racionalidade política" (FOUCAULT, 2017gg, p. 1043, tradução nossa).[121]

Dessa maneira, o problema não se encontra na pergunta pelo fundamento do totalitarismo. Mas, na existência de virtualidades estruturais e intrínsecas aos sistemas que tornam perpetuamente possível as excrescências do poder (*excroissances du pouvoir*). Segundo Foucault, o principal problema político surgido no totalitarismo é o excesso de poder. Em seus termos, em *La philosophie analytique de la politique*, de 1978:

> As sociedades ocidentais, de um modo geral as sociedades industriais e desenvolvidas do fim deste século, são sociedades atravessadas por esta surda inquietude, ou mesmo por esses movimentos de revolta muito explícitos que põem em causa esta espécie de sobreprodução de poder (*surproduction de pouvoir*) que o stalinismo e o fascismo manifestaram, sem dúvida, em estado nu e monstruoso […] poder-se-ia dizer que precisamos de uma economia que não incida sobre a produção e distribuição das riquezas, mas de uma economia que incida sobre as relações de poder (FOUCAULT, 2017q, p. 536, tradução nossa).[122]

---

[120] "Je ne crois pas que nos successeurs, s'ils réfléchissent un tout petit peu, puissent s'étonner très longtemps que, dans cette fin du XXe siècle justement, les gens de notre génération aient posé, avec tant d'insistance, la question du pouvoir. Parce que, après tout, si la question du pouvoir se pose, ce n'est pas du tout parce que nous l'avons posée. Elle s'est posée, elle nous a été posée. Elle nous a été posée par notre actualité, c'est certain, mais également par notre passé, un passé tout récent qui vient à peine de se terminer. Après tout, le XXe siècle a connu deux grandes maladies du pouvoir, deux grandes fièvres qui ont porté très loin les manifestations exaspérées d'un pouvoir. C'est deux grandes maladies, qui ont dominé le cœur, le milieu du XXe siècle, sont bien sûr le fascisme et le stalinisme" (FOUCAULT, 2017q, p. 535).

[121] "Non seulement cela, mais, malgré leur folie interne, ils ont [Le fascisme et le stalinisme], dans une large mesure, utilisé les idées et les procédés de notre rationalité politique" (FOUCAULT, 2017gg, p. 1043).

[122] "Les sociétés occidentales, d'une façon générale les sociétés industrielles et développées de la fin de ce siècle, sont des sociétés qui sont traversées par cette sourde inquiétude, ou même par des mouvements de révolte tout à fait explicites qui mettent en question cette espèce de surproduction de pouvoir que le stalinisme et le fascisme ont sans doute manifestée à l'état nu et monstrueux. […] on pourrait dire que nous avons besoin d'une économie

A relação entre racionalidade e excesso de poder não está posta para o autor em termos normativos de culpabilidade e inocência ou racionalidade e irracionalidade. Seu foco incide com maior agudez sobre a análise das relações específicas de poder que sobre a história do progresso da racionalidade em geral (FOUCAULT, 2017gg). Segundo Adverse, essa análise das racionalidades específicas acontece na aula de 17 de março de 1976, do curso *Il faut défendre la société*. No entanto, o tema do totalitarismo retorna sob outra figura no curso de 1979, *Naissance de la biopolitique*.[123]

Em suas aulas, Foucault busca construir uma genealogia do neoliberalismo como tecnologia de produção de sujeitos. Nosso autor instaura uma dinâmica mais uma vez interessante em relação às análises de identificação entre as instâncias política e econômica. O neoliberalismo não é somente um sistema econômico que para se efetuar abocanha a política sob suas regras. O neoliberalismo é muito mais. Assim como pensou em *A sociedade punitiva*, se o liberalismo necessitou de corpos preparados a linha de montagem, o neoliberalismo necessita de corpos e mentes adestrados para se efetivar. O neoliberalismo é ao mesmo tempo uma escravização dos corpos e das mentes dos indivíduos contemporâneos. Afinal de contas, é preciso muito mais para que se trabalhe incessantemente sob o estímulo de técnicas motivadoras enquanto o corpo requisita seu descanso.

Em 1938, economistas, sociólogos, jornalistas e filósofos se reuniram em Paris para o Colóquio Walter Lippmann, organizado pelo filósofo francês Louis Rougier, para discutir a derrocada da economia de livre mercado. Segundo suas análises, essa corrosão teria ocorrido devido à ascensão do comunismo e do fascismo na Europa do século XX. A causa de tal cenário dar-se-ia ao equívoco antropológico presente na crença básica na livre-iniciativa, no empreendedorismo e na competitividade como disposições naturais do desejo humano. O surgimento dos Estados totalitários fez aparecer duas barreiras a essa tese. Por um lado, o Estado totalitário consiste em sua ação de estender seus tentáculos a todas as áreas, inclusive à

---

qui ne porterait pas sur production et distribution des richesses, mais d'une économie qui porterait sur les relations de pouvoir" (FOUCAULT, 2017q, p. 536).

[123] O objeto do curso de 1979 é, segundo Foucault, a biopolítica. Em seus termos: "Le thème retenu était donc la 'biopolitique': j'entendais par-là la manière dont on a essayé, depuis le XVIIIe siècle, de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population: santé, hygiène, natalité, longévité, races … On sait quelle place croissante ces problèmes ont occupée depuis le XIXe siècle, et quels enjeux politiques et économiques ils ont constitué jusqu'à aujourd'hui. Il m'a semblé qu'on ne pouvait pas dissocier ces problèmes du cadre de rationalité politique à l'intérieur duquel ils sont apparus et ont pris leur acuité" (FOUCAULT, 2004b, p. 323). O autor tinha por intenção dar continuidade à história da governamentalidade iniciada no curso anterior, por isso encaminhou suas análises pela vereda da governamentalidade liberal e neoliberal. Não tratarei do curso de 1979 em sua integralidade, visto não estar no horizonte de nossa pesquisa a história da governamentalidade.

economia. Por outro lado, os indivíduos quiseram a totalização do poder estatal. Nesse sentido, tanto o Estado quanto os indivíduos constituiriam bloqueios ao livre mercado que precisavam ser transpostos.

A solução é o Estado tornar-se um instrumento de intervenção somente na contenção de conflitos e na educação dos indivíduos. Esclarecendo melhor, reduzir o Estado à sua função policial, já que as virtudes do mercado seriam produzidas por uma racionalidade econômica. Enquanto isso, o Estado teria como fim despolitizar a sociedade impedindo a intervenção política na autonomia econômica. Comenta Safatle (2022, p. 25): "Tratava-se de passar do social ao psíquico e levar sujeitos a não se verem mais como portadores e mobilizadores de conflitos estruturais, mas como operadores de performance, otimizadores de marcadores não problematizados".

A liberdade, mais que uma essência humana, "é algo que se fabrica a cada instante" (FOUCAULT, 2004b, p. 66, tradução nossa).[124] A generalização da forma-empresa por todo o corpo social baseada no par investimento e retorno de capital produziu tecnologias de constituição de indivíduos baseados na fórmula "empresário de si mesmo". Comentam Dardot e Laval (2016, p. 145): "Todo indivíduo tem algo de empreendedorismo dentro dele, e é característica da economia de mercado liberar e estimular esse 'empreendedorismo' humano". O empreendedor é dotado de um espírito comercial "extraeconomizante", pois visa mais a descoberta de "boas oportunidades" de lucro e formas de aproveitá-las que o próprio lucro.

Esse espírito especulativo entre riscos e previsão se forma no mercado como instância educadora de caráter estritamente concorrencial. Os indivíduos no mercado tentam superar uns aos outros "numa luta incessante para tornar-se líder e assim permanecer". O empreendedor é um chefe imbuído de vontade, autoridade e ausência de medo para criar, desarranjar e romper o curso ordinário das coisas. Ao mesmo tempo, o empreendedor é o responsável pelo sucesso e insucesso de si, da empresa, da sociedade e do mundo. O empreendedor age arriscando o que possui e luta no limiar dos riscos. Diretamente proporcional é o insucesso.

Os indivíduos se tornam o motivo de seu próprio fracasso. A autoimputação da culpa solapa a possibilidade de problematizar as causas psicossociais de seu sofrimento. Essa matriz de liberdade individualizada à enésima potência mata qualquer possibilidade de reversão desse

[124] "La liberté, c'est quelque chose qui se fabrique à chaque instant" (FOUCAULT, 2004b, p. 66).

quadro, pois, em vez de conduzir a uma crítica das formas de sujeição, induz à autoculpabilização pelo fracasso.[125] Assim, elimina na raiz qualquer instância de insubmissão.

Ao fazer a história genealógica do neoliberalismo, Foucault afirma que o discurso neoliberal se utiliza estrategicamente do totalitarismo. Dito de outro modo, seu discurso encontra lugar ao empregarem a estratégia de se apresentarem como uma solução ao problema do poder estatal totalitário. O nazismo e o fascismo se tornaram possíveis justamente porque não houve uma força "limite" capaz de bloquear o avanço voraz do Estado sobre a vida dos indivíduos. Como vemos, o tema do "limite" do poder retorna à cena retomado a partir de outras estratégias discursivas como aponta Foucault.

Se o poder é excessivo, dirão os neoliberais, faz-se necessário limitá-lo. Essa parece ser a problemática de fundo na governamentalidade neoliberal. Por uma parte, os neoliberais se vestem de homens defensores da política, pois se preocupariam com a liberdade individual diante de um Estado a todo o momento a espreitá-la como um leão esfomeado. Mas, Foucault ressalta que essa liberdade é garantida somente pela livre iniciativa a ser produzida. Surgiria desse argumento, por outra parte, a crítica baseada na "fobia do Estado". O neoliberalismo se traveste de crítico por colocar em voga o Estado, esse leão a todo momento pronto a abocanhar a liberdade individual. O medo da voracidade estatal seria combatido pelo discurso antiestatal ou de limitação do estado à sua instância policial. Dessa forma, comenta Adverse (2021, p. 236-237):

> O mais importante, para Foucault, é assinalar que o antiestatismo, seja de esquerda ou de direta, encobre a natureza das relações de poder que estão na origem do Estado moderno e, nessas circunstâncias, o problema do totalitarismo é reduzido às estratégias retóricas dos antagonistas políticos. Mas não apenas isso: segundo Foucault, a "fobia de Estado" está na origem das críticas ao Estado que ele denomina de "inflacionistas", cujo problema de base é não ser capaz de fazer sua própria crítica.

Essa tendência inflacionista defendida pelos teóricos neoliberais, segundo Foucault, se constrói tendo em consideração alguns aspectos. Ela supõe a ideia de uma dinâmica interna ao Estado de expansão imperialista de modo a estatizar a sociedade civil. A segunda ideia é a implicação evolutiva das diversas formas de Estado (administrativo, providência, burocrático, fascista, totalitário) de maneira que se engendrariam em continuidade e unidade. A inflação

[125] Nas nossas sociedades, a soberania individual é o *locus* por excelência do "otimismo cruel": a frustração de suas expectativas só reforça ainda mais seu poder sobre nós. Isso torna mais provável que a inadequação diante do ideal conduza a uma duplicação da aposta original do que à sua revisão, num movimento de intensificação que pode se voltar para dentro, como autoagressão, ou para fora, como ressentimento e solidariedade negativa (NUNES, 2022, p. 42).

estatal pelo crescimento intercambiável das diversas formas estatais faz com que se perca a especificidade da análise de cada uma delas.

Segue-se a isso uma "desqualificação geral pelo pior". Para Foucault, os neoliberais qualificam um sistema estatal considerando sua pior forma: o totalitarismo. Na concepção do autor, a questão deveria, para além da forma estatal, se enquadrar em uma racionalidade governamental. Pois, o Estado se configura como uma forma compósita por estratégias de governamentalidade. Isso o coloca na contramão da teoria marxista cujo centro é a defesa de um aparelho de Estado dominado por uma ideologia e determinado economicamente por uma classe. Isto é, a defesa do determinismo econômico da política. Por consequência, qualquer atuação estatal terminaria aos olhos neoliberais por se enquadrar no rótulo de fascista.

Conquanto, esses aspectos solapam aparentemente a realidade e a atualidade das formas estatais. Visto que, se concebe o Estado como um grande fantasma paranoico e devorador. Dessarte, essa crítica inflacionista não se detém sobre a proveniência dessa "fobia do Estado" a qual se pode referir ao pensamento neoliberal dos anos 1930-1950. Ainda mais, é uma crítica meramente superficial tendo em conta que o neoliberalismo, como mostra Foucault no decorrer do curso, não sobrevive sem estado. Disto decorre que o neoliberalismo não é contra o estado. Recorre-se ao estado para reconstruir os sistemas econômicos após uma crise, os bancos, para instaurar a força policial e garantir a ordem, para exercer a repressão. Quem mata os miseráveis, quem garante que a exploração continue, quem arma o jogo de modo a perpetuar a vitória pela violência é o Estado. Dessa maneira, sem estado não há mercado.

Todavia, para Foucault, o Estado totalitário em caso soviético e nazista se caracteriza pela subordinação à organização partidária. O princípio dos regimes totalitários não se encontraria em um desenvolvimento imperialista do Estado e de seus mecanismos em direção à posse da sociedade. Nisto consiste o Estado administrativo do século XVIII ou o *Polizeistaat* do século XIX ou, ainda, o Estado burocratizado, posto que na contemporaneidade não há um crescimento da governamentalidade estatizante meramente centralizado. A forma-estado se encontra difusa na sociedade. O estado tornou-se um modo de organização social e produção de subjetividades. Por isso, em seus termos:

> É o partido, é essa extraordinária, curiosíssima, novíssima organização, é essa novíssima governamentalidade de partido surgida na Europa no fim do século XIX que é […] essa governamentalidade de partido que está na origem histórica de algo como os regimes totalitaristas, de algo como o nazismo, de algo como fascismo, de algo como stalinismo (FOUCAULT, 2008a, p. 264).

Em sua concepção, a governamentalidade de partido, por um lado, surgida no fim do século XIX segundo a qual os mecanismos partidários colonizam os aparelhos do Estado como

aconteceu na URSS por meio da ação do Partido Comunista e na Alemanha com o Partido Nacional-Socialista alemão nos anos 1930. Por outro lado, há o aparecimento da governamentalidade neoliberal que em seu exercício fortalece constantemente os mecanismos, os fins do Estado e o fascismo sorrateiro da vida cotidiana. Por isso, Foucault parece apontar que é necessário ter atenção à emergência de uma racionalidade governamental seja totalizante ou neoliberal produtora de subjetividades.[126] Comenta Candiotto (2022b, p. 59-60):

> Portanto, ao contrário do jogral neoliberal, Foucault se afasta de um antiestatismo a priori, independentemente das condições históricas de emergência de cada experimentação e racionalidade, encarregadas da formação estatal e seus mecanismos de governo.

À governamentalidade de partido parece ser possível associar o diagnóstico delineado por Foucault (2017q), na conferência *La philosophie analytique de la politique*. Em sua concepção, a filosofia, na Modernidade, tornou-se fundamento da ciência e da política. Porém, no âmbito político a filosofia na Antiguidade não se tornou uma arte nem mesmo uma técnica de governo. Na Idade Média quando o pensamento aristotélico era importante e até dogmático, Aristóteles também não exerceu um papel no poder. Esse cenário foi alterado na Revolução Francesa quando a filosofia constituiu ligações orgânicas e organizacionais com os regimes políticos. A Revolução Francesa e o império napoleônico, por exemplo, estavam ligados ao pensamento contratualista de Rousseau e aos filósofos do século XVIII. O Estado prussiano estava ligado a Hegel, o Estado hitleriano a Wagner e Nietzsche e o Estado soviético ao leninismo e a Marx. Em seus termos:

> O século XIX viu aparecer na Europa algo que até então nunca tinha existido: Estado filosóficos, eu ia dizer Estados-filosofias, filosofias que são ao mesmo tempo Estado,

[126] Em meu trabalho, distancio-me dos pensadores que como Lagasnerie afirmam haver no pensamento de Michel Foucault no final dos anos 1970 um encantamento pelo neoliberalismo. Essa atração ou sedução neoliberal poderia ser entrevista em certos traços sutis do curso de 1979 ou pelo elogio ao texto Glucksmann em sua crítica aos *gulags* soviéticos. Principalmente ao tratar da governamentalidade de partido e das críticas ao inflacionismo estatal. Nos termos de Lagasnerie: "Ainsi, l'une des idées placées au centre de la démonstration menée dans *Naissance de la biopolitique*, c'est qu'il y a quelque chose de libérateur, d'émancipateur, de critique qui s'élabore et se met aussi en place à travers le néolibéralisme" (LAGASNERIE, 2012, p. 122). Por isso, segundo Sabot, "Trata-se, sobretudo, de resistir a um certo número de projeções retrospectivas (elas mesmas de ordem 'mitológica') que puderam levar a ler Foucault a partir de problemas que não eram os seus no momento em que, de maneira bastante circunscrita, aliás, (é preciso ressaltar), ele escolheu se interessar pela forma de governamentalidade liberal e neoliberal. Assim, o que importa é evitar duas armadilhas simétricas: de um lado, não considerar Foucault tão evidentemente antineoliberal quanto se queria acreditar, dando sistematicamente a seu pensamento a aparência de uma previsão genial, esclarecendo e denunciando por antecipação, *modulo* uma atualização do paradigma que ele identificou e analisou em 1979, os malefícios atuais das políticas ultraliberais; mas, de outro lado, não considerá-lo também como ingenuamente seduzido ou tentado por esse neoliberalismo, que ele procura, sobretudo, de fato, decifrar, descrever em seu curso de 1979 como uma espécie de alternativa histórica ao liberalismo clássico (o que não exclui que essa alternativa tenha tomado, hoje, a forma de um agravamento)" (SABOT, 2023, p. 483-484).

> e Estados que se pensam, refletem-se, organizam-se e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, no interior dos sistemas filosóficos, e como a verdade filosófica da história (FOUCAULT, 2017q, p. 538-539, tradução nossa).[127]

No entanto, parece ser possível sublinhar que Foucault não avança uma genealogia governamentalidade de partido. À vista disso, existem mais elementos a serem estudados no curso de 1976 no qual Foucault identifica os regimes nazista e soviético à biopolítica e ao racismo de Estado (ADVERSE, 2021, p. 238).

O conceito de biopolítica aparece pela primeira vez nas conferências ministradas no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em 1974 (NALLI, 2012, p. 131). Entre outubro e novembro, Foucault organizou dois seminários[128] e proferiu seis conferências das quais duas foram publicadas pela *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, entre 1976 e 1977, as quais constam em *Dits et écrits* (DEFERT, 2001, p. 62).[129] O conceito ganhou relevância em *Il faut défendre la société* (1976)*, Société, territoire, population* (1978), *Naissance de la biopolitique* (1979) e na obra *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir* (1976). Conquanto, perdeu espaço a partir de 1980 quando o autor inicia os estudos das técnicas de subjetivação.

O conceito parece não ser unívoco na obra do filósofo. Foucault abordou a biopolítica por três enfoques: fazer viver e deixar morrer, o racismo de Estado e as artes liberais e neoliberais de governo (LEMKE, 2017, p. 44). No primeiro volume de *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*, Foucault (1976) discorre no último capítulo sobre a configuração moderna das relações de poder em sua dupla faceta: disciplinar e biopolítica. A partir do século XVII, apareceu a tecnologia disciplinar centrada no corpo máquina com a finalidade de adestrá-lo, ampliar suas forças, extorqui-las e docilizá-las para sua integração aos processos econômicos e políticos. Na segunda metade do século XVIII surgiu a tecnologia biopolítica centrada no corpo populacional por meio de regulações dos processos biológicos de natalidade, mortalidade, saúde e longevidade da vida com a finalidade de gerir a vida. Ainda que ambos os polos tenham

---

[127] "Le XIXe siècle a vu apparaître en Europe quelque chose qui n'avait jusque-là jamais existé : des États philosophiques, j'allais dire des États-philosophies, des philosophies qui sont en même temps des États, et des États qui se pensent, se réfléchissent, s'organisent et définissent leurs choix fondamentaux à partir de propositions philosophiques, à l'intérieur des systèmes philosophiques, et comme la vérité philosophique de l'histoire" (FOUCAULT, 2017q, p. 538-539).

[128] *Urbanisation et santé publique* e *Généalogie de la psychanalyse au sein des pratiques de la psychiatrie du XIXe siècle*.

[129] *Crise de la médicine ou crise de l'antimédicine* e *La naissance de la médicine sociale*. Este segundo texto se encontra na edição brasileira de "*Microfísica do poder*" (1998) organizada e revisada por Roberto Machado o qual escreveu uma preciosa introdução ao pensamento foucaultiano.

surgido em momentos distintos da história, para Foucault, se conectam sob a estratégia do poder sobre o corpo individual e o corpo populacional.

A vida veio a ser um problema político por causa do desenvolvimento econômico, do crescimento demográfico, da melhoria de técnicas agrícolas, do aumento da produtividade e dos recursos e do desenvolvimento de conhecimentos sobre a vida em geral. A sobrevivência da espécie humana ganhou status de problema político quando a vida humana foi entendida como resultado das condições de existência, da saúde coletiva e do meio onde a população se encontra. Dessa maneira, a vida biológica é tomada como objeto de saber e intervenção do poder com vistas à sobrevivência. Nos termos de Foucault (2019, p. 154):

> Se pudéssemos chamar "bio-história" as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de 'biopolítica' para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente.

O ponto de ligação entre o corpo do indivíduo e o corpo da população é o sexo. O dispositivo de sexualidade transforma o corpo em um objeto de conhecimento. O saber é o instrumento de dominação e controle dos corpos. Quanto maior o saber sobre o corpo, maior será sua dominação. Dito de outro modo, tratava-se de analisar como o corpo e seus comportamentos tornam-se objetos de saber e como se organiza esse domínio de conhecimento denominado pelo conceito de sexualidade.[130] O dispositivo de sexualidade é produzido com base no corpo, mas não restitui a naturalidade originária do corpo a partir da verdade do sexo perscrutada. Ao contrário, toma-o como objeto de conhecimento (ADVERSE, 2016, p. 939).

Por um lado, a sexualidade torna-se a chave para a constituição da identidade para por meio dela produzir sujeição. Por outro lado, a sexualidade é o alvo de intervenções econômicas, de campanhas de moralização e de cálculos procriativos para continuidade da espécie. Por isso, na concepção de Foucault, o dispositivo de sexualidade é o ponto de articulação entre o corpo do indivíduo e o corpo da população e entre a tecnologia disciplinar e a tecnologia biopolítica.

O objeto de ação da biopolítica é a população. O corpo populacional é afetado por fenômenos aleatórios e imprevisíveis cujos efeitos são visíveis nos níveis econômico e político. Tais fenômenos podem ser classificados como inesperados caso sejam analisados em sua individualidade. Todavia, são constantes quando analisados em uma duração temporal no plano

[130] Prefácio (*Sexualité et vérité*) à edição alemã da obra *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir* (FOUCAULT, 2017ccc, p. 137).

coletivo. Isso faz com que, segundo Foucault, a biopolítica objetive estabelecer previsões, estimativas estatísticas e medições globais capazes de favorecer a atuação de mecanismos de regulação e intervenção para fixar um equilíbrio no corpo populacional.

A biopolítica visa reduzir a morbidade, estimular a natalidade e aumentar a vida produzindo um estado de homeostase. A biopolítica é uma tecnologia regulatória dos processos biológicos cuja função é estabelecer a probabilidade dos eventos fortuitos compensando-os para fazer a espécie viver. Em seus termos: "É uma tecnologia que visa portanto não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos" (FOUCAULT, 2010b, p. 209).

Entretanto, Foucault esboça o aparecimento de um paradoxo. Como esse poder é capaz de se exercer causando a morte se sua função é de assegurar, sustentar, reforçar, multiplicar e ordenar a vida? O poder de gerir, controlar, maximizar e prolongar a vida da espécie também a mata (FOUCAULT, 2019, p. 148). Esse poder refere-se ao poder soberano do rei que se exerce matando. Contudo, para o direito clássico o rei exercia o direito de matar quando atacado por inimigos externos. Nesse caso ele expõe a vida dos súditos em uma guerra para se defender dos inimigos. Além disso, poderia dispor de sua vida pela morte ou castigo por infringir a lei ou intentar regicídio.

A vida e a morte, nesse momento, não são fenômenos naturais e, por conseguinte, exteriores ao poder soberano. Os súditos permanecem vivos ou morrem de acordo com a vontade soberana. Porém, o soberano não podia concomitantemente fazer viver e fazer morrer. O efeito de seu poder sobre a vida concedia o direito de matar. Para Foucault, o poder soberano se exercia sobre os súditos fazendo-os morrer ou deixando-os viver.

A morte tem lugar no biopoder em razão do racismo de Estado. Foucault aborda essa temática no curso *Il faut défendre la société*, na esteira da guerra das raças na formação da história da França. A memória oficial francesa se alicerça na crença segundo a qual o povo francês é efeito da guerra das raças. A raça superior lutou, venceu e dominou os bárbaros dando origem ao povo francês. Esse racismo, segundo Foucault, tem duas funções: cesurar e matar. Ele introduz um corte no corpo populacional. Distingue as raças, qualifica-as por valores morais e determina sua posição hierárquica. Isso permite conceber uma população como um conjunto de subgrupos raciais ou uma espécie distribuída em subespécies diversas entre si.

O racismo assumiu contornos precisos com a biologia. A cesura no corpo populacional se dá por meio de uma inserção da relação biológica no interior da população. Esta determina o modo como esse corpo populacional terá mais vida. Se na ordem do gládio a vida significava a morte do adversário, no biopoder a morte dos degenerados, anormais, criminosos e inimigos

consiste no fortalecimento da espécie. Este assassínio, para Foucault, não se expressa somente no ato de tirar a vida. Ele é, sobremaneira, um ato indireto de expor à morte ou de multiplicar para uma parcela da população o risco de ser morta ou simplesmente deixada para morrer. Por isso, para Foucault, o racismo de Estado assegura a continuidade da função assassina do poder soberano nos Estados modernos. Em seus termos:

> Em linhas gerais, o racismo, acho eu, assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que se é elemento numa pluralidade unitária e viva. […] A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano (FOUCAULT, 2010b, p. 217).

Para Foucault, o direito de matar refere-se no sistema jurídico à lei. O biopoder se liga à norma que hierarquiza, qualifica, mede, avalia, classifica, estabelece limites, separa e distribui os grupos no interior de uma população segundo os critérios de valor e utilidade. O poder se exerce por regras de constituição do normal e do patológico e, ao mesmo tempo, de normalização e correção dos anormais. Enquanto a lei pune o delito, a norma pune a inadequação.

Organizam-se classes de bons e maus alunos, pavilhões de presos perigosos e de boa conduta, loucos e não loucos e assim por diante. Dessa maneira, a classificação hierarquiza graus de normalidade, os compara e os diferencia a partir do normal. Os anormais (os *infames*) devem ser corrigidos por exercícios em um sistema de gratificação-sanção a fim de atingir a norma. Caso não o façam, são excluídos e mortos. Comenta Portocarrero (2009, p. 204-205):

> A disciplina normaliza no sentido de definir um modelo ótimo – a norma – para conformar pessoas, gestos e atos a este modelo. O fundamental neste caso é a anterioridade da norma em relação ao que será definido, posteriormente, como normal ou anormal.

Nesse sentido, segundo Foucault, a tecnologia biopolítica produz um poder essencialmente normalizador no interior de uma sociedade de normalização[131]. Foucault se

[131] O conceito de norma sofre um deslocamento entre o curso de 1976 e o curso de 1978. O conceito de norma em termos de hierarquização e qualificação dos indivíduos toca às análises disciplinares cuja finalidade é controlar e docilizar o indivíduo. Em seus termos: "En un sens le pouvoir de normalisation contraint à l'homogénéité; mais il individualise en permettant de mesurer les écarts, de déterminer les niveaux, de fixer les spécialistes et de rendre les différences utiles en les ajustant les unes aux autres" (FOUCAULT, 1975, p. 186). Quase três anos depois, Foucault estabelece uma distinção importantíssima no tratamento da noção de norma. Ele demarca essa singularidade pela mudança conceitual *normation* e *normalisation*. "Ce caractère premier de la

distancia sobremaneira da concepção marxista-humanista da produção de subjetividades pelo capitalismo. Na concepção de Oksala (2023), o humanismo-marxista se fundamentou no conceito de alienação para defender que a constituição dos sujeitos na sociedade capitalista se realiza quando a coerção ao trabalho aliena os indivíduos da autorrealização, da comunidade e da existência material. Conquanto, para Foucault, o trabalho não é a essência do ser humano. Pelo contrário, as técnicas disciplinares e biopolíticas transformam o corpo e o tempo dos indivíduos em força de trabalho a ser explorada. Ainda mais, a sociedade de normalização se constitui como domínio sobre todos os aspectos da vida humana (OKSALA, 2023, p. 109). Nas palavras do autor,

> A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar (*régulariser*).[132] A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação (*la norme de la régulation*). Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação (*technologies de régulation*), de outra (FOUCAULT, 2010b, p. 213).

A morte converte-se em um modo de funcionamento do poder. O biopoder estabelece cesuras entre quem deve viver e quem deve morrer. Permite qualificar, classificar e hierarquizar a vida em termos biológicos. Nesse procedimento se identifica o perigo biológico interno ou

---

norme par rapport au normal, le fait que la normalisation disciplinaire aille de la norme au partage final du normal et de l'anormal, c'est à cause de cela que j'aimerais mieux dire, à propos de ce qui se passe dans les techniques disciplinaires, qu'il s'agit d'une *normation* plus que d'une *normalisation*" (FOUCAULT, 2004c, p. 59, grifo nosso). A disciplina opera a *normation* porque regulamenta condutas esperadas e a partir disso hierarquiza, qualifica e separa o normal e o anormal, ou seja, o corpo apto e o inapto. O mecanismo de segurança exerce a *normalisation*, pois somente a partir das curvas diferenciais de normalidade é possível fixar a norma (FONSECA, 2012, p. 209). Assim, para Foucault, a *normalisation* toca aos mecanismos de segurança porque nela o normal antecede a norma. Nos termos de Sabot (2016, p. 5): "La norme non seulement produit son propre champ d'application, mais surtout elle s'y produit elle-même en le produisant. […] La norme est en quelque sorte normée par le processus par lequel elle s'effectue".

[132] Segundo Fonseca (2012), a tradução brasileira da última aula do curso de 1976 incorreu no equívoco de traduzir "*mécanismes régulateurs*" e "*mécanismes régularisateurs*" por mecanismos reguladores e mecanismos regulamentadores. Segundo ele, "há uma diferença importante entre 'regularizar', que significa 'tornar regular, pôr em ordem, normalizar, entrar na normalidade' e 'regulamentar', que significa 'pertencente a regulamento, sujeitar a um regulamento, complementar um regulamento'. A palavra '*régularisateur*', quando empregada por Foucault certamente remete à ideia de 'normalização', e não à ideia de 'regulamentação'" (FONSECA, 2012, p. 207). O argumento se verifica baseado na observação do filósofo em *Le sujet et le pouvoir*, de 1982, "À partir du moment où vous dites principe régulateur, vous admettez que c'est bien en fonction de cela que doit s'organiser le fait, dans des limites qui peuvent être définies par l'expérience ou le contexte" (FOUCAULT, 2017gg, p. 1409).

externo à população. O racismo torna a morte do perigo biológico aceitável em vista da expansão, proteção e pureza da raça. As tecnologias disciplinares e reguladoras receberam cor e justificação biologizante para fins de pureza do sangue e vigor da raça. Assim, para Foucault, o genocídio, as guerras mundiais, a bomba atômica e o holocausto são possíveis na primeira metade do século XX porque as estratégias biopolíticas estabelecem a fronteira entre as vidas dignas de serem protegidas e as vidas indignas matáveis. Comenta Nunes (2021):

> Quem fala biopolítica, fala fronteira. Proteger é sempre proteger contra ou às custas de. Proteger a vida é, portanto, proteger vidas determinadas contra ou às custas de outras vidas indeterminadas. Você determina aquelas que você protege e aí você protege contra um conjunto potencialmente infinito de vidas. Consequentemente, deixar de proteger, defender-se de ou diretamente atacar e explorar estas últimas. […] Isto é, é nessa fronteira que se opera a conversão do fazer viver em deixar morrer ou no limite em matar.

No Estado nazista coincidiu um biopoder generalizado unido a uma ditadura do direito de matar e expor sua população à morte. Rudolf Hess, segundo na linha de comando do Terceiro Reich, chegou a afirmar que o nacional-socialismo era biologia aplicada. As medidas de saúde pública, ancoradas nas ideias de higiene racial, controlavam a reprodução e o matrimônio para fortalecer o "corpo nacional" enquanto eliminavam os genes da ameaça biológica (UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL, 2022). A "solução final" pretendia eliminar todos os judeus entre 1942-1943. O telegrama 71, enviado próximo ao fim da guerra, dava ordens expressas para destruir todas as condições de vida do próprio povo alemão. Subjaz à autodestruição a lógica: "se uma sociedade não é capaz de se impor como raça superior, ela não merece o direito à vida e deve se autoeliminar por ter se convertido em uma raça inferior, logo, passível de ser destruída" (CASTELO BRANCO, 2020, p. 48).

O Estado soviético retomou a função de se incumbir da vida, organizá-la, multiplicá-la em vista da homeostase. No socialismo soviético, segundo Foucault, se encontra um racismo de tipo evolucionista biológico a propósito dos doentes mentais, dos criminosos e dos adversários políticos. Na interpretação de Castelo Branco, para Foucault, a perseguição política tem traços biológicos, "pois o militante político caçado e considerado eliminável foi e ainda é percebido como portador de características genéticas e traços biológicos perigosos para o restante da sociedade" (CASTELO BRANCO, 2020, p. 40). O fascismo e o stalinismo, em sua concepção, são duas linguagens do mesmo discurso racista (ADVERSE, 2021, p. 248). Por isso, Foucault chega à conclusão de que o nazismo e o stalinismo têm sua origem comum no racismo de Estado. Nos termos de Pestaña (2010, p. 106):

> O nazismo queria controlar o comportamento individual e a vida coletiva. Para fazer seu povo viver, a sociedade precisava massacrar as raças inferiores. […] De outra

> parte, porém, o socialismo também procura controlar as vidas individuais e coletivas até o paroxismo. Portanto, o socialismo deve tratar como raças inferiores os opositores e os anormais. Mas não é apenas o Estado socialista que é racista. Os movimentos socialistas também o foram quando apresentaram os inimigos de classe com os atributos de uma raça biológica. Eles estereotiparam os burgueses e os dominantes como inimigos do povo, elementos que contaminam a saúde socialista, vampiros do inocente proletariado (tradução nossa).[133]

Em 1976 Foucault concede a entrevista *Michel Foucault: crimes et châtiments em U.R.S.S. et ailleurs…* ao jornalista Karol Kewes (K. S. Karol), especialista em assuntos dos países do Leste europeu e próximo da extrema-esquerda italiana. O texto foi publicado em *Le Nouvel Observateur*, por ocasião da estreia na França de um documentário sobre um campo soviético de detenção. Inicialmente, as autoridades soviéticas contestaram a autenticidade das imagens. Posteriormente, reconheceram a existência do campo, mas defenderam que o encarceramento era punição somente para os detentos de direito comum.

Ainda, defendiam a inexistência de problemas com o campo, visto que estando no meio da cidade e sendo visto por todos não era reprovado. Para Foucault, nesse caso o poder produz o medo de tal maneira a requerer o silêncio e o cinismo para as pessoas fingirem não ver o exercício sem o mínimo de vergonha de um poder. Os arames farpados, os canhões de luz e as sentinelas durante a noite são, em si mesmos, técnicas de ação política.

Além disso, mesmo que advoguem ausência da noção de preso político na União Soviética, Foucault ressalta que os condenados são presos políticos. Os acusados de enfraquecer o regime social e o Estado pelos delitos de alta traição, espionagem, terrorismo, falsas notícias ou propagandas caluniadoras são punidos. Sendo o regime soviético um "Estado de todo o povo", em tese, todo delito deveria ser pensado sendo cometido contra todo o corpo político de modo que o direito tornar-se-ia inteiramente político. Contudo, ao usar a categoria de "direito comum", o regime soviético demonstra sua adesão ao sistema penal burguês. Na compreensão do filósofo, isso indica que a União Soviética modificou o regime de propriedade e o papel do Estado, mas retomou as técnicas de gestão e de poder provenientes da Europa capitalista do século XIX em seus métodos punitivos.

A prisão e as técnicas disciplinares da oficina, da escola, do exército foram inventadas em ligação com o desenvolvimento das sociedades capitalistas e do Estado correspondente a

---

[133] "Le nazisme désirait contrôler les comportements individuels et la vie collective. Pour faire vivre son peuple, la société avait donc besoin de massacrer les races inférieures. […] D'autre part, cependant, le socialisme cherche aussi à contrôler les vies individuelles et collectives jusqu'au paroxysme. Dès lors, le socialisme doit traiter comme races inférieures les opposants et les anormaux. Mais ce n'est pas seulement l'État socialiste qui est raciste. Les mouvements socialistes eux aussi l'ont été lorsqu'ils ont présenté les ennemis de classe avec les attributs d'une race biologique. Ils ont stéréotypé les bourgeois et les dominants comme des ennemis du peuple, éléments contaminant la santé socialiste, vampires de l'innocent prolétariat" (PESTAÑA, 2010, p. 106).

essas sociedades. No caso soviético foi adicionada a disciplina do Partido Comunista. O opositor político deve ser considerado um doente e, portanto, objeto de uma intervenção terapêutica nos asilos psiquiátricos. Nosso autor recusa essa intervenção política para tornar compreensível aos descontentes a inteligibilidade, necessidade e desejabilidade da realidade soviética. O regime de Stalin tornou-se amável ou pelo uso de técnicas farmacêuticas ou de docilização. Ou, pelo medo que se espalhou entre todos abaixo da cúpula do Partido e do governo pelo fato de serem passíveis de morte a qualquer hora e em qualquer lugar. Pois, o uso de estratégias biopolíticas implica a perda da relação com qualquer alteridade, divisão ou pluralismo. O paradigma de purificação do inimigo perigoso inspira o desejo de viver em uma comunidade fechada em si mesma na qual a grande parte da população é controlada, vigiada ou expulsa (DUARTE, 2023, p. 522). Assim, nos termos de Foucault, em *Michel Foucault: crimes et châtiments em U.R.S.S. et ailleurs…*, de 1976:

> O campo de concentração foi uma fórmula mediana entre o terror e a disciplina, conforme ele permitiu, de uma parte, matar as pessoas de medo; de outra parte, sujeitar aqueles que se teme dentro de um quadro disciplinar que foi o mesmo do quartel, do hospital, da indústria, mas multiplicado por dez, por cem, por mil… (FOUCAULT, 2017pp, p. 69-70, tradução nossa).[134]

3.2 Revolução circunscrita ao Estado

Foucault inicia, em sua aula inaugural no *Collège de France*, em 1970, uma série de análises a respeito do saber e do poder. Na entrevista de 29 de março de 1976 ao jornal *La Presse* Foucault afirma que depois de 1968 os problemas da saúde, da loucura, da sexualidade e dos corpos tornaram-se preocupações políticas de primeira ordem (FOUCAULT, 2017qq, p. 89). O autor relata que seus dois primeiros livros, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) e *Naissance de la clinique* (1963), não foram recebidos pela intelectualidade francesa do momento. Com exceção de Maurice Blanchot e Roland Barthes. Isto fez com que suas pesquisas se voltassem à constituição das ciências humanas e do discurso em *Les mots e les choses* (1966) e *L'archéologie du savoir* (1969). Porém, Maio de 1968, em Paris e na Tunísia, provocou em seu pensamento uma reatualização das reflexões sobre o enclausuramento (EWALD; HARCOURT, 2020, p. 229).

[134] "Le camp de concentration a été une formule médiane entre la grande terreur et la disciplina, dans la mesure où il permettait d'une part, de faire crever les gens de peur ; d'autre part, d'assujettir ceux qu'on redoute à l'intérieur d'un cadre disciplinaire qui était le même que celui de la caserne, de l'hôpital, de l'usine, mais multiplié par dix, par cent, par mille…" (FOUCAULT, 2017pp, p. 69-70).

Em 1977 explicita ao jornal *La quinzaine littéraire* a diferença substancial no tocante ao poder entre *L'ordre du discours* (1970) e *La volonté de savoir* (1976). Em seus termos: "Eu aceitava do poder a concepção tradicional, o poder como mecanismo essencialmente jurídico, o que diz a lei, o que proíbe, o que diz não, com toda uma série de efeitos negativos: exclusão, rejeição, barragem, negação, ocultação" (FOUCAULT, 2017ee, p. 228-229, tradução nossa).[135] Em sua percepção, em determinado momento deu-se conta que essa hipótese sobre o funcionamento do poder parecia ser insuficiente quando comparada à experiência concreta do GIP nas prisões. O GIP impulsionou uma mudança de ênfase nas análises do poder. Não mais a impostação negativa, mas um tratamento em termos de produtividade.

Essa mudança parece ter ocorrido no curso *La société punitive*. Na aula de 3 de janeiro de 1973, Foucault se deslocou desse prisma jurídico-discursivo. Criticou o conceito por se referir a um domínio de representações sociais abstratas e estáticas com pouca eficiência para a análise das relações de força produtoras de efeitos de exclusão. Se, em *Théories et institutions pénales*, o filósofo traça uma genealogia do aparelho repressor, no curso de 1973, se volta para a perspectiva produtiva e estratégica do poder (HOFFMAN, 2020, p. 82-83). Por isso, queremos evidenciar o distanciamento de Foucault dos movimentos políticos de esquerda no tocante à circunscrição do poder ao Estado conforme a concepção de Thomas Hobbes. Esse percurso tornará visível como a analítica do poder é uma contraposição a essa matriz contratualista do poder. Em suas palavras:

> Parece-me que o encobrimento, a negação da guerra civil, a afirmação de que a guerra civil não existe é um dos primeiros axiomas do exercício do poder. Esse axioma teve repercussões teóricas imensas, pois, se nos dirigirmos a Hobbes ou a Rousseau, seja como for, veremos que a guerra civil nunca é considerada algo positivo, central, que possa servir [em si] de ponto de partida para uma análise (FOUCAULT, 2015a, p. 13).

"A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama *contrato*" (HOBBES, 1979, p. 80, grifo nosso). Para Hobbes, ocorreu um momento na história humana nomeado de estado de natureza em que não havia uma força reguladora da vida social. Esse instante se caracterizava pelo cenário de discórdia e luta entre os homens pela posse de uma mesma coisa. A luta ocorre em vista dessa posse que não pode pertencer a dois indivíduos ao mesmo tempo. Apenas um indivíduo pode possuir.

---

[135] "J'acceptais du pouvoir la conception traditionnelle, le pouvoir comme mécanisme essentiellement juridique, ce qui dit la loi, ce qui interdit, ce qui dit non, avec toute une kyrielle d'effets négatifs : exclusion, rejet, barrage, dénégation, occultations" (FOUCAULT, 2017ee, p. 228-229).

A discórdia ocorre por três motivos: competição, desconfiança e glória. A competição é o uso da violência para tomar o poder. Nesse caso, o objeto de desejo é o poder. A desconfiança diz respeito à defesa e à autoconservação diante das possíveis ameaças. A glória consiste na fútil necessidade de receber honrarias. Assim, o estado de natureza se instaura pela ausência de um poder comum, superior e capaz de evitar a guerra de todos contra todos.

Conquanto, para Foucault, essa concepção de guerra não consiste em uma luta real. Nas palavras de Hobbes, "Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida" (HOBBES, 1979, p. 75). O ser humano, por disposição natural, tem a virtual capacidade de usar de seu próprio poder contra outros indivíduos em vista da autopreservação ou da realização de seu próprio julgamento ou da própria atuação. O direito natural, dessa maneira, implica uma possível guerra de todos contra todos. Pois, a instituição do contrato se dá pela renúncia a essa possibilidade e a transferência desse poder possível em vista de uma instância comum e superior apta a preservar a vida e a paz. À vista disso, a soberania como instância política se institui pela reunião das vontades em uma só vontade. Nas palavras do filósofo inglês,

> Quando os homens concordam entre si em submeterem-se a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente com a esperança de serem protegidos por ele contra todos os outros. Este último pode ser chamado um estado Político, ou um estado por *instituição* (HOBBES, 1979, p. 106, grifo nosso).

A teoria jurídica do poder fundada no pensamento Hobbes circunscreve o poder político ao Estado. Ainda mais, compreende-o como uma coisa: coisa econômica ou coisa natural. Para Foucault as teorias do contrato se caracterizam como "teoria do poder". A partícula *do* qualifica a teoria pelo poder. Sendo o poder uma coisa (*onthos*), então requere a posse por uns em detrimento de outros. Em outras palavras, o soberano tem o poder em prejuízo de seus súditos (FONSECA, 2016, p. 34). Dessa maneira, Foucault se opõe à teoria ontológica da soberania, já que em sua perspectiva o poder não é, ele se exerce por relações de forças.

Foucault, na aula de 3 de janeiro, de *La société punitive*, discorre dois problemas fundamentais acerca dessa teoria do poder apoiada no fato da repressão e da exclusão. A exclusão é uma abstração conceitual de táticas específicas a serem analisadas de modo singular. Essa noção se funda no pacto social, pois o indivíduo é considerado perigoso por ser um inimigo do contrato. Por isso, o soberano tem o direito de puni-lo. O inimigo do pacto é punido pelo soberano em nome e em prol da manutenção do contrato social. A exclusão implica, assim, necessariamente a concepção jurídica do poder.

A exclusão requere também a oposição entre o fora e o dentro do convívio social. Para justificar a existência do enclausuramento era preciso produzir a perspectiva de uma cisão entre o dentro e o fora da sociedade. Contudo, para Foucault, essa dicotomia não se sustenta. Tomando o hospital psiquiátrico como exemplo, argumenta que, em seu interior, há relações de poder-saber onde o louco é objetificado pelo conhecimento e a partir disso se produz um sistema científico (FOUCAULT, 2015a, p. 6). Os saberes constituídos no interior do hospital se disseminam em todo o corpo social por sua justificação científica.[136]

Foucault avança sobre Hobbes desqualificando-o como teórico do conflito. Na aula de 10 de janeiro de 1973, delineia que o filósofo inglês equipara guerra civil e estado de natureza. A hipótese sobre o estado de natureza se funda em relatos eurocêntricos das "sociedades selvagens" da América.[137] Ele faz desse estado de natureza um modelo epistemológico de compreensão do fundamento e dos limites do poder soberano. A guerra, nesse sentido, segundo Foucault, seria uma inclinação virtual (FOUCAULT, 2015a, p. 24-25).

Isso não quer dizer que ela tenha acontecido de fato. Hobbes afirma uma inclinação natural dos indivíduos a rivalizar entre si por objetos de desejo. Se isso comportaria conflito, então ele deveria ser impossibilitado pela imposição de respeito aos signos de poder. Hobbes refuta o conflito. Segundo Foucault, isso dá como necessidade, pois caso afirmasse a guerra de conquista como fundamento do poder, abriria a possibilidade de lutas, contestações e revoltas populares constantes para tomada do poder (DELVAUX, 2019, p. 30). A instituição do poder soberano diz respeito à prevenção de uma guerra possível devido à inclinação natural dos indivíduos.[138] Portanto, segundo Foucault, o contrato é a condição de surgimento do soberano e, ao mesmo tempo, seu ponto mais frágil (FOUCAULT, 2015a, p. 27).

---

[136] Foucault em entrevista concedida em 1976 ao jornal *Politique-Hebdo* sobre o livro de T. Szasz, *Fabriquer la folie*: "Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel. Autrement dit, on est toujours à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire. On place les 'fous' dans le dehors de la créativité ou de la monstruosité. Et, pourtant, ils sont pris dans le réseau, ils se forment et fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir" (FOUCAULT, 2017kk, p. 77).

[137] "Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima me referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a recear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil" (HOBBES, 1979, p. 76).

[138] Em consonância, comenta Souki (2008, p. 77): "É indiscutível o reconhecimento de que o objetivo central da teoria política de Hobbes seja evitar e prevenir a guerra civil. Se 'o principal objetivo de seu pensamento político foi descobrir como prevenir uma guerra civil futura', então a importância desse tema em Hobbes traz uma

Ao contrário de Hobbes, para Foucault em 1976, "A política é a guerra continuada por outros meios" (FOUCAULT, 2010b, p. 41). Estamos discutindo um momento no pensamento de Foucault a respeito do qual podemos ver certo caminho de pesquisa cujo desenrolar nos levará à noção de governamentalidade em 1978. Porém, em 1976, Foucault sustenta o prisma do combate como característica principal das relações de poder. Esta guerra não é uma virtualidade, mas é o confronto real dos elementos coletivos. O conflito consiste no processo por meio do qual aparecem e se constituem diversas coletividades. Nesse sentido, a guerra civil não é a guerra de todos contra todos.

Ao contrário de uma guerra entre individualidades primitivas, é um processo de embate entre personagens coletivos capaz de produzir o aparecimento de grupos coletivos. A guerra civil, para Foucault, é o prisma de compreensão sobre o modo como o poder se exerce e se efetiva. Dito de outra maneira, a guerra civil é travada ao em torno do poder como oposição, escape, tentativa de derrubada e uso instrumental do poder. Nos termos de Foucault (2015a, p. 28):

> A guerra civil, ao contrário, é um processo cujos personagens são coletivos e cujos efeitos são, além do mais, o aparecimento de novos personagens coletivos. […] A guerra civil não é uma espécie de antítese do poder, aquilo que existiria antes dele ou reapareceria depois dele. Ela não está numa relação de exclusão com o poder. A guerra civil desenrola-se no teatro do poder. Não há guerra civil a não ser no elemento do poder político constituído; ela se desenrola para manter ou para conquistar o poder, para confiscá-lo ou transformá-lo. Ela não é o que ignora ou destrói pura e simplesmente o poder, mas sempre se apoia em elementos do poder.

Na teoria da soberania, em suas palavras:

> Dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente como função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer que aparecessem no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania, do outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei, o que quer dizer que é, em última análise, a evicção do fato da dominação e de suas consequências (FOUCAULT, 2010b, p. 24).

A esquerda institucional no século XX e alguns movimentos revolucionários anteriores a maio de 1968 estavam centrados no objetivo de tomar o Estado.[139] Esses movimentos estavam

---

preocupação com a perspectiva política e com a possibilidade de intervenção dos homens na construção da paz. Mas é necessário conhecer a guerra civil em suas causas e, ademais, saber explicá-la para poder preveni-la".

[139] Vale salientar esses movimentos com o termo "alguns", visto que os movimentos de esquerda não se restringem a uma esquerda institucionalizada na forma-partido. Caso aceitássemos isso sem nenhuma avaliação estaríamos apagando da história toda trajetória da tradição libertária, do movimento anarquista, da Revolução Espanhola e da Comuna de Paris. Atos revoltosos para além e aquém da forma partidária.

presos a um modelo político de matriz contratualista em que o poder político está circunscrito ao Estado (JARDIM, 2013, p. 9). Parece ser possível afirmar, além disso, que outro grande problema da teoria hobbesiana do poder, segundo Foucault, encontra-se em seu caráter anacrônico em relação ao modo como o poder opera na Modernidade. Hobbes, segundo nosso autor, centra-se na formulação de uma teoria do poder adequada ao exercício do poder soberano. Contudo, seu construto teórico é inadequado para tratar das relações de poder na Modernidade em termos disciplinares e biopolíticos. A crítica foucaultiana é vertiginosa ao apontar a fragilidade dos movimentos ditos "marxistas" que usam um modelo político hobbesiano, anacrônico e obsoleto para tratar das relações de poder produtoras de sujeitos.

Em entrevista publicada no jornal *Rouge*, em 1977, Foucault afirma não compreender o poder cristalizado no poder soberano ou nos aparelhos de Estado. Analisa o conjunto das relações de poder existentes dentro de um corpo social. O poder atravessa o corpo social como um conjunto de relações de força semelhantes à luta de classes. Dito de outra forma, em sua concepção esse conjunto é a luta de classes concreta travada entre pais e filhos, maridos e esposas, jovens e velhos como relações forçosamente desiguais e igualmente passíveis de mudança. Nesse sentido, os aparelhos de Estado passam a ser instrumentos e armas usadas pela burguesia na luta de classes. Em seus termos: "É a ideia que o corpo social não tem pelo efeito de um contrato, nem de um consenso, mas pelo efeito de outra coisa, que é precisamente a guerra, a luta… a relação de forças" (FOUCAULT, 2022b, p. 8, tradução nossa).[140]

O modelo do contrato pressupõe duas ideias essenciais as quais são usadas para analisar a sociedade e suas relações de força: o modelo jurídico de renúncia e o modelo histórico da invasão. O primeiro consiste em defender a instituição de uma sociedade no momento em que cada indivíduo renuncia a uma parte de seu poder de liberdade e violência para transferi-lo ao soberano e, assim, fundar o contrato. A segunda pressupõe um povo originário feliz por ser proprietário e responsável por si mesmo que é usurpado por invasores. Estes tomam suas terras, mulheres e impõem suas leis. Assujeitam, perseguem e punem a vontade de revolta daquele povo.

Foucault, em oposição, propõe uma análise acerca do amor ao poder. Se o poder atravessa e produz ações e realidades materiais, por que não o inverter e o modificar? Em seus termos:

[140] "C'est l'idée que le corps social ne tient pas par l'effet d'un contrat, ni d'un consensus, mais par l'effet d'autre chose, qui est précisément la guerre, la lutte…le rapport de forces" (FOUCAULT, 2022b, p. 8).

> Mas se vocês admitirem que o poder em uma sociedade é apenas o conjunto de ralações de força que existem, é evidente que, se quiserdes, tendes tantas resistências como tendes poder. Isto é, você não pode de forma alguma dissociar a análise dos mecanismos de poder da análise das resistências que tornam necessária essa forma de poder, que dão ao exercício do poder tal forma em determinado momento. Por outras palavras, o poder exerce-se sempre sobre uma resistência e uma resistência opõe-se sempre a um tipo de poder (FOUCAULT, 2022b, p. 14, tradução nossa).[141]

Por esse motivo, para Foucault, não se pode organizar as forças revolucionárias (as resistências) baseando-se no Estado, posto que o Estado não existe como tal. Os aparelhos de Estado são a cristalização de instrumentos estáveis, institucionais e legais por certo número de forças. Foucault critica os partidos revolucionários por reproduzirem o modelo do poder soberano em sua forma de pensar e de se organizar.

A revolução, os movimentos revolucionários e os partidos revolucionários são organizações institucionalizadas dos vários pontos de resistências. Em razão disso é comum que o problema estratégico da luta se volte para sua integração pela dominação do Estado. Porém, não se pode compreender uma relação de força social emanada do Estado. Dado que o Estado é a cristalização de múltiplas relações de força (economia, instituições, famílias, relações sexuais, etc.) que se torna também uma força agente no corpo social. O partido político e o partido revolucionário, constituídos no século XX por meio dos avatares da social-democracia, dos diferentes partidos comunistas e das organizações trotskistas e algumas organizações anarquistas, espelharam-se em sua forma.

No entanto, as práticas políticas dessas organizações impediam que certo número de problemas aparecesse. Pois, esses problemas específicos como o caso dos loucos e dos prisioneiros não correspondiam aos objetivos políticos imediatos do partido nem mesmo aos objetos teóricos dos intelectuais. Em seus termos:

> Não se podiam realmente colocar estes problemas, e só se podia fazer ouvir na condição de os colocar radicalmente fora dessas organizações e eu diria mesmo contra elas. Contra elas, não que se tratava de lutar contra elas com esses instrumentos, mas contra elas, isto é, apesar dos discursos que faziam e dos objetivos que elas queriam fixar. Então, necessariamente: pequenos grupos que estávamos tentando não modelar no esquema de organizações, isto é, coisas que sempre tinham um objetivo particular, um movimento, um período limitado… Assim que um objetivo foi alcançado, nós

[141] "Mais si vous admettez que le pouvoir dans une société, ce n'est rien d'autre que l'ensemble des rapports de force qui existent, il est évident que, si vous voulez, vous avez autant de résistances que vous avez de pouvoirs. C'est-à-dire que vous ne pouvez absolument pas dissocier l'analyse de mécanismes de pouvoir de l'analyse des résistances qui rendent nécessaire telle forme de pouvoir, qui donnent à l'exercice du pouvoir telle forme à tel moment. Autrement dit, le pouvoir s'exerce toujours sur une résistance et une résistance s'oppose toujours à un type de pouvoir" (FOUCAULT, 2022b, p. 14).

> dissolvemos e tentamos retomar em outro lugar etc. Então, tudo isso era necessário (FOUCAULT, 2022b, p. 16, tradução nossa)[142].

Por isso, já que o modelo do partido se cristalizou e colonizou o imaginário organizacional revolucionário, para Foucault, dever-se-ia apostar na existência de movimentos e pequenos grupos como o GIP os quais desapareceriam tão logo atingissem seus objetivos, a fim de evitar a cristalização e motivar a imaginação política.

3.3 O Estado moderno: do monstro repressor às técnicas de governamentalidade

O poder se exerce de maneira múltipla por uma rede de apoios e estratégias. Sua natureza é relacional. A noção de estratégia tem três sentidos na obra de Foucault. A estratégia de poder se refere a meios empregados para fazer funcionar e manter um dispositivo. A estratégia toca também os modos de ação sobre a ação possível de determinados grupos como veremos na hipótese da governamentalidade. Isso indica certo desenvolvimento de Foucault a respeito de uma concepção puramente belicosa do poder. A estratégia diz respeito, ainda, à relação entre as relações de poder e estratégias em termos de confronto e luta, visto que, toda estratégia de confronto almeja tornar-se relação de poder e estratégia vencedora. Dessa forma, toda estratégia se relaciona e se desenvolve com vistas a uma necessidade ou um objetivo existente (CHAVES; LIMA FILHO, 2022, p. 120). Em *La volonté de savoir* (1976), Foucault aponta para o caráter conflitivo, tático e estratégico do poder.

> Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas, ou ao contrário, defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 2019, p. 100-101).

Nesse sentido, a onipresença do poder é devida à sua proveniência de todos os pontos da sociedade, pois os indivíduos estão em constante combate relacional. Ao analisar o poder

---

[142] "On ne pouvait réellement poser ces problèmes, et on ne pouvait se faire entendre qu'à la condition de les poser radicalement hors de ces organisations et je dirais même contre elles. Contre elles, non pas qu'il s'agissait de lutter contre elles par ces instruments-là, mais contre elles, c'est-à-dire en dépit des discours qu'elles tenaient et des objectifs qu'elles voulaient fixer. Donc, nécessairement : petits groupes qu'on essayait de ne pas modeler sur le schéma des organisations, c'est-à-dire trucs qui avaient toujours un objectif particulier, un mouvement, une durée limitée…Dès qu'un objectif était atteint, on dissolvait et on essayait de reprendre ailleurs, etc. Alors, tout ça était nécessaire" (FOUCAULT, 2022b, p. 16).

em termos de relações de força, Foucault volta-se para a vida cotidiana dos indivíduos onde se encontram os mesmos grandes problemas enfrentados pelas lutas maiores da esquerda institucional. Em seus termos:

> Trata-se de lutas reais, materiais, cotidianas, e porque encontravam muitas vezes, mas de outra forma, o mesmo adversário que o proletariado, o campesinato ou as massas: as multinacionais, a aparência judiciosa e policial, a especulação imobilizadora, etc. (FOUCAULT, 2017n, p. 109, tradução nossa).[143]

Para Foucault, o poder se exerce nas relações da vida cotidiana. Sua positividade consiste em sua capacidade de produzir a materialidade dos corpos.[144] O poder se exerce como uma tecnologia política dos corpos por meio da produção de gestos, atitudes, distribuição dos indivíduos no espaço e repartição do próprio espaço delimitando a locomoção e a localização[145]. Isto é, não está em foco uma instância superestrutural a determinar as relações de poder ou a instituição do poder soberano pelo contrato. As relações de forças acontecem na capilaridade de processos econômicos, de relações de conhecimento e de relações sexuais.

As relações de poder se exercem a partir de baixo. Se a teoria do poder focaliza a organização a partir do soberano como figura máxima da constituição política, as relações de força são locais e imanentes. Dito de outro modo, as relações de força se constituem nas relações singulares e imanentes aos domínios do aparelho de produção, das famílias, dos grupos restritos e das instituições. Os efeitos hegemônicos encontram suporte nessas múltiplas relações que se constituem e se exercem nesses âmbitos.

Poder-se-ia criticar o autor, afirmando que o agonismo do poder conduziria a certa ininteligibilidade das forças. Conquanto, o poder se exerce com miras e objetivos. Isto é, não há uma racionalidade conspiratória ou uma ideologia ou uma subjetividade ou grupo a governar todos os embates e lutas. As relações de poder se exercem por técnicas e tecnologias que agenciadas se propagam pelo corpo social constituindo dispositivos de conjunto.

---

[143] "Il s'agissait des luttes réales, matérielles, quotidiennes, et parce qu'il rencontraient souvent, mais dans une autre forme, le même adversaire que le prolétariat, la paysannerie ou les masses : les multinationales, l'appareil judiciaire et policier, la spéculation immobilière, etc." (FOUCAULT, 2017n, p. 109).

[144] Segundo Castro (2016), o termo positividade se refere ao campo da análise discursiva das obras da década de 1960. Em seus termos: "Determinar a positividade de um saber não consiste em referir os discursos à totalidade da significação nem à interioridade de um sujeito, mas à dispersão e à exterioridade. Tampouco consiste em determinar uma origem ou uma finalidade […]. A positividade de um saber é o regime discursivo ao qual pertencem as condições de exercício da função enunciativa" (CASTRO, 2016, p. 336). Ao passo que o termo reaparece na analítica do poder com o significativo de produtividade. Adverse indica que a compreensão do conceito na analítica do poder não pode prescindir de seu uso arqueológico (ADVERSE, 2016, p. 933).

[145] Entrevista *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, publicada no periódico italiano *Avanti*, em 3 de março de 1974 (FOUCAULT, 2001v, p. 1391).

Na entrevista *La torture, c'est la raison*, de 1976, Foucault explica a diferença entre a técnica e o conceito frankfurtiano de razão instrumental. "Em alemão, *Vernunft* tem uma significação mais ampla que 'razão' em francês. O conceito alemão de razão tem uma dimensão ética. Em francês, damos uma dimensão instrumental, tecnológica" (FOUCAULT, 2017u, p. 395, tradução nossa).[146] Dessa feita, para Foucault, uma técnica como a tortura demonstra a racionalidade tecnológica das relações de poder. A técnica é uma racionalidade que se exerce por meios com vista a determinados fins.

Está em pauta analisar como os dispositivos de conjunto se constituem a partir de estratégias em rede que se produzem apoiadas em técnicas localizadas no tempo e espaço. Na compreensão de Foucault, o dispositivo é "um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas" (FOUCAULT, 1998, p. 244). O dispositivo consiste em elementos discursivos e não discursivos relacionados a estratégias. Estas podem se alterar sem que o dispositivo necessariamente deixe de existir (CHAVES; LIMA FILHO, 2022, p. 117-119).

Nas aulas intituladas *L'origine de l'herméneutique de soi*, pronunciadas em 1980, na Universidade da Califórnia, em Berkley e no Dartmouth College, Foucault amplia o leque desse conceito. Há quatro tipos fundamentais de técnicas nas sociedades humanas. Primeira, as técnicas de produção, transformação e manipulação das coisas. Segunda, as técnicas de significação capazes de usar os sistemas de signos. Terceira, as técnicas de dominação as quais permitem determinar a conduta dos indivíduos e impor-lhes vontades e submetê-los a certos fins e objetivos. Quarta, as técnicas de si por meio das quais os indivíduos efetuam, por si mesmos, operações sobre seus corpos, suas almas, seus pensamentos e sua conduta como meios de transformação e modificação de si (FOUCAULT, 2013b, p. 37-38).

Por isso, nas reflexões de Foucault sobre a prisão está em voga uma análise das tecnologias e técnicas de poder. A ideia mais importante a ser considerada é ter em conta que o estudo sobre a técnica prisional precisa ser tomado a partir da revelação de estratégias (GROS, 2010a, p. 6-7). Para Foucault, importa "procurar saber como são pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente constituídos os sujeitos, o sujeito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, dos materiais, dos desejos, dos

[146] "En allemand, *Vernunft* a une signification plus large que 'raison' en français. Le concept allemand de raison a une dimension éthique. En français, on lui donne une dimension instrumentale, technologique" (FOUCAULT, 2017u, p. 395).

pensamentos, etc." (FOUCAULT, 1997, p. 26, tradução nossa).[147] Dessa maneira, o fio condutor de suas análises parte do fato que as relações de poder produzem indivíduos, já que as estratégias e as técnicas como em uma guerra deixam marcas nos corpos dos combatentes.

Em "Sobre a história da sexualidade", Foucault oferece um exemplo esclarecedor a esse respeito ao tratar do uso de técnicas para a moralização operária. Entre 1825-1830 apareceram localmente estratégias de fixação dos operários aos postos de trabalho para evitar a mobilidade do emprego. Em Malhousse, norte da França, os operários eram pressionados a se casarem, a morar em alojamentos e cidades operárias. Isso se dava por sua captura em redes de sistemas de endividamento de aluguel ou de merceeiros ou de vendedores de vinho. Redes institucionais e sociais promoveram programas de moralização, de trabalho feminino e de escolarização infantil munidos de discursos filantrópicos. Esses discursos disseminaram-se no corpo social por meio de sindicatos patronais e câmaras de comércio constituindo estratégias globais, coerentes e racionais. Assim, no fim desse processo já não importava a origem das técnicas, mas seus efeitos de moralização (FOUCAULT, 1998, p. 252).

Para Foucault, não há um fora do poder aos moldes da concepção jurídico-discursiva do poder. Isso implica que as resistências são correlatas às forças exercidas. Em seus termos: "Lá onde há poder há resistência, e no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder" (FOUCAULT, 2019, p. 104). As relações de poder encontram sua condição de existência na efetividade dos múltiplos pontos de resistência que se apresentam nas figuras do adversário, do alvo e do apoio.

Contudo, as resistências não se reduzem à negatividade ou à reatividade. A resistência é produtiva. Produz no corpo social e individual regiões irredutíveis à submissão. A resistência se organiza também por técnicas e estratégias. As resistências são possíveis, inúmeras, irregulares, específicas, coletivas, já que o poder se exerce de modo agonístico, móvel, local e estratégico. Em seus termos:

> Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis (FOUCAULT, 2019, p. 105).

[147] "chercher à savoir comment sont petit à petit, progressivement, réellement, matériellement constitués les sujets, le sujet, à partir de la multiplicité des corps, des forces, des énergies, des matières, des désirs, des pensées, etc." (FOUCAULT, 1997, p. 26).

Na aula de 11 de janeiro, do curso *Sécurité, territoire, population*, o filósofo apresenta uma síntese desses conceitos. Por um lado, afirma, o poder não é uma substância ou um atributo como consta na teoria da soberania. Essa concepção conceitua-o como coisa (*onthos*) passível de troca ou de atribuição ao Rei ou ao Leviatã, enquanto os súditos, ou a classe social dominada, se encontram desprovidos de sua posse. Lebrun descreve essa teoria política como "soma zero". O poder é uma mercadoria rara possuída por um ator social em detrimento do outro ator privado de sua posse. A ordem social se garantiria por dominação de força. Sua manutenção se dá segundo a escala de valores morais constituída para normatizar as relações políticas caracterizando uma matriz de ordem/obediência (LEBRUN, 1992, p. 19).

Por outra parte, Foucault, no fim de 1976, tinha dois direcionamentos críticos pelos quais se distanciou da circunscrição do poder ao Estado e, por consequência, da hipótese repressiva. O primeiro designava a guerra como a real descrição da política. O segundo consistia em compreender o poder por sua produtividade (GROS, 1998, p. 57-58). Por meio desses direcionamentos, o Estado é apenas uma das formas terminais do poder produzida pela estabilização das relações de força. Assim, Foucault defende que o poder não é uma substância, mas um nome dado a relações estratégicas imanentes e correlatas a resistências em uma sociedade.

Em síntese, para Foucault, o poder não está circunscrito ao Estado como reflexo da econômica ou do domínio de uma classe social sobre outra. Ele é um nome dado a relações de forças. Dizer do poder como uma guerra é afirmar seu caráter agonístico, pois ele se exerce, investe, passa, se efetiva nos corpos e se dissemina por toda a sociedade. Ela é feita de luta, focos instáveis e possíveis inversões. Ao conceber a resistência, Foucault rejeita a posição na qual as relações de poder são inevitavelmente relações lineares de dominação.

Antagônicas às forças de assujeitamento, existem, para o autor, resistências. Elas formam a agonística do poder pela qual vê o mundo sempre aberto a focos de resistência. Essa compreensão agonística do poder se contrapõe diametralmente à compreensão ontológica da soberania e, por conseguinte, da perspectiva dialética entre dominados e dominadores. Dessa maneira, a teoria da soberania é insuficiente para analisar o exercício do poder. Em seus termos:

> Em suma, duas formulações: tudo é político (*politique*) pela natureza das coisas; tudo é político pela existência dos adversários. Trata-se, antes, de dizer: nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento (FOUCAULT *apud* SENELLART, 2008, p. 535).

Foucault, em 1977, apresenta dois problemas no quadro de compreensão do poder desenvolvido até aquele momento. A partir dessas problemáticas aparecerá com maior força esse conceito de governamentalidade. Na entrevista *La torture, c'est la raison*, apresenta:

> Podemos descrever a história como um processo de guerra? Como uma sucessão de vitórias e derrotas? Esse é um problema importante que o marxismo ainda não resolveu completamente. Quando se fala de luta de classes, o que se entende por luta? Trata-se de guerra, de batalha? Podemos decodificar o confronto, a opressão que se produz no interior de uma sociedade e que a caracterizam, podemos decifrar esse confronto, essa luta como uma espécie de guerra? Os processos de dominação não são mais complexos, mais complicados que a guerra? (FOUCAULT, 2017u, p. 391, tradução nossa).[148]

Nesse mesmo ano, questionado por Jacques-Alain Miller na entrevista *Le jeu de Michel Foucault*, publicada pela revista *Ornicar?*, sobre os problemas presentes na noção de combate, Foucault responde:

> Certamente, e é isso que me preocupa. Não sei bem como sair. Mas, enfim, se considerarmos que o poder dever ser analisado em termos de relações de poder, parece-me que temos um meio para compreender, muito melhor do que em outras elaborações teóricas, a relação que existe entre o poder e a luta, em particular a luta de classes. O que me surpreende, na maioria dos textos, se não de Marx, pelo menos dos marxistas, é que se silencia sempre (exceto talvez Trotski) o que se entende por luta quando se fala de luta de classes. O que significa luta aqui? Enfrentamento dialético? Combate político pelo poder? Batalha econômica? Guerra? A sociedade civil atravessada pela luta de classes seria a guerra continuada por outros meios? (FOUCAULT, 2017aa, p. 310, tradução nossa).[149]

Foucault suspeitava do princípio histórico da guerra como hipótese inteligível das relações de poder. A "Hipótese Nietzsche" era insuficiente para explicar como as relações de forças instáveis passavam à estabilidade dos consensos.[150] Ao ampliar a instância do poder para

---

[148] "Peut-on décrire l'histoire comme un processus de guerre ? Comme une succession de victoires et de défaites ? C'est un problème important dont le marxisme n'est toujours pas venu complètement à bout. Quand on parle de lutte des classes, qu'entend-on par lutte ? Est-ce qu'il est question de guerre, de bataille ? Peut-on décoder la confrontation, l'oppression qui se produisent à l'intérieur d'une société et qui la caractérisent, peut-on déchiffrer cette confrontation, cette lutte comme une sorte de guerre ? Les processus de domination ne sont-ils pas plus complexes, plus compliques que la guerre ?" (FOUCAULT, 2017u, p. 391).

[149] "Certainement, et c'est ce qui me préoccupe. Je ne sais pas très bien comment en sortir. Mais enfin, se on considère que le pouvoir doit être analysé en termes de relations de pouvoir, il me semble qu'on a là un moyen de saisir, beaucoup mieux que dans d'autres élaborations théoriques, le rapport qu'il y a entre le pouvoir et la lutte, en particulier la lutte des classes. Ce qui me frappé, dans la plupart des textes, sinon de Marx, du moins des marxistes, c'est qu'on passe toujours sous silence (sauf peut-être chez Trotski) ce qu'on entend par lutte quand on parle de lutte des classes. Que veut dire lutte, ici ? Affrontement dialectique ? Combat politique pour le pouvoir ? Bataille économique ? Guerre ? La société civile traversée par la lutte des classes, ce serait la guerre continuée par d'autres moyens ?" (FOUCAULT, 2017aa, p. 310).

[150] Entrevista *L'œil du pouvoir*, publicada em *Le Panoptique*, em 1977: "Ce thème de la lutte ne devient opératoire que si on établit concrètement, et à propos de chaque cas, qui est en lutte, à propos de quoi, comment se déroule la lutte, en quel lieu, avec quels instruments et selon quelle rationalité" (FOUCAULT, 2017mm, p. 206).

além do Estado, o autor deslocou o foco da unidade tradicional de um objeto para a pluralidade e heterogeneidade das forças atuantes em sua produção. O embate entre as forças produz um estado estratégico de coisas que tende a estabelecer uma linha de força e sedimentar formas terminais. Em 1976, afirmava que essa passagem ocorria por redes de apoio que se coagulavam em estratégias globais.[151] Entretanto, não explicitava como se passava de um estado de múltiplas forças a uma forma de poder.

Essa debilidade era aproveitada pelos críticos para sustentarem um retorno ao contrato a fim de explicar a estabilidade política. Se a guerra impede a efetivação do consenso, então ela seria somente uma mera abstração teórica. Além disso, essa matriz da guerra poderia ser distorcida e recair na identificação das resistências com a guerra contra o inimigo perpetuada nos estados totalitários (CANDIOTTO, 2020a, p. 16). Parece que por conta dessas inconsistências conceituais, Foucault formulou sua hipótese do poder: a governamentalidade (CANDIOTTO, 2012, p. 102). Nos termos de Castelo Branco (2013, p. 77-78):

> A maior contribuição de Michel Foucault à análise política, para quem é pesquisador de Filosofia, ao menos, foi a ideia de governamentalidade. Tal ideia rompe com confusões antigas na filosofia política, sobretudo por fazer uma clara separação entre poder governamental e poder soberano. O poder soberano seria aquele que procura a manutenção do poder a qualquer custo, e que tem como objeto de atuação o povo. Por outro lado, a era da governamentalidade inaugura um tipo de Estado que é fundamentalmente gestor. Governar, gerir, planificar, administrar, realizar programas de governo, regular eventuais conflitos e descaminhos do mercado, tudo isto é parte do amplo campo da governamentalidade.

Nos cursos de 1978 e 1979 Foucault descreve a história da governamentalidade ocidental começando pelo pastorado cristão e chegando ao neoliberalismo alemão e americano. Nesse cenário tanto o pastorado cristão quanto a disciplina e a biopolítica aparecem como formas de governamentalidade. Foucault entende a governamentalidade no curso de 1978 como circunstanciada às relações de poder no âmbito do Estado moderno. Em seus termos:

> Por esta palavra, 'governamentalidade', entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008b, p. 143).

[151] "Aucun 'foyer local', aucun 'schéma de transformation' ne pourrait fonctionner si, par une scène d'enchaînements successifs, il ne s'inscrivait en fin de compte dans une stratégie d'ensemble" (FOUCAULT, 1976, p. 131-132).

Conquanto, desloca essa noção nos anos seguintes para uma generalidade singular. Dessa forma, a governamentalidade parece se tornar a hipótese foucaultiana concernente às relações de poder.

As relações de poder se exercem como condução de condutas. Em nosso trabalho até o presente momento buscamos demonstrar como Foucault mudou o prisma de análise da filosofia política do contrato social para as relações de forças disseminadas no corpo social. O autor esboça que o poder político não emana do Estado fundado no contrato, mas a prática efetiva do poder, desde o início do século XIX, se articula a uma série de apoios compartilhados em uma estratégia cujo domínio e capacidade de intervenção social se estende das grandes organizações aos pequenos acontecimentos da população e das relações interpessoais. Em seus termos:

> Ora, o Estado, sem dúvida não mais hoje em dia do que no curso da sua história, nunca teve essa unidade, essa individualidade, essa funcionalidade rigorosa e, diria até, essa importância. Afinal de contas, o Estado talvez não seja mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida do que se imagina. Talvez. O que há de importante para a nossa modernidade, isto é, para a nossa atualidade, não é portanto a estatização da sociedade, mas o que eu chamaria de "governamentalização" do Estado (FOUCAULT, 2008b, p. 144-145).

A noção de governamentalidade aparece na aula de 1º de fevereiro de 1978, do curso *Sécurité, territoire, population*, como uma ferramenta para pensar esse problema do governo do Estado, isto é, o problema da condução das condutas. Foucault não toma o Estado como instituição dada, estável e trans-histórica em funções e características, mas compreende a governamentalidade como princípio global de orientação das práticas e mecanismos de intervenção estatal e não estatal (DUARTE, 2011, p. 68). Se até 1978 concebia o Estado como um terreno de luta pelo saber e pela verdade, a partir de agora o Estado passa ser compreendido como efeito de múltiplas relações de governamentalização exercidas em dispositivos por meio de práticas (CANDIOTTO, 2022b, p. 58). Dessa maneira, foi possível Foucault analisar a governamentalização do Estado na esteira de uma tecnologia criada por uma sociedade "governamentalizada" (NALLI, 2022, p. 78). Nos termos do autor:

> Por esta palavra, "governamentalidade", entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por "governamentalidade" entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de "governo" sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por "governamentalidade", creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que

> nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco "governamentalizado" (Foucault, 2008b, p. 143-144).

O curso de 1978 abarca 13 aulas pronunciadas entre janeiro e a primeira semana de abril. As aulas de janeiro são dedicadas a tratar da biopolítica como uma forma de governamentalidade referente ao Estado moderno. Dado ser um procedimento de produção, organização, limitação dos campos possíveis de ação dos sujeitos individuais ou coletivos. Contudo, a biopolítica não é a forma definidora das relações de poder, é um dos modos de seu exercício. As duas primeiras aulas de fevereiro demarcam o problema da governamentalidade. A partir da segunda aula de fevereiro até a primeira aula de março o autor analisa o poder pastoral que se estabilizou na Idade Média e se laicizou na forma estatal no século XVIII nas sociedades capitalistas e industriais, por conta da necessidade de procedimentos e mecanismos de individualização. O curso se encerra refletindo acerca da razão de Estado entre a terceira aula do mês de março e a aula de 5 de abril.

Ao tratar da governamentalidade seu interesse está voltado para o problema do Estado e da população. O conceito de governamentalidade se refere ao mesmo tempo a determinada forma de exercício do poder, à racionalidade desse exercício e à compreensão de seus princípios de operação e seus pontos de legitimação a partir da imbricação entre vida e poder nos polos individual e populacional (RAFFIN, 2022, p. 36-37). O fenômeno da governamentalidade surgiu no século XVI quando as "artes de governar" se disseminaram pelo corpo social. Elas têm sua proveniência do interior das instituições religiosas monacais com a finalidade de instruir o rebanho e, sobretudo, dirigir todo e cada um em seu caminho espiritual. As técnicas de "condução de vida" se expandiram no mesmo momento da consolidação dos Estados Nacionais na Europa. Ao ultrapassarem os muros dos monastérios medievais para adquirirem uma dimensão política estatal, as técnicas de condução se constituíram, então, o cerne da racionalidade governamental moderna (ADVERSE, 2014, p. 16).

Assim, o Estado moderno se caracteriza por uma dupla dimensão. Se, por um lado, é uma forma política de poder centralizada, por outro lado, o desenvolvimento de técnicas voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigir-lhes de modo contínuo e permanente, mostram que a governamentalidade estatal tem como preâmbulo o poder pastoral individualizador (FOUCAULT, 2017rr, p. 955).

Nas conferências proferidas na Universidade de Stanford, nos EUA, em 10 e 16 de outubro de 1979, sob o título "*Omnes et singulatim*" *: vers une critique de la raison politique*, Foucault (2017rr) afirma que, ao analisar o Estado moderno, se interessa por sua racionalidade política. Não procura a organização política, mas se volta para as tecnologias colocadas em

exercício por seus mecanismos. Entre os séculos XVI e XVII travou-se na teoria política uma reflexão na França e na Alemanha acerca da especificidade da racionalidade governamental do Estado.

Esta foi formulada em dois corpos doutrinais precisos: a razão de Estado e a teoria da polícia. A primeira se define pela reunião dos princípios e métodos pelos quais o governo estatal se autonomiza da maneira como Deus governa o mundo ou o pai de família governa sua casa ou um abade governa sua comunidade religiosa. Segundo Foucault, santo Tomás de Aquino delineou que o governo do rei deveria imitar o governo de Deus sobre o mundo em sua forma e finalidade. Logo, o rei deveria ser capaz de abrir e conduzir os homens pelos caminhos da felicidade celeste.

Maquiavel, na leitura do filósofo, discorre sobre o modo como o Príncipe deve saber se proteger contra os adversários interiores ou exteriores a seu principado para manter a ligação entre ele o Estado herdado ou conquistado. A Razão de Estado, pelo contrário, tem por natureza, forma e finalidade o Estado. Para resistir durante um período histórico, o Estado necessita de um saber capaz de conhecer sua força e a força dos outros Estados: a ciência estatística. A força do Estado consiste em sua população e sua capacidade de produção e reprodução. Nas palavras do autor,

> A razão de Estado não é uma arte de governar segundo as leis divinas, naturais ou humanas. Este governo não tem que respeitar a ordem geral do mundo. Trata-se de um governo em acordo com o poder do Estado. É um governo cujo objetivo é aumentar esse poder em um quadro extensivo e competitivo (FOUCAULT, 2017rr, p. 972, tradução nossa).[152]

O Estado necessita da polícia como tecnologia de governo cuja tarefa é essencialmente moral. A virtude da população dependerá da boa administração do rei. A polícia designa o conjunto de domínios sobre os quais o poder político e administrativo centralizados na forma Estado podem intervir. Na Alemanha ela assumirá o posto de uma ciência (*Polizeiwissenschaft*) cujo objetivo é a vida em sociedade dos indivíduos. Sua finalidade consiste em desenvolver os elementos constitutivos da vida dos indivíduos de tal modo que a vida individual e da população reforce o poder de Estado.

A população é o grupo de indivíduos vivos da mesma espécie circunscritos a um território. Sua vitalidade é mensurada pelos dados estatísticos de mortalidade e fecundidade

[152] "La raison d'État n'est pas un art de gouverner suivant les lois divines, naturelles ou humaines. Ce gouvernement n'a pas à respecter l'ordre général du monde. Il s'agit d'un gouvernement en accord avec la puissance de l'État. C'est un gouvernement dont le but est d'accroître cette puissance dans un cadre extensif et compétitif" (FOUCAULT, 2017rr, p. 972).

afetados ou não por doenças, epidemias e fenômenos de superpopulação. Desta feita, a polícia zela pelo território, pelos bens produzidos e sua circulação e pela conduta dos indivíduos. Portanto, a polícia é uma tecnologia definida como dispositivo de segurança cuja finalidade é favorecer a vida dos cidadãos e o vigor do Estado.

A origem genealógica dessa tecnologia coletiva e individual do Estado moderno encontra-se na governamentalidade pastoral tornada prática política calculada, refletida e laica quando ocorreu a institucionalização do pastorado no momento da transformação da religião cristã em Igreja. Ele desenvolveu-se no medievo em relações próximas ao feudalismo. Disseminou-se no século XVI no período da Reforma e da Contrarreforma. O poder pastoral remete ao símbolo do poder do pastor sobre a ovelha e o rebanho. Governar cada passo da ovelha e do rebanho em direção à vida eterna no outro mundo. O pastor tem por função zelar para que toda a comunidade e cada indivíduo prestem obediência à lei divina. Para isso, ensina a verdade como motivo do ato de crer dos fiéis para que a vontade divina se efetue. Assim, segundo Foucault, o poder pastoral estabelece relações entre a salvação, a lei e a verdade.

Somente Deus é primaz da salvação. Todavia, o pastor assume a responsabilidade de assegurá-la à comunidade e a cada ovelha. A salvação do conjunto pode ser prejudicada quando uma ovelha corrompida pelo pecado corre o risco de comprometer todo o rebanho. Nesse caso, o pastor precisará sacrificar a ovelha em nome do todo. Entretanto, se porventura uma ovelha se perder do rebanho, o pastor deve suspender o cuidado de todo o rebanho para se dedicar a trazê-la de volta ao redil. Ao findar de cada dia, o pastor deve prestar contas do número de ovelhas, de todos os acontecimentos ocorridos com o rebanho e com cada ovelha e de seus atos bons e maus.

Nessa relação se estabelece uma ligação de transferência do bem e do mal. O pastor experimenta o bem ocorrido com a ovelha como pertencente a ele, enquanto o mal considera ocorrido ou provocado por ele. Uma vez que o mal temporal e espiritual coloque em risco a vida das ovelhas, o pastor tem por dever morrer em seu lugar, para salvá-las. A fraqueza das ovelhas produz o mérito do pastor. Ele merece a salvação por ter lutado contra os perigos internos e externos ao rebanho ao passo que as fraquezas do pastor edificam as ovelhas com vistas à salvação. Assim, segundo Foucault, as técnicas conectam o pastor e as ovelhas em uma economia de méritos e deméritos, sob a decisão divina.

A salvação da ovelha depende de sua obediência. A Deus ninguém viu, mas o pastor conhece sua vontade. Sua tarefa é fazer com que as ovelhas conheçam a vontade de Deus. As ovelhas estão ligadas ao pastor por um vínculo de dependência e submissão integral, pois todos os momentos da vida devem ser comandados e ordenados por alguém. Para Foucault a

docilidade obediencial é o resultado de um exercício contínuo de negação da própria vontade. Se o "querer" marcar a soberania da subjetividade, na relação obediencial não há apagamento da subjetividade. O *ego* reclinado responde imediatamente ao chamado de Deus: *adsum* (eis-me aqui). A obediência tem por finalidade mortificar o cristão em vista de um estado de obediência caracterizado pela aquisição da humildade, isto é, um querer não querer (NALLI, 2022, p. 82). Nos termos do autor:

> A obediência é uma virtude. O que quer dizer que não é, como nos gregos, um meio provisório para chegar a um fim, mas sim um fim em si mesmo. É um estado permanente; as ovelhas devem submeter-se permanentemente a seus pastores: *subditi*. Como diz são Bento, os monges não vivem segundo seu livre arbítrio; seu desejo é estar submetido à autoridade de um abade: *ambulantes alieno judicio et império* (FOUCAULT, 2017rr, p. 964, tradução nossa).[153]

A humildade consiste em renunciar à vontade pessoal por saber que toda vontade humana é, em si, ruim. Ao contrário da *apatheia* grega cujo fim é o domínio de si, a *apatheia* cristã visa produzir a vontade de não ter mais vontade. A obediência é a condição propedêutica para a prática da direção de consciência, pois, segundo Foucault, ela não é imposta ao fiel. Ela, ao contrário, reclama submissão à direção do mestre de almas. Em suas palavras, "A humildade é a vontade que renuncia a si mesma; que quer, mas cujo agente de vontade não é sua subjetividade mesma (a do monge que obedece) e sim Deus" (NALLI, 2022, p. 83).

Nesse sentido, a humildade é o crivo da perfeição. A ovelha é tanto mais perfeita, quanto maior for sua condição virtuosa de humildade como reflexo e expressão da vontade divina. Para Foucault a obediência autofinalizada da ovelha ao pastor não se caracteriza como um apagamento completo da vontade. O que se evidencia em suas análises é justamente a participação do indivíduo em sua própria submissão. Nisso o autor encontra esse vínculo de amor do indivíduo ao excesso do poder. A vontade empregada no amor ao poder responsável pela própria submissão.

A tarefa primacial do pastor em relação à sua comunidade é o ensino. O pastor deve transmitir a verdade dogmática às ovelhas e validar seu ensino por meio de seu testemunho de viver os ensinamentos proclamados. A ausência de vida conforme a verdade coloca em risco todo o ensino. O ensino é particular. O pastor dá certa direção de conduta a cada ovelha a fim de que viva uma modulação cotidiana da regra geral. Para isso o pastor precisa constituir um

---

[153] "L'obédience est une vertu. Ce qui veut dire qu'elles n'est pas, comme chez les Grecs, un moyen provisoire pour parvenir à une fin, mais plutôt une fin en soi. C'est un état permanent ; les brebis doivent en permanence se soumettre à leurs pasteurs : *subditi*. Comme le dit saint Benoît, les moines ne vivent pas suivant leur libre arbitre ; leur vœu est d'être soumis à l'autorité d'un abbé : *ambulantes alieno judicio et imperio*" (FOUCAULT, 2017rr, p. 964).

saber perpétuo sobre o comportamento e conduta cotidiana de cada ovelha. Essa direção de consciência é um modo de conhecimento individualizante, obrigatório e permanente cuja única finalidade é dirigir em tudo as ovelhas para serem acopladas à verdade.

No interior desse arsenal encontra-se a técnica do exame de consciência. Por meio dele os indivíduos examinam a própria consciência em busca de sua identidade, seus sentimentos, suas tentações sofridas e seus maus pensamentos para dizê-los ao diretor em uma relação de estrita dependência. Em seus termos, "[o indivíduo] vai extrair e produzir a partir de si mesmo certa verdade, que vai ser aquilo através do que vai estar ligado àquele que dirige sua consciência" (FOUCAULT, 2008b, p. 241). Assim, para Foucault, o poder pastoral produz modos de individualização por técnicas de identificação analítica dos méritos e deméritos, de sujeição geral e subjetivação a partir de uma verdade produzida no interior dos indivíduos.

Portanto, para Foucault, a organização do cristianismo numa Igreja com o conjunto de crenças no pecado, na salvação, na economia do mérito e no papel do pastor produziu a concepção dos cristãos como um rebanho. O poder pastoral tem por escopo conduzir esse rebanho à vida eterna realizada em outro mundo. Essa salvação é, ao mesmo tempo, decisão de Deus e encargo individual e coletivo dos homens. A salvação acontece se a ovelha agir bem e o pastor conhecer cada indivíduo, descobrir e fazer aparecer sua subjetividade e estruturar uma relação de direção de consciência. As técnicas pastorais cristãs de direção da consciência, do cuidado das almas, da cura de almas, da confissão sacramental e da confissão dos pecados[154] são meios para produção da individualização. Nas palavras de Foucault,

> Parece-me que o pastorado esboça, constitui o prelúdio do que chamei de governamentalidade […] pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é assujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta (FOUCAULT, 2008b, p. 243).

[154] Em francês há duas palavras para definir o que em português conceituamos como *confissão*. "*Confession*" consiste na confissão sacramental e "*aveu*" expressa um momento dentro do rito sacramental em que o penitente verbaliza ao padre seus pecados. Segundo Ottaviani (2021), "La confession est un sacrement, mais l'attention n'est plus portée, a partir de Latran IV, sur la dimension du 'dire-vrai', mais sur la pénitence elle-même. L'aveu n'est plus qu'un moment du sacrement, car la pénitence en devient l'acte central". O *Ordo penitentiae,* reformado pela Igreja Católica Apostólica Romana, em 2 de dezembro de 1973, define que o rito é composto por quatro elementos: contrição, confissão, satisfação e absolvição. A contrição é primeiro ato do penitente o qual é anterior ao encontro com o padre. Nele o sujeito se reconhece pecador e disposto a mudança interior de vida *(metanoia*). "É desta contrição do coração que depende a verdade da penitência" (n. 6) (CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, 1973). A confissão realiza-se pelo verdadeiro conhecimento de si mesmo e acusação exterior dos pecados ao padre. A satisfação da culpa completa a verdadeira conversão porque a pena deve ser adequada a cada penitente em sintonia com seu pecado para que repare o dano causado e renove a vida interior inserindo-o novamente na dinâmica da salvação. Por fim, a absolvição é o sinal transmitido pelo padre da vontade de Deus de perdoar e reintegrar o filho perdido ao rebanho.

A conduta é, para Foucault, o conceito central introduzido pelo pastorado cristão. As relações de poder ocorrem entre os corpos quando um indivíduo intenta governar o outro, induzindo sua ação, enquanto este outro resiste ao governo e responde reagindo à ação de seu adversário. As relações de poder são um modo de ação sobre ações. Elas não agem somente diretamente sobre os corpos e as ações como mostrou em *Surveiller et punir*. Mas, agem também sobre as condutas. Isto é, sobre as possibilidades de ação dos indivíduos. Nos termos de Foucault, em *Le sujet e le pouvoir* (1982), "A 'conduta' é o ato de 'conduzir' os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades".[155] No entanto, o termo serve a uma ambiguidade capaz de lançá-lo ao plano ético e ao plano político concomitantemente. A conduta tem um significado triplo: atividade de conduzir alguém; ser conduzido por alguém (deixar-se ser conduzido); conduzir-se (LORENZINI, 2015, p. 138). Portanto, para Foucault, o governo diz respeito ao modo como o indivíduo se conduz, conduz os outros e se deixa conduzir.

Em *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984), o filósofo especifica que na dinâmica das relações de poder há três níveis: as estratégias, as liberdades e o estado de dominação (FOUCAULT, 2017hh). As relações de poder são móveis e instáveis de tal maneira que há sempre possibilidade de modificá-las e revertê-las. Caracterizam-se fundamentalmente por sua real possibilidade de ação ou modificação. Essa é a condição de existência das relações de poder, isto é, seu próprio exercício entre sujeitos livres.

A liberdade é a condição de existência das relações de poder. A liberdade consiste que sujeitos individuais ou coletivos têm diante de si um campo de possibilidades para o exercício de várias condutas, reações e modos de comportamento (FOUCAULT, 2017gg, p. 1056). Nesse sentido, a liberdade não é algo fabricado ou produzido ou operado por uma arte de governar típica da Modernidade. Constitui-se, para Foucault, como um trabalho reflexivo, incessante e paciente que se exerce de si sobre si que se dá na agonística das relações de poder. Assim, para Foucault, o governo pode ser exercido somente sobre sujeitos livres e tão somente enquanto permanecerem livres. Comenta Lorenzini (2015, p. 138):

> Uma liberdade que, por consequência, não há nada de metafísico, mas que ao contrário é sempre contingente, pontual e ligada a uma configuração específica das relações de poder; e ainda, por isso mesmo, segundo Foucault, ela tem uma força de insubmissão

[155] "La 'conduite' est à la fois l'acte de 'mener' les autres (selon des mécanismes de coercition plus ou moins stricts) et la manière de se comporter dans un champ plus ou moins ouvert de possibilités" (FOUCAULT, 2017gg, p. 1056).

> (de rebelião, de retinência, de resistência) que não deve ser subestimado (tradução nossa).[156]

A dominação, ao contrário, é um estado no qual um grupo social ou um indivíduo fixa as relações de poder para bloquear as possibilidades de reversibilidade. Em outras palavras, a dominação é uma possibilidade de exercício do poder no interior da sociedade onde ocorrem e funcionam múltiplas sujeições. Todavia, segundo Foucault, para que uma relação seja considerada relação de poder deve haver forçosamente possibilidade de resistência. Se não houver nenhuma possibilidade de resistência violenta ou fuga ou reversão das situações estratégicas, não haverá relações de poder.[157]

Nesse sentido, Foucault não se coloca de acordo com a postura teórica de oposição entre dominação e poder. A dominação econômica, social, institucional ou sexual se estabelece em uma relação hierárquica, mas não violenta. Não havendo violência, a dominação não impede a resistência. Se a possibilidade de resistência é intrínseca às relações de poder, então poder e liberdade, poder e dominação não se opõem. São polos de uma mesma relação.

A ausência de liberdade, para Foucault, se dá na constituição da alteridade como objeto do qual se pode dispor e sobre o qual se pode exercer violência sem limites. Por consequência, onde há violência não há relações de poder. Por isso, para Foucault as relações de poder, a insubmissão das liberdades e os estados de dominação não se antagonizam. A agonística entre esses polos possibilita a contínua chance de alargar a liberdade e reduzir as formas de dominação e servidão integral.

A liberdade é concebida de modo político e ético. O poder é o nome dado às relações complexas que comportam um conjunto de técnicas racionais compostas de tecnologias de dominação e tecnologias de si. Desta feita, no âmbito político, um poder que mata aos poucos tem sempre sua força de resistência correlata. No âmbito ético, o indivíduo resiste em si mesmo à inclinação de servilmente conformar-se à obediência. O problema do pastorado se instala em sua demanda pela obediência incondicional e integral dos governados de modo que as relações de poder se tornam saturadas. Assim, para Foucault, deve-se resistir à adesão servil e

---

[156] "Una libertà che, di conseguenza, non ha nulla di metafisico, ma che al contrario è sempre contingente, puntuale e legata a una specifica configurazione dei rapporti di potere; e tuttavia, proprio per questo, secondo Foucault essa possiede una forza di insoumission (di ribellione, di renitenza, di resistenza) da non sottovalutare" (LORENZINI, 2015, p. 139).

[157] Entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, realizada em 20 de janeiro de 1984 e publicada apenas segundo semestre desse ano pela revista *Concordia - Revista Internacional de Filosofia* (FOUCAULT, 2017hh, p. 1539).

identificada ao líder político, ao partido ou às formas excessivas de poder. Nos termos de Candiotto (2020a, p. 120-121),

> Se, em meados dos anos 70, os críticos de Foucault apontam, em sua analítica do poder, a ausência da relação entre mando e obediência, é pela relação entre governamentalidade e atitude crítica que ela pode ser problematizada. A perspectiva de Foucault, a respeito disso é que podemos direcionar nossa vontade à obediência política, sem a necessidade de sua adesão subjetiva subserviente.

Tratar do Estado nesta pesquisa diz respeito à forma como Foucault relaciona o marxismo do século XX às formas estatais. A Revolução Francesa é um marco para a organização dos Estados Ocidentais. Anterior a ela, os Estados estavam fundados sob as crenças religiosas ao passo que, após seu acontecimento, os Estados se alicerçaram a partir das filosofias do contrato social. Em sua concepção, o marxismo não poderia ter funcionado sem existência de um Estado a todo momento necessitado dele. Algo de descontínuo na história. Logo, está em voga se liberar das dinâmicas das relações de poder ligadas ao marxismo assumido como filosofia justificadora da violência de Estado operada pelo stalinismo (FOUCAULT, 2017oo, p. 601). Portanto, parece ser possível afirmar que, para Foucault, interessa analisar as tecnologias de individualização, massificação e dominação existentes nesse marxismo e nos movimentos revolucionários cristalizados na forma partidária.

3.4 O pecado burguês: lave-se da mancha e prove o valor de sua moeda

O Partido Comunista (PC), segundo Foucault, é uma organização sem precedentes perante outras organizações políticas como o Partido Radical ou o Partido Democrata-cristão. O PC não é somente um grupo de indivíduos organizados em torno de uma mesma opinião e uma mesma luta, mas é uma organização muito mais complexa. O filósofo afirma ser possível pensá-lo aos moldes de uma ordem monástica ("*ordre monastique*"). Tendo isso em consideração nessa subseção demonstraremos sua análise sobre a relação entre vontade, manifestação da verdade e exercício do poder, pois, em seus termos:

> O problema de saber como as vontades individuais na revolução e na luta se articulavam com os outros níveis de vontade parece-me, a mim também, um tema essencial que nos incumbe. E justamente, hoje, essas múltiplas vontades começam a brotar na brecha da hegemonia detida pela esquerda tradicional (FOUCAULT, 2017oo, p. 615, tradução nossa).[158]

[158] "Le problème de savoir comment les volontés individuelles dans la révolution et dans la lutte s'articulaient avec les autres niveaux de volonté me paraît, à moi aussi, un thème essentiel qui nous incombe. Et justement,

Foucault intui a urgência requerida pela noção de vontade a qual não foi tratada adequadamente nem pela filosofia nem pela organização do Partido Comunista. As vontades individuais tornam-se uma vontade coletiva por intermédio da organização partidária, pois o proletariado acede à consciência de classe por meio do Partido. Esta vontade coletiva precisa ser uma vontade monolítica para se institucionalizar. Assim, transformação da vontade individual em uma vontade coletiva produz um tipo de sujeito: o sujeito proletário.

Desde aí produz-se uma dependência fundamental. O partido é a condição de existência do proletariado. Dito de outra forma, o proletário só existe devido ao partido. A organização produziu sua transformação em classe operária por meio de sua condução à consciência de classe. Nos termos de Foucault, "O Partido é, por consequência, a consciência do proletariado ao mesmo tempo que, para o proletariado como único sujeito individual, sua condição de existência" (FOUCAULT, 2017oo, p. 614, tradução nossa).[159]

O partido é solidamente dotado de uma hierarquia estratificada. A hierarquia é a garantia dessa vontade monolítica. Constitui-se excluindo e interditando os elementos heréticos ameaçadores a seu funcionamento interno. Para Foucault, essa vontade monolítica é a expressão da vontade burocrática dos dirigentes do partido. O Partido sustenta sua organização hierárquica pela autojustificação de suas atividades, decisões e papéis. Seu fundamento advém da palavra de Marx como único crivo de autoridade a garantir à teoria partidária seu cálculo racional. Dessa maneira, nos termos do autor:

> Como se considerava que só o Partido era o autêntico detentor da luta e que este Partido era uma organização hierárquica capaz de uma decisão racional, as áreas marcadas por uma sombria loucura, a saber, a parte sombria das atividades humanas ou ainda as áreas de uma obscura desolação (embora este fosse o inevitável lugar de todas as lutas), tinham dificuldade para surgir em plena luz do dia (FOUCAULT, 2017oo, p. 615, tradução nossa).[160]

À vista disso, discorreremos sobre as tecnologias de vinculação da vontade à instituição partidária. Tomamos por objeto de estudo o curso de 1980, *Du gouvernements des vivants*, e as conferências *L'origine de l'herméneutique de soi*. Isso se justifica porque Foucault parece

---

aujourd'hui, ces multiplex volontés commencent à jaillir dans la brèche de l'hégémonie détenue par la gauche traditionnelle" (FOUCAULT, 2017oo, p. 615).

[159] "Le Parti est, par conséquent, la conscience du prolétariat en même temps que, pour le prolétariat en tant qu'unique sujet individuel, sa condition d'existence" (FOUCAULT, 2017oo, p. 614).

[160] "Comme on considérait que seul le Parti était l'authentique détenteur de la lutte et que ce Parti était une organisation hiérarchique capable d'une décision rationnelle, les zones empreintes d'une sombre folie, à savoir la part d'ombre des activités humaines ou encore les zones d'une obscure désolation – bien que ce fût le lot immanquable de toutes les luttes -, avaient du mal à émerger en plein jour" (FOUCAULT, 2017oo, p. 615).

aproximar o rito batismal, a dramática teatralização da penitência canônica e as tecnologias monásticas de direção de consciência e confissão às tecnologias partidárias de vinculação e produção da vontade coletiva. O autor estuda os escritos cristãos primitivos partindo do presente a fim de fazer a genealogia das tecnologias de vinculação da vontade ao exercício do poder. Procuraremos mostrar que a revolução e a organização partidária parecem estar no horizonte do curso como problematizações do presente. Em seus termos:

> E, afinal de contas, poderíamos dizer que a tirania foi para o pensamento político grego o que foi a revolução para o pensamento político europeu moderno, aquilo em relação a que, no fim das contas, sempre é preciso se situar e que deve ser pensado ao mesmo tempo como passagem, transição, fundação ou subversão (FOUCAULT, 2014a, p. 59).

A preocupação com a revolução e a organização partidária é expressa em alguns momentos do curso de 1980. Foucault parece ainda estar às voltas com a Revolução Iraniana iniciada em 1978 e terminada no início de 1979 com a qual se envolveu diretamente. O movimento revolucionário no Irã foi contido com uma série de execuções sumárias dos opositores como uma forma de purificação religiosa do país e com a instauração de uma teocracia ditatorial. Em 1980, após aprovação do governo comunista polonês como resposta a uma série de greves e manifestações, foi fundado em 10 de agosto o Sindicato Solidariedade surgido em Gdansk nos estaleiros Lênin. Um mês depois, vinte comitês sindicais em âmbito nacional se uniram ao movimento. Em 10 de novembro, foi erigido oficialmente o Sindicato Nacional Solidariedade (SENELLART, 2014, p. 307).

Se, no primeiro movimento, há o influxo religioso islâmico catalisador da revolta, no caso polonês, há a incidência do cristianismo católico atribuída à influência do Papa João Paulo II e do padre Jerzy Popiełuszko na oposição do Solidariedade contra o governo comunista. Essas manifestações no Irã e na Polônia parecem ser empregadas por Foucault para clarificar a seus alunos como a relação entre religião, vontade, verdade e poder explicitadas nos textos cristãos primitivos estava ainda em pauta no presente. Por isso, procuramos evidenciar uma forma de estudar a arqueologia da confissão apresentada por Foucault no curso e nas conferências de 1980 a partir da problemática relação entre vontade, verdade e poder imbricada na problemática da forma partido e da revolução.

No curso de 1980, para tratar dessa arqueologia, Foucault desloca a análise do conceito de ideologia dominante para a noção de governo dos homens pela verdade. Na década de 1970 distanciou-se desse conceito ao tratar da noção de saber-poder. Porém, parece que esse deslocamento se fez pretendendo passar a um conteúdo positivo e diferenciado dos termos saber e poder. Em sua concepção, o conceito de ideologia dominante postulava uma teoria malfeita

da representação ao passo que estabelecia oposições entre verdadeiro e falso, realidade e ilusão, científico e não científico. Destas divisões decorreria que o domínio da representação burguesa da realidade sustentar-se-ia sobre o proletariado por causa de sua manutenção nas trevas ideológicas.

Essa explicação, de certo modo, desviava-se da análise dos mecanismos reais de sujeição. Por isso, por meio da noção de saber, o filósofo quis analisar as práticas constitutivas de domínios de objetos e de conceitos onde as oposições produziam seus efeitos. A noção de poder substituiu a concepção de um sistema de representações dominantes pela análise dos procedimentos e técnicas de efetuação das relações de poder. Assim, a noção saber-poder concebia a relação entre manifestação da verdade e exercício do poder a partir da necessidade das técnicas de poder se nutrirem de um conhecimento formado, acumulado, centralizado e útil sobre a ordem das coisas e da conduta dos homens para conduzir condutas.

Contudo, no curso de 1980 Foucault postula que o governo opera exercendo procedimentos de manifestação da verdade. Manifestar a verdade consiste na relação entre o poder e os rituais aletúrgicos. Aleturgia é a palavra empregada pelo gramático grego Heráclides para significar o ato de alguém dizer a verdade. Nos termos de Foucault (2014a, p. 8):

> Poderíamos chamar de “aleturgia” o conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício do poder sem algo como uma aleturgia.

Essa relação entre governo e manifestação da verdade pode ser encontrada de cinco maneiras a partir do século XVII. Primeira, os defensores da razão de Estado advogavam que o governo indexasse as ações, as opções e as decisões ao conjunto de conhecimentos verdadeiros para manifestar a verdade do Estado como objeto de governo. Segunda, os fisiocratas afirmavam que o governo regido pelos processos constitutivos da realidade do Estado conduziu a um progressivo recuo da atividade governamental. A verdade repercute nos espíritos de tal maneira que governantes e governados tornam-se atores em uma peça da natureza.

Terceira, a constituição de um saber especializado implicou a formação de uma categoria de indivíduos especialistas e de um domínio de coisas e relações que se impõe à política. Se esse grupo de especialistas se impõe à política, logo escondem algo. A quarta maneira, consiste no princípio da tomada de consciência universal. O governo cair e a revolução se efetuar são frutos da tomada de consciência sobre o que de fato acontece na sociedade, nos processos econômicos e nos mecanismos de exploração e dominação. Quinta, consiste no

princípio de Soljenitsyne, que afirma a durabilidade dos regimes socialistas seria devido à consciência de todos sobre o terror. Nada se esconde. O terror é a arte de governar às claras. A verdade nua que se torna intangível, inevitável e termina por imobilizar os indivíduos.

Para Foucault, todas essas maneiras definem as relações em função de um real do Estado ou da sociedade. Concomitantemente, se determinam a partir de um conhecimento objetivo de fenômenos. Elas evidenciam a ligação entre exercício do poder e a manifestação da verdade. Manifestam a implicação entre direção das condutas e operações na ordem do verdadeiro. Por isso, não é a crítica das representações o crivo de legitimidade ou ilegitimidade do poder, nos termos do filósofo, "é o movimento de se desprender do poder que deve servir de revelador para as transformações do sujeito e para a relação que ele tem com a verdade" (FOUCAULT, 2014a, p. 71).

Posto isso, faz-se necessário, para o autor, imbuir-se de uma atitude teórico-prática a qual estabelece uma dúvida metódica de suspensão das certezas baseada na não necessidade de todo poder. O poder não encontra sua legitimidade de modo intrínseco pelo fundamento do contrato social ou da sociedade civil. As relações de poder se sustentam na contingência e na fragilidade histórica. Nesse sentido, coloca a não aceitabilidade do poder como forma de questionar todos os modos pelos quais se aceita o poder. Desse modo, a seus olhos nenhum poder é aceitável, absoluto e inevitável. A essa atitude o filósofo chama de anarqueologia por considerar o princípio anárquico de não necessidade do poder. Assim, propõe uma atitude de recusa à essencialidade do poder por considerá-lo em sua singularidade e contingência histórica.

O cristianismo está na bifurcação de dois regimes de verdade. Se até 1979 Foucault estudou os atos de obediência e submissão requeridos pelas artes de governar, no curso de 1980 é notório seu interesse em analisar o motivo pelo qual o exercício do poder exige dos indivíduos a verdade sobre si mesmos. A esse ato refletido de dizer a verdade sobre si, o filósofo conceitua como ato de verdade (seguindo a expressão empregada pelos pensadores medievais acerca do sacramento cristão da penitência).

Os elementos do sacramento da penitência são *actus contritionis* referente ao arrependimento do penitente, *actus veritatis* concernente à verbalização das faltas e *actus satisfactionis* alusivo às penitências aplicadas aos pecados confessados. O ato de verdade toca à posição do sujeito nos procedimentos de aleturgia como operador, testemunha e objeto. O penitente é agente ativo quando traz à luz a verdade de si escondida em seu interior. Testemunha seu ato quando afirma saber do pecado por ter ocorrido em sua consciência e ter sido visto por seu olhar interior. Torna-se objeto por ser ele mesmo o tema de sua manifestação de verdade.

Enquanto a análise em termos de ideologia se fixa na ideia de o ponto de subjetivação se encontrar na aceitação de um corpo doutrinal fundado em um texto, sustentado por uma instituição e assegurado pela tradição contra as heresias, nos termos de Foucault, "No caso da confissão, não se trata de modo algum de aderir a um conteúdo de verdade mas de explorar, e explorar infindamente, os segredos individuais" (FOUCAULT, 2014a, p. 78). No cristianismo primitivo havia o termo confessor atinente a dois significados: aos cristãos que haviam professado a fé na iminência de morte pelo Império Romano; aos cristãos em posição de reconhecimento de suas faltas. Dessa maneira, o ato de reconhecer as faltas é conceituado por Foucault como atos reflexivos de verdade pelos quais os indivíduos são convocados a manifestar a verdade de si presente no fundo de si mesmos.

Todavia, há no cristianismo dos primeiros séculos procedimentos muito mais complexos de vinculação dos indivíduos à obrigação de manifestar a verdade. Desde o século II o cristianismo impôs aos indivíduos formas de manifestação em profundidade do movimento dos "arcanos do coração". Segundo Foucault, houve pelo menos três práticas organizadas pelas quais a obrigação de manifestar individualmente a verdade de si foi conectada à extinção da dívida do mal: o batismo, a penitência canônica e a direção de consciência.

O batismo engloba três modelos morais. No texto da *Didakhé*, para o autor não nenhuma descrição de vinculação entre ato de verdade e purificação do mal. O postulante ao batismo recebe, anteriormente ao banho batismal, o ensinamento sobre o caminho da vida e o caminho da morte. O caminho da vida consiste na recusa do batizante cometer atos de homicídio, adultério e roubo e a se comprometer com obrigações morais da vida cotidiana e em relação a Deus. O batismo só pode ser concedido aos que aprendem a verdade. A purificação é assegurada pelo jejum e pela água. O jejum do postulante e dos participantes no ato garante a pureza. A água, devido à sua simbologia, lava as nódoas e os pecados do postulante.

Em *Apologia* de Justino de Roma, Foucault afirma que o batismo é condicionado ao ato de fé do postulante em crer na verdade ensinada. Dessarte, o batismo tem três efeitos. Marca e sela a pertença do batizado à comunidade eclesial e a Deus. Confirma um novo nascimento. Agora não mais determinado pela queda da natividade natural devida à cópula dos pais, mas um renascer determinado pela escolha consciente e voluntária diante do conhecimento da verdade. Por isso, o batizado, após o ciclo de educação ao ato de fé, é iluminado em seu pensamento pela relação de conhecimento total com Deus e pela purificação.

Há, ainda, o terceiro modelo: a nódoa original. Tertuliano, em seus escritos *De baptismo* e *De paenitentia* sobre o batismo, segundo Foucault, afirma que ao homem não é dada a possibilidade de escolher entre dois caminhos nem mesmo lhe pertence a escolha por Deus caso

seja iluminado por seu conhecimento. Todo homem é marcado desde o nascimento pelo pecado original. Razão pela qual, nascendo pecador, resta-lhe a inclinação ao comportamento moral para saber como apagar essa nódoa originária.

Foucault afirma que as matrizes morais do Ocidente estão fixas nesses modelos batismais do caminho, da queda e da nódoa. A moral cristã combinou e operou sustentando esses três modelos. Sua força é, sobretudo, sentida em outros modelos morais. Nos termos de Foucault (2014a, p. 99):

> Afinal de contas, o marxismo é a mesma coisa. Vocês têm o modelo da queda, da alienação e da desalienação. Vocês têm o modelo dos dois caminhos: é Mao Tsé-Tung. E vocês têm, é claro, o problema da nódoa dos que são originalmente maculados e que é preciso purificar: é o stalinismo. Marx, Mao, Stalin, vocês têm os três modelos, dos dois caminhos, da queda e da nódoa.

Foucault parece delinear que os modelos de Tertuliano e de Stalin estão em uma relação genealógica de continuidade. O curso segue seu desenvolvimento oferecendo uma ampla análise sobre o pensamento de Tertuliano acerca do batismo como uma estrutura de prova. Ele assevera, no capítulo 6 de *De baptismo*, segundo o filósofo, que o mergulho na fonte batismal ocorre porque os postulantes já foram purificados. Tertuliano em sua concepção opera um deslocamento cronológico entre a purificação e o batismo ao passo que transfere a operação de purificação de Deus e do rito para o humano. Ainda, instala um jogo moral entre o puro e o impuro que altera a relação entre verdade e purificação. Por consequência, a purificação conduzirá à verdade.

Essa tese é defendida para sanar duas situações em relação às atitudes dos postulantes. Por um lado, alguns diziam que, se o batismo purificava de todas as faltas cometidas, logo, não haveria motivo para se arrependerem de todas as faltas cometidas. Seguia-se uma preparação superficial, ligeira e fútil. Por outro lado, outros declaravam ser melhor adiar o batismo para o fim da vida para se protegerem da recaída no pecado e para terminarem a vida de forma redimida. Nessas duas atitudes, afirma Foucault (2014a, p. 112), "Deus é obrigado a me purificar pelo rito do batismo, e é porque Deus é assim obrigado que posso ou não me preparar bem para o batismo, ou, ao contrário, adiá-lo o máximo possível".

Essas atitudes apresentam uma concepção da natureza do pecado atinente à natureza humana pecadora devido à sua perversão original. Essa falta original é transmitida pelo sêmen como geração simétrica ao parto feminino. Sendo o sêmen composto de princípio anímico e corpóreo, a mancha ao tocar uma dessas dimensões necessariamente atingiria a outra. A imperfeição original se propagou, assim, por todo gênero humano por meio de um sêmen de natureza pervertida. Como os animais, ao nascer o humano pecador não poderia ver ou andar.

Dessa forma, segundo Foucault, a preparação do batismo passa a ser pensada em seu fim de transformar a natureza levando-a à maturidade da idade adulta.

Além disso, a partir do pecado original Satanás entrou na alma humana e fez dela sua igreja onde reina e exerce seu poder. A função do batismo é expulsar esse mal de dentro da alma. Mas, a proximidade do batismo e após o banho batismal, os assaltos de Satanás aumentam consideravelmente em força. O tempo do batismo se converte em tempo de risco e perigo. Tornando-se, enfim, uma dramática luta em que Deus permanece livre para perdoar e o humano é assolado pelo medo.

O medo o mantém sempre inquieto e alerta aos assaltos do Diabo. Entre o século II e o século III houve uma inflexão no cristianismo em que a preparação para o batismo passa a ser marcada pelo medo de si mesmo, do que se é e do que pode vir a acontecer. Dessa maneira, para Foucault, o medo assume preponderância nas relações de si consigo, nos exercícios de si sobre si e no movimento de descoberta da verdade no fundo de si mesmo.

Para ser batizado passa ser exigido a obrigação de enfrentar o labor orientado pela disciplina penitencial. Esta deve ser a armadura com a qual o postulante irá se vestir durante a preparação batismal. O termo *paenitentia* é a tradução latina do termo grego *μετάνοια* para dizer da mudança de orientação da alma por meio do movimento de reflexão sobre si a partir do qual se desvia do mundo e se volta para a luz da verdade. Para ilustrar sua hipótese, Tertuliano, segundo Foucault, afirma que se Jesus foi batizado por João Batista e a iluminação do Espírito foi posterior ao mergulho nas águas, portanto o tempo de ascese é anterior à luz das verdades eternas.

Ao batismo acorrem somente aqueles provados em sua moeda. O batismo somente pode ser dado depois de um tempo de ascese e exercício. Ao se aproximar do momento batismal, os postulantes devem se esforçar para chorar suas faltas e invocar a Deus com preces fervorosas, jejuns, genuflexões e vigílias em forma de exercício purificatório. Esses exercícios são uma ginástica corporal e espiritual para dar força e capacidade de lutar por toda vida contra os assaltos de Satanás. A vida inteira passa a ser uma vida penitencial ao passo que o batismo se converte em uma recompensa ao esforço penitencial. Tertuliano usa, para ilustrar essa estrutura da prova da penitência, a metáfora do vendedor que examina a moeda para avaliar a legitimidade da efígie. Por isso, a penitência é uma prova pela qual o postulante permite a Deus saber se a moeda é válida e verdadeira. Nos termos de Foucault:

> Vemos aparecer, através dessa metáfora, a ideia de que a penitência é o que deve manifestar perante Deus a verdade do próprio pecador, a sinceridade de seus sentimentos, a autenticidade do seu remorso, a realidade do seu propósito de não mais recomeçar. A penitência é portanto a vinda à superfície da verdade profunda da alma,

> e é nesse sentido que podemos dizer que a penitência é uma moeda (FOUCAULT, 2014a, p. 122).

O *De paenitentia* de Tertuliano foi escrito por volta do ano 200. Data muito próxima da instituição do catecumenato nas igrejas ocidentais, sobretudo em Roma. A produção do sujeito catecúmeno se deu pela reorganização de práticas de catequese e de preparação ao batismo. Esse movimento foi uma resposta ao problema de assegurar a preparação dos postulantes. Isso tendo em vista o ambiente de forte difusão do cristianismo, de necessário fortalecimento do ato de fé diante das perseguições e da apresentação de uma estrutura doutrinal nos debates com os pagãos e os hereges. Segundo Foucault, o catecumenato surge como um tempo de preparação regulamentada e controlada em vista do batismo. Essa prática associa a catequese e a pedagogia da verdade à preparação moral. Ao longo desse tempo se requere do postulante uma série de procedimentos de manifestação, autenticação e verificação dos processos de transformação de sua alma. O batismo, ao fim desse tempo, sanciona essa mudança com a remissão das faltas.

Foucault encontra, nos textos de santo Hipólito (*Tradição Apostólica* e *Cânones*), uma série de procedimentos exigidos ao catecúmeno. Antes de ser admitido ao catecumenato, a pessoa deveria se apresentar aos mestres cristãos em uma reunião semissecreta. Nessa reunião o postulante é interrogado pela razão de sua busca pelo batismo. A seus padrinhos é solicitado dar testemunho de sua fé e examina-se sua vida. O interrogatório-exame deve se atentar a respeito de seu ofício, de suas relações conjugais, de sua condição de escravo ou livre, pois não se admitia soldados, atores, prostitutas e professores. Passado esse passo, os postulantes eram admitidos como *audientes*. A partir de então era obrigado a levar uma vida segundo as regras e os imperativos da dogmática e da moral cristã.

Ao findar o segundo ou o terceiro ano se produzia um segundo questionário-prova voltado para a vida do catecúmeno naquele período. Por meio desse exame se fazia perguntas à pessoa e a seus patronos e padrinhos. Estes testemunhavam sobre a vida do *audiente*. Caso ele fosse escolhido, passava a ser *electi*, pois competente ao batismo. Passaria agora por uma preparação imediata de práticas ascéticas como jejuns, preces, vigílias e penitências entre a Quarta-Feira de Cinzas e a Páscoa.

No dia da Páscoa, diz São João Crisóstomo, segundo Foucault, o catecúmeno se submetia ao ritual de exorcismo. O bispo exorcizava os catecúmenos pronunciando imprecações para expulsar Satanás. Se o candidato não reagisse, nem se mexesse ou se agitasse, o mal não mais dominaria sua alma. O exorcismo é um ritual de despossessão em sentido jurídico. Nos termos do autor, "portanto, nesse sentido, o exorcismo é efetivamente um rito de expulsão de saída, de despossessão, um rito de passagem de soberania" (FOUCAULT, 2014a,

p. 139). Simultaneamente, o exorcismo purifica e autentica a alma. Assim como a moeda passa pelo fogo para ter seu valor provado e purificar-se das impurezas, o exorcismo entrega a alma a seu autêntico soberano e purifica-a das impurezas.

O coroamento dessas práticas é a profissão nas três pessoas da trindade. A cada ato de fé em uma das pessoas da trindade se procedia a uma imersão na água batismal. Por esse ato se efetua a descida do Espírito Santo. A profissão de fé é o ato pelo qual o catecúmeno torna-se cristão.

Por fim, exigia-se que o postulante se reconhecesse pecador diante de Deus. Ele deveria em um ato em forma de jejuns, genuflexões e preces enunciar um discurso direcionado a Deus reconhecendo ser pecador. Esse ato de confissão não consistia em dizer os pecados cometidos, mas em reconhecer-se humildemente diante de Deus como pecador por ter cometido pecados no passado.

Esses procedimentos de veridicção reúnem um conjunto de técnicas específicas com a finalidade de fazer aparecer a verdade da alma. Em outros termos, segundo o filósofo francês é colocado no jogo da verdade o princípio aletúrgico do "diz-me quem tu és". O caminho à verdade é condicionado à manifestação da verdade de si mesmo. Ainda mais, a análise do autor mostra que a morte assume papel central na problemática do acesso ao batismo. Se, na *Didakhé*, o tema da vida e da morte se delineava como a escolha e o efeito do ato batismal, a partir do século III com a retomada das cartas de são Paulo, a tipologia do batismo começa a ser definida como sepultamento em sentido analógico à morte de Cristo. "Se com ele morremos, com ele viveremos" (2 Timóteo 2,11). Os batizados são sepultados nas águas do batismo e renascem para uma nova vida como Cristo morreu e foi ressuscitado. Ambrósio, a quem Foucault cita no verso da página do manuscrito do curso, chega a afirmar categoricamente que "a fonte é como que uma sepultura" (AMBRÓSIO, 2016, II, 6). Dessa forma, o caminho à verdade passa a ser concebido como mortificação para a vida passada em vista da vida da verdade surgida a partir da fonte batismal.

A vida nova pelo batismo não afasta os assaltos do demônio. Esse outro é capaz de assaltar o domínio de Deus sobre a alma humana, porque ela é marcada pela falta original. A purificação pelo exorcismo não exime o neófito do combate incessante para afastar Satanás de sua alma. A vida do batizado é consagrada à luta contra esse adversário a respeito de quem é preciso ser vigilante e inquieto pelo medo de ser dominado. As provas de verificação são exercidas para saber se está ou não presente na alma, como está essa luta e qual a capacidade do cristão de resistir-lhe.

O batismo não afasta a recaída no pecado. Mesmo que sua natureza nos primeiros séculos foi pensada como a gestação de homens perfeitos, logo se observou que se ocorria o resgate das faltas passadas. Entretanto, a salvação final dar-se-ia no fim da vida, no outro mundo à dependência de uma espécie de batismo final por ato de Deus.

O batismo instala uma modificação na relação entre subjetividade e verdade. Converte-se em um estado de vida no qual o batizado precisa permanentemente morrer para a vida antiga, lutar contra o inimigo no cotidiano e manifestar a verdade de si aos outros até o fim de sua vida quando receberá o batismo final. Por meio da disciplina penitencial o batizado prova e autentica a verdade de sua conversão à vida nova.

Para Foucault, o cristianismo formula uma técnica de governo baseada na salvação. No curso de 1978, ao tratar do governo pastoral das almas, afirmava que a finalidade da condução das condutas consistia em alcançar a salvação no além-mundo. Nesse ponto parece apontar que a salvação no cristianismo não se refere ao outro mundo somente. Salvar significa sobretudo autenticar que o batizado se converteu em um ser outro. Nesse sentido, Foucault parece descortinar a faceta do governo dos homens pelos procedimentos de veridicção. Em suas palavras,

> Só podemos ir à verdade, só pode haver uma relação entre subjetividade e verdade, a subjetividade só pode ir à verdade, a verdade só pode produzir seus efeitos na subjetividade se houver mortificação, se houver luta e combate com o outro e se manifestarmos a nós e aos outros a verdade do que sabemos (FOUCAULT, 2014a, p. 148).

Após analisar os procedimentos de veridicção do batismo, Foucault trata nas aulas de 27 de fevereiro e 05 de março da penitência canônica. O autor encontra no texto *O Pastor*, de Hermas, de cerca do ano 140, uma problemática a respeito da penitência pós-batismal: sendo o cristianismo uma religião de salvação, como os autores lidaram com o problema da recaída. O vínculo adquirido entre a subjetividade e a verdade pelo batismo não podia ser desatado e, por conseguinte, nem mesmo ser refeito. O batismo é uma marca indelével. O espírito de Deus habita na carne humana de tal modo que o vínculo de amor à verdade se manifesta nas verdades pronunciadas pelo batizado.

O labor batismal, de fato, instituiu um exercício (*metanoia*) constante de conversão na vida do cristão. Porém, o texto de Hermas expressão a colocação no jogo de veridicção do problema de uma penitência pós-batismal. Esse problema tem sua razão de ser. A recaída era uma "ideia estranha" às culturas grega, helenística, romana e hebraica marcadas pelo sistema da lei e o esquema da salvação.

O sistema da lei presente entre os hebreus e os gregos compreendia uma disjunção entre o bem e o mal. O mecanismo legislativo se caracterizava pela boa ação em caso de uma prescrição ou em caso de infração pela ação má. Fica implícito, respectivamente, as ações aceitáveis e aquelas inaceitáveis. A lei não considera o sujeito da ação como determinante do ato, mas como elemento modulador circunstancial da forma da ação. Isso porque, nos termos de Foucault, "A lei define a forma da ação e efetua essa disjunção nas ações, na forma, nos componentes eventualmente nos efeitos da ação" (FOUCAULT, 2014a, p. 165).

O esquema da salvação constitui-se em um modelo de perfeição talhado por um caminho iniciático de culminância iluminativa. Para Foucault, a disjunção se efetua voltada para o sujeito. A iniciação separa os sujeitos salvos daqueles não iluminados de tal forma que por qualidade se determina a ação. Isso implica uma divisão temporal na vida dos indivíduos que consequentemente qualifica-os entre o antes e o depois de ter recebido a luz.

Uma vez santo e sábio, não se perdia a condição qualitativa. Não se retornava no tempo, pois não há retorno no tempo individual. Decorre que esse processo de iluminação é irreversível para esse sujeito do conhecimento. Em detrimento, o sistema da lei se baseia na concepção de um sujeito de vontade marcado pela repetição do querer. A vontade incessante a força impulsionadora da ação para o bem ou para o mal.

Isso se apresentou ao cristianismo devido aos problemas dos relapsos e do debate com a gnose. Durante as perseguições romanas aos cristãos era-lhes exigido manifestar por sinais seu abandono da fé. A disciplina penitencial do batismo já não abarcava este caso, pois se referia aos pecados ao interno da comunidade. Renegavam sua profissão de fé e rompiam sua relação com a verdade. Os movimentos gnósticos conceberam a salvação como uma libertação irreversível pelo conhecimento. Por consequência, a recaída seria impossível e, caso existisse, demonstraria que o iluminado não teria sido efetivamente libertado. Para solucionar essa problematização, o cristianismo, segundo Foucault, inseriu o pecado na relação essencial e fundamental entre o sujeito e a verdade. Em seus termos: "Introduziu o problema do *peccatum*, do pecado, da falta, não na inocência, mas em relação a ela. Introduziu o problema do *peccatum* em relação à luz, em relação à libertação e em relação à salvação" (FOUCAULT, 2014a, p. 171).

A *disciplina paenitentia* delineada a partir dos escritos de Tertuliano foi retomada, segundo Foucault, sob o conceito de penitência segunda (*paenitentia secunda*). Essa segunda penitência repete a penitência pré-batismal. Assim como o batismo, ela é um acontecimento único, visto ser a única oportunidade após o rito batismal de obter o perdão. Seus procedimentos

de verdade produzem a entrada do indivíduo em um estatuto o qual qualifica, ordena e engloba a vida do penitente.

Entre os séculos III e IV, existiam três ordens de cristãos: catecúmenos, cristãos de pleno exercício e penitentes. Segundo Foucault, os indivíduos para pertencerem a esse ordenamento intermediário, chamado de ordem penitencial, precisavam expressar sua vontade individual por meio de um pedido ao bispo. Ou, eram instados a expressar sua vontade por pressão coletiva do bispo e da comunidade. O rito de entrada consistia na imposição das mãos para o exorcismo e a invocação do Espírito Santo. O estatuto durava meses ou anos, mas ao fim desse estágio ou no fim de sua vida acessavam o direito de reconciliar-se.

A entrada nesse ordenamento englobava toda a existência do penitente por intermédio de obrigações e proibições. Ficava privado de participar na eucaristia; se fosse casado não poderia manter relações sexuais com o esposo ou a esposa; deveria fazer jejum; estava obrigado a estar sempre sujo; teria de fazer obras de caridade como visitas aos doentes e dar esmolas. Em termos jurídicos, não poderia entrar em litígios como querelante. Por fim, esse estatuto o marcava para toda a vida de tal modo que não poderia, por exemplo, tornar-se sacerdote, ou diácono, ou mercador.

Para Foucault, os atos de verdade envolvidos no jogo penitencial podem ser compreendidos em duas ordens: procedimentos objetivos e procedimentos refletidos. Os procedimentos objetivos consistem nas práticas cujo fim é o penitente e os operadores da busca da verdade são a comunidade ou o bispo. Os procedimentos refletidos são, em suas palavras, “os atos pelos quais o próprio penitente se torna operador da manifestação da sua própria verdade” (FOUCAULT, 2014a, p. 181).

Os atos objetivos tocam, segundo Foucault, certas técnicas de exames encontradas na correspondência de São Cipriano. Tal como os atos objetivos no batismo tinham por fim testar a vontade dos postulantes, não se poderia haver reconciliação sem o exame que deveria ocorrer, em um primeiro momento, individualmente e tendo em consideração as circunstâncias do ato pecaminoso. Em um segundo momento, o exame era estendido à comunidade sob a direção do bispo. Ambos visavam decidir pela reintegração ou a exclusão do caído conforme a situação de sua alma e de sua vontade expressas nos atos externos a qual era avaliada pela tática do exame.

Os atos refletidos de verdade compreendem os procedimentos conceituados por Foucault pelo termo grego *exomologesis* (*ἐξομολόγησις*). Em sua concepção, “A *exomologesis* será portanto a manifestação da sua concordância, o reconhecimento, o fato de que se admite alguma coisa, a saber, seu pecado e [o fato de ser] pecador” (FOUCAULT, 2014a, p. 184). O primeiro procedimento é a *expositio casus*. O penitente, ao requerer ao bispo o estatuto de

penitente, deve expor seu caso. Em um encontro discreto, o penitente expressa verbalmente sua circunstância e sua vontade.

O segundo ato de verdade, segundo Foucault, para Tertuliano em *De pudicitia*, começava pelo ritual de suplicar na porta da igreja. Pois, o penitente está excluído da comunhão comunitária. Em seguida, o penitente era introduzido pelo bispo na assembleia cristã. Coberto de cinzas, usando cilício, trajando vestes de luto e com a aparência de abatimento, humilhava-se aos pés das viúvas e sacerdotes implorando ajuda. Assim, a exomologese se configura como ato global de publicação de si (*publicatio sui*) em um ritual no qual se dá a dramática penitencial permanente. Nos termos de Foucault (FOUCAULT, 2014a, p. 191-192):

> A penitência, para ser uma boa penitência e para ter os efeitos esperados, não deve se desenrolar simplesmente no pensamento, *in conscientia sola*. A metanoia característica da penitência não deve ser simplesmente uma conversão do pensamento, no pensamento e para o próprio pensamento. Não simplesmente *in conscientia sola*, a penitência também tem de ser *actus*, também tem de ser um ato. O que é esse ato? É a exteriorização da metanoia, é a exteriorização da conversão do pensamento, sua transcrição em comportamento, e é essa penitência como ato que é a exomologese. […] A exomologese tem a ver com ***um modo de viver***, e não simplesmente com uma ***maneira de se vestir*** num momento dado. É uma maneira de ***viver***, uma maneira de ***ser***, uma maneira de se ***alimentar***. Aliás, o texto diz claramente isso um pouco antes, é uma *conversatio*, é ***uma maneira de existir e de se relacionar com os outros, consigo*** (grifo nosso).

Em síntese, segundo Foucault, a exomologese é um ato de verdade no âmbito da ação pública. Seus elementos se caracterizam pelas expressões não verbais. As cinzas, os cilícios, as roupas, macerações e as lágrimas são práticas aletúrgicas de sua condição de pecador. Elas não intentam analisar as faltas cometidas e suas circunstâncias atenuadoras. Pelo contrário, são expressões globais cuja função é mostrar o pecador em sua condição. Isto, são práticas de veridicção. O pecador publica a verdade sobre si: eu sou pecador. Como tal, está a caminho do reino da morte. Mas, ao mesmo tempo, adentrar ao ordenamento dramático penitencial, manifesta sua vontade de morrer para si e para o mundo. Publica a verdade de si mesmo enquanto apaga em si a morte para renascer em uma vida nova.

A mortificação consiste, por uma parte, no ser de morte do pecador e, por outra parte, no apagamento de si manifesto nos atos de verdade. Essa dinâmica manifesta a verdade paradoxal do cristão: a humildade. É-se menos pecador a cada vez que se manifesta e se afirma, com maior veemência, sua condição ontológica de pecador. Nesses ritos probatórios (*probatio*), Foucault encontra um procedimento paradoxal, pois o sujeito ao manifestar a verdade sobre si produz sua desidentificação com o pecado e, por conseguinte, a destruição de si como pecador. Portanto, são práticas aletúrgicas de manifestação e apagamento de si (FOUCAULT, 2013b, p. 74).

A partir dos séculos VII e VIII, houve outra forma de lidar com o apagamento da falta responsável por marcar a relação de si consigo no Ocidente. Acoplou-se um "dizer-a-verdade sobre si mesmo" ao conhecimento de si. Tornaram-se procedimentos para apagar o mal dos arcanos do coração humano. Verbalizam-se as faltas enquanto se faz de si mesmo objeto de conhecimento para tornar conhecido o motivo desconhecido causador do pecado. Essa ligação entre manifestar a verdade de si de modo verbal e exploração de si se deu devido ao aparecimento da instituição monástica. Esse acoplamento, segundo Foucault, não pode ser compreendido aquém da técnica de direção de consciência. Se a exomologese diz respeito ao âmbito da ação pública, a direção de consciência pertence à ordem privada. Em seus termos:

> Na direção, um indivíduo se submete ou se remete a outro no caso de toda série de decisões que são decisões de ordem privada, isto é, que normalmente, habitualmente e estatutariamente escapam tanto da exigência política como da obrigação jurídica (FOUCAULT, 2014a, p. 208).

O indivíduo escolhe livremente se submeter à vontade de outrem. Isso é o escândalo aos olhos políticos e jurídicos. Renunciar à autonomia não em termos de um contrato social efetuado pela cessão da vontade individual em prol da constituição de uma instituição da vontade coletiva. O indivíduo não abdica da soberania de sua vontade a outrem. Pelo contrário, em uma relação de direção conserva-se a vontade do dirigido, pois precisa querer ser dirigido pela vontade do diretor. Segundo Foucault, a vontade do diretor passa a ser o princípio da vontade do dirigido. As vontades se ligam e coexistem de tal modo que não se substituem, não se limitam nem mesmo se anulam.

A subordinação torna-se um vínculo voluntário e ilimitado entre vontades para que a vontade do dirigido tenha sempre vontade de operar segundo a vontade do diretor. Nesse sentido, a direção é uma relação aberta. Pode ser rompida ou não. Por isso, é imprescindível que não haja sanção ou coerção ou obrigação jurídica. O indivíduo precisa querer ser dirigido. Esse querer ser dirigido não tem nem mesmo limite de objeto de modo que a direção pode abranger todos os aspectos da vida ou somente determinados âmbitos alinhados entre diretor e dirigido.

Dessarte, não há codificação ou estrutura determinativa da direção. Pelo contrário, segundo Foucault, o que se encontra nos textos cristãos primitivos é a conceituação da direção como uma composição de técnicas para correlacionar as vontades do diretor e do dirigido. A vinculação das vontades tem por fim alcançar certa relação do dirigido consigo mesmo. Dito de outro modo, seu objetivo final é constituir uma relação de si consigo. Desse modo, a subordinação colocada em jogo na estrutura da direção cristã monástica tem por finalidade

acessar uma relação de si consigo. À vista disso, nosso autor, em *Du gouvernement des vivants*, correlaciona essa finalidade da direção aos sonhos dos projetos utópicos e da organização dos partidos políticos:

> Tem-se o costume de ver nela [na direção de consciência] uma prática religiosa em oposição à coerção ou ao exercício do poder político. É de certo modo verdade, e insisti na diferença de estrutura que havia entre a subordinação política, o exercício da autoridade política, e a forma de subordinação própria da direção. Não obstante, seria um grave erro imaginar que não há relação, vínculo, entre a estrutura da autoridade política e a prática de direção. Afinal, na maioria, se não todas, enfim, uma grande quantidade de utopias políticas são precisamente sonhos do exercício de um poder político que teria a forma ou, em todo caso, se prolongaria até a direção real e efetiva dos indivíduos. A cidade platônica ou a cidade de Thomas More são estruturas políticas desenvolvidas a tal ponto que chegam à direção completa e exaustiva dos indivíduos. […] Poderíamos dizer que no mundo contemporâneo, seria interessante estudar a organização dos partidos políticos, na medida em que ela comporta toda uma parte de instituições e de práticas de direção, além da estrutura propriamente política da organização. A organização dos partidos políticos é, sem dúvida, mais interessante de se estudar como instituições de direção do que como ideologias aparentadas à religião (FOUCAULT, 2014a, p. 211-212).

Nessa afirmação, parece ficar mais claro a tese que Foucault expressa dois anos antes no Japão. Naquela ocasião não esmiúça com maiores detalhes sua conceituação do partido como uma ordem monástica. No curso que estamos analisando parece aparecer de modo fulgurante o motivo de o autor defender que o partido revolucionário é, de certo modo, uma ordem monástica. Parece ser possível inferir que, ao cunhar tal aproximação conceitual entre partido e ordem monástica, nosso autor esteja apontando que o partido assumiu os procedimentos de subjetivação próprios do Ocidente cristão, com especial foco no dispositivo da direção de consciência.

A direção de consciência é uma instituição composta de técnicas. Segundo Foucault, havia desde os primórdios do cristianismo a instituição do pastorado cuja finalidade era intervir permanentemente na conduta dos indivíduos por meio da observação, do conhecimento, da condução das condutas em uma relação de obediência. Esse foi o dispositivo analisado no curso de 1978 quando demonstrou a continuidade e o *transfert* entre as técnicas do poder pastoral e o Estado moderno. No curso de 1980, há um deslocamento, pois afirma a existência de uma diferença substancial entre ambas as instituições.

Em suas análises do curso de 1980, Foucault parece perceber que o pastorado e a direção não se implicam necessariamente. De fato, nesses dispositivos está em pauta a posição do diretor e do pastor em relação ao dirigido e ao rebanho. Conquanto, longe de conduzir a conduta do rebanho, o diretor de consciência pratica exercícios ascéticos, sacrificiais e probatórios como a vigília e o jejum para se tornar intercessor e representante do pecador diante de Deus. Compartilha as macerações com o dirigido a fim de ser seu avalista para receber o perdão. Não

há uma economia dos méritos compartilhados como no pastorado. Por isso, o autor demonstra que são dispositivos diversos entre si que podem vir a ser agenciados em uma estratégia.

A instituição monástica foi a sede da técnica de direção. O cristianismo desde seu início, como esboça no rito do batismo e da penitência canônica, está às voltas com o problema da relação entre salvação e perfeição: a salvação perfecciona o homem ou é a perfeição que garante a salvação? Para Foucault, o monaquismo se estabelece em torno do problema de saber se é possível e como pode se desenvolver a perfeição quando a salvação já está definitivamente consumada para todos. Assim, os mosteiros do século IV focalizam um caminho de retificação dos costumes e do conhecimento cujo fim é a vida perfeita.

Foucault toma os textos de Cassiano como objeto de pesquisa. Analisa o dispositivo de direção na instituição monástica a partir desses escritos. Cassiano era um monge do século IV de origem cita que passou por inúmeras comunidades monásticas na Palestina e no Baixo Egito. Em seu texto *Instituições cenobíticas*, apresenta o modo de vida monacal nos mosteiros do Oriente. Em *Conferências*, delineia uma série de conversas tecidas com monges célebres por estilo de vida monástico. Esses textos foram responsáveis por influenciar o movimento monástico de São Bento no Ocidente. Esses escritos são essencialmente florilégios de práticas difundidas para expor as regras, o funcionamento, a vivência e delinear por quais caminhos poder-se-ia alcançar o heroísmo monástico. Esse é o material adequado, segundo Foucault, para analisar as instituições monásticas por expor o regime de vida das comunidades cenobíticas.

A vida monástica necessita da direção para existir. Cassiano entende vida monástica no tocante aos anacoretas, indivíduos de vida solitária ou semissolitária no deserto, ou aos monges de vida em comunidade (chamados cenóbios). A vida no cenóbio deveria preceder a vida anacoreta para evitar que o ascetismo solitário não viesse a incorrer em espetacularização taumatúrgica. Para combater o ascetismo espontâneo, os teólogos, segundo o filósofo, defendiam com veemência que a condição para ser um bom monge e não vir a cair nos perigos da queda se encontrava na relação de direção. Portanto, um princípio de perigo, prevenção e limitação.

Para adentrar à formação prévia, o candidato deveria passar por um rito probatório. Ficava durante dez dias à porta do mosteiro, sendo enxotado e desprezado. Prática semelhante à penitência segunda quando o penitente ficava à porta da igreja. Nesse caso, o mosteiro deveria fazê-lo para afastar qualquer entrada por necessidade. Após essa humilhação, o candidato provava ser resistente. Despojavam-no de suas vestes e faziam-no morar um ano na entrada do mosteiro trabalhando na hospedaria dos viajantes e estrangeiros. Ao findar desse ano, o

postulante era admitido ao noviciado. O noviço era confiado a um monge ancião que devia governar e assegurar o governo, a educação e a formação de dez jovens.

A dramática na entrada tinha por objetivo provar a vontade do candidato de entrar no mosteiro: sua vontade manifesta *patientia*, *oboedientia* e *humilitas*? Ao retirar suas vestes, ele morria para o mundo ao passo que se torna dependente do mosteiro em tudo. Na casa de hóspedes demonstrava sua capacidade de ser escravo (*famulus*). O mestre, por fim, tinha por dever ensinar ao governado como vencer suas vontades tornando-se obediente por meio de muitas ordens contrárias às suas próprias vontades. Além disso, devia ensiná-lo a manifestar seus pensamentos de maneira verbal a seu diretor. Nos termos do autor:

> Trata-se, de fato, de ligar uma à outra as duas obrigações seguintes: obedecer em tudo e não ocultar nada. Ou ainda, ligar o princípio de não querer nada para si mesmo com o princípio de dizer tudo de si mesmo. Dizer tudo de si mesmo, não ocultar nada, não querer nada para si mesmo, obedecer em tudo; a junção desses dois princípios está, a meu ver, no próprio cerne, não apenas da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas, de dispositivos que vão enformar o que constitui a subjetividade cristã, e, por conseguinte, a subjetividade ocidental. Obedecer e dizer, obedecer exaustivamente e exaustivamente dizer o que somos, estar sob a vontade do outro e fazer percorrer pelo discurso todos os segredos da sua alma, fazer que os segredos da sua alma venham à luz e que, nessa ascensão à luz dos segredos da alma, a obediência ao outro seja total, exaustiva e perfeita; temos aí um dispositivo que é absolutamente fundamental, uma relação bastante específica entre o sujeito, o outro, a vontade, a enunciação (FOUCAULT, 2014a, p. 242).

A obediência é o estado permanente e condicionante da direção. Todos devem ser conduzidos, sobretudo os diretores, pois ninguém está isento da recaída. Caso não o façam, é devido ao influxo do orgulho e da presunção. Foucault relata a história de abade Pinúfio citada por Cassiano que, por não aceitar ser um diretor e querer estar sempre em posição de obediência, vagava de mosteiro em mosteiro à medida que era descoberto. Frequentemente chorava por não poder terminar seus dias em estado infindável de submissão (*subjectio*). Essa *subditio* se caracteriza pela forma como o monge deve encarar o mundo povoado de ordens as quais precisa incessantemente responder. Toda vontade do outro ganha forma e valor de uma ordem a ser respondida pelos atos também caracterizados com valor e forma de uma resposta ao imperativo ou à permissão.

O mestre a quem se deveria ser obediente não era dotado de conhecimentos teóricos e especulativos. Ser inculto, rabugento, mau, injusto e detestável eram adjetivos depreciativos que aumentavam a qualidade de quem obedecia. Em outras palavras, a obediência é qualificada pelo simples fato de se obedecer contra toda ausência de sentido. Foucault diz que a esse elemento corresponde a história de Patermuto. Este adentrou ao mosteiro com seu filho de oito anos. Os monges bateram em seu filho na sua frente e cobriram-no de lixo, proferiram

difamações e privaram-no de comer. O pai suportou tudo de forma inerte. Pediram para que jogasse o filho no rio. Ele foi, mas Deus interveio no exato momento. Na história de Patermuto, traduz-se o princípio segundo o qual o monge tem de ser paciente (*patientia*). Por um lado, ser paciente significa ser absolutamente passivo e não resistente às ordens do mestre. Por outro lado, essa virtude monacal afirma que o monge precisa ser inflexível e resistir aos impulsos de seu próprio coração que se contrapõem à ordem emanada.

A finalidade da obediência é produzir obediência. O dirigido obedece a seu diretor com o fim de produzir um estado permanente e definitivo de obediência. O resultado é autofinalizado. A obediência deve ser de tal modo perfeita que o indivíduo continue a obedecer mesmo na ausência de um mestre responsável por proferir ordens. O estado de obediência consiste em ser obediente, isto é, a obediência corresponde a uma maneira de existir sob a condição de responder a toda ordem. A direção não está em vista de uma resposta obediencial a uma ordem. A obediência é a condição para a realização da direção e, ao mesmo tempo, é seu objetivo. A obediência produz a humildade (*humilitas*) como efeito no dirigido para que ele se coloque na posição de inferioridade total. Desse modo, a condição para ser dirigido é ser obediente e serviçal ao outro, pois sua vontade está desqualificada em si mesma. Nos termos de Foucault:

> De sorte que temos, nessa estrutura da *oboedientia*, três coisas: A *subditio*, a submissão, o que quer dizer: quero o que o outro quer; a *patientia*, que quer dizer: quero não querer algo diferente do que quer o outro; e a *humilitas*, que consiste em dizer: não quero querer. Querer o que quer o outro, querer não querer, não querer querer, são os três aspectos da obediência, tal como ela é, ao mesmo tempo, condição da direção, substrato da direção, efeito da direção. Em suma, a *subditio* é a forma geral da relação com os outros; a *patientia* é uma atitude para com o mundo exterior; a *humilitas* é a relação consigo (FOUCAULT, 2014a, p. 248).

Se um dos pilares da direção é a obediência infindável, os outros polos do dispositivo são constituídos pelo exame incessante do pensamento e pelo reconhecimento exaustivo das faltas. A obediência implica ouvir a vontade de outro e fazê-la coexistir com a vontade do indivíduo. O exame consiste em olhar para si mesmo para analisar o que se passa em seu pensamento e em seu coração. O reconhecimento das faltas significa falar para o outro o que se passa consigo mesmo. O vínculo entre essas técnicas, segundo Foucault, é justificado por Cassiano como uma solução ao problema do excesso no monaquismo. Nos termos de Cassiano: "Esforcemo-nos, portanto, com toda a nossa capacidade, para alcançar, por meio da humildade, o bem da discrição, que é capaz de os guardar imunes dos dois excessos opostos" (CASSIANO, 2003, II, 16).

Seja o excesso ascético ou de vaidade ou de relaxamento consigo. Entre os séculos III e IV ocorreram inúmeros episódios de intensificação da prática de exercícios espirituais rigorosos ligados a eventos taumatúrgicos. Essas situações se localizavam sob o problema de a salvação não exigir perfeição, mas aperfeiçoamento. O homem perfeito surge da ascese rigorosa e constante. Assim, para Foucault, aparece no vocabulário de Cassiano o conceito de *discretio* para separar e julgar os excessos tendentes tanto ao rigor quanto à complacência a fim de reorientá-los à temperança. Para Cassiano, nas palavras de Foucault, "A *discretio* deve ser muito mais um freio, um moderador, uma moderação da ascese, do que um motor e um princípio de amplificação ou de intensificação da vida ascética" (FOUCAULT, 2014a, p. 264).

Com o intuito de dirimir qualquer dissonância a respeito da origem do erro, da rivalidade e do cisma, surgiu no seio das comunidades cenobíticas o princípio da moderação. A moderação não é natural ao monge, porque o crivo para separar e julgar o excesso não está em si mesmo. Falta ao humano a capacidade de discernimento. Caso ela existisse no humano, não se poderia justificar o motivo pelo qual o homem mesmo intentando o bem acaba por fazer o mal.

O excesso e a complacência têm por origem o Diabo. Cassiano na primeira conferência relata que certo abade João de Lico foi enganado pelo Diabo quando pensando estar em jejum em vista do fim da vida monástica foi enfraquecido por uma estafa desnecessária e prejudicial a seu corpo. Em seus termos: "Ludibriado por uma moeda falsa, venerou a imagem do rei verdadeiro, sem examinar, suficientemente, a legitimidade da cunhagem" (CASSIANO, 2003, I, 21). Sendo ele um abade, isso demonstra, segundo Foucault, que a qualidade da vida cristã nunca conjura a ilusão causada pela presença interior do Diabo. Sua presença na alma se dá em termos de coexistência no mesmo corpo. A alma humana e alma do Diabo são semelhantes em substância de modo tal que se torna opaca a distinção da origem de sua inspiração. Sendo Satanás habitante do corpo humano e causa de obliteração da distinção entre o bem e o mal, provoca a ilusão no próprio sujeito. Por isso, passa a ser preciso decifrar os arcanos da consciência para discernir a origem do pensamento.

O exame tem por objeto os pensamentos. Para Cassiano (2003, I, 21), "O nosso escopo, porém, é a pureza de coração que o ancião, com justeza, chamava de santidade, e sem a qual aquele fim não pode ser atingido". Usando a imagem do relato de Jesus com as irmãs Marta e Maria, Cassiano afirma que a contemplação de Deus é o fim último da vida monástica atingido pelo caminho da pureza de coração. Marta estava fazendo muitas coisas para oferecer uma refeição a Jesus. Irritada com sua irmã que estava sentada aos pés de Jesus ouvindo sua pregação, pede que o nazareno mande Maria ajudá-la. Jesus responde que a irmã escolheu a melhor parte: a contemplação. Por isso, nos termos de Foucault, "O monge tem a obrigação de

voltar continuamente seus pensamentos para o único ponto que é Deus, e ele tem também a obrigação de fazer com que seu coração, sua alma, e o olho de sua alma, estejam bastante puros para ver Deus e receber dele a luz" (FOUCAULT, 2013b, p. 78, tradução nossa).[161]

Permanecer em constante contemplação é impossível a qualquer ser humano. Isso reconhece Cassiano. O olhar do coração inevitavelmente se perde em inúmeros e diversos pensamentos. Os pensamentos variados e divergentes estão constantemente dispersos em objetos externos ou internos. Portanto, segundo Foucault, o exame deve escrutinar os pensamentos (*cogitationes*) em toda a sua incerteza de origem, natureza e conteúdo para reconhecer sua origem e seu destino. O exame (*discriminatio*) tem por função separar os pensamentos a fim de distinguir quais serão acolhidos na consciência e quais teriam de ser expulsos.

Para simbolizar esse gesto de pensamento para pensamento, Cassiano emprega três metáforas: moinho, centurião e cambista. O moinho é movido por uma enormidade de água agitada que, por consequência, termina por moer qualquer qualidade de grão: bom ou ruim. O monge examina seu pensamento para que o moinho de sua consciência moa bons pensamentos. O centurião inspeciona, observa e avalia os soldados e candidatos para definir suas qualidades e fazer a triagem para os postos de trabalho.

Curiosamente, a imagem do cambista retorna na análise Foucault. A primeira vez foi no rito da penitência canônica. O cambista avalia o metal da moeda, sua origem, natureza, pureza, peso e evidência de sua efígie. Assim como metal, o pensamento pode ser falsificado. Compra-se um metal pensando ser outro quando, na verdade, o material é falso. Por vezes, o metal pode ser bom, mas a efígie é falsa. O Diabo pode deturpar as palavras da escritura sagrada travestindo a verdade em mentira. Ainda, o metal e a efígie podem ser bons, mas a peça provém de oficinas ruins como a oficina do Diabo. A finalidade do pensamento é em si ruim. Por fim, o material, a origem e a efígie são bons, porém o metal enferrujou. Por exemplo, o jejum excessivo pode ser sinal de que a vontade foi corroída pelo desejo de vaidade.

Para Foucault, o que está em jogo é o exame do pensamento em termos materiais no tocante à sua qualidade formal. Vale ressaltar, em sua análise fica explícito que o problema não tem por foco o conteúdo, mas a forma. Em seus termos: "Não é a questão da verdade da minha ideia, é a questão da verdade de mim mesmo que tenho uma ideia. Não é a questão da verdade

[161] "Le moine a l'obligation de tourner continuellement ses pensées vers ce point unique qui est Dieu, et il a aussi l'obligation de faire en sorte que son cœur, son âme, et l'œil de son âme, soient assez purs pour voir Dieu et recevoir de lui la lumière" (FOUCAULT, 2013b, p. 78).

do que penso, mas a questão da verdade de mim, que penso" (FOUCAULT, 2014a, p. 275). Nesse sentido, o reconhecimento das faltas é acoplado ao exame e à direção como um procedimento de veridicção formal cuja eficácia é qualitativa. Não está em jogo o conteúdo dos conselhos do diretor nem mesmo sua qualificação teórica para ouvir e produzir seus discursos diretivos.

A forma de reconhecer as faltas é em si mesma um procedimento de discriminação. O pecado se recusa a ser verbalizado. A falta gera vergonha que, por conseguinte, enrubesce o rosto do confessando, demonstrando a qualidade de seu pensamento. Isso se dá porque o Diabo vive escondido na escuridão dos arcanos do coração afastado da luz. A verbalização das faltas é um procedimento de trazer à luz a substância diabólica. Logo, ao verbalizar a falta em um discurso, o indivíduo exorciza de si a presença de Satanás que sai materialmente pela boca com as palavras. A *discretio*, assim, adquire a forma do reconhecimento perpétuo das faltas. Comenta Colombo (2020, p. 192): "A impossibilidade de se governar se conjuga com uma exigência de verdade que, por causa do ser mesmo do sujeito, enquanto sujeito decaído, é inevitavelmente perdida". Assim, a essa verbalização do fluxo da alma pela qual se realiza um discurso permanente sobre si mesmo Foucault conceitua por *exaugoreusis*. Em seus termos:

> Trata-se de estabelecer uma relação de obediência à vontade do outro e de estabelecer ao mesmo tempo, em correlação, como condição dessa obediência, o que eu chamaria, não de uma jurisdição, mas de uma veridicção: a obrigação de dizer permanentemente a verdade de si mesmo, e isso na forma de reconhecimentos das faltas. […] obediência ao outro tendo como instrumento uma veridicção de si mesmo – é essa, a meia voz, a fórmula da direção [cristã] (COLOMBO, 2020, p. 279).

Em vários momentos do curso, Foucault defende que a subjetividade do homem ocidental é profundamente marcada pelas técnicas de si sob o regime de verdade das instituições cristãs do batismo, da penitência e da direção de consciência. Essas instituições estão correlacionadas ao problema da vontade em termos de prova de si (*probatio animae*), manifestação de si (*publicatio sui*) e exploração de si. À verbalização das faltas parece se assemelhar o procedimento de pertencimento ao Partido Comunista enfrentado pelos intelectuais o qual é descrito por Sartre. Devido à sua própria contradição, eram levados a realizarem para si e para os outros a tomada de consciência da dominação burguesa. E, assim, assumiam sua posição iluminativa em relação ao Partido e à revolução proletária. Nos termos de Foucault (2013a, p. 87-88):

> Por um lado, a *exomologesis* é uma expressão dramática pelo penitente de seu estado de pecador, e isto em uma espécie de manifestação pública. Por outro lado, [com] a *exaugoreusis*, nós temos uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos, e isto em uma relação de obediência total à vontade do pai espiritual. […] a revelação

> da verdade sobre si não pode, nessas duas experiências do cristianismo primitivo, ser dissociada da obrigação de renunciar a si. Devemos sacrificar o si para descobrir a verdade sobre nós mesmos, e devemos descobrir a verdade sobre nós mesmos para nós mesmos nos sacrificarmos. […] você se tornará o sujeito da manifestação da verdade quando e somente quando você desaparecer ou quando você se destruir enquanto corpo real ou existência real.

Em síntese, no curso de 1980, podemos ver o modo como Foucault se encaminha em duas direções para atingir o problema da constituição ética dos sujeitos. Na década de 1970, direcionou suas pesquisas em torno das relações entre poder e saber. Tendo empreendido deslocamentos significativos em sua compreensão como mostramos. No findar dessa década formula sua hipótese do governo abrindo análises no tocante às formas de governar as coisas, à população e a si mesmo. As técnicas biopolíticas e disciplinares tomavam os indivíduos em sua constituição econômica e biológica de modo a se constituir como tecnologias de governo dos viventes. Nesse ponto, o saber é concebido em termos de utilidade e eficácia produzida pelo acúmulo de informação extraída por técnicas. O saber mune a racionalidade governamental em exercício (CANDIOTTO, 2023, p. 569).

Em 1980 debruça-se com maior afinco acerca da faceta ética do governo. Preocupa-se em analisar de que modo o indivíduo se constitui sujeito livre na relação de si para consigo no interior de jogos governamentais constituídos por regimes de verdade. Parece adentrar com maior força em seu pensamento o estudo de uma perspectiva da tensão agonística presente nas relações de poder pelo viés da aceitação refletida e crítica dos governados ao governante e às formas de governar. A condução de si está na interação entre o si, os outros e as coisas. Por isso, toma a cena o problema de transformar a forma de se governar e ser governado.

Parece também assumir centralidade na reflexão do autor a relação dos sujeitos entre si no contexto de pactos vinculadores da vontade a regimes de verdade em uma instituição. Segundo Foucault, a sociedade ocidental não cessou de produzir a manifestação da verdade na forma de subjetividade. A interação de si consigo e com os outros se constitui na forma de produção de um "sujeito aletúrgico". Então, o sujeito passa a ser concebido, em seus termos, como "o suporte (e o campo de batalha) que *possibilita* as operações do 'governo pela verdade' em todas as suas dimensões: governar outra pessoa, ser governado por outra pessoa e governar a si mesmo" (LORENZINI, 2023, p. 42).

O indivíduo se encontra em luta agonística com sua própria vontade refletida. Ou manifesta sua adesão ao governante na forma penitencial e confessando. Ou se encarrega de responder de modo crítico recusando ser governado de determinada forma e constituindo coletividades críticas onde se produz manifestações de verdade outras entre os vivos. Assim, parece se apresentar a dimensão da liberdade das relações de poder como possibilidade de

alterar, inverter, produzir e transformar as relações de governo podendo assumir diversas formas.

Aparentemente é possível encontrar em Foucault esta constatação: a forma-partido de cristalização da vontade revolucionária não foi capaz de produzir formas outras de subjetivação individual e coletiva. Pelo contrário, define o Partido como uma ordem monástica. Tal qual o cristianismo primitivo, os partidos revolucionários e comunistas, a União Soviética e os países do bloco comunista produziram ritos, ou seja, procedimentos aletúrgicos e exomologéticos de adesão da vontade ao regime de verdade da instituição.

Vale ressaltar que nesse ponto Foucault parece se aproximar da análise apresentada em sua aula inaugural no *Collège de France*. Porém, não está em relevo tratar da verdade lógico-representativa ou da vontade de verdade ou da verdade-informação. Aparentemente está próximo dos conceitos de rito e de raridade discursiva. Ritos presentes em instituições cuja finalidade é selecionar quais indivíduos podem enunciar discursos. Porém, ao que tudo indica, para além da raridade discursiva, Foucault provavelmente aponta para o preço a ser pago ao dizer a verdade. Dito de outra forma, se os procedimentos de manifestação da verdade qualificam a subjetividade, é possível afirmar a raridade das formas de se governar. Por um lado, a obrigação de manifestação de si na forma de heroísmo da identidade política (FOUCAULT, 2017tt, p. 785). Por outro lado, sendo o Partido a forma histórica pela qual se efetuará a revolução proletária, o indivíduo morre para si e nasce sujeito para o Partido.

Esse é um processo concomitante de dessubjetivação e subjetivação. O ritual de adesão ao Partido domina a forma da subjetividade partidária e revolucionária. A vontade insurgente assume a forma da revolução que, por conseguinte, assume a forma partidária. A dramática da verdade no partido produz o modo pelo qual se legitima, se dá sentido e se efetua a adesão dos indivíduos ao partido. Uma maneira por vezes excessiva, sufocante e coercitiva de governar. Assim, essa forma ritual de adesão da vontade ao partido se apresenta como uma rarefação das formas políticas de nós mesmos.

Esse desenvolvimento parece aclarar o que Foucault enuncia na entrevista *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*. Segundo os editores de *Dits et écrits*, a entrevista é uma resposta ao ensaio *Rationalité et irrationalité du politique chez Deleuze et Foucault* de 1977 do filósofo comunista Massimo Cacciari. O italiano afirma haver uma oposição fundamental entre as concepções de poder dos filósofos franceses e do Partido Comunista Italiano. Em sua perspectiva, os franceses legitimavam o partido armado (organização de extrema-esquerda italiana). Acreditamos que, na resposta de Foucault, podemos encontrar uma síntese compreensível dos desenvolvimentos de nossa pesquisa até o momento.

Primeiro ponto, em sua concepção a esquerda ligada aos partidos comunistas se aferra a algumas táticas. O stalinismo para se sustentar necessita constituir um adversário a ser exterminado constituindo uma operação racista. Sobre ele recai a totalidade dos pecados cometidos de modo tal que tanto sua posição quanto seu contrário se tornam condenáveis e condenadas. O adversário passa a ser concebido como um perigo por sua própria novidade em relação ao estabelecido pelo programa do partido. Ao ser "reduzido ao sistema" das palavras de Marx (isto é, julgado diante do tribunal cuja justiça é "a palavra de Marx"), os argumentos adversários são condenados.

Segundo ponto, segundo nosso autor, a ideia central assegurada na experiência soviética acerca da tomada do aparelho de Estado é demasiadamente simples para explicar as dinâmicas ocorridas no nível do poder. A política não é o Estado. Essa identificação entre forma-estatal e política fundamenta-se em uma teoria geral do poder cuja visão ontológica pressupõe uma separação entre o poder e o não poder. Essa concepção é chamada de "soma zero". Alguns têm totalmente o poder, enquanto a maioria não o detém. Os detentores do poder o são por estarem de posse do Estado. As resistências estariam fora do poder em posição de pura negatividade.

Ao contrário, para Foucault, o Estado não existe como tal. Sua existência se deve à cristalização de relações de governamentalidades. As relações de poder estão imbricadas necessariamente aos efeitos e condições de outros processos de constituição histórica. Para que o Estado se constitua é preciso que se produza uma sujeição dos indivíduos à obediência na forma estatal. O P.C. governamentalizou o Estado soviético. Logo, as relações de poder permeiam o interior das lutas contra as governamentalidades excessivas e inflexíveis produtoras de sujeição.

Terceiro ponto, as relações de poder não estão encobertas ou mascaradas pelos mecanismos ideológicos. O poder opera pelos dispositivos de saber. Não há um real a ser defendido em relação a uma ilusão sustentada em uma espécie de teoria da conspiração. O real, ao qual Foucault se refere, é uma interpretação capaz de produzir "efeitos de verdade" e, por conseguinte, instrumentos de luta. Por isso, seu modo de conceber a figura do intelectual diz respeito a uma radicalidade concernente à existência e à interpretação do real passível de ser usada na situação atual. Já a obediência ao Partido se encontra em uma via oposta. Em seus termos:

> Então, voltando aos comunistas, eu diria que é dessa radicalidade que eles são despojados. Eles são despojados porque para eles o problema do intelectual não consiste em dizer a verdade, porque nunca foi pedido aos intelectuais do Partido Comunista para dizer a verdade, foi pedido a eles para assumirem uma posição profética, para dizer: isto é o que é preciso fazer, que é evidentemente aderir

> simplesmente ao P.C. fazer como o P.C., estar com o P.C., votar a favor do P.C. Em outros termos, o que o P.C. pede ao intelectual é ser a correia de transmissão de imperativos intelectuais, morais e políticos que o Partido possa utilizar diretamente. […] para o P.C., o verdadeiro intelectual é aquele que clama a realidade, explicando como ela deve ser, assegurando imediatamente que ela será como deve ser o dia em que todos farão como Partido Comunista (FOUCAULT, 2017vv, p. 634, tradução nossa).[162]

Quarto ponto, parece-nos possível afirmar que Foucault aponta a obediência como problema central colocado em jogo na institucionalização da luta política. Aparentemente o autor indica que o problema central da política moderna é a obediência. Conquanto, não se refere a um modelo de obediência partindo do contrato social aos moldes dos filósofos políticos modernos. A justifica da coesão social encontra-se na obediência pela via da cessão do poder individual para a constituição do Estado. A obediência, segundo Foucault, é produzida por um conjunto de dispositivos e técnicas de poder-saber surgidas e associadas na temporalidade histórica da cultura ocidental. Os partidos retomaram essas técnicas de governamentalização para a produção de obediência em seu processo de institucionalização.

Quinto ponto, na passagem da revolta à revolução as organizações políticas advogaram a necessidade de coesão em torno de um mesmo ponto: a tomada dos meios de produção por meio da ditadura do proletário cujo fim é o comunismo. Para tal, era preciso haver coesão dos afiliados aos partidos e aos sindicatos. Isso ocasionou que os partidos e as organizações de esquerda também empregassem técnicas de docilização dos corpos, hierarquização dos saberes, dispositivos de rarefação discursiva, rituais de manifestação da verdade e dispositivos de confissão cujo fim é a constituição de uma obediência ético-política ao código do partido e da revolução.

Foucault caminha em outra direção. Suas análises o conduzem às veredas da política de nós mesmos. Sendo o si correlativo histórico das tecnologias construídas no curso de nossa história, é urgente compreender que o problema ético-político, por excelência no presente, é

---

[162] Entrevista *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*, concedida a P. Pasquino, em fevereiro de 1978. As afirmações de Foucault são em resposta ao ensaio do filósofo comunista italiano Massimo Cacciari, *Rationalité et irrationalité du politique chez Deleuze et Foucault*. Para Cacciari, as concepções de poder de Foucault e Deleuze legitimam a luta armada e os grupos autonomistas da extrema-esquerda italiana em contraposição à tarefa empenhada pelo Partido Comunista Italiano progressivamente mais próximo de assumir o controle político estatal por via eleitoral. "Alors, pour en revenir aux communistes, je dirais que c'est de cette radicalité qu'ils sont dépourvus. Ils en sont dépourvus parce que pour eux le problème de l'intellectuel ne consiste pas à dire la vérité, parce qu'on n'a jamais demandé aux intellectuels du Parti communiste de dire la vérité, on leur a demandé de prendre une position prophétique, de dire : voilà ce qu'il faut faire, qui est bien entendu d'adhérer tout simplement au P.C., de faire comme le P.C., d'être avec le P.C., de voter pour le P.C. En d'autres termes, ce que le P.C. demande à l'intellectuel, c'est d'être la courroie de transmission d'impératifs intellectuels, moraux et politiques que le Parti puisse directement utiliser. […] pour le P.C., le vrai intellectuel est celui qui clame la réalité, expliquant comment elle devrait être en assurant immédiatement qu'elle sera comme elle doit être le jour où tous feront comme le Parti communiste" (FOUCAULT, 2017vv, p. 634).

mudar as técnicas de subjetivação. Livrar-se da obediência servil, cega, irrefletida e subserviente a certa forma de ser governado. A genealogia visa os começos reconstituindo a contingência do presente de modo a evidenciar o erro de considerá-lo natural, universal e imóvel. Em seus termos, "as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo" (FOUCAULT, 2004a, p. 266).

Isso evidencia em suas pesquisas a dimensão "*possibilizadora*". Descortinar uma abertura para não ser, fazer e pensar da mesma forma. Para Foucault, há sempre a possibilidade de mudar as coisas, invertê-las, recusá-las ou transformá-las. Isso aponta que parece haver no pensamento foucaultiano certo compromisso ético-político de não aderir irrefletida e servilmente ao perigo de certos modos estáticos, naturais e enrijecidos de governar e de ser governado (LORENZINI, 2023, p. 44). Portanto, parece que Foucault nos indica que era preciso colocar em voga uma transformação das formas políticas de nós mesmos concernentes à recusa e à mudança das tecnologias excessivas e violentas de poder. Trabalharemos no próximo capítulo as análises de Foucault a respeito de seu intento em traçar uma filosofia crítica no que diz respeito à invenção de outras subjetividades por meio da transformação e "ultrapassamento" de si e de nós mesmos.

4 DIZER-VERDADEIRO REVOLUCIONÁRIO

Neste capítulo, pretendemos restituir ao pensamento de Foucault seu caráter de "caixa de ferramentas". O foco de nossa pesquisa se encontra na inscrição de seu pensamento na conjuntura dos problemas em torno da relação entre as noções de revolução e *parrêsia*. Ou, melhor dizendo, pretendemos evidenciar, na "audiografia" foucaultiana, o debate travado com os movimentos sociais, políticos e culturais de esquerda a respeito da revolução e do ocaso de sua forma moderna. Por meio desse percurso, não intentamos afirmar que esse seria o maior motivo de seu pensamento, de sua escrita ou mesmo um fundamento de suas análises e pesquisas. Parece-nos possível assumir, de maneira conjectural, o problema da modificação das relações de poder, de si mesmo, dos outros e do mundo como uma das constantes questões discutidas na obra foucaultiana.

Sendo um pensador de grosso calibre, formado pela academia francesa da segunda metade do século XX, Michel Foucault se apresenta de maneira multifacetada, relacionado a diversas problemáticas as quais podem ser focalizadas por várias lentes. A posição pela qual intentamos abordar seu pensamento tem por fim demonstrar a robustez, a riqueza e a força de suas reflexões sobre a revolução, em um contexto no qual o vocabulário da esquerda dominante, nas décadas de 1960 e 1970, estava impregnado pela sobrevalorização de Marx (*hyper-marixisation*). Após o Maio de 1968, as lutas se dissociaram dos modelos existentes. Novos objetos teórico-políticos e domínios da existência antes desqualificados como lumpemproletariado surgiram na cena política e filosófica. Até mesmo os movimentos de esquerda radical de inspiração maoista e trotskista confrontavam o PCF, acusando-o de inércia teórica e dogmatismo partidário. Marx se tornou um campo de batalha teórica. Assim, o marxismo não tinha vocabulário apto para exprimir o processo revolucionário surgido naquele momento.[163]

Como procuraremos mostrar, nosso autor parece ter entrado nessa difícil vereda de pensar a revolução em curso. Diante da impossibilidade de a doutrina marxista captar os problemas postos pelas lutas e de sua impotência cada vez maior para enfrentá-los, o filósofo trabalhou nas fendas e nos interstícios dessa situação de desesperança e ofuscamento da revolução. Aparentemente, seu pensamento tornou possível reformular a prática política revolucionária para além de um modelo unitário, dogmático e vertical-estatal. Dessa maneira, neste capítulo, objetivamos demonstrar que Foucault, ao ultrapassar a estreiteza de uma teoria

[163] Entrevista a Ducio Trombadori, concedida em 1978 (FOUCAULT, 2017i, p. 889).

ontológica do poder e, por conseguinte, do modelo Estado-revolução, voltou-se à forma ético-política da subjetividade revolucionária, a fim de produzir imaginação ético-política em vista de reacender o desejo da revolução de nós mesmos.

Nesse sentido, nossa escrita intenta restituir ao pensamento de Foucault seu caráter de caixa de ferramentas dispostas na análise da problemática revolucionária em termos de desejabilidade. Em entrevista a S. Terayama, em abril de 1976, Foucault afirmou que, no século XIX, a revolução foi desejável pelas massas. Esse desejo foi capturado no século XX pelo stalinismo, pela Revolução Comunista e por seus efeitos ao redor do globo. A taxa de desejabilidade da revolução continuava presente em países do terceiro mundo, como o Brasil e a Bolívia, onde havia a intensa exploração dos países desenvolvidos e a violenta opressão de regimes ditatoriais. Na Europa, as massas deixaram de desejar a revolução. Somente uma pequena parcelava continuava a sustentar esse desejo ardoroso. Esse pequeno grupo fiava a mudança da imagem da revolução em uma saída pela via do terrorismo ou do elitismo intelectual. Por isso, em sua percepção, o papel do intelectual seria restabelecer à imagem da revolução a mesma taxa de desejabilidade que havia no século XIX. Em seus termos:

> Para isto, é necessário inventar novos modos de relações humanas, quer dizer, novos modos de saber, novos modos de prazer e de vida sexual. Parece-me que a mudança dessas relações pode se transformar em uma revolução e torná-la desejável. Em suma, a formação de novos modos de relações humanas é um tema indispensável para falar de revolução (FOUCAULT, 2017cc, p. 86, tradução nossa).[164]

No entanto, não nos esgueiramos nas sendas abertas pelo autor, visando a encontrar uma normatividade casuística para responder às questões: por que se revoltar? Qual o limite da dominação para se revoltar? Quais as causas da revolução? Como causá-la? Como levá-la a termo? Qual seu conteúdo? Onde se encontra sua dignidade? Qual sua finalidade? Quais os limites de sua aceitabilidade?

Nancy Fraser (1981), em *Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions*, afirma não ter encontrado nenhuma resposta normativa no pensamento de Foucault. Em sua leitura, o filósofo escapou do problema da legitimidade do poder de Estado, suspendendo (*bracketing*), em um gesto fenomenológico, os juízos. Isso o provocou a analisar o poder de forma neutra. Essa neutralidade dar-se-ia em termos axiomáticos, isto é, Foucault

[164] "Pour cela, il est nécessaire d'inventer de nouveaux modes de rapports humains, c'est-à-dire de nouveaux modes de savoir, de nouveaux modes de plaisir et de vie sexuelle. Il me semble que le changement de ces rapports peut se transformer en une révolution et la rende désirable. Bref, la formation de nouveaux modes de rapports humains recèle un thème indispensable pour parler de la révolution" (FOUCAULT, 2017cc, p. 86). Tradução efetuada com base na versão apresentada por Mauricio Pelegrini (LAVAL, 2023, p. 465).

não adjetiva o poder julgando suas formas como boas ou ruins. Os conceitos de "dominação", "subjugação", "época do biopoder" e "jogos de forças" parecem demonstrar, pelo contrário, seu engajamento normativo.

Ainda assim, Fraser (1981) defende não ter encontrado normatividade determinante em seu pensamento. Visto que, em sua análise, não seria possível ao pensamento foucaultiano julgar uma forma de poder nem mesmo caracterizar a resistência contrária como ato legítimo (MUÑOZ, 2016, p. 104). Assim, abriria uma suspensão normativa de tal maneira que se poderia incorrer em uma inércia política. Não haveria motivo para a determinação de uma forma política e para a luta política. Restaria uma indiferença cabida a quem analisasse as lutas políticas de maneira distanciada, externa e sobreposta. Como um *drone* a sobrevoar o campo batalha, analisando as estratégias sem pousar em seu solo. Enfim, um pensamento expectador sem qualquer potencialidade política e revolucionária real. Portanto, nos termos de Fraser (1981, p. 286): "Claramente o que Foucault precisa e precisa desesperadamente são critérios normativos para distinguir formas aceitáveis de poder" (tradução nossa).[165]

Essa crítica ao pensamento de Michel Foucault retorna com intensidade. Nesse momento, como já sinalizamos, comentadores indicam certa tendência a aproximar Foucault de uma aclimatação à governamentalidade neoliberal e, por consequência, uma sinergia a uma análise política apática diante da realidade. Isso conduziria a pensar que, para o filósofo francês, independia uma forma de governo ditatorial, neoliberal como democrático. Seu pensamento restringir-se-ia ao solipsismo e à indiferença ao horizonte crítico e revolucionário. Um excesso de subjetividade sem alteridade alguma. Foucault seria o filósofo fascinado pelas comunidades *gay*s californianas, os entorpecentes nas boates, as orgias e distante da realidade.

Concomitante a esse esforço de aclimatação da potência crítica de seu pensamento, vemos o processo de colonização do desejo de revolta empreendido pela extrema-direita mundial. A desobediência civil e a sublevação adentram o vocabulário dos movimentos reacionários de extrema-direita para justificar a insubmissão às formas de poder. A bandeira da liberdade neoliberal sustentada na falácia da "fobia de Estado" é contraposta a um excesso de domínio do Estado. No entanto, a atitude crítica em Michel Foucault tem por finalidade diagnosticar o perigo do poder. O perigo presente na cristalização das formas hegemônicas de governamentalidade de si e dos outros. A dominação é o perigo residente nas relações de poder.

[165] "Clearly what Foucault needs and needs desperately are normative criteria for distinguishing acceptable from unacceptable forms of power" (FRASER, 1981, p. 286).

Ademais, parece ser possível inferir que, para Foucault, em um momento de crise de governamentalidade, podem surgir forças controversas. Nesse momento, talvez possa haver uma linha tênue entre revolta e assunção de formas hegemônicas de governo de si e dos outros. Após a revolta, é possível advir formas de governo de si e dos outros ditatoriais, como foi o caso da Revolução Francesa ou a Revolução Iraniana, analisada pelo autor. Os acontecimentos posteriores à sublevação tornam possível refletir sobre a dignidade do ato de sublevação, visto que o desejo de revolta pode produzir ou reforçar formas violentas de governo de si e dos outros.

Esse parece ser o caso da invasão do Capitólio, em 6 de janeiro de 2021, em Washington, ou a destruição dos prédios dos três poderes, em 8 de janeiro de 2023, em Brasília. Ambas são revoltas contra o Estado moderno. Porém as formas de poder motivadoras desses atos amputam o horizonte de possibilidades contido em novas formas de relação entre o eu e os outros. O reacionarismo de extrema-direita reforça a dominação e a violência.

Foucault se questiona se os eventos posteriores à revolta invalidam seu impulso. Reflete, além disso, sobre a atitude crítica com base em um critério normativo: a insubmissão. O sujeito recusa em si mesmo a subserviência apaixonada ao poder que domina, ao passo em que produz uma forma de vida individual e coletiva portadora de uma governamentalidade insubmissa à dominação de si, dos outros e do mundo. A atitude crítica parece ser normativa em instância ética e política de dessubjetivação da individualização do Estado moderno e a produção de subjetividades impacientes e desejosas de insubmissão. A atitude crítica é desindividualizadora. Assim, a atitude crítica não se assemelha ao reacionarismo da extrema-direita. Seu impulso e entusiasmo dizem respeito a uma atitude ético-política de inservidão voluntária.

Foucault é o historiador do presente. Seguindo uma herança nietzschiana e kantiana, o filósofo francês busca fazer a ontologia do presente. Em outras palavras, analisa o presente que somos de modo a conectar filosofia e política. A política surge na Modernidade do século XIX devido à Revolução Francesa, de tal maneira que se situa no âmbito da transformação do mundo. Somente os modernos foram capazes de pensar e operar um modo de teorizar e agir apto a transformar a realidade independente de conceitos metafísicos.

Enquanto os cristãos aguardam a vinda apocalíptica do Filho de Deus, cuja força transformaria o mundo, os revolucionários o fizeram com as próprias mãos. No entanto, em sua percepção, o ocaso do desejo de revolução significaria o fim da política. Assim, em seus termos, "Nós vivemos o fim da política. Pois se é verdade que a política é um campo que foi aberto pela existência da revolução e se a questão da revolução não pode mais ser colocada nestes termos, então a política pode desaparecer" (FOUCAULT, 1998, p. 240).

Esse ocaso se deve ao fracasso da revolução. Segundo sua análise, depois da Primeira Guerra Mundial, a Europa conheceu a falência dos programas sociais e políticos revolucionários. Havia uma incongruência entre os programas políticos e a realidade. Os programas foram conduzidos aos abusos de uma dominação política por grupos técnicos e burocratas. O fascismo e o stalinismo, como doenças do poder, levaram às últimas consequências essa falência imaginativa da política. Todavia, nas décadas de 1960 e 1970, apareceram experimentações políticas em defesa da liberdade sexual, das prisões e da ecologia sem a determinação de programas. Os movimentos libertários, as comunidades *gay*s da Califórnia e as lutas políticas na Tunísia, no Irã e na Polônia foram concebidas pelo autor como sinais restituidores da criatividade política capturada pelas organizações partidárias imbuídas de seus programas. Em suas palavras:

> Depois do século XIX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos confiscaram o processo de criação política, quero dizer com isso que eles têm tentado dar à criação política a forma de um programa político, com a finalidade de se apoderar do poder. Penso que é necessário preservar o que se produziu nos anos sessenta e no início dos anos setenta. Uma das coisas que é preciso preservar, em meu ponto de vista, é a existência, fora dos grandes partidos políticos, e fora do programa normal e comum, uma certa forma de inovação política. É um fato que a vida cotidiana das pessoas tem mudado entre o início dos anos sessenta e agora; minha própria vida é testemunho disso. Essas mudanças, evidentemente, não as devemos aos partidos políticos, mas aos numerosos movimentos. Esses movimentos têm verdadeiramente transformado nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, assim como as atitudes e a mentalidade de outras pessoas — as pessoas que não pertencem a esses movimentos. E isso é algo de muito importante e muito positivo. Eu repito, não são essas velhas organizações políticas tradicionais e normais que permitem esse exame (FOUCAULT, 2004a, p. 275-276).

Essa falência imaginativa da política parece ser vista pelo prisma da derrocada do sistema ontológico-epistêmico representacional. Segundo Jourdan, a ontologia da representação se funda no dualismo mente e corpo pressuposto pelo sujeito cartesiano cuja existência independe do mundo material. Sua estrutura formal é seu próprio fundamento. A separação rígida entre programa e realidade privilegia o primeiro termo dessa equação em detrimento do segundo. Isso demonstra o privilégio do representante em oposição ao representado. A representação tem algumas condições para sua existência:

1) seus limite e fundamento são os indivíduos independentes;
2) representante e representado são correspondentes;
3) deve ser possível que o representado seja ordenado conforme o representante determine.

Romper, portanto, com essa ordem de correspondência entre palavras e coisas, cuja herança se vê no texto de Fraser, consiste em compreender que a representação é secundária a uma vivência primária da ação direta (JOURDAN, 2019a, p. 6).

Nossas pesquisas visam as análises de Foucault sobre a prática direta da revolução em vez de seu conteúdo. Sabendo que nosso autor concebe o discurso como prática, não podemos deixar de relevar sua ruptura com esse modelo representacional previsto na forma de um programa político cuja pretensão é representar a população e a revolução em um grande esquema histórico. Por um lado, a forma de escrita adotada por Foucault e seu engajamento nas lutas políticas demonstram seu distanciamento dessa ruptura estabelecida entre forma e vida (*bíos* e *logos*), pensamento e prática. Por outro lado, em suas análises, Foucault não cessou de devolver à prática sua prioridade sobre a normatividade representativa.

Parece-nos possível entrever a normatividade pertencente à atitude crítica a partir das práticas refletidas de liberdade. Essas práticas caracterizam justamente a atitude crítica que, por sua vez, informa as contracondutas contemporâneas. Talvez, nesse ponto, encontremos a diferenciação possível entre a revolta, a insurreição, a revolução e os movimentos reacionários de massa que desejam a restituição da ordem ou o reforço de formas autoritárias e excludentes de governo de si e da população. Em seus termos:

> O que procuro analisar são as práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e, por consequência, a maneira pela qual os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus enfrentamentos, em seus projetos, se constituem como sujeitos de suas práticas ou, ao contrário, recusam as práticas que lhes são propostas. Eu creio solidamente na liberdade humana (FOUCAULT, 2017l, p. 1512, tradução nossa).[166]

Suas análises sobre a forma da subjetividade revolucionária estão em consonância com sua afirmação das práticas de liberdade. A defesa da liberdade evidencia certa normatividade presente em seu pensamento. Uma normatividade em termos negativos e produtivos. Se o poder é produtivo, onde há poder há também resistência negativa e criativa. Veremos que a recusa crítica a ser governado de determinado modo e por determinados governantes produz, ao mesmo tempo, um modo de vida que recusa as estabilidades e a fixidez dos poderes e coloca o sujeito em permanentemente estado de crítica transformadora de si, dos outros e do mundo. Em seus termos, na entrevista *De l'amitié comme mode de vie*, concedida à revista *Gai Pied*, publicada em abril de 1981:

> Um modo de vida pode ser partilhado entre indivíduos de idade, status e atividade social diferentes. Ele pode dar lugar a relações intensas que não se parecem com

[166] Entrevista, *Interview de Michel Foucault*, concedida em abril de 1984 para o dossiê *La Prison autrement?* de *Actes: cahiers d'action juridique*: "Ce que j'essaie d'analyser, ce sont des pratiques, c'est la logique immanente à la pratique, ce sont les stratégies qui soutiennent la logique de ces pratiques et, par conséquent, la manière dont les individus, librement, dans leurs luttes, dans leurs affrontements, dans leurs projets, se constituent comme sujets de leurs pratiques ou refusent au contraire les pratiques qu'on leur propose. Je crois solidement à liberté humaine" (FOUCAULT, 2017l, p. 1512).

> nenhuma daquelas que são institucionalizadas e parece-me que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética (FOUCAULT, 2017f, p. 984, tradução nossa).[167]

Foucault recoloca a revolução em discussão pelo prisma da liberdade. A liberdade como possibilidade de criarmos modos de vida. Se o poder é produtivo, logo um modo de vida revolucionário tem o ímpeto de se afirmar como força criativa. Em sua visão, à revolução cabe criar modos de vida, uma cultura imbuída de desejo de revolta e uma ética revoltosa. Criar possibilidades relacionais que não se imaginavam anteriormente, em termos de relação estratégica. Cabe às formas revolucionárias multiplicar atitudes e modos de relação de uns com os outros.

Isso parece nos indicar que essa problemática constitui, para o pensamento foucaultiano, a preocupação por formas comunitárias revolucionárias, pois, para Foucault, a análise genealógica das sublevações aponta o início de novos jogos de poder com novas artes de governar (SARDINHA, 2011b, p. 107). Por isso, ao tratar da revolução, Foucault parece conectar a ética e a política, pois, como afirma na aula de 29 de fevereiro de 1984: "A revolução no mundo europeu moderno […] não foi simplesmente um projeto político, foi também uma forma de vida" (FOUCAULT, 2011, p. 161).

Se a ética diz respeito à relação consigo e a política trata da mudança do mundo, então, em sua concepção, não é possível dissociá-las. A mudança de si não está em contraposição à mudança do mundo. As lutas visam à modificação de si e do mundo, concomitantemente (LAVAL, 2023, p. 473). A luta altera o si, os outros e o mundo. Então, ultrapassando a prisão representacional em que os indivíduos são independentes da coletividade, Foucault reconectou a ética e a política, restituiu o desejo revolucionário pela imaginação de novos modos coletivos de vida nos quais a mudança do mundo implicaria a mudança nos processos de subjetivação.[168]

As pesquisas de Foucault sobre o militantismo e o cinismo estão nessa esteira. Mesmo que, por uma parte, sua geração estivesse vivendo um momento de desconfiança em relação à revolução e, por outra, a ausência de desejabilidade e desilusão, em sua visão, os únicos capazes de responder à pergunta pelo desejo de revolução seriam os que aceitariam arriscar a própria

---

[167] "Un mode de vie peut se partager entre des individus d'âge, de statut, d'activité sociale différents. Il peut donner lieu à des relations intenses qui ne ressemblent à aucune de celles qui sont institutionnalisées et il me semble qu'un mode de vie peut donner lieu à une culture, et à une éthique" (FOUCAULT, 2017f, p. 984). Tradução inspirada na versão apresentada por Priscila Piazentini Vieira (VIEIRA, 2023, p. 273).

[168] Essa intuição parece estar presente no pensamento do autor desde o início da década de 1970 como se atesta pela afirmação feita no curso *La société punitive*, de 1973: "A moral não está dentro da cabeça das pessoas: está inscrita nas relações de poder, e apenas a modificação das relações de poder pode trazer a modificação da moralidade" (FOUCAULT, 2015a, p. 106).

vida para fazê-la (FOUCAULT, 1998, p. 242). Por esse motivo, enveredou suas análises em direção ao modo de vida cínico e militante por compreender que se caracterizam como formas revolucionárias de vida relativas à modificação de si. Segundo Stephan (2020), o interesse de Foucault pelos antigos se instala em sua curiosidade para com as técnicas de constituição de si, dos outros e de modos de vida. Em seus termos: "A curiosidade do pensamento filosófico de Foucault é aquela que problematiza a relação entre um conjunto de práticas de cuidado voltadas à modificação e à constituição dos sujeitos no âmbito dos jogos entre verdade e poder" (STEPHAN, 2020, p. 28).

O desejo de ser outro em um mundo outro, como disse a Trombadori, parece ser encontrado nos cínicos cujo modo de vida encarna o dizer-verdadeiro escandaloso no limiar entre a vida e a morte. A condição para sua forma de vida inaceitável é a inconformidade da conduta ao "partido revolucionário". Dessa maneira, o cinismo e o militantismo são tratados por Foucault pelo viés da invenção de práticas de liberdade e de resistências capazes de produzir heterotopias demolidoras do presente que somos pela via do insuportável, do escandaloso, das ações diretas e dos modos de viver (PASSETTI, 2023, p. 507).

4.1 Espiritualidade política: a vontade insurrecional iraniana

Nesta seção, objetivamos analisar a relação entre os conceitos de vontade, dramática, forma, espiritualidade e insurreição nos textos de Michel Foucault sobre a revolta iraniana, entre 1978 e 1979. Como mostramos em nossa pesquisa, parece que, no pensamento do autor, há uma problemática acerca do desejo de insurreição que se apresenta no fim da década de 1980. Certamente, os movimentos de maio de 1968 marcaram seu trabalho por sua capacidade de despertar a imaginação política. Contudo há uma letargia desse ímpeto revolucionário tão impregnado outrora nas efervescentes décadas de 1950 e 1960. Ao mesmo tempo, como procuramos mostrar, no curso de 1980, parece asseverar que a forma-partido reproduziu as formas de obediência e de subjetivação produzidas no Ocidente. Procuraremos estudar a relação desses conceitos com base em seus nove artigos sobre a insurreição iraniana e em suas entrevistas dispostas em *Dits et écrits* e no livro *O enigma da revolta*. Dessa maneira, poderemos explicitar em que medida Foucault reformula a inteligibilidade da revolução tendo no centro a vontade decisiva para a reativação da desejabilidade da revolta e sua realização.

A ausência de imaginação política é um diagnóstico frequentemente reativado nos escritos de Michel Foucault. Contígua a essa afirmação parece ser a frustração com os grandes esquemas revolucionários em suas múltiplas facetas na primeira metade do século XX na Europa. A Revolução Russa de 1917 e a Revolução Alemã de 1918 propulsionaram um desejo de mudança sucedido pelo surgimento do nazismo, do fascismo, dos *gulags* soviéticos e das grandes guerras mundiais. Tendo em vista nosso objetivo de pesquisa, parece-nos possível afirmar que, na concepção do filósofo, a própria organização partidária concebeu e focalizou o problema da revolução de modo equivocado. Centrando-se no esquema histórico escatológico e no modo ontológico-jurídico do poder, a forma partidária parece ter se fixado no modelo do Estado-revolução e da contradição para as resistências deixando de tratar o problema da vontade revolucionária.

Importa a Foucault problematizar a vontade insurrecional. Jacques Rancière, ao entrevistá-lo, em 1977, questiona-o se não haveria, naquele momento, uma captura da crítica do encarceramento (tema pujante nos movimentos provenientes de maio de 1968) pelas formas neoliberais e neopopulistas. Em outros termos, haveria uma inversão de maio de 1968 colocada a serviço dos interesses da burguesia. Foucault responde não temer por isso, mas o que lhe chama a atenção parece ser a aproximação feita por Rancière entre dois problemas: o *gulag* e o encarceramento. O problema do *gulag* colocado por Soljenitsyne abriu uma espécie de grande ferida do Partido Comunista e de seus correligionários. Porém, para o autor, deve-se distinguir

a instituição *gulag* e a questão *gulag*. Isto é, a instituição tem sua história com suas transformações e transferências, seu funcionamento e seus efeitos. A questão *gulag* se apresenta de outra maneira.

Parece-nos ser possível compreender, nessa exposição, o fulcro do distanciamento entre Foucault e a organização institucional de esquerda. Em sua concepção, em vez de buscar nos textos de Marx e Lênin o erro interpretativo causador do *gulag*, trata-se de analisá-lo em sua realidade. Perguntar-se pelo que permitiu e continua a justificar seu surgimento. Ao contrário de investigar a etiologia de uma doença para remediar seu mal, propõe estudar o *gulag* em termos positivos como operador econômico-político dentro de um Estado socialista. Longe de colocar a questão de maneira universal a todas as sociedades, faz-se necessário interrogar especificamente as sociedades socialistas por que elas não puderam operar sem o desenvolvimento dessa forma de encarceramento.

Por fim, segundo Foucault, e isso nos parece o mais importante nesses pontos, a resistência ao *gulag* não deve ser procurada em uma normatividade preventiva ou justificadora da resistência. O decisivo se encontra na pergunta pelo fator cuja força é capaz de dar coragem aos homens para se insurgir e decidir morrer para poder dizer uma palavra ou um poema contra o *gulag*. Em seus termos, na entrevista *Pouvoir et stratégies*, concedida a Jacques Rancière publicada em *Les révoltes logiques*, no inverno de 1977, "A alavanca contra o *gulag* não está em nossa cabeça, mas em seus corpos, sua energia, no que eles dizem e pensam" (FOUCAULT, 2017uu, p. 420). Assim, em sua concepção, há sempre algo no corpo social, nas classes, nos grupos e nos indivíduos em seus corpos e suas almas a escapar do poder.

Esse algo que escapa, afirma Foucault ser semelhante a um movimento centrífugo, uma energia inversa, uma fuga. Essa construção conceitual parece se aproximar a um trecho do primeiro volume de sua história da sexualidade: "Não é que a vida tenha sido exaustivamente integrada em técnicas que a dominem e gerem; ela lhes escapa continuamente" (FOUCAULT, 2019, p. 154). Para além de uma defesa ontológica da vida ou de um equívoco conceitual que dê a entender um fora do poder, parece-nos ser possível inferir que há, no pensamento foucaultiano, uma reflexão sobre a possibilidade de escapar no sentido de modificar as relações de poder. Pois o poder é uma rede de relacionamentos móveis, cambiantes e modificáveis passível de estabilizar mecanismos de poder capazes de dominar. Mas essa tendência à estabilização não é a palavra final de Michel Foucault sobre o poder, como já apresentamos.

Em entrevista a Farès Sassine, sobre a Revolução Iraniana, afirma que há uma tendência ao excesso de governo interna às relações de poder. Porém, correlativa a isso, há uma limitação. Onde há poder, há resistência. A limitação é inexorável às relações de poder. Caso não o fossem,

o poder redundaria em dominação, despotismo, subjugação e violência. Decorre que a limitação assume formas diferentes, a depender do exercício do poder. Assim, segundo Foucault, a resistência demarca o limite do poder e, por conseguinte, determina a possibilidade de escapar e modificá-lo.

A resistência limita o poder por se referir à vontade. As relações de poder colocam necessariamente em jogo vontades. A vontade não é o desejo. O desejo diz respeito, segundo Foucault, à imediatidade, enquanto a vontade é um ato decisório. O ato de decidir se insurgir contra um poder cuja força é capaz de provocar a morte do indivíduo. Esse ato Foucault o encontra nos casos de resistência ao *gulag* ou na sublevação iraniana. A vontade é o elemento sustentador da coragem cuja força afirma "eu prefiro morrer". Nos termos de Foucault (2018a, p. 84-85):

> Há um momento em que a subjetividade, o sujeito… se o senhor preferir, a vontade é o que fixa para um sujeito a sua própria posição. […] A vontade é aquilo que diz "eu prefiro morrer". A vontade é o que diz "eu prefiro ser escravo". A vontade é o que diz "eu quero saber", etc. […] Eu diria que a vontade é o ato puro do sujeito. E que o sujeito é aquele que é fixado e determinado por um ato de vontade. Estas são, na verdade, duas noções [vontade e subjetividade] recíprocas uma da outra, por um certo número de coisas.

Michel Foucault se dedica à revolta iraniana entre 1978 e 1979. Em maio de 1978, a Editora Rizzoli, responsável pela edição italiana de *Histoire de la folie*, torna-se a acionista majoritária do jornal *Corriere della Sera*. A editora pede a Foucault uma contribuição regular sobre os levantes iranianos. O filósofo sugere, então, a formação de um grupo de intelectuais com o objetivo de serem repórteres de ideias. As "reportagens de ideias" buscariam captar o nascimento e a explosão da força das ideias em seu acontecimento. A reportagem de ideias cruza ideias e acontecimentos. Segundo Foucault, os acontecimentos manifestam a força das ideias por causa da existência e da produção contínua de ideias. Isso assegura a possibilidade sempre existente de não ser conduzido passivamente segundo o pensamento de outrem cujo desejo é ensinar a pensar de uma vez por todas da mesma maneira. Dessa maneira, a revolta iraniana parece se apresentar ao autor como a possibilidade de pensar o nascimento de outra ideia de revolta para além dos modelos ocidentais (FOUCAULT, 2017ff, p. 707).

Foucault esteve no Irã em dois momentos: de 16 a 24 de setembro e de 9 a 15 de novembro de 1978. Antes da viagem, porém, estudou sobre o Irã, lendo textos de Paul Vieille e Henri Corban, e encontrando personalidades iranianas como Ahmad Salamatian colaborador de Karim Sandjabi, líder do movimento Frente Nacional. Estando no país, em 20 de setembro, encontrou-se com o aiatolá Chariat Madari, segundo maior líder religioso do país. Na ocasião, Mehdi Bazargan (fundador do Comitê de Defensa dos Direitos Humanos) foi seu intérprete.

Procurou conversar e entrevistar sobretudo os iranianos nas ruas das cidades, em vez de se esgueirar pelos palácios ou escritórios, para ouvir os discursos construídos pelos séquitos dos líderes políticos.

Foucault chegou ao Irã no pico da revolta, iniciada no começo de 1978. Em 8 de janeiro, apareceu no jornal oficial do governo um artigo repleto de injúrias contra Ruhollah Musav Khomeini, exilado no Iraque desde 1963. Manifestantes foram às ruas em reação ao artigo, na vila de Qom. Foram reprimidos pela polícia local com o uso de violência pelas forças armadas. O rito funeral islâmico prevê que, após 40 dias do falecimento, os mortos sejam honrados. A partir disso, periodicamente, os iranianos se reuniam para o rito fúnebre. Em agosto de 1978, ocorreu o incêndio do cinema Rex d'Abadan, fazendo 377 vítimas. O filme projetado estava sob censura, por mostrar a contestação camponesa ao governo. A população denunciava a Savak (polícia secreta), pela responsabilidade do ocorrido.

Em 27 de agosto, o xá nomeou Charif Hamami para o cargo de primeiro-ministro, com a incumbência de fazer concessões aos manifestantes para apaziguar a situação. Entre 4 e 7 de setembro, fim do Ramadan, ocorreram manifestações em Teerã. Em 8 de setembro, oito dias antes de Foucault chegar ao Irã, ocorreu a "Sexta-Feira Negra". O exército iraniano abriu fogo contra a multidão reunida na Praça Djaleh, provocando a morte de 2.000 a 4.000 manifestantes. O regime decretou lei marcial.

Em seu primeiro texto, *L'armée, quand la terre tremble*, Foucault expôs suas investigações a respeito da visão da população sobre o massacre. Após a noite sangrenta, acendeu-se a especulação entre a população de que os atiradores não eram iranianos. Os manifestantes identificaram nos soldados características físicas muito diversas de um iraniano: cabelos longos e falavam língua estrangeira. Pareciam ser soldados do exército israelense, segundo declarações.

O exército israelense cooperava com o regime do xá, já que este não tinha sob seu comando um exército de maioria iraniana. Um terço do faturamento de suas jazidas de petróleo era voltado para o armamento militar. Foucault constatou quatro forças militares atuavam no território. Uma responsável pela vigilância e administração; outra para a proteção das jazidas de petróleo, suas escolas e seus conjuntos habitacionais voltados aos operários; um exército de combate munido de armamento e de conselheiros fornecidos pelos Estados Unidos; uma polícia secreta, voltada às movimentações internas.

O arsenal armado foi comprado e fornecido por potências estrangeiras. O exército nacional foi constituído e operou por muito tempo sob o comando de países colonizadores, como a Rússia, a Inglaterra e os EUA. Essas sentinelas ofereciam proteção ao rei em vigência

com a contrapartida de sua concessão da exploração de petróleo. Assim, para Foucault, o exército iraniano não ousaria jamais promover por si mesmo um golpe de Estado aos moldes de Pinochet no Chile ou de Videla na Argentina, pois servia aos interesses estrangeiros (FOUCAULT, 2017s, p. 668).

Após o massacre, entre o fim de setembro e 5 de novembro, o governo libertou 1.200 prisioneiros políticos. Ocorreram greves e ocupações na Universidade Teerã em prol dos estudantes censurados e fuzilados. Em 3 de outubro, Khomeini, exilado anteriormente no Iraque, mudou-se para a França, em Neauphle-le-Château. Entre os dias 4 e 5 de novembro, manifestantes queimaram todos os símbolos referidos ao Ocidente ou à dinastia Pahlavi. No dia 6 de novembro, o chefe do Estado-Maior, Reza Azari, foi nomeado primeiro-ministro.

Entre os dias 10 e 11 de novembro, início do mês de Moharram, ocorreram manifestações gigantescas em Teerã. O mês de Moharram começa no dia 2 de dezembro, para celebrar a morte do imã Hussein. Nesse mês, segundo Foucault, ocorre o grande ritual de penitência do povo iraniano. Quando se vê pelas ruas procissões de flagelantes. Exalta-se o martírio ocorrido por uma justa causa. É o momento em que as multidões ficam preparadas para avançar em direção à morte, sob a embriaguez do sacrifício (FOUCAULT, 2017r, p. 711). Em 12 de dezembro, o exército iniciou ações repressivas contra a população. Em 30 e 31, fim do mês de Moharram, levantaram-se as manifestações nas províncias.

Em 16 de janeiro de 1979, o xá partiu para o exílio e confiou o governo a Shapour Bakhtiar. Em primeiro de fevereiro, Khomeini retornou do exílio e entrou triunfalmente em Teerã. Em 5 de fevereiro, nomeou Bazargan para formar o novo governo. Entre os dias 10 e 12 de fevereiro, os grupos armados islâmicos e marxistas mudaram seu modo de participação na insurreição. Em 19 de fevereiro, Shapour fugiu. Mehdi se instalou na presidência do Conselho do novo governo e conduziu a criação do Partido da República Islâmica em favor de Khomeini.

Em 24 de fevereiro, fundou-se o Partido Republicano Popular como partido religioso em torno da figura de Madari. Em primeiro de março, Khomeini se instalou em Qom para propagar seu ensinamento. Em 8 de março, ocorreu manifestações das mulheres em Teerã contra toda forma ditatorial de governo. No fim de março, Bazargan foi à televisão para se manifestar contrário às execuções de opositores efetuadas por grupos paramilitares em prol de Khomeini. Entre 30 e 31 de março, a República Islâmica foi aprovada por referendo popular.

Trata-se, nesta pesquisa, de perguntar-se sobre quais foram as hipóteses de inteligibilidade propostas por Foucault sobre esse movimento iraniano. Por um lado, ao nos colocarmos nessa senda, encontraremos vários pontos expressivos de suas análises; por outro, não nos dedicaremos a julgar seu pensamento tendo como critério o período posterior que não

foi previsto pelo autor. No Irã, Foucault não se estabeleceu na função de profeta da insurreição.[169] Não buscou na situação iraniana o padrão de alianças de classes; nem mesmo a manifestação da autoconsciência da classe operária. Não assumiu a leitura liberal de o motivo insurrecional ser devido à penúria econômica ou à reação ao despotismo; também não tomou a leitura da direita conservadora cuja denúncia foi direcionada aos setores tradicionalista, comercial, feudal, tribal e retrógrado contrários à modernização do xá (FAHRI NETO, 2010, p. 30-31). Intentamos, por essas razões, investigar as perspectivas de inteligibilidade propostas por Foucault ao analisar a sublevação iraniana pelo prisma da força política (FOUCAULT, 2017aaa, p. 708).

Com isso, não queremos deixar entrever que Foucault ficou avesso ao contexto iraniano. Para Foucault, a revolta tem características particulares de uma população e de um país. O Irã foi dominado, a partir do século XIX, por ingleses e russos, em um modelo pré-colonial de exploração. A economia se alterou com a descoberta do petróleo para o mercado internacional. Após as duas grandes guerras mundiais, os conflitos no Oriente Médio e os grandes enfrentamentos na Ásia, passou a uma situação neocolonial sob a órbita dos EUA. Não havia colonização direta, mas uma dependência efetiva entre as estruturas sociais e a produção de petróleo. A economia fundada na produção de petróleo estava na base do enriquecimento de privilegiados, da especulação financeira e do fornecimento de equipamento militar ao exército.

Paralelamente Foucault identificou uma insatisfação de todas as classes sociais com o projeto de modernização do xá. A tomada do trono com a ajuda dos ingleses se deu sob as bandeiras do nacionalismo, da laicidade e da modernização. O pai de Rezah expulsou os soviéticos com a ajuda da Inglaterra. O filho substituiu a presença inglesa e soviética pelo apoio americano. Esse nacionalismo se viu aquartelado pela geopolítica mundial e pelo tesouro petrolífero escondido em terras iranianas. Mesmo sendo o braço xiita do islamismo responsável pela consciência moral nacional, Pahlavi procurou afastá-lo, valendo-se de um mito ariano da pureza da raça. Reviveu a celebração das ruínas do Império bimilenar Aquemênida, sediado na cidade de Persépolis.

[169] Há inúmeras acusações feitas a Michel Foucault por uma série de autores e leitores a seus textos sobre a sublevação iraniana. Alguns imediatos à sua publicação em *Corriere della Sera, Le Nouvel Observateur, Le Monde* e *Le Matin*. Foucault não respondeu às críticas acusando-o de cumplicidade com um regime violento comandado por uma multidão fanática religiosa. Outros se colocaram posteriormente acusando-o de ter sido passional ao se encantar com certo utopismo e ter romanceado uma política fundamentalmente autoritária. Em suma, Foucault teria calculado errado o futuro da revolta que rapidamente se tornou um regime teocrático brutal dos aiatolás. Portanto, seu silêncio após maio de 1979 poderia indicar seu reconhecimento do equívoco e do fracasso de sua visão de mundo (AFARY; ANDERSON, 2011, p. 26).

A reforma agrária desagradou os grandes proprietários e os camponeses. Estes foram obrigados a migrarem das pequenas vilas. Os artesãos e os pequenos industriais foram prejudicados pela criação de um mercado interno abastecido por produtos estrangeiros. Os comerciantes dos bazares foram atingidos pela reforma urbana das cidades. Descontentamento da classe rica que contava com o desenvolvimento nacional do setor industrial e então só poderia imitar a casta dos governantes que colocava seu capital em bancos californianos ou em imobiliárias parisienses. Os fracassos do projeto de modernização se impuseram sob o regime do xá.

Toda a sua dinastia foi colocada em xeque. Segundo um economista entrevistado por Foucault, a corrupção se tornou o modo de governar do regime do xá. A corrupção é um mecanismo fundamental da economia e do exercício do poder conjugando despotismo e modernização. O *modus operandi* do regime Pahlavi seguiu a lógica dos regimes coloniais desde o início do século XX. Ao conquistar a terra, repartia os despojos conquistados. Dessarte, segundo Foucault, o projeto de modernização parecia reviver o modelo arcaico de colonização (FOUCAULT, 2017x, p. 683).

O aumento da repressão para sustentar a legitimidade do governo enfraqueceu as forças políticas reais do país. O Partido Comunista sob Stalin apoiou o governo de Mossadegh. O Partido Frente Nacional prosseguiu a herança desse nacionalismo propagado por Mossadegh. Dada a continuação da dominação indireta norte-americana, alguns membros impacientes do PC se tornaram funcionários do regime do xá. Acreditavam que um governo autoritário poderia levar a uma política nacionalista. Os partidos políticos minguaram durante a ditadura do xá, de modo que nenhuma organização política ocidental encontrou solo fértil em terras iranianas.

Conquanto, para Foucault, a revolta era munida de outras características. Despontou no horizonte a ligação pessoal e intensa de uma população com uma figura mítica: Khomeini. Essa ligação, em sua concepção, se deu por três motivos. Primeiro, a distância física significava que seu retorno estava condicionado à deposição e exílio do xá. Segundo, concentrava suas declarações em um único objetivo: opor-se ao xá, ao regime e à dependência econômica e militar dos países estrangeiros. Terceiro, não se situava como homem político vinculado a um partido. Khomeini não tinha partido nem governo. Em um solo de desespero e desesperança política, colocou-se como o ponto central de fixação de uma vontade coletiva cujo objetivo fundamental era se libertar da dominação externa e interna para implantar um governo islâmico (FOUCAULT, 2017y, p. 716).

O retorno de Khomeini se assemelhava à esperança escatológica xiita. O xiismo é uma corrente do islamismo caracterizada pela espera do retorno do décimo segundo imã. Este faria

reinar sobre a terra a ordem verdadeira do islã. Segundo Foucault, os xiitas creem firmemente que a herança espiritual e política do profeta Maomé pertence à sua família. O herdeiro do Profeta foi seu primo e genro, o imã Ali. Primeiro em uma série de doze imãs. O último imã ocultou-se no século IX. Mas os xiitas aguardam o décimo segundo imã. Ele retornará para instaurar o reino da perfeição e da justiça. Sua ocultação e seu retorno não implicam uma vacância do poder político e religioso.

Essa ligação entre religião e política, segundo Foucault, tem diversas perspectivas em um movimento à primeira vista homogêneo. Para Khomeini, o legado espiritual e político pertencia aos teólogos. Para Ali Shari'ati, pensador xiita, o legado pertencia à comunidade de fiéis. Disso deriva a defesa dos xiitas conservadores pelo exercício do poder político ser função da autoridade religiosa teológica e clerical. Os xiitas liberais advogam a separação entre o poder político e as autoridades espirituais. Acreditam somente na soberania divina. O poder espiritual deveria ser independente do poder político (FARHI NETO, 2010, p. 32). Dessa forma, para Foucault, essa escatologia religiosa xiita prenhe de diversas perspectivas armou seus fiéis com uma impaciência contínua, cuja força animadora era ardorosamente a conexão entre política e religião (FOUCAULT, 2017eee, p. 686).

O xiismo organizou a população iraniana contra o regime do xá. Essa organização não é determinada por uma hierarquia. Os grupos religiosos são sustentados pela palavra dos aiatolás. Estes não tiveram sua autoridade introduzida por forças externas. Sua autoridade se sustenta na escuta atenta das pessoas a seus ensinamentos. As pessoas se reúnem em torno dos mulás, nas mesquitas, atraídas por sua palavra. Sua subsistência advém dos grupos de voluntários que se formam a seu redor. Desse grupo se produzem seus discípulos. Deles provém sua influência. Contudo esses grupos também os aprisionam. Pressiona-os incessantemente a denunciar a injustiça, a criticar a administração, a se levantar contra a injustiça e a exigir prescrições de vida. Esses homens recebem, ao mesmo tempo, a raiva e as aspirações de sua comunidade. Assim, o essencial nesse jogo de falar e escutar, para Foucault, é o modo como se transformam os descontentamentos, o ódio, as misérias e o desespero em força política. Em seus termos:

> E torna-a uma força, porque é uma forma de expressão, um modo de relações sociais, uma organização elementar flexível e amplamente aceite, uma forma de estar juntos, uma forma de falar e de ouvir, algo que permite fazer-se ouvir pelos outros e querer com eles, ao mesmo tempo que eles (FOUCAULT, 2017eee, p. 688, tradução nossa).[170]

[170] "Et elle en fait une force, parce qu'elle est une forme d'expression, un mode de relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et

Foucault afirma que os iranianos não sonhavam com a revolução em moldes europeus. Ansiavam, diversamente, por um governo islâmico. Essa compreensão de governo islâmico sustenta-se em uma teologia escatológica de retorno ao tempo do Profeta. Quando se valorizará o trabalho; não se privará ninguém dos frutos de seu trabalho; a água e o subsolo pertencerão a todos; a liberdade individual e as minorias serão respeitadas; entre homem e mulher, não haverá desigualdade de direitos; as decisões políticas serão tomadas pela maioria; os governantes deverão assumir responsabilidades diante do povo; e qualquer cidadão poderá se levantar e requerer esclarecimentos. Um mundo sem contradições.

Segundo Foucault, quando os iranianos se manifestaram nas ruas sob a ameaça de serem baleados e gritaram por um governo islâmico não estavam amparados em uma teoria teológica do governo islâmico separada da prática. Parece ser outra concepção a animá-los sob o princípio de uma criação política. Uma criatividade capaz de introduzir uma dimensão espiritual na vida política. Os iranianos fazem da política o receptáculo, a ocasião e o fermento da espiritualidade. Dessa maneira, para Foucault, pela noção de governo islâmico, os iranianos expressam uma vontade política.

Essa vontade política o impressionou por seu esforço de politizar indissociavelmente as estruturas sociais e religiosas. Ademais, essa vontade política saltava a seus olhos por não cessar de abrir na política uma dimensão espiritual. Conquanto, Foucault perguntava se essa vontade profundamente enraizada poderia tornar-se um dado permanente da vida política iraniana. Podendo vir a desaparecer como uma nuvem desaparece quando retorna a limpidez ao céu devido ao advento dos programas políticos, a fundação de partidos, a promulgação da constituição ou dos planos. De todo modo, o islã derivou da religião recursos capazes de munir o povo iraniano de uma força política nomeada por Foucault de espiritualidade política (FOUCAULT, 2017b, p. 694).

A espiritualidade política não reduz a vontade política a um programa comum. Nesse ponto não se parecem com os movimentos de maio de 1968, pois visam um objetivo político imediato: o xá e seu regime. Ao contrário de uma desaceleração, dispersão ou parada pela incapacidade de se dotar de um programa de luta comum, os movimentos agem marchando obstinadamente e corajosamente com as mãos. Uma força capaz de imobilizar o exército. A ausência de um objetivo a longo prazo não significa a fraqueza desse levante popular como poderiam crer os advogados da revolução aos moldes europeus. Para estes, a revolução tem um

---

d'écouter, quelque chose qui permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux" (FOUCAULT, 2017eee, p. 688).

objetivo final comum e de mudança total da realidade. Assim sendo, para Foucault, a existência de um objetivo comum imediato foi o fator responsável pela existência de uma vontade clara, obstinada e quase unânime (*volonté claire, obstinée, presque unanime*), pois a vontade política do povo iraniano não se concentrava na tomada da política institucional.

O levante iraniano não se parece com nenhuma expressão de tomada do poder político do século XX. Eles não necessitam de armas, Estado-maior, organização e preparação. Não se colocam aos moldes de Cuba, China e Vietnã. A política, segundo Foucault, respira bem apenas onde a vontade é múltipla, hesitante, confusa e obscura. Em algum momento essa vontade múltipla enfrenta no Irã o problema da forma posterior à revolta. Por um lado, Karim Sandjabi, líder da organização Fronte Nacional, propõe que a rejeição à dinastia Pahlavi tome a forma de um referendo por meio do qual se daria o fim legal da monarquia. Este garantiria o reconhecimento à vida política e a atividade dos partidos políticos. Por outro lado, Khomeini e os líderes religiosos, responsáveis pela organização da vontade coletiva desde fora dos partidos, pretendem obter o exílio do xá somente por meio das manifestações. Outrossim, propõem o referendo em torno da adoção de um governo islâmico. Assim, para Foucault, a sublevação iraniana após o exílio do xá enfrenta a problemática fundamental da filosofia política: qual forma organizativa o levante assumirá após a revolta, tendo em seu encalço a possibilidade de seus desdobramentos negarem a vontade insurrecional (FOUCAULT, 2017iii, p. 703-704).

Em texto publicado em 13 de fevereiro, logo em seguida ao dia 11 de fevereiro quando a revolta ganha lugar no Irã, inicia-se um tempo vacante aberto pela revolta. Pode ser um tempo em que a luta de classes ou a vanguarda armada ou o partido poderiam entrar em cena para ensaiar uma organização das massas. Sublinha que nesse interstício de regime, impressiona o modo como a religião se constitui como uma força. Ela fez um povo se levantar contra um modo de vida ocidentalizado. Segundo Foucault, após a batalha surge com clareza a estratégia desse movimento religioso. As manifestações incessantes de fundo fúnebre religioso portavam concomitantemente um caráter jurídico e político de privação da legitimidade e da representatividade política do xá. O islã se constitui como uma estratégia, um modo de vida e um modo de pertencer a uma história e a uma civilização de modo que como força política pôde vir a revolucionar uma sociedade desde seu interior (FOUCAULT, 2017hhh, p. 761).

Em sua carta aberta a Bazargan, publicada em *Le Nouvel Observateur*, em abril de 1979, expressa a dignidade da revolta. Dado o início das execuções sumárias de opositores em 17 de fevereiro por grupos paramilitares, logo em seguida, Bazargan pede demissão. Opunha-se fortemente às execuções. O estopim de sua saída foi a invasão da embaixada americana em Teerã por estudantes. Porém, chamamos a atenção para como Foucault mesmo advogando a

defesa dos direitos humanos em meio à implantação do governo teocrático, afirma o respeito à revolta. A revolta, de fato, é o momento da ambiguidade. Onde a justiça e a injustiça se tornam pontos sensíveis. O nascimento e a morte da insurgência estão envoltos no processo político. Este abriga diversas vozes. Inclusive a esperança de Bazargan em conectar direitos humanos e governo islâmico.

Desencadeado na revolta, no entanto, esse processo político demonstra que os raros momentos de inteira revolta de um povo para derrubar um regime insuportável é o dado mais importante na história. Deve-se respeitar esses momentos em que essa potência popular (*puissance publique*) decide se insurgir. No caso iraniano uma dimensão espiritual atravessa esse momento em que cada um em favor de um mundo outro (*un monde tout autre*) arrisca tudo, ou seja, arrisca a própria vida (FOUCAULT, 2017jj, p. 781). A dignidade da revolta reside na possibilidade de um homem poder se levantar de mãos nuas e arriscar a própria vida para se opor ao suplício ou à condenação insuportável de outro homem. Assim, para Foucault, arriscar a própria vida é a atitude insurgente por excelência a qual se deve respeitar. Em seus termos:

> As revoltas pertencem à história. Mas, de alguma forma, escapam-lhe. O movimento pelo qual um homem sozinho, um grupo, uma minoria ou um povo inteiro diz: "Eu não obedeço mais", e lança diante de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida (esse movimento me parece irredutível). Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível: Varsóvia terá sempre seu gueto revoltado e seus esgotos povoados de insurgentes. E porque o homem que se levanta é finalmente sem explicação; é preciso um arranque que interrompa o fio da história, e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, "realmente", preferir o risco de morte à certeza de obedecer (FOUCAULT, 2017m, p. 790-791, tradução nossa).[171]

A normatividade da resistência se encontra no ato de revoltar-se. Para Foucault, em seu texto *Inutile de se soulever?*, as armas ou o perigo da morte se demonstraram incapazes de encobrir o fato inexorável do ato de revolta. Isso mostra que os poderes não são absolutos. Por detrás da aceitação, da coerção, da persuasão, das ameaças, da obediência e da violência há sempre a possibilidade corajosa de se inverter e se contrapor: revoltar-se. Diante do levante os poderes dominadores não podem fazer nada. Seu campo de impossibilidade e impotência se abre diante de um amplo campo de possibilidades de formas de insurgência.

---

[171] "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 : Varsovie aura toujours son ghetto révolté et ses égouts peuplés d'insurgés. Et parce que l'homme qui se lève est finalement sans explication ; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, 'réellement', préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir" (FOUCAULT, 2017m, p. 790-791).

Enquanto a revolução, no Ocidente, tornou-se um conceito, no Irã, a revolta assumiu uma dramaturgia religiosa. Segundo Foucault, a revolução foi compreendida no Ocidente com base em um fluxo dinâmico de situações causadoras e potencializadoras. A revolta seria desencadeada pela luta de classes em grande enfrentamento. Desde aí surgiria uma organização política (classe, partido ou ideologia política) que tomaria a frente do movimento e unificaria o agrupamento em prol de um objetivo comum. Em vez de um impulso de rompimento do fio da história e de transformação da realidade, para Foucault, a forma revolucionária ocidental foi determinada por um conceito cuja organização política aclimatou a insurreição no interior de uma história racional e linear. A partir de uma concepção normativa da revolução se julgou sua legitimidade, suas formas, suas leis, suas condições de possibilidade, seus objetivos e as maneiras de se concluí-la. Enfim, definiu-se a profissão burocrática de revolucionário de partido.

No Irã há um fenômeno revolucionário no sentido largo do termo por tratar-se da insurreição de uma nação contra um poder que a oprime. A população encontrou apoio na religião. Foram confortados por uma forma religiosa e política. Isso não faz dos iranianos, na análise de Foucault, fanáticos religiosos pura e simplesmente. Pelo contrário, encontram na forma religiosa a dramaturgia da insurgência. A escatologia xiita constituiu uma forma de viver a insurreição para além de uma caracterização meramente ideológica. A fome, as humilhações, o ódio do regime e a vontade de derrubá-lo inscreveram os insurgentes em uma história por meio de uma dramaturgia atemporal. As formas da espiritualidade inscreveram um povo no solo político. Em seus termos: "Foi verdadeiramente o vocabulário, o cerimonial, o drama atemporal no interior do qual se podia alojar o drama histórico de um povo que coloca sua existência em relação à de seu soberano" (FOUCAULT, 2017dd, p. 746, tradução nossa).[172]

Os conteúdos dessa imaginação política foram transpostos em uma cena política onde se misturam elementos diversos: reconstrução do islã, xenofobia, desafios mundiais, rivalidades regionais, assujeitamento das mulheres e ditadura teocrática. Isso poderia invalidar a revolta. Para Foucault, o fato de ter passado a um governo teocrático não desqualifica o levante. Na revolta e na ditadura teocrática, sem dúvida, há medo. Toda forma de despotismo é em si mesma ameaçadora e perigosa. Quando Foucault chega ao Irã não encontra medo como entre os iranianos que moravam em Paris. Estes tinham medo da polícia secreta iraniana. Medo de

[172] "Elle a été véritablement le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l'intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d'un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain" (FOUCAULT, 2017dd, p. 746).

descobrirem suas ligações com os partidos de esquerda e suas leituras subversivas. No Irã, Foucault encontra uma cidade aterrorizada pelo massacre, mas não havia medo. Havia, sobremaneira, uma intensidade de coragem. Uma coragem advinda quando as pessoas percebem ter passado o perigo. A revolta passou pelo perigo das armas serem disparadas contra a população.

Desta feita, não se pode desqualificar o gesto insurrecional pelo perigo ditatorial teocrático. Mesmo que isso venha a ocorrer, segundo Foucault esse tribunal da razão não impede o fato inevitável de as pessoas se revoltarem independentemente de qualquer teoria. Deve-se a esse gesto a inscrição na história de qualquer indivíduo ou grupo cuja decisão insurja-se contra um poder insuportável. À vista disso, para Foucault, a revolta faz com que a temporalidade tenha a forma histórica ao contrário da forma evolutiva e linear.[173]

Na compreensão de Foucault, em entrevista a Claire Brière e Pierre Blanchet (*L'esprit d'un monde sans esprit*), a revolta tem por razão uma imperiosa e única vontade coletiva. Vontade sem causa nem efeito. Os teóricos da filosofia política moderna se equivocaram ao assemelharem o conceito de vontade coletiva aos universais Deus e alma. Isso o tornou um conceito meramente operativo dentro de um sistema político. Isso fazia com que a vontade coletiva não existisse como tal. No Irã percebe-se sua realidade possível e sua força constituída em torno de um alvo comum claro e determinado. A aversão à figura do xá concentra a recusa do destino político traçado à população iraniana pelos países colonizadores. Essa vontade se manifesta explicitamente nas ruas conforme uma dramaturgia religiosa atemporal. Um povo manifesta sua vontade ligando ação coletiva, ritual religioso e ato de direito público. Assim, segundo Foucault, a revolta iraniana é um ato político-jurídico coletivo realizado dentro dos ritos religiosos com a finalidade de extinguir o soberano.

A religião se constituiu a espiritualidade de um mundo sem espírito. Em sua concepção, esteve em curso no Irã uma vontade coletiva cujo objetivo é renovar sua existência inteira por meio de uma experiência espiritual provinda do islamismo. A religião foi uma promessa e uma garantia a respeito do que se deveria mudar radicalmente em sua subjetividade. O xiismo distingue a simples obediência a um código moral e a vida espiritual profunda. A prática islâmica garantiu sem dúvida uma identidade a essa população. Para Foucault, a religião islâmica se constituiu sobretudo como uma força revolucionária de si. Pois, comenta Candiotto (2020a, p. 131), "não há uma revolução política sem uma mudança radical nas formas de

[173] "Tous les désenchantements de l'histoire n'y feront rien : c'est parce qu'il y a de telles voix que le temps des hommes n'a pas la forme de l'évolution, mais celle de l''histoire', justement" (FOUCAULT, 2017m, p. 793).

experimentação subjetiva". Desse modo, para além da obediência ao código, a intensidade da revolta se deve a uma vontade coletiva politicamente radical, afirmativa e renovadora da própria existência. Em seus termos:

> Sobretudo, precisamos mudar a nós mesmos. É necessário que nossa maneira de ser, nossas relações com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus etc., sejam completamente mudadas, e não haverá revolução real senão sob a condição dessa mudança radical em nossa experiência. Creio que é onde o islã teve um papel (FOUCAULT, 2017dd, p. 749, tradução nossa).[174]

A experiência diz respeito à alteração de si. Foucault afirma encontrar em Bataille o cerne desse conceito de experiência. Em sua leitura, Bataille afirma que todo homem se constituiu não pela afirmação de si como sujeito fundador. O sujeito, diversamente, se constitui na transmutação, transformação e abolição efetuada em sua relação com as coisas, os outros, a verdade e a morte. Assim, experiência consiste em arriscar não ser mais si mesmo.

A experiência designa a transformação da relação com o mundo e consigo mesmo possível de ser efetuada aqui e agora. Laval comenta que, para Foucault, uma experiência de transformação que não se dá pela adesão a uma doutrina cujo conteúdo não muda a vida dos adeptos, mas se realiza pela experiência de uma mudança de si. A experiência altera a si mesmo por ir na direção de algo completamente diferente do presente e das leis históricas preestabelecidas. Em vista disso, a experiência não é uma representação, pois é uma prática, uma instituição ou um espaço que exige um deslocamento real ou metafórico. Foucault recusa a imagem utópica de uma sociedade perfeita dominadora do tempo por vir. Logo, recusa a ideia de o futuro já está dado sem a possibilidade ser inventado como quis as imagens usadas pelo socialismo e pelo comunismo. Contudo, também não é distopia, porque a liberdade é experiência por ser exercício. Em seus termos:

> A utopia foucaultiana é mais espacial, não é temporal, é sempre uma heterotopia, isto é, não um tempo por vir, mas um espaço heterogêneo, um espaço próximo àquele que o espaço literário pode ser em um dado momento, na esteira de Blanchot, "Espaço", neste caso, pode ser tomando no sentido material ou no metafórico do termo. A literatura é um espaço, a subjetividade também. O "tornar-se-outro" de Foucault é pensado como um deslocamento. […] o termo heterotopia evidencia a heterogeneidade dos lugares que podemos atravessar, que podemos habitar, de que fazemos a experiência através de um movimento no espaço. A utopia não é não lugar, muito menos o tempo dos sonhos, é o lugar das diferenças (LAVAL, 2018, p. 117-118).

---

[174] "Surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience. Je crois que c'est là où l'islam a joué un rôle" (FOUCAULT, 2017dd, 749).

Na concepção foucaultiana, à visto disso, a noção de experiência corresponde à sua compreensão de espiritualidade. Todavia, a espiritualidade é distinta da religião. A espiritualidade se encontra nas religiões e em outros lugares. Ela parece estar na raiz de todas as grandes reviravoltas políticas e culturais, pois refere-se a essa vontade obstinada, feroz e radical de alteridade em relação a si mesmo. Em seus termos:

> Acredito que [a espiritualidade] seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo (FOUCAULT, 2018b, p. 21).

Em suma, Foucault se volta ao Irã com o olhar condicionado pelo problema da relação entre revolução política e esperança religiosa. Diz encontrar essa relação estabelecida por Ernst Bloch, em *O princípio esperança*. Segundo o filósofo francês, Bloch reconstrói a história de movimentos medievais mostrando sua percepção escatológica de realizar outro mundo na imanência. A genealogia foucaultiana faz a história dos iranianos pelo prisma da experiência. Em outros termos, trata-se de fazer a reportagem de um acontecimento que deu origem a um campo de experiência no qual se produz a alteração de si. Por sua vontade política e religiosa os iranianos se munem de um vocabulário escatológico cujo objetivo é a transformação da existência no aqui e agora. O islamismo demonstra ser a força e o vocabulário de uma aspiração religiosa sincera e profunda. O islã, na concepção de Foucault, deu forma e força à vontade de produzir uma forma outra de coexistência para além das formas ocidentais.

Em um jogo entre sacrifício e esperança, os iranianos rompem a história para elaborar uma forma de coexistência religiosa e política. Sua vontade imperiosa se coloca como ato decisivo de preferir morrer sob balas que morrer vegetando sob o domínio do senhor que os escraviza. Temos outra morte responsável por tornar o gesto da revolta inscrito na história por romper com seu curso linear. Dizer que a revolta é irredutível à história consiste em afirmar que as análises históricas, econômicas, sociológicas nunca serão capazes de abarcar o vivido.

Segundo Foucault, essa concepção de vontade se assemelha à concepção fichteana. Raffin comenta que provavelmente nosso autor esteja aludindo ao conceito de "eu absoluto" ou "eu puro" presente em *Doutrina das Ciências* de Johann Gottlieb Fichte. O Eu puro consiste na atividade inesgotável que se realiza na série infinita de suas produções em termos de um devir

permanente ou espontaneidade criadora. Essa atividade remete a uma ação original do Eu especificada como colocar-se ou opor-se ao não Eu.

Esses são os dois primeiros momentos da vida do Eu. A partir do absoluto e do universal se passa ao relativo e individual. A espontaneidade criadora produz algo determinado. Entre o primeiro e o segundo momento se coloca esse terceiro momento de espontaneidade criadora como um princípio quantificável e suscetível de ser limitado como individual. Dessarte, o ser do eu em Fichte é ato. O "Eu" se realiza, se institui, tornando-se tudo o que se é no dinamismo de sua absoluta liberdade. Por isso, ao tratar da vontade coletiva, férrea, unificada, nua, maciça, imperiosa e quase unânime, Foucault possivelmente estivesse pensando na multiplicidade de possibilidades do conceito fichteano de "Eu". Isto é, a subjetividade empírica e individual está determinada no limite específico de sua própria liberdade (RAFFIN, 2023, p. 127). Isso parece clarificar a conclusão de que, em seus termos, "Uma vontade é a atividade mesma do sujeito" (FOUCAULT, 2018a, p. 86).

A revolta é um acontecimento que se vive e é vivido pelas pessoas. Segundo Foucault, a revolta se produz de modo pontual, plural e em múltiplas lutas. A revolução se efetua pela consciência de se fazer uma revolta. O ato revoltoso de decidir arriscar a própria vida em vez de continuar vegetando é a decisão capaz de assumir variadas formas (comando ou guerrilhas, atentado individualista, pertencimento a um movimento de massa ou manifestação religiosa em um cortejo). Sem ideologia dominante ou organização partidária, esse ato puro e decisivo do sujeito fixa-o e determina-o na história de modo a quebrar as continuidades e teleologias. Nos termos de Machado (2017, p. 118-119):

> Junto com a religião xiita, Foucault admira a sublevação de uma nação inteira contra um poder opressor que a ameaça com seu exército e sua polícia, a vontade coletiva do povo iraniano na rejeição total ao regime e na determinação de tomar o poder independentemente de partido, de liderança, de ideologia. E, de pensar em como, certa vez, nas areias de Ipanema, em plena ditadura militar brasileira, foi duro ouvi-lo dizer de modo bem enigmático – levantando as mãos espalmadas e franzindo o cenho como se aquilo fosse uma evidência -, sem eu ter ânimo de lhe pedir explicações ou contestá-lo: 'Se os brasileiros realmente quisessem, derrubariam o regime militar! Se todos dissessem *não*, o poder não funcionaria!' Vendo na Revolução Iraniana – que dava à política uma dimensão religiosa – a luta de libertação de todo um povo, a expressão de uma vontade coletiva, de uma recusa coletiva, Foucault foi tocado pelo heroísmo das multidões no enfrentamento da polícia e do exército.

Portanto, para Foucault, a revolta em termos de espiritualidade política muda a ordem das coisas por ser um acontecimento singular, pessoal e coletivo, em que a vontade coletiva é o impulso crítico e o movimento multiforme de sublevação. A sublevação é a espiritualidade de um mundo sem espírito por se manifestar como *desejo*, *vontade*, *entusiasmo* e *força* impulsionadora de transformações (MUCHAIL, 2022, p. 124). A revolta é, então, o fato capaz

de operar a introdução de qualquer subjetividade na história. O ato e a atitude de se sublevar é inexorável. Contra esse acontecimento não há teoria normativa capaz de menosprezá-lo. Sua força se exerce na história por seu caráter de acontecimento capaz de produzir uma reorganização nas formas de governamentalidade (MONOD, 2019, p. 185). Nesse sentido, seu enigma é inteligível sob os conceitos de desejo, entusiasmo, força, vontade e dramaturgia. Em seus termos, em entrevista a Sassine, em 1979, "Então é aí que está, se me permite, o que chamarei de dramaturgia do vivido revolucionário, e o seu estudo é indispensável" (FOUCAULT, 2018a, p. 75).

4.2 Entusiasmo revolucionário e atitude crítica: recusar quem somos

Nessa seção objetivamos analisar a relação entre temporalidade histórica e vontade revolucionária. Empreenderemos a análise dessa relação a partir dos textos *Sécurité, territoire, population* e *Qu'est-ce que la critique?*, ambos de 1978, a primeira aula do curso *Le gouvernement de soi et des autres* de 1983 e as duas versões de *Qu'est-ce que les Lumières?*, publicados em 1984. Compreendemos que Foucault parece aproximar os conceitos de entusiasmo, atitude crítica, práticas de contraconduta e história que são centrais para análise de nosso objeto de pesquisa.

Vale ressaltar que os dois primeiros textos são contemporâneos à insurreição iraniana. Esse dado nos indica, em primeiro lugar, uma proximidade cronológica. Em segundo lugar, parece-nos ser possível aproximá-los em termos conceituais, visto que o autor aparentemente usa conceitos trabalhados no curso e na conferência para tecer seu quadro de análise do movimento iraniano.[175] Lançando mão dessa hipótese metodológica, aproximamos esses

[175] Nessa seção não objetivamos delinear essa hipótese metodológica ensaiando uma análise dos textos buscando demonstrá-la. Pelo contrário, nosso objetivo centra-se na relação entre vontade revolucionária e história. Assumimos essa hipótese tendo como base as pesquisas de comentadores. Nos termos de Sferco: "La voluntad, así, se muestra vinculada tanto a la temporalidad del 'acto' que producía el 'hecho' de la sublevación, como a la modalidad acontecimental de las relaciones de poder (que hace eco del postulado de *Qu'est-ce que la critique?* donde la crítica debe dar prueba de acontecimentalización) cuya dinámica historizada podía ser analizada retrospectivamente, como a la pregunta difícil acerca de su futuridad. El propósito de restituir estos diversos planos de análisis podía radicar en proveer nuevas problematizaciones y unidades de análisis para una heurística histórica del vínculo entre subjetividad y experiencia dando cuenta de su articulación a una y otra temporalidad; sin embargo, su efecto parecía responder más bien a la pretensión de crear una suerte de herramienta estratégica para abordar los modos de subjetivación – siempre temporales e históricos – implicados en el *hecho* de sublevarse" (SFERCO, 2019, p. 64). Essa mesma hipótese já foi assumida em 2016, no texto *Foucault, the Iranian Uprising and the Constitution of a Collective Subjectivity*, de Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini e Martina Tazzioli. Em seus termos: "In his interview with Sassine, Foucault describes the Iranian

escritos dos demais textos de 1983 e 1984 sobre a *Aufklärung* e a revolução. Assim, pretendemos concluir que Foucault enfrenta a tensa relação entre história e vontade demonstrando a possibilidade de pensá-la em termos de desejo de transformação de si, dos outros e do mundo.

Em seus textos sobre a insurreição iraniana Foucault demonstra seu interesse por compreender como acontece uma sublevação para além dos moldes ocidentais. Talvez, a primeira pergunta emergente diante dessa afirmação possa ser: quais eram os moldes ocidentais sinalizados por Foucault em suas análises? Como demonstramos até o momento, parece ser possível inferir que nosso autor se refere às problemáticas da tradição libertária, marxista-socialista e dos movimentos insurrecionais e de resistência ocorridos em países do Terceiro Mundo (Irã, Tunísia, Argélia, Vietnã, Brasil, Bolívia e Chile e europeus como Espanha, Polônia, países do leste e a própria França de maio de 1968).

Em maio de 1968 ocorreram experimentações políticas das mais variadas e surpreendentes como o maoismo libertário. Ao mesmo tempo, salientamos que para Foucault parece haver em território europeu a sacralização do modelo revolucionário de 1789 dado a partir da ilustração. O bloco Luzes-Revolução se apresenta como um mito originário da República francesa. A ilustração foi responsável por um novo começo da humanidade onde se passou de um poder arcaico do Antigo Regime à autonomia das instituições democráticas. Os revolucionários instauraram uma nova cronologia histórica ao estabelecer um calendário tendo o ano da revolução como ponto zero. Aos olhos de alguns historiadores marxistas, a queda da bastilha foi uma primeira etapa da emancipação a ser levada a cabo pela revolução proletária. Esses casos demonstram a presença colonizadora do imaginário revolucionário efetuado também pela Revolução Francesa de 1789 (MONOD, 2019, p. 53).

Na conferência *La philosophie analytique de la politique*, de 27 de abril de 1978, em Tóquio, Foucault afirma que o Ocidente vivia o fim de um período histórico no qual o imaginário político estava dominado, desde 1789 a 1793, pelo monopólio da revolução. O que não significa em seu ponto de vista uma revalorização do reformismo. Esse modelo de revolução consiste na luta global e unitária de toda uma nação, de todo um povo, de toda uma classe contra um poder estabelecido que promete atacá-lo profundamente de tal modo a aniquilar seu princípio. Isso garantiria uma liberação total. Uma luta como essa exige que todas as lutas sejam subordinadas a ela e, por isso, suspensas para concentrar as forças nesse ponto.

Uprising in terms that are clearly borrowed from the theoretical framework he depicted a year before in *Security, Territory, Population* and in 'What Is Critique?'" (CREMONESI et al., 2016, p. 14).

Isso gera a hierarquização das lutas e, bem como, a deslegitimação das lutas ditas menores em prol do objetivo revolucionário maior de tomada do poder econômico-político. A reforma por sua parte diz respeito à estabilização de um sistema de poder. Opera-se mudanças no interior de um poder estabelecido com vistas à sua manutenção e perpetuação. Por isso, está no horizonte de Foucault a defesa das lutas menores cuja finalidade é uma desestabilização sem fim dos mecanismos de poder.[176]

No prefácio escrito em 1977 à versão inglesa da obra de Deleuze e Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Foucault afirma que, entre 1945 e 1965, a revolução era pensada como um amálgama entre política revolucionária e política antirrepressiva. Havia na Europa uma forma correta de pensar, de construir um discurso político e de dimensionar a ética intelectual sob o farol do pensamento de Marx, Freud e do estruturalismo. A guerra deveria ser travada contra a exploração social e a repressão política à sexualidade. Na Alemanha via-se a obra de Wilhelm Reich e na França a atividade dos surrealistas. Conquanto, as lutas políticas entre 1965 e 1970 deram uma guinada em direção à inconformidade com o modelo prescrito por essa tradição. Esse movimento parece encontrar eco na proposição de um modo de viver anti-Édipo.

Segundo Foucault, o equívoco dessa tradição se encontra pela ausência da pergunta sobre o motivo causador da revolta. Para isso seu interesse volta-se ao *como* se relacionam sem ruptura representacional o desejo, o pensamento, o discurso e a ação política (*ars erotica, ars theoretica, ars politica*) em vista de um processo de mudança da realidade. Parece ficar claro que o desencanto de Foucault não se dá com o ato de se revoltar, mas com seus três perigosos adversários ditos "revolucionários".

Primeiro, haveria o revolucionário asceta político ocupado morosamente em preservar a ordem pura da política e do discurso político. Este sai em defesa da burocracia do partido revolucionário utilizando-se da verdade revolucionária. Segundo, os psicanalistas e semiólogos encarregados de reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta. Terceiro, o maior inimigo é o fascismo que habita em todos nós. O fascismo consiste na condução dos espíritos à obediência e, por conseguinte, a amarem o poder. Desejá-lo mesmo quando ele domina e explora. Assim, para Foucault, os adversários do desejo de revolução tornam possível que mesmo um militante que se diz revolucionário possa vir a ser um fascista.

Para recusar esse fascismo sorrateiro argumenta que é necessário um estilo de vida não fascista. Estilo de vida diz respeito a um modo de pensar e viver contrário a todas as formas

[176] "Dans toutes ces luttes, il s'agit de la déstabilisation des mécanismes de pouvoir, d'une déstabilisation apparemment sans fin" (FOUCAULT, 2017q, p. 547).

fascistas. Não ser fascista corresponde a sete princípios essenciais. Liberar a ação política de toda forma paranoica unitária e totalizante como se demonstra a aclimatação da luta política à forma estatal. Compreender a relação entre ação, pensamento e desejo pelo prisma da proliferação, justaposição e disjunção para além da hierarquização piramidal da forma partido e da revolução proletária. Liberar-se da concepção negativa do poder para analisá-lo desde o ponto de vista positivo e múltiplo, pois é preferível a diferença à uniformidade, o fluxo às unidades e os agenciamentos móveis e nômades às organizações herméticas, hierárquicas e sedentárias.

A força revolucionária consiste na ligação entre o desejo e a realidade, na fuga em formas representacionais de organização política causadoras de certa tristeza militante. Não se deve desqualificar uma prática política por meio de um valor de verdade nem mesmo descreditar um modo de pensar utilizando uma ação política (como é o caso do lumpemproletariado). Para tal, faz-se necessário utilizar a prática política como um intensificador do pensamento ao passo que a análise sobre a prática multiplica as formas e os domínios de ação. O autor expressa um movimento retroalimentador entre pensamento e prática política.

Para além de uma luta por direitos dos indivíduos, é preciso compreender a política como uma prática *desindividualizadora* (*désindividualiser*). A forma de poder dos Estados modernos, tendo em vista sua proveniência do poder pastoral, exerce-se produzindo individualização e subserviência subjetiva. Por isso, para Foucault, o grupo revolucionário se mune dessa arte de viver de modo não fascista cujo objetivo é constituir práticas de subjetivação capazes de conduzir os sujeitos a não se apaixonarem pelo poder. Em seus termos, "O grupo não deve ser o vínculo orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de 'desindividualização'" (FOUCAULT, 2017ww, p. 136, tradução nossa).

Essa afirmação parece ser significativa para nosso objeto de pesquisa. Demonstra que não está em pauta para Foucault uma revolta meramente individualista e, sobretudo, solipsista. Pois, compreende a subjetividade como um processo de produção ocorrido na relação entre o si, os outros e o mundo. Não há isolamento, mas alteridade latente. Aparentemente está no horizonte de suas preocupações o vínculo de adesão da vontade não subserviente no interior de uma coletividade ("nós").[177] Nesse sentido, comenta Sferco (2019, p. 49):

[177] Foucault, segundo Passetti, parece estar mais próximo de Bakunin que de Proudhon sobre o universal anarquista, mas muito mais próximo de Proudhon que de Bakunin no tocante às relações de poder, ao direito, às heterotopias e às implicações da guerra permanente. Para Bakunin, a revolta é o que nos diferencia dos animais. A heterotopia anarquista é mais intensa em conservar o duelo e a inventividade do militantismo resistente.

> La voluntad política emerge así en tanto capaz de restituir a los individuos como parte de una dimensión colectiva que plantea, a nivel ético, la apuesta por un nuevo modo de estar juntos, y a nivel político, la fuerza de un impulso capaz de irrumpir transformativamente en el presente.

Cabe-nos questionar o que venha a ser para Foucault essa forma de subjetividade nomeada por indivíduo reconduzida pelo partido e grupos revolucionários. A forma-partido, como procurei demonstrar, reproduziu os processos de subjetivação e obediência provenientes do batismo, do monaquismo, das práticas penitenciais e do poder pastoral os quais se encontram no interior das estratégias do Estado moderno. A aclimatação da revolta à forma partido atrelada ao Estado causa esse amálgama de técnicas. O governo de todos e de cada indivíduo se coloca com maior intensidade no século XVI. Momento em que não se assiste a um desaparecimento das táticas e estratégias do pastorado cristão nem mesmo à sua transferência das funções da Igreja ao Estado. Pelo contrário, ocorre um fenômeno de maior complexidade que uma simples transposição funcional.

Por um lado, a batalha entre a Reforma e a Contrarreforma, produziu o emprego de um controle sobre a vida espiritual de maior amplitude por meio da direção de consciência a partir da vida material, cotidiana e temporal. O guia espiritual se preocupava com a dimensão espiritual e temporal de seus dirigidos. Por outro lado, o problema do governo das almas se estendeu para o âmbito do poder soberano. A condução de si e da família, a condução religiosa e a condução política passam à responsabilidade do Estado soberano. A técnica de individualização do pastorado (a qual prometia a salvação de forma individual pela implicação da obediência autofinalizada cujo fim é a verdade de si mesmo) se imbrica ao processo de constituição da forma estatal moderna. Nos termos de Foucault:

> O homem ocidental é individualizado através do pastorado, na medida em que o pastorado o leva à salvação que fixa sua identidade por toda a eternidade, em que o pastorado o sujeita a uma rede de obediências incondicional [ais], em que ele lhe inculca a verdade de um dogma no momento mesmo em que lhe extorque o segredo da sua verdade interior. Identidade, sujeição, interioridade: a individualização do homem ocidental durante o longo milênio do pastorado cristão foi realizada à custa da subjetividade. Por subjetivação. É preciso tornar-se sujeito para se tornar indivíduo (todos os sentidos da palavra sujeito) (FOUCAULT, 2008b, p. 310).

Diante da discussão entre individualistas – algo começa no indivíduo (Proudhon) – e coletivistas – o indivíduo se move pela possibilidade de coletivo (Bakunin) – Foucault situa a ética distante de uma decisão somente individual ante a moral. Deposita no querer, na vontade, o impossível diante do possível enunciando o insuportável e a dissolução do sujeito. “As práticas anarquistas se voltam para a implosão dos condutores de consciência e essa é a sua grandiosidade corajosa e heroica diante dos demais socialistas, comunistas e democratas. Os anarquistas são certeiros na crítica intransigente aos reformistas e revolucionários profissionais desde o século XIX e a militância governada” (PASSETTI, 2019, p. 17).

Por isso, está em pauta recusar a forma da subjetividade individualizada acorrentada aos processos estatais de objetivação e produção de sujeitos. A governamentalidade estatal proveniente do poder pastoral é um modo de constituição de sujeitos para além do plano político. Sua tecnologia de governo pela verdade passa ao plano ético. O indivíduo é sujeitado a outrem por mecanismos de produção e extração da verdade, necessárias à ampliação da incidência das relações de assujeitamento. O indivíduo precisa reconhecer a verdade como verdade própria de si. Efetua-se o assujeitamento identitário: o indivíduo se reconhece como sujeito individual preso a uma identidade (GALANTIN, 2017a, p. 220). A subjetividade individual consiste em um vínculo de adesão subjetiva subserviente e irrefletida à governamentalidade estatal. Em seus termos, em 1982, em *Le sujet et le pouvoir*:

> Sem dúvida, o objetivo principal hoje não seja descobrir, mas recusar o que somos. Temos de imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste "duplo constrangimento" político que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno. […] o problema político, ético, social e filosófico que se nos coloca hoje não é o de tentar libertar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas o de *nos* libertarmos do Estado e do tipo de individualização que lhe está associado (FOUCAULT, 2017gg, p. 1051, tradução nossa).[178]

As formas estatais modernas têm procedimentos e mecanismos de individualização provenientes do poder pastoral. Contudo, o Estado não é o poder pastoral. Há continuidade em termos de estratégias, técnicas e mecanismos, e descontinuidade em termos formais. O pastorado corresponde a técnicas e procedimentos nomeados por Gregório de Nazianzo, segundo Foucault, como *oikonomía psykhôn*. Em Aristóteles, economia designa a gestão da família (mulher e filhos), dos bens e riquezas (escravos e propriedades) e da clientela. No cristianismo a economia das almas adquire o peso da incidência sobre toda comunidade cristã e cada cristão em particular (*omnes et singulatim*). Para o autor, o termo economia não traduz com precisão a noção *oikonomía psykhôn*. Por isso, prefere empregar a palavra "conduta". Em seus termos:

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

---

[178] "Sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de 'double contrainte' politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne. […] le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer *nous* de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache" (FOUCAULT, 2017gg, p. 1051).

O problema da governamentalidade se colocou em termos pastorais à constituição do Estado moderno devido a uma série de situações. Dentre elas, segundo Foucault, se deu na crise do poder pastoral entre os séculos XIII e XVIII. Diversas lutas se interpuseram em torno do pastorado pelo direito de determinar como e por quem ser governado. O pastorado tem por objeto a conduta dos homens. Por instrumento os métodos de condução. Por objetivo determinar a maneira como devem se conduzir. Logo, as insubmissões se configuram como "revoltas específicas de conduta". Expressavam a vontade de ser conduzido de outra maneira, por outros pastores, outros objetivos, outras formas de salvação e outros procedimentos e métodos. Assim, as insubmissões são formas de resistência ao poder como governo de condutas cujo objetivo é definir para cada um a maneira de se conduzir.

As contracondutas se constituem correlacionadas de modo imediato e fundador ao governo das condutas. Respeito ao princípio de onde há poder, logo há resistência. Essas revoltas de condutas são específicas. Não podendo ser acopladas a conflitos econômicos ou de outros gêneros. Isso não significa estarem desarticuladas desses campos. Pelo contrário, são imanentes e conectadas estrategicamente a outros conflitos e problemas. Sua especificidade não quer dizer de uma autonomia em relação as demais lutas. E conforme muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade por causa do encargo de conduzir a conduta dos homens, os conflitos de conduta se produziram ao em torno das instituições políticas e em suas margens.

Dentre as revoltas, Foucault cita como exemplo o movimento da Reforma capitaneado por Martinho Lutero contraposto pela Contrarreforma da Igreja Romana. Ainda, o exemplo das sociedades secretas como a franco-maçonaria estruturada pela busca de outra conduta para além da governamentalidade oficial, aparente e visível da sociedade. Desse modo, afirma, na conferência de 1978, *Qu'est-ce que la critique?*, que surgiu no Ocidente uma inquietude em torno da maneira de governar chamada de atitude crítica. Em seus termos:

> Teria havido alguma coisa que teria nascido na Europa naquele momento, uma espécie de forma cultural geral, tanto a atitude moral e política, modo de pensar, etc., e que eu chamaria simplesmente de arte de não ser governado ou ainda a arte de não ser governado assim e a esse preço (FOUCAULT, 2015b, p. 37, tradução nossa).[179]

Foucault aponta que essa aspiração grupal de busca por uma possibilidade alternativa de conduta poderia ter ecos nos partidos políticos de seu contexto. Nessa perspectiva, haveria

[179] "Il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix" (FOUCAULT, 2015b, p. 37).

então dois tipos de partidos políticos. O primeiro baseado no exercício do poder em degraus a serem transpostos para acessar funções e responsabilidades. Um modo burocrático de organização. O segundo modelo fundado no objetivo de fazer nascer uma nova ordem social e um novo homem. Isso o conduz a se estruturar tendo como horizonte uma contrassociedade. Porém, termina por funcionar internamente como uma espécie de outro pastorado com seus líderes, suas regras, sua moral e seus princípios de obediência. Termina por deter uma força para se apresentar em termos de outra sociedade, outra forma de conduta e por canalizar as insubmissões de conduta unificando-as e assumindo sua vanguarda (FOUCAULT, 2008b, p. 263).

Sob tal perspectiva, Foucault busca refinar o conceito em busca de maior argúcia em torno do problema da insubmissão da conduta. Em sua compreensão, sendo essas resistências muito mais difusas e suaves, parece ser impreciso designá-las como revoltas. Visto que, as sociedades secretas e outros movimentos não se constituíram unicamente como ato de recusa. O termo desobediência se apresenta fraco demais para indicar um problema ainda que relativo à obediência. Esses movimentos são produtores de formas de existência e organização cuja negatividade presente no conceito de desobediência não abarcaria. O conceito insubmissão parece estar vinculado ao âmbito militar no tocante àqueles que recusavam o alistamento militar voluntário.

O termo dissidência parece ser preferível, já que designa os movimentos religiosos de resistência à organização pastoral. Bem como, caracteriza as resistências nos países comunistas onde o Partido Comunista se encarrega de definir a economia, as estruturas de soberania e a maneira de conduzir os indivíduos em sua vida cotidiana. A forma do terror acomete governados e governantes em um sistema geral de obediência. Segundo Foucault, há uma pastoralização da União Soviética pela via da burocratização do partido. A dissidência substantivada na figura do dissidente se configura como recusa ao sistema regido pela relação entre obediência, verdade e terror. Porém, em seus termos:

> O que vou lhes propor é a palavra, mal construída sem dúvida, "contraconduta" – palavra que só tem a vantagem de possibilitar referir-nos ao sentido ativo da palavra "conduta". Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros. O que faz que eu prefira essa palavra a "inconduta", que só se refere ao sentido passivo da palavra, do comportamento: não se conduzir como se deve. Além disso, essa palavra – "contraconduta" – talvez também permita evitar certa substantificação que a palavra "dissidência" permite. Porque de "dissidência" vem "dissidente", ou o inverso, pouco importa – em todo caso, faz dissidência quem é dissidente. […] Em compensação, empregando a palavra contraconduta, é sem dúvida possível, sem ter de sacralizar como dissidente fulano ou beltrano, analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder. Isso permite identificar a dimensão, o componente de contraconduta, a dimensão de

> contraconduta que podemos encontrar perfeitamente nos delinquentes, nos loucos, nos doentes (FOUCAULT, 2008b, p. 266).

Os movimentos de contraconduta mostraram componentes de resistência no âmbito da religião, do direito e da ciência. Rejeitaram e limitaram, durante a Reforma, o monopólio do poder eclesiástico sobre a interpretação da Bíblia colocando em xeque a autoria da Escritura concernida a Deus pelo magistério. A crítica no nível jurídico se estabeleceu ante o governo e a obediência requeridos pelo direito universal e pelas instâncias de poder do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família os quais deveria se submeter. Recusou a verdade científica por seu fundamento de autoridade a partir donde parte a analítica da verdade.

O que está em pauta são as relações de governamentalização entre sujeito, verdade e poder. A atitude crítica como contraconduta é o movimento pelo qual o sujeito interroga a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade. Foucault define a atitude crítica como uma forma moral e política de colocar em xeque o regime de verdade em determinada sociedade. Dito de outro modo, coloca em voga os procedimentos de produção de subjetividades. Em seus termos: "A crítica será a arte da inservidão voluntária, a indocilidade refletida. A principal função da crítica seria desassujeitar no jogo que se poderia chamar, numa palavra, a política da verdade" (FOUCAULT, 2015b, p. 39, tradução nossa).[180]

Para Foucault a arte da inservidão voluntária está nas raízes do artigo de Immanuel Kant *O que é Aufklärung?* publicado no periódico *Berlinische Monatsschrift* em dezembro de 1784. A atividade intelectual de Kant se exerceu não só no ensino acadêmico e na publicação de livros (como é o caso das três críticas). Também se deu na publicação de textos em revistas. Por exemplo, em novembro de 1784, havia publicado no mesmo jornal *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Em 1785, publicou *Definição do conceito de raça*. Em 1786 publicou *Conjecturas sobre o começo da história humana*. Seus textos tornaram-se públicos em outras revistas como *Allgemeine Literaturzeitung* e na *Teutsche Merkur* na qual publicou, em 1788, *Sobre o uso dos princípios teleológicos em filosofia*.

Kant publica seu artigo no mesmo momento em que o artigo do filósofo judeu iluminista Moses Mendelssohn também fora tornado público. Ambos respondem à mesma questão, porém seus artigos são publicados sem que houvesse uma leitura recíproca. O artigo de Moses foi publicado em setembro, enquanto Kant terminava seu texto. Kant conhecia os escritos de seu contemporâneo desde a publicação em 1755 de *Conversações Filosóficas* e de *Jerusalém ou*

[180]"La critique ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité" (FOUCAULT, 2015b, p. 39).

Poder Religioso e Judaísmo. Segundo Foucault, o filósofo alemão se impressiona com a liberdade absoluta de pensamento do filósofo judeu.

A *Hascalá*, *Aufklärung* judaica, de Mendelssohn, apresenta-se como uma liberdade de consciência e expressão em relação ao exercício privado da religião. O pensador judeu adquiriu conhecimentos nas ciências sem a ajuda de mestres. Salta a seus olhos, concomitantemente, essa defasagem entre maestria e liberdade absoluta. Isso faz com Kant, segundo Foucault, afirme ser esse o caminho para purificar a religião cristã do perigo de oprimir a consciência.

> *Aufklärung* é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento ['Aufklärung']. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennes*), continuem no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor (KANT, 1985, p. 100).

No texto de 1784, Kant definiu a *Aufklärung* como um estado de menoridade no qual a humanidade se mantém. Esse estado consiste na incapacidade do homem de não se servir do próprio entendimento por si mesmo sem a direção de outrem. Para Foucault, em 1978, essa incapacidade é uma correlação entre excesso de poder e ausência de decisão e coragem. Isso faz com que afirme a atitude crítica como um valor ético e político. Na referida aula de 1983, dá maior ênfase à relação entre momento histórico e menoridade. A *Aufklärung* é um momento histórico de saída do homem de sua menoridade. Isso demarca pontos interessantes na reflexão kantiana. A atualidade histórica se caracteriza como uma saída (*ausgang*) de tal maneira que esse período não se caracteriza por seu pertencimento, ou pela iminência de algo, ou consumação de uma linearidade histórica, nem mesmo pela passagem em modo transicional de um estado a outro. A saída se refere a um movimento no momento presente de desprendimento de alguma coisa sem nenhum indicativo de meta a ser alcançada por essa ação.

Esse estado de menoridade do qual o homem aparentemente está, Kant o afirma ser por sua própria culpa. Esse estado, para Foucault, não corresponde a um estado infantil relativo talvez a um estado de natureza no qual o homem é incauto. A palavra alemã empregada para designar esse estado é *Gängelwagen*, termo usado para dizer dos carrinhos usados no século XVIII para ensinar as crianças a andar. Essa condição não diz respeito a uma impotência natural dada por um estado primevo de desenvolvimento da natureza humana. Ou ainda, por um contrato jurídico-político pelo qual os homens renunciam à sua vontade em prol da constituição

da soberania como afirmou Hobbes. Ou mesmo por um golpe de estado ditatorial cuja violência armada oprime a liberdade de consciência.

De maneira diametralmente oposta, sendo os homens capazes de se guiar por si mesmos, terminam por querer permanecer em um estado de menoridade onde não se servem do próprio entendimento. Isso decorre da vontade, de um modo de comportamento, de uma atitude de não querer dirigir a si mesmo. Assim, se apresentam obsequiosamente a outros para serem dirigidos em sua consciência. Nos termos de Foucault, no texto *Qu'est-ce que les Lumières?*, publicado em 1984, em *Foucault Reader*:

> E, por "menoridade", ele entende certo estado da nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de alguém para nos conduzir no campo onde convinha fazer uso da razão. […] Em todo caso, *Aufklärung* é definida pela alteração da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão (FOUCAULT, 2017xx, p. 1383, tradução nossa).[181]

Por seu termo, alguns tem vontade de serem dirigidos por outros. "Os outros" podem assumir variadas formas, afirma Foucault. Kant exemplifica-o em três situações. A adoção de um livro como instância teórica substitutiva ao próprio entendimento (*Verstand*). O diretor de consciência (*Seelsorger*) toma o espaço no qual a consciência moral (*Gewissen*) exerce seu julgamento sobre o presente e o futuro. A busca por um médico sobrepuja o próprio gosto na determinação de seu próprio regime de prazer. Ao se escorar em todos esses arrimos de direção, o homem não precisa mais se preocupar com o que pode conhecer, o que pode fazer e o que pode esperar. Essas são as três perguntas tratadas respectivamente pelas três críticas kantianas (SANTOS, 1998, p. 19). Por isso, Foucault aproxima o empreendimento *Aufklärung* do projeto crítico, visto que a autonomia da razão e da vontade impulsionam a saída da aceitação irrefletida e subserviente ao governado por outrem.[182]

Nada disso, porém, parece provocar efeitos diante desta deficiência moral: a covardia e a preguiça. O estado de menoridade, como demonstra Foucault, é resultado de um desequilíbrio

---

[181] "Et par 'minorité', il entend un certain état de notre volonté qui nous fait accepter l'autorité de quelqu'un d'autre pour nous conduire dans les domaines où il convient de faire usage de la raison. […] En tout cas, l'*Aufklärung* est définie par la modification du rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison" (FOUCAULT, 2017xx, p. 1383).

[182] "*Sapere aude*", a liberdade consiste em ousar ter ideia do próprio conhecimento e de seus limites. Kant, em seu artigo, segundo Foucault, não opõe crítica e *Aufklärung* nem obediência e autonomia. No aparato crítico da edição francesa consta uma passagem presente no manuscrito, mas não pronunciada em conferência que parece clarificar a compreensão foucaultiana da relação entre obediência e autonomia, crítica e *Aufklärung* em Kant. Nos termos de Foucault (2015b, p. 42): "Il a introduit dans l'attitude critique cette fêlure, ce clivage qui fait que cela même qui permet de ne pas être gouverné (ou du moins de délimiter cet être gouverné) c'est peut-être bien ce qui en nous 'nous gouverné' sans que nous le sachions et nous fait tomber dans l'hétéronomie du despotisme".

na relação entre governo de si e governo dos outros. A sobreposição do governo dos outros ao governo de si se deve a uma atitude moral de preguiça e covardia. Como afirma Kant, "É tão cômodo ser menor". Para Foucault, o filósofo alemão expressa um "déficit na relação de autonomia consigo mesmo". Essa relação viciada de menoridade ocorre quando a covardia e a preguiça imperam permitindo a direção de outros e a saída desse estado se vê impossibilitada pela mesma atitude moral.

Nesse ponto está a mudança em relação ao texto de 1978. Para Foucault, o vício moral caracteriza fundamentalmente a menoridade. Esta não se deve somente ao excesso de poder. Em nossa análise, Foucault não desvaloriza o âmbito do excesso do poder enfatizado no texto de 1978 e na conferência sobre a analítica do poder em Tóquio. Na segunda hora da aula de 1983 o foco recai sobre a dimensão ética cabida aos sujeitos. Isto porque, mesmo que se veja livre das amarras de uma autoridade individual ou institucional excessiva e dominadora, os sujeitos podem continuar a amar o poder. Eis a centralidade posta por Foucault no medo, na covardia e na preguiça os quais são o contrário da coragem da verdade. Nos termos de Foucault (2010c, p. 32): "Mesmo libertados dessa autoridade, pois bem, eles não tomariam a seu encargo a decisão de caminhar com as próprias pernas e cairiam, não que os obstáculos sejam impeditivos, mas porque teriam medo".

O filósofo defende que na raiz desse estado de menoridade está o vício da vontade alicerçado na covardia e na preguiça dos tutelados. A autonomia é amedrontadora e subjuga os espíritos atemorizados sem saber para onde devem caminhar. O texto kantiano parece oferecer uma resposta a esse desequilíbrio na distribuição da relação do governo de si e dos outros. Portanto, segundo Foucault, é preciso que o homem desenvolva uma relação consigo capaz de obedecer às leis da *politeía* sem deixar que a relação a si e sua liberdade de pensar e falar com autonomia (*parrêsia*) seja corrompida e colonizada pelo governo subserviente dos outros (SILVA, 2012, p. 89).

Dado que os homens não se emancipam por incapacidade moral, haveria uma forma de saída desse estado. Segundo Foucault, Kant chega a apontar para uma espécie de vanguarda revolucionária formada por indivíduos pensantes por si mesmos cuja autoridade consumada pela tomada de consciência de sua autonomia se colocam no papel de libertadores. Sua autoridade se exerce para que os homens se espelhem em seu modelo para pensarem por si mesmos. Ao colocarem os outros sob sua autoridade, mesmo que abrindo a possibilidade para certo tipo de emancipação, terminam por reconduzir a covardia e a preguiça. Incorrem, então, em uma lei das revoluções em que a recusa e a reviravolta da realidade terminam por ser somente uma mera inversão nas posições postas em jogo na mesma relação de dominação.

O processo de mudança da realidade dá-se com a transformação nas relações produtoras de menoridade. Para Foucault, para identificar o agente de saída da menoridade, Kant se dedica a analisar o modo de funcionamento da menoridade. Esta consiste no cruzamento de dois pares indevidamente correlacionados: obediência e ausência de raciocínio; privado e público.

O primeiro par trata da concepção comum sobre a obediência a qual se sustentaria pela ausência de uso da faculdade de raciocinar. O segundo diz respeito a certo uso da razão. A noção de público remete, segundo Foucault, à relação instituída entre o escritor qualificado (homem culto - *savant* em francês; e *gelehrter*, em alemão) e o leitor. No século XVIII as revistas, as sociedades e as academias se constituíam em formas de comunidades intelectuais. Isto é, organizavam a relação entre o intelectual competente e o leitor sob a forma livre e universal da circulação do discurso escrito. Por isso, para Foucault, o público se desenha em Kant como uma realidade instituída pela existência dessas instituições e pelo que circula em seu interior (FOUCAULT, 2010c, p. 10). Além disso, essa noção remete ao uso público da razão no âmbito do sujeito universal. Além de ser um lugar, o sujeito racional faz uso público da razão ao se dirigir ao conjunto dos seres racionais na relação escritor-leitor.

O uso privado ocorre quando o sujeito exerce sua faculdade no âmbito profissional como uma peça na engrenagem de uma instituição. Esse lugar no qual é preciso desempenhar certo papel como um indivíduo imbuído de uma função no interior de uma organização como a burocracia estatal. Assim, em seus termos:

> Quando obedecer é confundido com não raciocinar e quando, nessa confusão do obedecer com o não raciocinar, oprime-se o que deve ser o uso público e universal do nosso entendimento, nesse momento há menoridade. Em compensação, haverá maioridade quando se houver de certo modo restabelecido a justa articulação entre esses dois pares: quando a obediência bem separada do *Räsonnieren* (utilizar sua razão) valer totalmente, absolutamente e sem condição alguma no uso privado […] e quando, por outro lado, o *Räsonnieren* (o uso da razão) se fizer na dimensão universal, isto é, na abertura a um público em relação ao qual não haverá nenhuma obrigação, ou antes, nenhuma relação de obediência e nenhuma relação de autoridade. Na menoridade, se obedece em qualquer circunstância, seja no uso privado, seja no uso público, e por conseguinte, não se raciocina. Na maioridade, desconectam-se raciocínio e obediência. Faz-se valer a obediência no uso privado e faz-se valer a liberdade total e absoluta de raciocínio no uso público (FOUCAULT, 2010c, p. 36).

A saída capaz de reorientar esse desequilíbrio se efetua por um agente da *Aufklärung*. Segundo Foucault, para Kant esse elemento agente é o fenômeno geral da revolução. O texto de 1784 estava voltado à questão posta pelo jornal para tratar da *Aufklärung* como acontecimento expresso pela liberdade de consciência em relação à instância religiosa. Sua reflexão continua na segunda dissertação da obra *O conflito das faculdades*, publicada em 1798.

Se no primeiro texto Kant se coloca a questão do presente, no segundo põe a pergunta sobre o ser da Revolução tendo como acontecimento efetivo a Revolução Francesa em 1789.

Na segunda dissertação Kant discorre sobre o conflito entre a faculdade de filosofia e a faculdade de direito a respeito da possibilidade de progresso do gênero humano na história e como verificá-lo. No parágrafo V pergunta-se pela possibilidade e pela causa desse progresso. Saber-se-á se a causa age efetivamente na história caso seja identificada em sua atuação na realidade. A causa é identificada por seus efeitos na realidade. A causa, porém, não determina seus efeitos possíveis. Pelo contrário, à causa cabe a possibilidade dos efeitos. Dito de outro modo, o conceito de causa consiste na possibilidade de produzir efeitos. A realidade de um efeito pode ser assinalada ao se isolar um acontecimento histórico que possa ser conectado a uma causa. Desse modo, segundo Foucault, Kant altera a estrutura teleológica sustentada em seus outros textos baseada na consumação e no fim da história humana.

O progresso histórico se define a partir de um acontecimento capaz de ser um sinal causal. Esse acontecimento sinaliza a existência de uma causa virtualmente permanente e constante capaz de guiar os homens ontem, hoje e posteriormente rumo ao progresso. O sinal-efeito tem três características: *rememorativum, demonstrativum, prognosticon*. Esse sinal rememora a constância da causa; demonstra o modo como ocorre no presente; e, por fim, prevê como sua "virtualidade permanente" se efetivará. Assim, o efeito desse sinal se apresenta como causa geral do progresso da história humana. Nos termos de Kant (2017, p. 94):

> Se ao homem se pudesse atribuir uma vontade inata e invariavelmente boa, embora limitada, ele poderia vaticinar com certeza a progressão da sua espécie para o melhor […]. Mas, face à mescla do bem e do mal na disposição, e cuja proporção ele não conhece, não sabe que efeito daí pode esperar.

Parece interessante relevarmos a escolha de Foucault por esse texto kantiano. Diferentemente de outros textos em que Kant talvez busque extirpar o acaso por meio dos conceitos de origem, teleologia e consumação da história, em 1798, o filósofo alemão investiga a existência do acaso e da liberdade na temporalidade histórica. Dito de outro modo, traz para sua reflexão sobre a filosofia da história a possibilidade do acaso que em vocabulário foucaultiano podemos indicar pela noção de acontecimento. O choque de espadas produz a faísca do acontecimento como exemplificou em sua leitura de Nietzsche em 1973 nas aulas da PUC Rio. Assim, o filósofo alemão deixaria de lado nesse texto o conceito de Providência como uma espécie de força interna à história capaz de orientar e prever a consumação inevitável da história. Nos termos de Kant (2017, p. 93):

> Com efeito, lidamos com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão* e que, do sentimento dos males que a si próprios infligiram, sabem tirar, quando tal piora, um móbil reforçado para fazer ainda melhor do que se encontrava antes daquela situação.

A Revolução é o sinal desse acontecimento em sua forma espetacular e provocadora de entusiasmo. No parágrafo VI, segundo Foucault, o acontecimento sinal não se apresenta em termos dos grandes reveses da história como as quedas dos grandes impérios, mas em acontecimentos imperceptíveis. Aquilo que não tem significação e valor passa a ser o sinal primordial de progresso. A Revolução Francesa como tal não se encaixa nesse critério por ser um acontecimento sem dúvida ruidoso e espetacular. O importante é o espetáculo revolucionário como sinal decisivo, pois diz da maneira como a revolução é recebida por seus espectadores que a assistem e se deixam ser tomados por seu acontecimento.

O acontecimento revolucionário produz entusiasmo até mesmo nas pessoas não partícipes de sua ação. Esse é o ponto chave para Foucault no texto kantiano. Os espectadores são movidos em sua vontade a desejarem a revolução. O ato revolucionário por seu drama e gesticulação não se constitui por si só como causa do progresso, pois, por um lado, as misérias e as atrocidades fazem com que não seja refeito e, por outro lado, seu fracasso ou sucesso não são critérios normativos para julgar sua importância. Nos termos de Kant (2017, p. 95):

> A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais, no entanto, se resolveria a realizar o experimento com semelhantes custos – esta revolução, afirmo, depara todavia nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma *participação* segundo desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano.[183]

O decisivo é o entusiasmo revolucionário. Para Foucault, Kant eleva a relação entre entusiasmo e vontade à centralidade. O importante na visão kantiana é a vontade dos homens de inverterem a constituição política em direção a uma Constituição capaz de impedir toda guerra que rebaixa o homem à categoria de instrumento nas mãos do soberano. Ser utilizável para outro fim que não ele mesmo (KANT, 2017, p. 98). Nas palavras de Foucault, "O importante na Revolução, portanto, não é a própria Revolução, que, de todo modo, é um desperdício, mas o que acontece na cabeça dos que não fazem a Revolução, ou em todo caso que não são seus atores principais" (FOUCAULT, 2010c, p. 19).

[183] Usamos a versão de Portugal. Por isso, conservamos o vocábulo *género* grafado com acento agudo em vez de circunflexo, como se daria em uma tradução brasileira.

O espetáculo revolucionário ou a dramaturgia revolucionária, como afirmou no prefácio de 1978 à obra de Deleuze e Guattari, é o sinal por excelência.[184] Na concepção de Foucault, Kant inaugura duas correntes filosóficas a se desenvolverem na Modernidade. As três críticas deram vazão a um modo de filosofar próprio da analítica da verdade preocupada com as condições de possibilidade do conhecimento. Esse empreendimento culmina na tradição filosófica anglo-saxã de filosofia analítica e epistemológica. Ao passo que, da fonte da *Aufklärung* brota uma tradição filosófica cujo objeto de reflexão é o presente. Preocupar-se com a história da nossa atualidade e do campo atual de experiências possíveis. Uma reflexão sobre o que somos, como pensamos, o que fazemos em nossas práticas, maneiras e concepções a partir de um olhar diferencial (RAGO, 2015, p. 34). Assim, segundo Foucault, instala-se o problema de procurar saber o que deve se fazer com essa vontade de revolução desperta pelo entusiasmo revolucionário nesse presente que somos nós. Em seus termos, em *Qu'est-ce que les Lumières?*, publicado em 1984 em *Magazine Littéraire*: "Já não será simplesmente a questão de sua pertença a uma comunidade humana em geral, mas a de sua pertença a um 'nós', a um nós que se refere a um conjunto cultural característico de sua própria atualidade" (FOUCAULT, 2017yy, p. 1499, tradução nossa).[185]

Foucault coloca em evidência o valor ético-político de uma *atitude* individual e coletiva de não querer mais ser governado de determinado modo e por determinadas pessoas (LORENZINI; DAVIDSON, 2015, p. 21). Partindo do primeiro parágrafo do texto de Kant, Foucault afirma que o estado de menoridade é responsabilidade do próprio homem. Ainda mais, ele não poderá sair desse estado em que é menor, caso não opere por si mesmo uma mudança nele mesmo. Nessa situação, desse processo de saída da menoridade participam os homens em uma coletividade sem imiscuir cada um de sua responsabilidade de efetuar a própria saída por um ato de coragem. Cada sujeito é elemento e agente nesse processo. Nos termos de Foucault, em *Qu'est-ce que les Lumières?*, de 1984:

> Eles podem ser atores visto que fazem parte; e isso acontece conforme os homens decidem ser seus atores voluntários. […] E, neste caso, é preciso imaginar que *Aufklärung* é uma mudança histórica que toca a existência política e social de todos os homens na superfície da terra. […] Kant define duas condições essenciais para que o homem saia de sua menoridade. E estas duas condições são ao mesmo tempo

[184] Essa definição parece estar próxima da concepção de Bakunin segundo a qual a revolta é o elemento diferenciador entre o ser humano e o animal. O humano é capaz de se sublevar contra o poder (PASSETTI, 2019).

[185] "Ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain 'nous', à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité" (FOUCAULT, 2017yy, p. 1499).

> espirituais e institucionais, éticas e políticas (FOUCAULT, 2017xx, p. 1384, tradução nossa).[186]

A resistência tem não somente um caráter de recusa, mas sobretudo de produtividade de uma dimensão política e ética. A atitude crítica é digna de respeito, porque surge sempre que uma forma de poder se estabiliza e se torna saturada e excessiva. Concomitantemente, em âmbito ético, o indivíduo a exerce em si mesmo recusando se inclinar servilmente à obediência irrefletida. Resiste à tendência de uma adesão subjetiva subserviente e identificada ao líder político ou às formas saturadas de poder (CANDIOTTO, 2020a, p. 120-121). Essa atitude é não só uma recusa ao que somos, mas uma produção do que podemos ser.

Como afirma na conferência *La culture de soi*, em 12 de abril de 1983, na Universidade de Berkeley, a ontologia do presente é uma análise do modo como nós nos formamos na temporalidade histórica de nosso pensamento. Pensamento entendido não em ruptura com a práticas. Ao contrário, como nós nos constituímos sujeitos por uma racionalidade prática. Analisar o que pensamos quando fazemos algo em nosso modo de nos conduzir. Como a nossa conduta se integra em estratégias. Quais tipos de racionalidade estão presentes nas diferentes práticas, instituições, modelos e condutas (FOUCAULT, 2015b, p. 84-85). Assim, a atitude crítica consiste em um movimento de recusa e desprendimento de nós mesmos. A constituição de uma vontade de dessubjetivar-se da obediência incondicional e integral exigida pelas técnicas e procedimentos pastorais desse "nós" ao qual pertencemos nesse presente histórico.

A obediência servil parece ser o problema ético-político central. Parece ser possível afirmar à vista disso que para Foucault o fulcro político se instala no excesso de poder conjugado ao excesso de obediência irrefletida. A obediência voluntária e servil aos governantes, aos partidos e aos pastores impossibilita a inversão ética e política da saturação do poder. A moral de partido pede e produz a obediência às autoridades, estruturas e diretrizes partidárias. Nesse ponto está a indignidade da obediência servil. Enfrentar o presente, eis a tarefa da atitude crítica. Diagnosticar as forças produtoras do presente. Constituir uma disposição da vontade em vista de uma atitude moral e política de insubordinação voluntária.

No Irã, Foucault se impressiona com a maneira como se constitui uma vontade coletiva, decidida, espiritual e insurrecional. Uma vontade coletiva que não consiste na soma das vontades individuais. Nem mesmo na representação das vontades em uma única vontade

---

[186] "Ils peuvent en être les acteurs dans la mesure où ils en font partie ; et il se produit dans la mesure où les hommes décident d'en être les acteurs volontaires. […] Et dans ce cas, il faut imaginer que l'*Aufklärung* est un changement historique qui touche à l'existence politique et sociale de tous les hommes sur la surface de la terre. […] Kant définit deux conditions essentielles pour que l'homme sorte de sa minorité. Et ces deux conditions sont à la fois spirituelles et institutionnelles, éthiques et politiques" (FOUCAULT, 2017xx, p. 1384).

mediante a cessão dos indivíduos em um contrato geral aos moldes do poder soberano. Em suas preocupações está o confisco da revolução pela burocracia partidária. O incômodo de Foucault se expressa na perda do entusiasmo revolucionário. Sua aclimatação na forma-partido. A cooptação da vontade pelo amor ao poder. A passagem de uma crise de governamentalidade com suas virtualidades possíveis exercidas pelas contracondutas para um modo de vida fascista. Alimentador da tristeza, da melancolia e da morosidade militante incapaz de transformar o mundo e os sujeitos simultaneamente. Uma forma de vida nutrida pelo amor à obediência servil.

Foucault parece reter a ideia de um vínculo entre revolução e espiritualidade. Está decepcionado com o fato de que tal vínculo se perdeu em meio à morosidade burocrática orientada ao fascismo de certo vivido revolucionário e à violência assassina do socialismo de Stalin. Todavia, esse movimento de deslocamento em relação à noção marxista-socialista de revolução pode oferecer margens a certos equívocos. Um desses equívocos consiste em advogar que Foucault teria recusado completamente a revolução e a transformação da realidade em nome do ativismo político, como se a revolução estivesse de fato perdida. Outros fixam que Foucault abandonou por completo o desejo e o ideal da revolução por causa de sua decepção com o socialismo stalinista. Isso o teria levado a aderir ao vislumbre do neoliberalismo e à falácia de seu ideal de liberdade baseado na anulação do estado e da abertura total ao livro mercado empreendedor.

Para além dessas caricaturas de Michel Foucault, faz-se necessário precisar que a revolução a respeito da qual Foucault se interessa não parece ser o projeto da revolução proletária nem mesmo da revolução anarquista em sua completude.[187] Foucault volta seu olhar à revolução espiritual. A sublevação capaz de produzir uma experiência de alteração de si mesmo. A revolução parece pertencer ao ato individual de sublevação, à alteração ética de si mesmo e à codificação coletiva em uma estratégia. Então, talvez, possamos chamar de um ímpeto revolucionário espiritualizado em sentido insurrecional que recusa um "nós" estatal obediente ao pastor cuja finalidade e produz um modo de vida pelo qual ultrapassamos a nós mesmos. Em seus termos: "E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder" (FOUCAULT, 2019, p. 105).

[187] Ainda que vários pontos da tradição libertária pareçam estar presentes em sua reflexão a respeito da revolução.

4.3 O si, os outros e o mundo: a constituição do sujeito ético

Nessa seção intentamos tratar do modo como Michel Foucault investiga entre os antigos a constituição ética do sujeito. Parece ser facilmente reconhecível que as pesquisas de nosso autor de 1980 a 1984 se voltam com especial foco para os textos da Grécia clássica, do helenismo greco-romano e do cristianismo primitivo. Com isso não sugerimos que haveria anteriormente uma ausência desses textos em suas pesquisas. Esses se fazem presentes, por exemplo, no primeiro curso no *Collège de France*, *Leçons sur la volonté de savoir*. Outrossim, essa chamada guinada aos antigos dar-se-ia por um interesse ético a despeito da genealogia e da arqueologia política de nosso presente. Para Gros (2010b, p. 462), "Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, mas *complica* o estudo das governamentalidades com a exploração do cuidado de si"

Aumenta o grau de complexidade ao pensar a governamentalidade, sobretudo a partir das técnicas de si. A cultura ocidental, afirma Foucault, é composta por técnicas de produção, significação, dominação e técnicas de si por meio das quais os seres humanos por si mesmos se modificam e se transformam. Logo, a análise da noção de governamentalidade passa decisivamente pelo âmbito da constituição do sujeito na relação de si para consigo.[188] Em seus termos, na conferência *Sexualité et solitude*, dada em 1981, na Universidade de Nova Iorque:

> Existe, em todas as sociedades, outro tipo de técnicas: as que permitem aos indivíduos efetuar, por si próprios, certo número de operações sobre seu corpo, sua alma, a seus pensamentos, suas condutas, e dessa maneira produzir em si uma transformação, uma modificação, e alcançar certo estado de perfeição, felicidade, pureza, poder sobrenatural. Chamemos estas técnicas de técnicas de si. Se quisermos analisar a genealogia do sujeito na civilização ocidental, devemos levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas de si (FOUCAULT, 2017bbb, p. 990, tradução nossa).[189]

[188] As pesquisas de Pierre Hadot sobre os filósofos antigos são fundamentais para a *trip* greco-latina de Foucault. Ressalto que nosso autor faz várias menções a Hadot sobretudo ao tratar a filosofia antiga a partir do prisma dos exercícios espirituais pelos quais os sujeitos alcançam a vida feliz pela transformam de si mesmo. Comenta Portocarrero (2011, p. 88-89): "O conceito de exercícios espirituais é cunhado por Hadot levando em consideração a ideia de que o pensamento é uma matéria a ser modificada. Contudo, a palavra pensamento não indica, de modo claro, que a imaginação e a sensibilidade intervêm de maneira muito importante nesses exercícios. Pela mesma razão, também não é suficiente a ideia de exercícios intelectuais, apesar de esses exercícios terem o caráter intelectual de trabalho de raciocínio, divisão, definição, leitura, pesquisa, amplificação retórica, cujo papel é muito relevante nessas atividades. Há também os exercícios éticos, expressão sedutora segundo Hadot, na medida em que contribuem fortemente para uma terapia das paixões e se relacionam à conduta da vida; contudo, também seria um ponto de vista muito limitado, pois esses exercícios são a obra não apenas do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, de sua dimensão de elevação à vida do espírito objetivo, na perspectiva do todo. O ato filosófico corresponde a um progresso que nos torna melhores: é uma conversão que transforma toda a vida, mudando o ser daquele que a alcança".

[189] "Existe dans toutes les sociétés un autre type de techniques : celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leur pensées, leurs conduites, et ce de

Por esse ângulo, investigaremos no pensamento foucaultiano o modo de constituição do sujeito a partir de processos de subjetivação. A relação reflexiva de si a si é definida pela noção de ética. Procuraremos demonstrar que a constituição do sujeito é ético-política, pois, para Foucault, o sujeito se constitui na relação entre o si, os outros e o mundo em uma imbricação entre as técnicas de dominação e as técnicas de si. Dessa forma, a revolução ético-política se efetua na constituição de uma subjetividade vinculada a um "nós" em luta pela vida outra e inevitavelmente por um mundo completamente outro.

Essa tarefa de pensar a ética e a política por esse prisma se dá em um solo no qual os sujeitos aceitam passivamente o presente. Em seus termos, na entrevista concedida a Eribon, em 1981: "Ela [a crítica] consiste em ver em que tipo de evidências, de familiaridades, de modos de pensamento adquiridos e não pensados se baseiam as práticas que se aceitam" (FOUCAULT, 2017k, p. 999, tradução nossa).[190] No curso de 1980, *Des gouvernement des vivants*, já havia apontado como a relação entre subjetividade e verdade na cultura ocidental está permeada por uma obrigação de verdade. Somos obrigados a descobrir e a manifestar a verdade de nós mesmos. Dizer a verdade é um procedimento de constituição e transformação de si para que os arcanos do coração se iluminem pela vontade divina e o mal seja dominado. Domínio não significa que será extirpado da carne.

Dizer a verdade significa manifestar a verdade por meio de procedimentos de manifestação de si (*exomologesis* e *exaugureusis*). Os regimes de verdade não são somente formas de rarefação discursiva. Consistem sobretudo em procedimentos pelos quais os sujeitos constituem-se como sujeitos verdadeiros pela manifestam de si. Assim, dizer a verdade é manifestar a si mesmo por uma série de procedimentos cuja finalidade é a provação, anulação e renúncia à própria moeda.

No curso de 1983, Foucault apresenta como principal problema ético-político o déficit governamental entre governo de si e governo dos outros. Esse problema parece já estar presente desde o início de suas pesquisas genealógicas como se demonstra em *Surveiller et punir*. Em suas palavras, "A história dessa microfísica do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da 'alma' moderna" (FOUCAULT, 2014b, p. 32). A alma tem

---

manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi. Si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi des techniques de soi" (FOUCAULT, 2017bbb, p. 990).

[190] "Elle [la critique] consiste à voir sur quel type d'évidences, de familiarités, de modes de pensée acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l'on accepte" (FOUCAULT, 2017k, p. 999).

uma realidade produzida pela tecnologia do poder disciplinar sobre o corpo individual. Efetua-se por meio de técnicas de dominação capazes de vigiar, treinar e corrigir os condenados, os loucos, as crianças, os escolares e os colonizados.

Essa anatomopolítica dos corpos esquadrinha uma massa confusa e perigosa para produzir uma individualidade adestrada ao aparato produtivo. Produz-se a individualidade por via da otimização da docilidade produtiva em detrimento do enfraquecimento de sua força política de agregação em grupos revoltosos. Assim, a tecnologia disciplinar tem por finalidade constituir uma subjetividade individualizada por meio da produção de uma experiência possível constituída por coisas, desejos, prazeres, conhecimentos, discursos e verdade (MURICY, 2020, p. 234). Nos termos de Foucault, em entrevista concedida, em 1974, ao *Jornal do Brasil*:

> O que me parece característico da forma de controle atual é o fato de ser exercido sobre cada indivíduo: um controle que nos fabrica, impondo-nos uma individualidade, uma identidade. Cada um de nós tem uma biografia, um passado sempre documentado em qualquer lugar, desde um registro escolar até um bilhete de identidade, um passaporte. Há sempre um órgão administrativo capaz de dizer a qualquer momento quem é cada um de nós, e o Estado pode, quando quiser, percorrer todo o nosso passado. Eu acredito que hoje a individualidade é completamente controlada pelo poder, e nós somos individualizados, no fundo, pelo próprio poder (FOUCAULT, 2001g, p. 1531, tradução nossa).[191]

A tecnologia biopolítica das populações visa o corpo populacional como espécie. A regulamentação e otimização da vida da espécie tem por finalidade a homeostase e a garantia de sua perpetuação no tempo. Os indivíduos importam conforme são necessários à sobrevivência da espécie. Para que a espécie sobreviva não se precisa garantir a vida de todos. O corpo-espécie sobrevive com a regulamentação de suas necessidades biológicas conforme os corpos individuais se encontram normalizados. Já que, um corpo doente individual ou grupal ameaça a sobrevivência da população. O Estado moderno se espalha como tecnologia de governo por todo o corpo social circunscrito em um faixa territorial por meio de estratégias de condução das condutas com vistas à garantia e otimização via cuidado da população. O Estado de bem-estar social cuida e assegura a vida da espécie garantindo à população segurança, educação e saúde. Desde aí advém os padrões de felicidade e desenvolvimento humano.

---

[191] "Ce qui me semble caractéristique de la forme de contrôle actuelle est le fait qu'il est exercé sur chaque individu : un contrôle qui nous fabrique, en nous imposant une individualité, une identité. Chacun de nous a une biographie, un passé toujours documenté en un lieu quelconque, depuis un dossier scolaire jusqu'à une carte d'identité, un passeport. Il y a toujours un organisme administratif capable de dire à n'importe quel moment qui est chacun de nous, et l'État peut, quand il veut, parcourir tout notre passé. Je crois qu'aujourd'hui l'individualité est complétement contrôlée par le pouvoir, et que nous sommes individualisés, au fond, par le pouvoir lui-même" (FOUCAULT, 2001g, p. 1531).

Essas técnicas são provenientes do pastorado e do monaquismo cristão. Visam à obediência irrefletida e autofinalizada de cada indivíduo e do rebanho populacional. Foucault, ao recusar essa forma de constituição dos sujeitos, coloca-se no combate à forma de enclausuramento do eu em si mesmo pelas técnicas de individualização produtoras de uma obediência servil. À vista disso, nosso autor problematiza a forma de individualização produzida na Modernidade configurada como um processo de desconfiança de si mesmo, renúncia à própria vontade e obediência ao outro. Pois, afinal de contas, a tarefa do monge, nos termos da conferência *Sexualité et solitude*, de 1981:

> É controlar sem cessar os pensamentos, sondá-los para ver se são puros, verificar se não escondem ou ocultam algo perigoso; e também verificar quais não se revelam e os outros que inicialmente pareciam, quais não são uma forma de ilusão ou sedução. É sempre com desconfiança que se deve considerar esses dados: devem ser examinados e colocados a prova (FOUCAULT, 2017bbb, p. 996, tradução nossa).[192]

Foucault volta seu olhar aos gregos, tendo os pés fincados no presente. Parece indicar, em suas reflexões, que o déficit entre governo de si e dos outros é reflexo de um problema fundamental produzido na Modernidade: a dificuldade em constituir uma ética pensada a partir da relação a si. Em sua mirada, desde o século XIX de Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire e o dandismo até a anarquia e o pensamento libertário, há uma série de difíceis tentativas para reconstruir uma ética e uma estética do eu. Em seus termos:

> É possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão a relação de si para consigo (FOUCAULT, 2010d, p. 225).

Em sua análise, o problema no presente é a ausência de uma constituição moral. Nesse ponto, precisamos ressaltar que há uma dupla significação no conceito de moral usado por Foucault. Por um lado, a moral pode ser pensada como código de regras prescritivo de condutas. O modelo ético deontológico assenta-se sobre esse prisma em que a conduta conforme a prescrição moral visa o alcance da finalidade ética. Ser ético é cumprir na relação a si seu dever normativo prescrito por uma instituição ou regime político. Nesse esquema, o comportamento real dos indivíduos em relação aos valores e regras torna-se objeto de problematização.

---

[192] "Est de contrôler sans cesse ses pensées, de les sonder afin de voir si elles sont pures, de vérifier qu'il ne s'y dissimule pas ou qu'elles n'occultent pas quelque chose de dangereux ; et aussi de vérifier qu'elles ne se révèlent pas autres qu'elles ont d'abord semblé, qu'elles ne sont pas une forme d'illusion ou de séduction. C'est toujours avec méfiance qu'il faut considérer ces données : elles demandent à être examinées et mises à l'épreuve" (FOUCAULT, 2017bbb, p. 996).

Evidencia-se o comportamento moral de submissão à regra codificada ou a variação transgressiva à prescrição.

Por outro lado, há uma distância entre o código e as maneiras pelas quais um sujeito pode responder à sua positividade. À moral dos comportamentos consones ao código, Foucault opõe as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos podem se sujeitar ao código e, assim, constituírem-se sujeitos morais. Esse âmbito da moral amplia enormemente o leque de análises, visto a existência de diversas maneiras de se conduzir moralmente em relação ao código. Pode-se conformar de forma obediente ou ser infenso às suas regras de conduta. Como também podem existir gradações entre esses níveis de recusa total ou obediência subserviente. Dessa maneira, parece que, em *L'usage des plaisirs* (FOUCAULT, 1984), e na argumentação sobre a estética da existência, Foucault conceitue a ética em termos morais para tratar dessa relação entre o si e o código constituída por processos de subjetivação.

Entre esses âmbitos morais, segundo o filósofo, há no presente uma crise de governamentalidade, sendo respondida com um apelo veemente de obediência ao código. Ao ser questionado se sua investigação sobre os antigos justificar-se-ia por serem uma solução ao problema moral no presente, Foucault parece indicar que a própria pergunta colocada nesses termos evidência esse vácuo moral. Ou ainda, essa ausência moral seria tamponada por uma vontade insaciável de obedecer a uma solução cabal a ser transposta ao presente. Já que os códigos religiosos e o código jurídico-normativo não são capazes de ancorar uma intervenção moral na vida dos indivíduos, o impulso é remontar um código moral aparentemente sólido.

Os próprios movimentos de libertação são acometidos por esse problema desde o século XIX. Os códigos de conduta dos partidos e dos grupos revolucionários são exemplo desse vácuo. O não cumprimento do código e do regimento interno condicionava os partidários a serem excluídos da condição de revolucionário. Para Foucault, essa ausência de fundamento é amparada na Modernidade pelas ciências humanas assumidas como codificação das condutas.

Diante dessa crise, o foco de nosso autor não é propor uma solução obediente. Mas, investigar "focos de experiência" por meio de uma história das problematizações. Por meio dessa história seria possível retomar formas possíveis de subjetivação para além de uma conformação dócil, servil e obediente às regras religiosas, jurídicas ou científicas. Assim, Foucault não foge do presente em busca de um amparo moral na Antiguidade.

Além de uma vontade obediente, há no presente a crença em uma determinação estrutural da moral individual. Segundo Foucault, existe uma convicção calcada na crença de uma ligação entre vida cotidiana dos indivíduos e estruturas políticas, sociais e econômicas. A partir dessa ligação necessária, esse modelo postula que uma transformação da moral depende

sobremaneira da mudança dos modelos produtivos e da forma de governo baseada na democracia moderna.[193] Contudo, interessa-lhe pesquisar como os indivíduos podem tratar sua vida como uma obra de arte. Dito de outro modo, tomando o conceito grego de *tekhnê tou biou*, o filósofo destaca que, na noção de arte de viver, os gregos concentram a ideia de assumir o si como objeto de arte.

Ao percorrer a história da sexualidade no Ocidente salta aos olhos de Foucault a pouca estabilidade dos códigos de restrição e de proibição moral. Em sua análise, "Ora penso que as grandes mudanças que tiveram lugar entre a moral grega e a moral cristã não ocorreram no código, mas naquilo a que chamo de ética, que é a relação a si" (FOUCAULT, 2017a, p. 1440, tradução nossa).[194] A forma como as proibições são integradas à relação a si têm maneiras diferentes nos diversos momentos históricos. Em sua concepção, não é possível encontrar traços de uma técnica de normalização (*normalisation*) na moral dos filosóficos antigos. Pelo contrário, a moral antiga tem por objetivo principal a constituição de uma existência bela. Uma peculiaridade cuja percepção releva Foucault é conceber que essa moral de ordem estética se baseia na escolha pessoal reservada a um pequeno número de homens. A estes é reservada a vontade de uma vida bela a ser deixada como exemplo modelo à lembrança das gerações vindouras.

A moral grega pertence a uma sociedade estritamente virilizada onde as mulheres são oprimidas. O prazer feminino é menosprezado em favor do prazer masculino. A vida das mulheres é determinada pela dependência a seu pai, ao tutor ou ao esposo. Às mulheres e aos escravos era admitido o caráter de passividade em relação a si e aos outros. Conquanto, os homens autárquicos, autônomos e autóctones não podiam admitir serem dominados pelas próprias paixões nem por outros pares sendo objetos de prazer. À visto disso, Foucault afirma não procurar uma solução para o presente entre os antigos. A defesa da virilidade, da dissimetria

[193] Parece-nos possível inferir que Foucault criticaria a identificação entre subjetividade e materialidade natural e econômica tal como pensada por Marx e Engels em *A ideologia alemã*. O sujeito é determinado inevitavelmente por seu meio e sua produção material. Nas palavras de Marx e Engels, "A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com *o que* eles produzem quanto com a maneira *como* produzem" (MARX; ENGELS, 2007, p. 11). É necessário alterar a materialidade, mas a subjetividade não é determinada somente por sua materialidade. Os processos de subjetivação dizem respeito a uma relação reflexiva de si a si entremeada à relação material de si com os outros e o mundo.

[194] "Or je pense que les grands changements qui ont eu lieu entre la morale grecque et la morale chrétienne ne se sont pas produits dans le code, mais dans ce que j'appelle l'éthique, qui est le rapport à soi" (FOUCAULT, 2017a, p. 1440).

sexual, da exclusão do outro, da obsessão à penetração e da austeridade sexual não se apresentam como uma saída às incongruências do presente. Em seus termos:

> Trata-se de uma moral de homens; uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens evidentemente livres. […] Aí está, sem dúvida, um dos pontos mais notáveis dessa reflexão moral: ela não tenta definir um campo de conduta e um domínio de regras válidas (segundo as modulações necessárias) para os dois sexos; ela é uma elaboração da conduta masculina feita do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta (FOUCAULT, 2018d, p. 29-30).

Em uma história da moral é preciso distinguir o código moral e as condutas. As condutas são as atitudes reais das pessoas diante da imposição das prescrições morais. O código determina uma série de ações autorizadas ou interditadas com base em seu valor positivo ou negativo conforme às diferentes atitudes possíveis. Segundo Foucault, ao se tratar a moral pelo prisma do código esquece-se o elemento da relação a si. Focaliza-se o comportamento e o dever de alterar os códigos e as estruturas sociais, políticas e econômicas responsáveis por sua manutenção. Conquanto, a relação a si mesmo diz respeito ao modo como o indivíduo deve se constituir como sujeito moral de suas próprias ações. Assim, para Foucault, importa analisar a relação entre ato, desejo e prazer a partir da ação pela qual o sujeito se constitui como sujeito moral.

O sujeito se constitui a partir de quatro procedimentos práticos:

1) substância ética: concerne à maneira por meio da qual o indivíduo constitui uma parte de si como matéria a ser investida por ações para constituição de uma conduta moral. O conteúdo dessa substância no caso grego antigo são os *aphrodisia* tomados como matéria da prática moral. Essa prática pode ser investida de intensidade, continuidade e reciprocidade de sentimentos com outros;
2) modo de sujeição: a maneira pela qual o indivíduo se relaciona a uma regra de conduta. Consiste no modo de sujeição à regra efetuado por uma ação sobre a matéria de investimento moral. Vincula-se a uma regra por se reconhecer parte de um grupo social, ou por considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual, ou por buscar dar à própria vida critérios de esplendor, beleza, nobreza ou perfeição;
3) ascese: a elaboração do trabalho ético efetuado sobre si não visa somente a sujeitar-se à regra, mas sobretudo se transformar a si mesmo em sujeito moral da própria conduta;
4) teleologia: uma ação sobre si se caracteriza como moral enquanto conduz a um modo de ser próprio ao sujeito moral.

A preponderância da ação na articulação entre agir, prazer e desejo releva que Foucault analisa nos antigos a boa conduta determinada pela criação crítica de si mesmo. O aspecto

artesanal da estética delineado pelo filósofo evidencia que a transformação do *bíos* se deve à criação crítica de si mesmo, conforme o si se constitui na ação dada em uma complexa relação entre o si, os outros e o mundo. Se a biopolítica desqualifica a existência ético-política dos indivíduos produzindo sua condição de ser vivo membro de uma população e determinado pela circulação de seu meio vital, então as artes da existência qualificam o *bíos*. Comenta Stephan (2020, p. 103): "Isso significa que a liberdade concerne ao esforço (*érgon*) que busca transformar ética e politicamente a vida do esteta e o mundo com o qual ele interage".

Os gregos, segundo Foucault, têm dois verbos para tratar do viver. *Zên* diz respeito à qualidade de ser vivo como os animais em geral. *Bíos* consiste na maneira de qualificar a condição de ser vivo pelo critério da felicidade e da beleza. O *bíos* pode ser bom ou mau segundo o critério de sua qualificação. Os gregos têm clareza que a condição de estar vivo comporta a contingência, as necessidades e, sobretudo, a decisão pessoal de qualificar a vida. O *bíos* toca ao que se faz com o que acontece consigo mesmo no decorrer dos acontecimentos na história. Assim, para Foucault, o viver é transformado de maneira refletida e racional em função dos princípios da arte de viver compreendida como técnica que permite moldar a própria vida. Em seus termos, na aula de 14 de janeiro, do curso *Subjectivité et vérité*, de 1981: "O *bíos* é correlativo da possibilidade de modificar sua vida, de modificá-la de modo racional e em função dos princípios da arte de viver" (FOUCAULT, 2016c, p. 33).

Nesse sentido, não existe *bíos* fora ou dentro de técnicas de qualificação e desqualificação. Pois, o si se constitui impreterivelmente em uma relação entre as técnicas de dominação, significação, produção e constituição de si. Dito de outra maneira, há uma biopoética ligada à conduta estético-moral da existência e uma biopoética referida à normalização das condutas em função do corpo-espécie. Por isso, para Foucault, parece estar em pauta a construção de condutas críticas e insubordinadas às instituições morais e políticas vigentes (STEPHEN, 2020, p. 71). Uma estilização da existência como um princípio permanente de inquietação com a constituição ético-política dos sujeitos por meio de uma arte de insubmissão voluntária a qualquer forma de gestão da vida (CANDIOTTO, 2020b, p. 16). Nos termos de Foucault (2018d, p. 36):

> É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente "consciência de si", mas constituição de si enquanto "sujeito moral" na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se a prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição

> de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem "modos de subjetivação", sem uma "ascética" ou sem "práticas de si" que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si.

Essas técnicas se aplicam, segundo Foucault, à posição de Sócrates diante de Alcibíades. Faz-se necessário tornar a própria vida uma obra de arte por seu próprio caráter efêmero. A idade favorável ao cuidado de si pode ser perdida. Alcibíades, um jovem rico e de resplendente beleza física, deixou-se conduzir pelas paixões e pela efemeridade da vida. Não aprendeu a se conduzir para que um dia pudesse tornar-se governante da cidade. O governo de si mesmo está atrelado ao governo dos outros no momento socrático de tal maneira que para governar a cidade era necessário antes aprender a se governar. Não ser escravo de si mesmo, pois a passividade a si conduzirá a ser dominado pelos outros.

A comparação entre a estética da existência e o cuidado de si presente nos textos de Sêneca apresentam uma descontinuidade. Para Foucault, as técnicas de si tornam-se autônomas em relação ao governo dos outros. Ou melhor dizendo, não se cuida de si para ser um bom cidadão a governar os outros em algum momento de sua vida. As artes da existência passam da juventude à velhice. Ocupar-se de si torna-se um exercício de autodomínio com fim em si mesmo. Eis a tarefa primordial, exercitar-se para morrer em *ataraxia*, isto é, em condição de imperturbabilidade.

O cuidado de si greco-romano é constantemente associado ao individualismo. Haveria, na sociedade helênica e romana dos primeiros séculos, maior espaço para o âmbito privado da existência, os valores da conduta pessoal e o interesse por si mesmo. A vida dos indivíduos estaria menos inserida nas cidades e, por conseguinte, encontrar-se-iam isolados e dependentes de si próprios. A filosofia assumiria o caráter de regras de conduta individualizadas. Isso não corresponderia aos estoicos cuja austeridade de conduta insistia na necessidade de realizar os deveres em relação à humanidade, aos concidadãos e à família. De todo modo, as práticas de isolamento seriam atitudes egoístas.

Para Foucault, convém distinguir valorização da singularidade, enaltecimento da vida privada e intensidade das relações consigo. Esses âmbitos podem estar interligados ocasionalmente sob o conceito de individualismo ou egoísmo. Conquanto, não há vínculo necessário entre eles. Pode existir grupos e sociedades onde um vetor seja sobrelevado a outro. Por exemplo, o movimento ascético cristão dos primeiros séculos enfatizou a intensidade da relação consigo em detrimento da vida privada. Em seguida, a organização dos anacoretas em cenóbios (comunidades religiosas) fez com que as práticas de si fossem alvo de problematizações, recusas e acusações de egoísmo em nome da vida comunitária.

Posto isso, para Foucault não existe autoestilizações da existência na solidão pela exclusão da relação com os outros. O outro está sempre na origem da constituição estética de si na figura do mestre, do guia, do professor, do diretor de consciência ou do amigo em uma relação institucional escolar ou de aconselhamento como é o caso de Sêneca e Lucílio. A tradição cristã incorpora esse vínculo na forma da obediência (ORTEGA, 1999, p. 133).

Os procedimentos dessa cultura de si, ao contrário, constituíam uma verdadeira conversão a si por meio do autoconhecimento e do domínio de si. Um movimento de libertação das dependências e sujeições. Comenta Fonseca (2016, p. 118): "Ou seja, pertencer a si mesmo e não estar sujeito a algo que diminua o poder que tem sobre si, tanto no que se refere ao corpo quanto à sua alma". Apresenta-se, dessa maneira, o tema da possessão de si retomado na Modernidade pela discussão em torno da emancipação, da libertação e da revolução. Em outros termos, pertencer a si mesmo e não ser escravo talvez possa ser aproximado a finalidade emancipatória da revolta. Não ser mais governado desse modo e por determinadas pessoas. Nos termos do autor, em *Le souci de soi*, o sujeito "é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se e promover a própria salvação" (FOUCAULT, 2017, p. 55, tradução nossa).

Uma salvação nada assemelhada ao cristianismo cujo estilo de liberdade e felicidade está voltado para o outro mundo. Na entrevista *Une esthétique de l'existence*, de 1984, Foucault afirma que a vontade de ser um sujeito moral dotada de uma ética da existência se apresenta na Antiguidade grega, em um esforço empreendido de cada sujeito para afirmar sua liberdade e sua vontade de dar uma forma à sua própria vida. Nela os sujeitos podem se reconhecer e ser reconhecidos pelos outros e pela posteridade como exemplos de obra de arte.

Nessa elaboração de si há uma obediência a regras organizadas pretendendo modulações de conduta capazes de produzir um sujeito moral. No cristianismo a concepção de uma conversão à vontade de Deus como princípio de obediência se impõe fortemente. A obediência ao código, sinal da vontade de Deus, é uma tarefa a ser empreendida pelo pastor e pela ovelha. O código é um instrumento pelo qual o pastor aproxima a vontade de cada ovelha à vontade de Deus. A conduta moral é atingida na supressão dos prazeres, desejos e vontade carnal em vista da aceitação passiva da vontade divina.

A austeridade sexual cristã tem por teleologia uma vida eterna após a morte. Deve-se renunciar a si mesmo, pois permanecer atrelado a si mesmo consistiria estar em oposição à vontade de Deus. Substitui-se a ideia da construção e da criação de uma obra de arte pela importância dada à purificação da vontade. Em seus termos, na entrevista *À propos de la*

généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours, concedida em 1984 a Dreyfus e Rabinow:

> Podemos marcar a diferença no seguinte ponto: em muitas morais antigas, a questão da "pureza" era relativamente pouco importante. […] *Em algum momento, o problema de uma estética da existência é encoberto pelo problema da pureza, que é outra coisa e requer outra técnica.* No ascetismo cristão, a questão da pureza é central. O tema da virgindade, junto com o modelo da integridade feminina, tinha alguma importância em alguns aspectos da religião antiga, mas quase nenhuma na moral, onde a questão não era a integridade de si mesmo em relação aos outros, mas o domínio de si sobre si. Era um modelo viril de domínio de si, e uma mulher que observava certa temperança era tão viril em relação a si mesma quanto um homem. O paradigma da autorrestrição sexual se torna um paradigma feminino por meio do tema da pureza e da virgindade, que é baseado no modelo da integridade física. Esse novo "eu" cristão devia ser objeto de um exame constante, porque estava ontologicamente marcado pela concupiscência e pelos desejos da carne. A partir desse momento, o problema não era instaurar uma relação finalizada consigo mesmo, mas, pelo contrário, era necessário decifrar-se a si mesmo e renunciar a si mesmo. Portanto, entre o paganismo e o cristianismo, a oposição não é a da tolerância e da austeridade, mas a de uma forma de austeridade que está ligada a uma estética da existência e de outras formas de austeridade que estão ligadas à necessidade de renunciar a si mesmo decifrando as próprias verdades (FOUCAULT, 2017a, p. 1445, grifo nosso, tradução nossa).[195]

A decifração de si intensifica essa relação conforme a iluminação pela verdade divina purifica os arcanos do coração. Liberta a vontade para querer não querer a si mesma. A verbalização das próprias faltas dissipa as trevas escondidas nos recônditos profundos do coração onde o demônio habita. A luz reveladora e purificadora da vontade divina debela as trevas pelo dizer verdadeiro. Verbalizar e manifestar é deixar ser iluminado pela vontade de Deus. Purificar-se pelas provas estabelecidas pelos rituais batismais de manifestação de si em atos de confissão (*aveu*) para afirmar a si mesmo. Vincular a vontade à verdade pela obrigação de manifestar sua verdade individual.

---

[195] "On peut marquer la différence sur le point suivant : c'est que, dans beaucoup de morales anciennes, la question de la 'pureté' était relativement peu importante. […] À un moment donné, le problème d'une esthétique de l'existence est recouvert par le problème de la pureté, qui est quelque chose d'autre et nécessite une autre technique. Dans l'ascétisme chrétien, la question de la pureté est centrale. Le thème de la virginité, avec le modèle de l'intégrité féminine, avait une certaine importance dans certains aspects de la religion ancienne, mais presque aucune dans la morale, où la question n'était pas l'intégrité de soi par rapport aux autres, mais la maîtrise de soi sur soi. C'était un modèle viril de maîtrise de soi, et une femme qui observait une certaine tempérance était aussi virile à l'égard d'elle-même qu'un homme. Le paradigme de l'auto-restriction sexuelle devient un paradigme féminin à travers le thème de la pureté et de la virginité, qui est fondé sur le modèle de l'intégrité physique. Ce nouveau 'moi' chrétien devait être l'objet d'un examen constant parce qu'il était ontologiquement marqué par la concupiscence et les désirs de la chair. À partir de ce moment, le problème n'était pas d'instaurer un rapport achevé à soi-même, mais, au contraire, il fallait se déchiffrer soi-même et renoncer à soi. Par conséquent, entre le paganisme et le christianisme, l'opposition n'est pas celle de la tolérance et de l'austérité, mais celle d'une forme d'austérité qui est liée à une esthétique de l'existence et d'autres formes d'austérité qui sont liées à la nécessité de renoncer à soi en déchiffrant as propre vérité" (FOUCAULT, 2017a, p. 1445, grifo nosso).

A habilidade do pastor e do diretor de consciência são medidas pela obediência incondicional de seus dirigidos à vontade divina iluminadora da verdade de si. As práticas cristãs de subjetivação produzem uma experiência da carne de constituição e transformação do sujeito. Assim, a experiência da carne indica uma dimensão histórica por explicitar o quadro onde as transformações têm seu lugar (COLOMBO, 2021, p. 4). Nos termos de Foucault, em *As confissões da carne*: "A 'carne' deve ser compreendida como um modo de experiência, isto é, como um modo de conhecimento e de transformação de si por si, em função de uma certa relação entre anulação do mal e manifestação da verdade" (FOUCAULT, 2020a, p. 73).

Na conferência *Sexualité et solitude*, em 1981, aparece na obra de Foucault suas primeiras análises sobre a constituição da concepção libidinal do sexo a partir de Santo Agostinho. Essas formulações foram ampliadas sobremaneira com a publicação do quarto volume de sua história da sexualidade, em 2018. O último capítulo dedicado a uma genealogia da libidinização do sexo apresenta uma análise singular sobre uma mudança entre as práticas cristãs e o ponto de viragem explicitado no pensamento de Agostinho de Hipona.

O bispo problematiza como conceber o sexo procriativo no casamento ausente de culpabilidade (*inculpabilis*). Era necessário esse movimento para que o sexo fosse aceitável ou ao menos suportado nas relações matrimoniais. Ora, o sexo procriativo é dos fins e bens do matrimônio. Inicialmente retoma a descrição do paroxismo sexual feito pelos gregos. O prazer sexual consiste em um abalo físico do corpo sobre o qual o homem não tem domínio. A comoção da alma se dá a contragosto. O eclipse do pensamento se assemelha à sua morte. Assim, "ou bem, já na origem, o corpo humano manifestava uma fraqueza intrínseca, um mal que fazia parte de sua natureza, ou bem as volúpias de hoje prolongam até nós uma inocência que ele preserva de seu estado primeiro" (FOUCAULT, 2020a, p. 408).

O centro de sua preocupação é determinar o ponto de delimitação entre o aceitável e o inaceitável. Os comportamentos inaceitáveis devem ser recusados em suas causas. Em *De bonum conjugali* descreve que o prazer sexual com fim procriativo expresso na conjugalidade (*concubitus*) é sem falta. Conquanto, o excesso para além dessa necessidade é concebível como condenável. Por um lado, segundo Foucault, Agostinho, ao instalar o ato sexual conjugal em um ponto elevado, desligou-o do paradigma da impureza. Por outro lado, ao afirmar a transgressão dessa linha divisória como o mal libidinal explicita a negatividade sobre a qual se funda o próprio ato sexual. Assim, precisou definir ao mesmo tempo uma linha divisória anterior ao excesso e constituir a queda como acontecimento meta-histórico responsável por introduzir a libido em uma naturalidade sexual paradisíaca.

Havia sexo no paraíso. Essa é a constatação de Agostinho para justificar a aceitabilidade do ato sexual dentro de sua configuração matrimonial. O sexo em si mesmo não é condenável. Isso faz com que o centro gravitacional da problemática se volte, segundo Foucault, para o movimento involuntário presente no ato sexual. A relação sexual no paraíso dar-se-ia como um ato ausente de libido. A vontade não seria coagida por nenhuma força externa ao indivíduo. Dito de outro modo, nenhum objeto externo ao indivíduo exerceria força coercitiva sobre a vontade do homem. Todos os elementos da relação sexual estariam sob o controle minucioso de sua vontade. A relação ausente de libido seria caracterizada pelo sujeito voluntário capaz de sustentar a volição do início ao fim sem ser tomado por nenhum objeto sedutor externo a si mesmo. Antes da queda, o homem poderia determinar seus órgãos sexuais para a procriação assim como comanda os demais membros do corpo. Assemelha-se ao artesão ou ao semeador capaz de se servir de suas mãos para entalhar a madeira ou semear o campo.

O pecado da soberba é punido pela perda da possibilidade de controlar a si mesmo. A vontade escapa às ordens da razão. Se no paraíso os órgãos sexuais poderiam ser estimulados estando submetidos ao império da vontade, a queda instaura a libido como forma involuntária do movimento responsável por arrebatar o corpo e a alma. Para os gregos, o fundamental é a atividade e a passividade, enquanto, para Agostinho, é fundamental a tensão entre voluntariedade e o movimento involuntário. A tarefa é exercer sobre si uma incessante hermenêutica a fim de poder encontrar uma forma de dobrar a força rebelde da libido para buscar determinar o sexo à procriação.

Ganha centralidade o tema do controle da vontade sempre corrompida em sua raiz. Comenta Chaves (2019a, p. 270): “Um argumento de ordem ética, pois se trata do conflito entre autonomia e heteronomia, entre ter uma vontade independente da vontade de Deus ou permanecer unido a seu suporte ontológico”. A rebeldia intrínseca à carne consiste na forma involuntária presente na vontade do homem. Portanto, a libidinização da vontade instala uma nova forma de governo das condutas estabelecida pela relação jurídica de busca pelo domínio da força involuntária constantemente à espreita na vontade. Nos termos de Foucault (2020a, p. 417):

> O castigo-consequência da falta não se inscreve entre a alma e o corpo, entre a matéria e o espírito, mas no próprio sujeito doravante em revolta contra si (corpo e alma incluídos). O homem decaído não tombou sob uma lei ou uma força que o subjuguem inteiramente; uma cisão marca sua própria vontade que se divide, se volta contra si, e escapa àquilo que ela mesma pode querer. Eis o princípio, fundamental em Agostinho, da *inobedientia reciproca*, da desobediência devolvida. A revolta no homem reproduz a revolta contra Deus.

Foucault, ao olhar para os antigos, confronta o problema ético do presente. O indivíduo moderno se faz independente de todo e qualquer cuidado ético. Produz-se conforme a norma, enquanto o sujeito antigo é constituído pela relação a si. Sujeito moral da própria conduta. A matéria integrante da subjetividade moderna é a norma disciplinar e biopolítica. O centro do processo de subjetivação antigo é a constituição de sujeitos morais. A estética da existência não se produz por meio do sacrifício purificador do corpo e dominador da revolta carnal (STEPHAN, 2020, p. 98). Essa revolta exigiria sempre a necessidade de um governo dos outros. Por isso, o indivíduo moderno é sujeito de uma identidade resultado de mecanismos normalizadores e vinculadores de obediência (FONSECA, 2016, p. 132). Comenta Castelo Branco (2020, p. 67):

> A estética de si representa a antítese do individualismo burguês obcecado por segurança, defesa da propriedade, previdência social, vida confortável dos membros da família; na verdade, a estética da existência é uma moral compartilhada por toda uma comunidade desvinculada da moral do 'interesse' existente na sociedade burguesa.

É preciso no presente mostrar criticamente como os mecanismos sociais e as formas de repressão e de coação agem para que, segundo Foucault, em *Une esthétique de l'existence*, de 1984, "A partir daí, parece-me que se deixava às pessoas a possibilidade de se determinarem, de fazer, sabendo tudo isso, a escolha da existência" (FOUCAULT, 2017ggg, p. 1551, tradução nossa).[196] Para nosso autor a centralidade do problema ético-político de nosso presente se encontra em uma vontade existencial decisória. A escolha existencial de não se deixar conduzir de tal forma e por determinadas pessoas de modo estritamente obediente. Eis o ponto central relevado em sua análise sobre o texto de Kant de 1784. Foucault afirma ter encontrado nesse texto kantiano o que chama de "atitude de modernidade". Em seus termos:

> Por atitude, quero dizer um modo de relação à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, um modo de pensar e de sentir, um modo de agir e de se comportar que, ao mesmo tempo, marca uma pertença e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo a que os Gregos chamam de *êthos*. Portanto, em vez de querer distinguir o "período moderno" das épocas "pré" ou "pós-moderna", creio que seria melhor procurar como a atitude de modernidade, desde que se formou, se encontrou em luta com atitudes de "contramodernidade" (FOUCAULT, 2017xx, p. 1387, tradução nossa).[197]

[196] "Faire apparaître comment jusqu'à présent les mécanismes sociaux avaient pu jouer, comment les formes de la répression et de la contrainte avaient agi, et puis, à partir de là, il me semble qu'on laissait aux gens la possibilité de se déterminer, de faire, sachant tout cela, le choix de leur existence" (FOUCAULT, 2017ggg, p. 1551).

[197] "Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité ; un choix volontaire qui est fait par certains ; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient

Para demonstrar esse conceito, o filósofo se distancia de Kant e evoca Charles Baudelaire como uma das "consciências mais agudas da modernidade no século XIX".[198] Vale-se do poeta francês para compreendê-la em termos de uma constituição estética de si mesmo. Destaca três pontos na atitude de modernidade pelo prisma de Baudelaire. Nos termos do poeta da vida moderna, "A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte sendo a outra metade o eterno e o imutável" (BAUDELAIRE, 2006, p. 859). Ser moderno significa estar relacionado à efemeridade do presente sem abandoná-lo em nome de uma fuga. Ao contrário, não se trata de reconhecer e aceitar ordeiramente esse movimento contingente da temporalidade. Essa atitude voluntária consiste em heroificar o presente buscando algo de eterno. Não fugir do presente, porque não se tem o direito de desprezar o presente em nome de outro mundo para além da morte.

Heroificar o presente não significa sacralizar o momento histórico em uma espécie de exaltação inocente do destino inevitável. Buscar algo de eterno no presente, segundo Foucault, não se refere a tentar perpetuar o momento presente como uma memória a ser eternizada na atitude do *flâneur*. A atitude de modernidade, em vez de uma coleção de curiosidades capturadas durante o flanar pela cidade entre a multidão, diz respeito a uma imaginação ativa. Nesse ponto, segundo Foucault, está para Baudelaire a figura de Constantin Guys. O pintor da vida moderna transfigura o mundo. Não anula o real tentando sobrepô-lo pelo uso da criação de uma realidade utópica.

Jogando entre a verdade da realidade e o exercício da liberdade, o pintor intensifica o caráter das coisas. Aquelas que são naturais são tornadas mais naturais. A beleza se torna mais bela. E a singularidade das coisas se dotam de uma vida entusiasmada como a alma do autor. A atitude de modernidade por esse motivo se exerce de maneira irônica em relação ao presente. Respeita a realidade ao mesmo tempo que busca violá-la a todo momento por meio de práticas

---

un *éthos*. Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la 'période moderne' des époques 'pré' ou 'post-moderne', je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de 'contre-modernité'" (FOUCAULT, 2017xx, p. 1387).

[198] Diante de nosso objeto de pesquisa não pretendemos delinear as análises de Michel Foucault sobre a literatura. Para essa relação, indicamos a leitura do texto de Roberto Machado (2005), *Foucault, a filosofia e a literatura*. Também não desejamos avaliar a leitura de Michel Foucault da obra de Charles Baudelaire ou a relação dos escritos do poeta francês com a obra do filósofo. Para essa finalidade indicamos o diálogo entre Ernani Chaves e Katia Muricy. No artigo *O poeta da vida moderna*, Muricy (2007) defende que Foucault ao se dedicar aos textos de Baudelaire sobre crítica de arte perde o potencial de análise presente nas alegorias de *As flores do mal*. Esse potencial crítico teria sido captado pelo pensamento de Walter Benjamin. Ao passo que Chaves (2013), em *Michel Foucault e a verdade cínica*, tenta refazer essa relação entre Foucault, Baudelaire e Benjamin tomando o curso *Le courage de la vérité*, de 1984, a partir da figura do lumpemproletariado relacionado ao cinismo trans-histórico e à arte moderna.

de liberdade. Nos termos de Foucault, em *Qu'est-ce que les Lumières?*, de 1984: "O alto valor do presente é inseparável da obstinação em imaginá-lo, em imaginá-lo de outra forma (*autrement*) e em transformá-lo não o destruindo, mas captando-o no que ele é" (FOUCAULT, 2017xx, p. 1389, tradução nossa).[199]

Portanto, a atitude de Modernidade é uma relação ao presente visto que se apresenta como um modo de relação a si. O presente não diz respeito a uma configuração de época a ser analisada como conjuntura histórica. O "presente" toca a forma como nos constituímos sujeitos no agora. A relação de si para consigo é o ponto chave da atitude de modernidade. Essa escolha crítica existencial corresponde a um ascetismo indispensável (*askesis*). Ser moderno, segundo Foucault, não é aceitar, ou buscar desvendar, ou purificar a verdade de si ou dominar a própria vontade para encontrar a própria essência no presente. O dandismo de Baudelaire consiste em tomar o corpo, o comportamento, os sentimentos, as paixões e a conduta como objeto de uma elaboração artística complexa e dura de se efetuar. A atitude de modernidade é a escolha pela busca de inventar a si mesmo na relação a si, com os outros e com a realidade em vista da transfiguração de si e do mundo.

Os textos de 1984 sobre a *Aufklärung* aparentemente deixam entrever que Foucault estava debruçado há algum tempo a temática da alteridade como alteração de si, dos outros e do mundo. O filósofo se encontrava às voltas com o problema não só da produção e da constituição de si mesmo, mas apresentava a seriedade de pensar a diferença. Sermos diferente do que somos. Sua escrita demonstra uma enorme preocupação em compreender o que está em pauta nas temáticas da alteridade e da emancipação.

Nesses textos vincula as práticas de si da Antiguidade à atitude crítica de Modernidade, tendo como ponto fulcral a figura de Charles Baudelaire. Encontra traços ascéticos no dandismo ao perceber nessa forma de vida práticas voltadas para o trabalho de si sobre si (ADVERSE, 2010). Em sua concepção, a atitude crítica de modernidade como prática de si é capaz de mostrar e promover outras formas de subjetividade distintas de "nós" no presente. Portanto, parece ser possível afirmar que, para Foucault, a ontologia do presente refere-se à possibilidade de elaborar a própria existência. Comenta Muricy (2020, p. 147):

> O *aude sapere* kantiano, ganha, juntando-se à atitude de Baudelaire, a feição que permite não só reconhecer os limites do que, na nossa atualidade, se pode pensar, fazer e esperar mas também ironizar estes limites: poder pensar, agir e sentir para além deles.

[199] "La haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer, à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est" (FOUCAULT, 2017xx, p. 1389).

Nesse sentido, a *Aufklärung* comporta dimensões negativas e positivas. Por um lado, segundo Foucault, a atitude crítica problematiza a constituição de si. Recusa a subjetividade individualizada e as formas autoritárias, disciplinares e biopolíticas provindas das luzes. Debruça-se sobre o limite moderno da constituição do si isolado do mundo e voltado à hermenêutica de si. Essa é a dimensão negativa da atitude crítica no tocante à relação reflexiva diante do presente. Portanto, a autonomia é negativa ao se constituir recusando a cristalização de certo esquema subjetivo provindo das luzes.

Por outro lado, as luzes consistem em um *êthos* filosófico caracterizado pela crítica permanente de nosso ser histórico. Não se trata de uma recusa total como apontou em Baudelaire. Nem mesmo de uma opção entre o fora ou o dentro de determinado modelo. Diz respeito a uma atitude limite caracterizada por estar nas fronteiras. Analisar os limites dos discursos e das formas de governo pela perspectiva do acontecimento histórico.

A arqueologia se torna o método e a genealogia sua finalidade. A atitude é arqueológica ao tratar os discursos como acontecimentos históricos articuladores de nosso modo de pensar, dizer e fazer. A pesquisa genealógica busca na contingência do acontecimento o que nos fez ser o que somos. Perceber que a constituição de nossa subjetividade no presente não é inevitável. Isso abre a possibilidade de não nos constituirmos da mesma forma. Não está em pauta aceitarmos melancolicamente o destino, pois a subjetividade presente não é inexorável. Assim, essa investigação anarqueogenealógica volta-se à constituição de si a partir da possibilidade de não ser, fazer e pensar da mesma maneira. Em seus termos, em *Qu'est-ce que les Lumières?*:

> Esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado como uma *atitude limite*. Um comportamento de rejeição. Temos de fugir à alternativa do exterior e do interior; temos de estar nas fronteiras. A crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era sobre quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar [*franchir*], parece-me que a questão crítica, hoje, deve ser devolvida em questão positiva: no que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e devido a constrangimentos arbitrários. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária numa crítica prática na forma de "ultrapassamento" possível [*franchissement possible*] (FOUCAULT, 2017xx, p. 1393, tradução nossa).[200]

[200]"Cet *êthos* philosophique peut se caractériser comme une *attitude limite*. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible" (FOUCAULT, 2017xx, p. 1393).

Deixamos entre colchetes a conceituação em língua francesa e optamos por uma tradução possível. O verbo *franchir* pode assumir significar diversas ações em torno de um campo semântico voltado ao ato de escapar, libertar, transgredir e ultrapassar. Esses termos podem ser associados como sinônimos a depender da situação. Porém, em Foucault, o verbo *franchir* não é ocasional. Comentadores brasileiros trabalham o verbo *franchir* nessa passagem por dois verbos: ultrapassar e transgredir. O primeiro faz alusão ao ato de ir além dos limites em sentido de propor possibilidades, enquanto a segunda tradução aproxima o verbo da relação entre Foucault e Bataille (GALANTIN, 2017b; STEPHEN, 2020).

Discorrerei a respeito do termo ultrapassar pelo qual fiz opção. Um dos termos centrais dessa passagem é o conceito de limite. Em 1963 Foucault escreve o texto *Préface à la transgression*, em homenagem a Georges Bataille, falecido em 9 de julho de 1962. Nossas pesquisas demonstraram a importância dos textos de Bataille (em especial *Sur Nietzsche: volonté de chance*, de 1945) para nosso autor no relativo a seu contato inicial com os escritos de Nietzsche no momento em que este ainda não havia ganhado proeminência na academia francesa. Saliento que o termo usado no texto de 1984 está presente no texto de 1963 para designar a transgressão: *franchissement*, *affranchir*, *franchir*.

Nessa homenagem, Foucault em um primeiro momento relaciona os conceitos de transgressão, limite e linguagem. Dedica a segunda parte do escrito à relação entre literatura, linguagem e limite. Ao tratar dos conceitos de transgressão e limite no primeiro passo, busca colocar a obra de Bataille na esteira das grandes problemáticas da filosofia moderna traçadas a partir do projeto crítico kantiano.

O limite consiste na ausência de fundamento. Foucault retoma a filosofia kantiana no tocante aos limites da razão. O limite refere-se às condições de possibilidade para o pensamento científico. Para isso Kant delineou a necessidade de modificar o procedimento analógico usado pela racionalidade metafísica. A *Crítica da razão pura*, em termos kantianos, "é um tratado do método, não um sistema da própria ciência; mas ela circunscreve ao mesmo tempo o seu inteiro contorno, tanto com relação aos seus limites quanto com relação a toda a sua estrutura interna" (KANT, 2015, p. 33). Assim, nessa investigação sobre o método científico, a pergunta pelos limites da razão diz respeito ao ponto que não se pode ultrapassar caso se pretenda efetuar o conhecimento científico.

O limite também se esboça na conceituação psicanalítica da sexualidade. A concepção sexual na Modernidade é pensada em termos de verdade natural ou verdade psicológica. Segundo Foucault, em Freud ganha contornos a partir dos conceitos de inconsciente, limite da

lei, interdito e limites de nossa linguagem. Essa experiência traça o limite da sexualidade em nós e nos desenha como limite.

Contudo a morte de Deus expõe a condição moderna de ausência de fundamento. Todos os gestos humanos se desenrolam nessa profanação da ausência de Deus que dá à existência o limite do ilimitado. Dito de outro modo, a finitude humana se desenvolve como reino ilimitado do próprio limite de existir. A natureza e as ciências humanas se desenvolvem como limite ilimitado da reflexão sobre o homem.

Matar Deus para libertar a existência desse limite consistiu em lançá-la no limite que apaga a existência ilimitada na finitude. A morte de Deus conduz a existência à experiência do limite decorrido no excesso. A transgressão se efetua no limite da linguagem. A linguagem não está mais fundada em Deus, nem mesmo na mística cujo fim seria uma união ao sagrado e muito menos na própria ciência natural ou psicológica. A transgressão leva o limite até o limite de seu ser. Conduz a ver iminentemente seu desaparecimento. O limite e a transgressão estão interconectados na densidade de sua existência. Desse modo, segundo Foucault, a existência da transgressão está condicionada à existência de um limite a ser transgredido. Ultrapassar o limite consiste em adentrar à ausência de fundamento possível da existência. Em seus termos:

> A transgressão ultrapassa e continua a ultrapassar uma linha que atrás dela, logo se fecha numa onda de pouca memória, recuando novamente até o horizonte do intransponível. Mas esse jogo coloca em jogo muito mais do que tais elementos; coloca-o em uma incerteza, em certezas imediatamente invertidas onde o pensamento rapidamente se envergonha de querer agarrá-los (FOUCAULT, 2001t, p. 265, tradução nossa).[201]

Foucault disserta a respeito dessa relação a partir de sua posição afirmativa. Transgredir o limite poderia ser um gesto de explosão do limite por sua negação. Transgredir-se-ia o limite pela intenção de negá-lo. Ao contrário, a transgressão é afirmativa. O ser do limite é conduzindo ao ser da diferença. Em vez de uma dialética que conduz à origem substancial, ou, ainda, de uma investigação sobre o fundamento antropológico da finitude, a transgressão batailliana expressa a experiência da diferença. Para Galantin (2017a, p. 214), "Trata-se de engajar-se naquilo que poderia ser descrito como uma viajem arriscada, sem rumo pré-definido, em que o pensamento sai de si mesmo e na qual o homem aproxima-se daquilo que é mais distante dele mesmo, ou seja, de seus limites". Por isso, a experiência de sair de si mesmo e ir em direção ao

[201] "La transgression franchit et ne cesse de recommencer à franchir une ligne qui, derrière elle, aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu'à l'horizon de l'infranchissable. Mais ce jeu met en jeu bien plus que de tels éléments ; il le situe dans une incertitude, dans des certitudes aussitôt inversées où la pensée s'embarrasse vite à vouloir les saisir" (FOUCAULT, 2001t, p. 265).

limite faz uma alteração em si mesmo abrindo a possibilidade de variadas posições de subjetividade.

Esse tema do limite retorna com maior ênfase em seu pensamento conjugado ao conceito de experiência a partir de 1978. Porém, parece se esvanecer paulatinamente junto com a noção de transgressão atrelada à figura de Sade.[202] Talvez, o deslocamento operado por Foucault em seu pensamento de 1961 a 1978 possa ter conduzido sua reflexão a deslocar-se do conceito de limite e, por conseguinte, da relação entre fora e dentro presente no conceito de enclausuramento ou de poder repressivo (FOUCAULT, 2017kk, p. 77).[203] Como afirmou em seu primeiro volume de *Histoire de la sexualité*, não há um fora do poder a ser alcançado por uma explosão do enclausuramento e das determinações da subjetividade por meio da força da libertação emancipadora. Essa concepção de liberdade estaria sobrelevada pela concepção jurídico-discursiva do poder.

Em 1978 Foucault está às voltas com a noção de governamentalidade e a Revolução Iraniana. A governamentalidade tem origem no primeiro movimento de insubmissão. As contracondutas não são o termo negativo do poder. Isto é, a resistência não somente recusa o poder transgredindo o limite imposto pela repressão violenta. Produz, sobretudo, formas outras de se conduzir. Para tratar da sublevação iraniana, cunhou o termo *espiritualidade política*. Em janeiro de 1979, na entrevista a Jean-Paul Enthoven, de *Le Nouvel Observateur*, esclarece sua compreensão sobre essa noção.[204] Em seus termos:

> O que é a espiritualidade?
> Eu penso que é esta prática pela qual o homem é deslocado, transformado, abalado, até a renúncia de sua própria individualidade, à sua própria posição de sujeito. Trata-se de não ser mais sujeito como se fora até o presente, sujeito com relação a um poder político, sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito de uma crença também.

---

[202] Afirma, em *Sade, sergent du sexe*, de 1975, "Vous savez, je ne suis pas pour la sacralisation absolue de Sade. Après tout, je serais assez prêt à admettre que Sade ait formulé l'érotisme propre à une société disciplinaire : une société réglementaire, anatomique, hiérarchisée, avec son temps soigneusement distribué, ses espaces quadrillés, ses obéissances et ses surveillances. Il s'agit de sortir de cela, et de l'érotisme de Sade. Il faut inventer avec le corps, avec ses éléments, ses surfaces, ses volumes, ses épaisseurs, un érotisme non disciplinaire : celui du corps à l'état volatil et diffus, avec ses rencontres de hasard et ses plaisirs sans calcul" (FOUCAULT, 2001, p. 1689-1690).

[203] Afirma Foucault, em entrevista a P. Werner publicada em março de 1976, em *Politique Hebdo*, sobre o livro de T. Szasz, *Fabriquer la folie*: "Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel. Autrement dit, on est toujours à l'intérieur. La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire. On place les 'fous' dans le dehors de la créativité ou de la monstruosité. Et, pourtant, ils sont pris dans le réseau, ils se forment et fonctionnent dans les dispositifs du pouvoir" (FOUCAULT, 2017kk, p. 77).

[204] Essa entrevista se encontra em *Fonds Foucault* da *Bibliothèque Nationale de France*. Citaremos alguns trechos, tendo como base os excertos publicados na tese doutoral de Galantin (2017b).

> Parece-me que a espiritualidade é essa possibilidade de sublevar a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixada por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, etc. Ou seja, tornar-se outro que aquilo que se é, outro que si-mesmo (FOUCAULT *apud* GALANTIN, 2017b, p. 134).

Esse elemento de alteração de si mesmo ficou a descoberto para Foucault nas ruas de Teerã. A sublevação produz não somente uma recusa às instituições e à violência militar coagulada no governo ditatorial. A marcha nas ruas de uma vontade decisória e coletiva nua diante das armas produziu um "nós" capaz de impingir uma crise de governamentalidade. Nesse ponto foi possível colocar a pergunta por outra maneira de se governar e ser governado. Na mesma entrevista Foucault delineia,

> De fato, aquilo que é importante para a filosofia, para a política, finalmente para todo homem, é aquilo que Bataille chama de experiência, ou seja, algo que não é a afirmação do sujeito na continuidade fundadora de seu projeto. É muito mais nessa ruptura e nesse risco pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em sua relação com as coisas, os outros, ao verdadeiro, à morte, etc. Isso é a experiência. É arriscar não ser mais si-mesmo (FOUCAULT *apud* GALANTIN, 2017b, p. 136).

Parece-nos que Foucault deixa de manejar as noções de limite e transgressão para tomar com maior vigor a noção de experiência. Ao lançar mão dessa noção parece estar se referindo à obra *L'expérience intérieure*. A experiência conduz ao não saber. Isso não quer dizer que se coadune com o inefável ou com o misticismo cuja força estabelece um sentido pré-determinado para a experiência. A experiência não se refere a nenhum fundamento divino ou laico capaz de dar sentido. Seu fim também não se alinha a um fundamento, pois a experiência interior tem por finalidade ela mesma. Por isso, parece ser possível afirmar que, a espiritualidade aos moldes bataillianos diz respeito a uma alteração na relação que se tem consigo mesmo e com outros sem a busca de fundamentos determinantes de limites, direção ou forma a ser assumida pelo si (GALANTIN, 2017a, p. 223). Em seus termos:

> Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor *y la autoridad* (BATAILLE, 1986, p. 17).

Na entrevista a Ducio Trombadori, em 1978, Foucault afirma ser um experimentador. Seus livros são experiências a partir das quais transforma a si mesmo. Sua escrita não está determinada por uma tese-causa final. A escrita transforma seu ser e seu pensamento. Em seu pensamento não há cisão entre teoria e vida. Diz-se um experimentador em vez de um teórico. Este aplica um sistema geral de maneira uniforme aos diversos campos de análise. Seus livros são experiências transformativas de si, de seu pensamento e de seus leitores. Assevera que

Bataille, Nietzsche, Blanchot e Klossowski estão nessa esteira reflexiva por valorizarem a experiência em detrimento à construção de um sistema de pensamento.

Ao decorrer das perguntas, Foucault fornece uma série de caracteres da noção de experiência:

1) A experiência é a tentativa de chegar ao ponto da vida mais próximo da possibilidade do inabitável (*invivable*). Para esse movimento se exige o máximo de intensidade atrelado à impossibilidade.
2) Arranca o eu de si mesmo para que não seja ele mesmo ou seja levado à aniquilação ou destruição.
3) Essa experiência limite de deslocamento de si é concebida como uma experiência direta e pessoal capaz de impedir de ser o mesmo.
4) A experiência não é verdadeira ou falsa. Ela é uma ficção fabricada por si mesmo na difícil relação com a verdade e o modo como se encontra atrelada em uma experiência que a destrói.
5) No livro a experiência consiste em permitir uma transformação e uma metamorfose acessível aos outros.
6) A experiência está ligada a uma prática coletiva e a uma forma de pensar.

Assim, o livro-experiência, segundo Foucault, é um agente de transformação capaz de produzir a transformação do escritor e do leitor em uma experiência capaz de impedi-los de continuar atrelados a uma forma de subjetividade e a uma relação com as coisas e os outros como se dava anteriormente à leitura.

Sob esse olhar, Foucault afirma que a política foi a ocasião para fazer uma experiência aos moldes de Nietzsche e Bataille. Uma experiência destruidora e dissociativa da categoria do sujeito em sua supremacia fundacional a-histórica do conhecimento e da ação política como analisou em *La vérité et les formes juridiques*. O sujeito é historicamente constituído por forças políticas.

Após a Segunda Guerra Mundial, havia o desejo concomitante de alteração da realidade e da forma de subjetividade. Ser completamente outro em um mundo completamente outro. Em sua análise, estava em pauta a descontinuidade histórica e o além do homem trazidos por Nietzsche e a experiência limite de Bataille. Em ambos, o sujeito sai de si mesmo decompondo sua posição nos limites de sua própria impossibilidade representacional. Desse modo, para Foucault, fazer uma experiência se delineou como busca ético-política por formas outras de se conduzir diante do conteúdo figurado no comunismo. Em seus termos, em entrevista a Trombadori, em 1978: “Desejávamos um mundo e uma sociedade não só diferentes, mas que

tivessem sido outro nós mesmos; queríamos ser completamente diferentes num mundo completamente diferente" (FOUCAULT, 2017i, p. 868, tradução nossa).[205]

A atitude histórico-crítica, segundo Foucault em 1984, deve ser uma atitude experimental. Coloca-se como crítica do presente ao passo que se dedica à realidade buscando os pontos onde as mudanças são possíveis e desejáveis. Para sair da pura utopia, nosso autor indica que é preciso afirmar a forma dessa mudança. Com isso, não quer dizer de um projeto global e radical encurvados sobre seus fundamentos e determinações limítrofes. Refere-se às transformações histórico-práticas capazes de serem operadas no trabalho de si sobre si como prática de liberdade. Talvez possamos aproximar esses textos sobre a problemática do tornar-se outro da experiência de alteração definida, em 1979, por espiritualidade e, em 1984, por ontologia crítica. Foucault parece-nos apontar que se tornar outro não se refere a uma alteridade pré-definida e substancial, mas a um processo de alteração em que o sujeito deixa de ser o que é em determinado momento histórico.

Os limites são singulares por seu caráter de acontecimento histórico. Como tal, são passíveis de mudança, transformação e ultrapassagem. Para o filósofo, a experiência limite e suas transgressões possíveis são sempre limitadas, determinadas e passíveis de serem recomeçadas em seu tempo histórico. Por isso, a ontologia crítica de nós mesmos é uma atitude permanente e paciente de dessubjetivação do indivíduo e da coletividade. Permite dar forma à impaciência da liberdade para inventar a nós mesmos em outras formas de subjetividade. Em seus termos, em *Qu'est-ce que les Lumières?*:

> Caracterizarei, portanto, os atos filosóficos próprios da ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar e, portanto, como trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos como seres livres (FOUCAULT, 2017xx, p. 1394, tradução nossa).[206]

4.4 Revolução ético-política: mudar a efígie da moeda

Nessa quarta seção tratamos do vínculo entre *parrêsia* e militantismo revolucionário. Para consecução desse objetivo lançaremos mão da análise foucaultiana sobre o cinismo antigo. Como

[205] "On désirait un monde et une société non seulement différents, mais qui auraient été un autre nous-mêmes ; on voulait être complètement autre dans un monde complètement autre" (FOUCAULT, 2017i, p. 868).

[206] "Je caractériserai donc l'*éthos* philosophique propre à l'ontologie critique de nous-mêmes comme une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres" (FOUCAULT, 2017xx, p. 1394).

objeto de pesquisa tomaremos o curso *Le courage de la vérité*. Em suas aulas Foucault constrói uma genealogia da noção *coragem da verdade* partindo dos diálogos platônicos da morte de Sócrates e chegando ao cristianismo primitivo. Dado meu objeto de pesquisa, focalizarei com maior esmero a relação entre cinismo antigo e militantismo revolucionário. Isso se deve pela afirmação de nosso autor em perceber uma continuidade trans-histórica entre essas duas formas de vida. Esses modos de vida são contrapostos em sua análise à obediência cristã da carne adestrada pelo indivíduo na relação com o pastor de sua alma. Essa obediência parece se encontrar em continuidade com a obediência de partido. Como mostrei, Foucault designa a organização partidária como uma experiência monástica. A obediência é a chave para acessar a verdadeira vida.

Nas aulas de 1984, o autor constrói uma narrativa cujo ápice parece ser o tratamento dado ao cinismo pelo enfoque do modo de vida. Para os cínicos a filosofia é um modo de vida diretamente ligado ao dizer-a-verdade. Uma forma de vida marcada por regras, condições e modos articulados ao dizer-a-verdade ilimitado e corajoso. Levado às últimas consequências se transforma em intolerável insolência. O dizer-verdadeiro cristão produz uma técnica da existência cuja finalidade é anular o mal em si, dominar a libido e manifestar a verdade. A *parrêsia* cínica consiste em uma estilística da existência por meio de uma forma de dizer verdadeiro cujo fim é a alteração da efígie de si, do outro e do mundo. O acesso à vida outra pela relação com a verdade. Então, em seus termos:

> A arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida para a verdade, é um pouco isso que eu queria tentar captar. A emergência da verdadeira vida no princípio e na forma do dizer-a-verdade (dizer a verdade aos outros, a si mesmo, sobre si mesmo e dizer a verdade sobre os outros), verdadeira vida e jogo do dizer-a-verdade, esse é o tema, o problema que eu gostaria de estudar (FOUCAULT, 2011, p. 142).

No texto de 1963, sobre Bataille, a ética tem seu espaço na concepção de um mundo vivido em comum com outros. Essa partilha em sociedade produz uma linha de separação entre os adequados e os subversivos. A ética é concebida como força que exclui e inclui. A transgressão pela violência e pelo excesso passam além dos limites que informam o ser. Assim, a transgressão se vincula ao despedaçamento do sujeito, enquanto o governo de si visa à constituição do sujeito. Comenta Sardinha (2010, p. 190-191):

> Nas "obras da loucura", a transgressão visa a um fora, a um espaço além dos limites do ser. Em contrapartida, para os gregos e latinos, tratava-se de um trabalho sobre os limites de si-mesmo. Essas duas forças se dirigem para espaços opostos. Além disso, a transgressão põe o sujeito em perigo, até mesmo o esquarteja, enquanto a ética o protege.

No terço final da primeira hora da aula de 6 de janeiro de 1982, do curso *L'herméneutique du sujet*, Foucault delineia que o cuidado de si é uma atitude geral de uma cultura. Essa atitude se refere a um modo de encarar as coisas, de estar do mundo, de praticar ações e de ter relações com o outro. A conversão do olhar implica redirecionar sua atenção do exterior para o si mesmo. Essa é uma maneira de ter atenção ao pensamento. Além disso, designa ações a serem exercidas sobre si cuja finalidade é se assumir, modificar a si mesmo, se transformar e se transfigurar pela verdade.

O cuidado de si é espiritualidade visto que se caracteriza como um conjunto de buscas, práticas e experiências. Práticas de purificação, ascese, renúncia, conversão do olhar e modificações da existência as quais constituem para o sujeito o preço a pagar para ter acesso à verdade. A espiritualidade exige do sujeito o cumprimento de três postulados. Primeiro, o sujeito deve se modificar, se transformar, se deslocar e tornar-se outro que não ele mesmo para que tenha direito a acessar à verdade. Não pode haver acesso à verdade sem uma transformação do sujeito. Segundo, o sujeito pode aceder à verdade de diferentes formas. Entre elas está o trabalho de si sobre si por meio de práticas ascéticas de transformação de si. Transformação progressiva em que o sujeito é o principal responsável pela elaboração de si. Terceiro, o acesso à verdade incide diretamente sobre o sujeito, pois a verdade é capaz de transfigurar o sujeito. Assim, para Foucault, a espiritualidade diz respeito à vontade de alteridade do sujeito. Em seus termos, em *L'herméneutique du sujet*:

> Um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito em seu ser de sujeito (FOUCAULT, 2010a, p. 17).

Foucault enfatiza que ao conceituar sujeito não quer dizer do indivíduo. O sujeito antigo diz respeito à constituição das relações consigo, com os outros e com o mundo. Constitui-se na relação com essas três instâncias voltado para que a verdade o alcance, complete-o e o transfigure. Em sua análise, a filosofia como espiritualidade é uma atitude visto que se refere a uma vontade de alteridade de si em respeito à alteridade dos outros.

Por um lado, trata dos campos de experiência para designar os saberes, dispositivos e instituições delimitadoras do pensável e das possibilidades em um dado momento histórico. Por outro lado, a experiência parece se referir à vontade utópica. Comenta Laval (2018, p. 122): "A experiência utópica requer vontade de transformação e a decisão de se deslocar". Seu ápice encontra-se no dizer-verdadeiro: "eu prefiro o meu fim". Portanto, na concepção de Muchail,

os termos transgressão, resistência, insurreição e levante são empregados pelo autor para tratar dessa experiência de alteração. Em seus termos:

> Talvez possamos melhor entender por que a preferência pelo termo "revolta" na medida em que ele remete não a ressentimento e vingança, mas a indignação e hombridade; não a ódio e revanche, mas a vergonha e pudor; não a humilhação mas a altivez (MUCHAIL, 2022, p. 128).

A *parrêsia* tem uma trajetória no pensamento de Michel Foucault. Surge em sua obra no curso *L'herméneutique du sujet*, de 1982, e ganha progressivamente espaço até sua morte em 1984. Os últimos cursos no *Collège de France* e em outras instituições são dedicados ao estudo da *parrêsia*.[207] No curso de 1982, no *Collège de France*, a partir da aula de 3 de março essa noção aparece na análise da figura do mestre filosófico em seu papel imprescindível para a constituição moral do discípulo. Foucault mostra ser fundamental para as escolas filosóficas greco-latinas a existência de um guia responsável por assegurar a direção individual dos alunos.

Entre os epicuristas, essa direção dava-se sob dois princípios ordenadores: a intensa relação afetiva de amizade e a orientação pela "ética da palavra". A relação devia se pautar pela ética de nada esconder um do outro, pois era preciso falar francamente. *Parrêsia* consiste na técnica utilizada pelo mestre para transformar, melhorar e modificar a alma de seu discípulo. Uma noção ética por referir-se a uma qualidade moral do mestre e do discípulo. O discípulo se cala para operar a subjetivação do discurso do mestre. Este obedece à fala franca para que seu discurso verdadeiro se torne o discurso subjetivado do discípulo. Portanto, segundo Foucault, a

[207] Em 18 de maio de 1982, Foucault proferiu, na Universidade Grenoble, uma conferência apresentando a noção de *parrêsia* no interior da filosofia greco-romana. Essa conferência foi publicada junto com as seis conferências ministradas na Universidade da Califórnia em Berkeley de outubro a novembro de 1983 sob o título *Discours et vérité précédé de la parrêsia*, em 2016. Entre 31 de maio e 26 de junho de 1982, Foucault proferiu cinco conferências e ministrou um seminário na Universidade Victoria, em Toronto, por ocasião do *III International Summer Institute for Semiotic and Structural Studies*. Esse conjunto foi publicado sob o título *Dire vrai sur soi-même*, em 2017, e traduzido no Brasil, em 2022, pela Editora UBU, sob a coordenação de Salma Tannus Muchail. Em outubro de 1982, dirigiu um seminário na Universidade de Vermont, em Burlington, publicado em *Dits et écrits*, sob o título *Le techniques de soi*. Em abril de 1983 propôs, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, a conferência *La culture de soi*, publicada em 2015, no volume *Qu'est-ce que la critique?: suivie de la culture de soi*. Assumimos o seguinte operador metodológico: "Em Toronto, e também em Grenoble, nem o estudo da *parresía* socrática nem o da *parresía* cínica, tampouco a ideia segundo a qual a história da *parresía* constitui uma etapa da genealogia da atitude crítica, aparecem ainda" (FRUCHAUD; LORENZINI, 2022, p. 22). De fato, em 1982, aparentemente, Foucault não tinha esse horizonte de análise a respeito da continuidade trans-histórica entre a *parrêsia* e a atitude crítica, ou a atitude de modernidade. Como parece mostrar, no curso de 1984 (*Le courage de la vérité*), essa continuidade assume maior clarividência em suas pesquisas a partir de 1983, quando explicita sua intenção em produzir uma arqueologia do discurso filosófico traçando a pré-história da *parrêsia* a partir dos textos de Eurípedes, passando pela carta VII de Platão até sua chegada à pergunta kantiana pela saída da menoridade em alinhamento com uma ontologia de nós mesmos. Assim, em uma opção metodológica, trataremos, neste texto, como referenciais secundários, tendo o último curso de Michel Foucault no *Collège de France* como referencial primário para análise da *parrêsia*.

parrêsia aparece na relação entre mestre e discípulo como uma técnica responsável por pautar a maneira de dizer as coisas segundo determinadas regras.

O mestre usa certo modo de dizer um número de palavras para que a subjetividade do discípulo possa dele se apropriar para alcançar a si mesmo. As regras de seu dizer caracterizam a *parrêsia*. A *parrêsia* do mestre tem como objetivo a constituição da autonomia do outro. O dirigido se constitui sujeito moral para não mais necessitar da verdade de seu mestre. Desse modo, passa a ter a atitude de parresiasta por ser capaz de falar livremente. Em seus termos:

> Etimologicamente, *parrhesía* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra). Os latinos traduzem geralmente *parrhesía* por *libertas*. É a abertura que faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro. Aparentemente, *libertas* ou *parrhesía* é essencialmente uma qualidade moral que se requer, no fundo, de todo sujeito que fala (FOUCAULT, 2010a, p. 327).

Após sua análise no curso de 1982, Foucault delineia no ano seguinte a origem do termo *parrêsia* em Eurípedes em seu texto *Íon*. Dedica a primeira parte do curso ao estudo da *parrêsia* no horizonte da constituição da cidade grega para em seguida tratar da carta VII de Platão a respeito de sua posição como conselheiro do rei de Siracusa na Sicília. Nesse ponto encontra um deslocamento entre as concepções. Percebe que a técnica parresiasta se transforma e se volta para a qualificação da alma do príncipe. Por isso, o filósofo interpõe a pertinente inquietação pelo que ocorreu na história da *parrêsia* para ser possível essa transformação na forma da veridicção. Em seus termos:

> A passagem de uma prática, de um direito, de uma obrigação, de um dever de veridicção definidos em relação à cidade, para as instituições da cidade, para o estatuto do cidadão, para outro tipo de veridicção, outro tipo de *parresía,* que por sua vez, será definido em relação não à cidade (a pólis), mas à maneira de fazer, de ser e de se portar dos indivíduos (o *éthos*), em relação também à sua constituição como sujeito moral (FOUCAULT, 2011, p. 31).

Vale ressaltar que para Foucault a *parrêsia* é uma modalidade de veridicção. No curso de 1980 estava em pauta analisar os atos pelos quais um indivíduo se constituía sujeito pela manifestação da verdade segundo os regimes cristãos de veridicção do batismo, da penitência e da confissão. Segundo Foucault, o sujeito se constitui orientado por formas culturalmente reconhecidas de dizer a verdade. O sujeito se manifesta a si mesmo e é reconhecido pelos outros por determinado ato. Por isso, para Foucault, a especificidade da *parrêsia* se encontra na relação entre sujeito, verdade e governo. Em seus termos, “Parece-me que examinando a noção de *parrêsia* podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das

técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de práticas de si" (FOUCAULT, 2011, p. 9).

O termo *parrêsia*, ao assumir a alcunha de qualificativo do parresiasta, refere-se ao sujeito que diz tudo. Por um lado, essa caracterização pode receber uma alcunha pejorativa. O dizer tudo pode se traduzir em dizer qualquer coisa. Isso torna o sujeito incapaz de indexar seu discurso a um princípio de racionalidade e de verdade. Por outro lado, o dizer tudo recebe valor positivo quando indexado à verdade. O parresiasta é o sujeito que diz a verdade sem dissimulação, sem reserva, sem cláusula de estilo e sem adereço retórico capaz de mascará-la. Para ser valorada em seu caráter positivo a *parrêsia* deve atender a duas condições: a verdade precisa ser dita pelo sujeito como sendo o conteúdo de seu próprio pensamento; o parressiasta assume o risco de ferir o outro, irritá-lo e de suscitar até mesmo a violência.

Desta feita, a *parrêsia* envolve uma forma de coragem do parresiasta em arriscar desfazer a relação com seu interlocutor e, ao mesmo tempo, põe em risco sua própria existência. Coloca a própria existência em risco caso seu interlocutor estiver em uma posição de exercer violência contra ele por não ter suportado a verdade que lhe foi dirigida. Segundo Foucault, nessa encruzilhada se estabelece o pacto parresiástico. O parresiasta mostra sua coragem de dizer a verdade a qualquer custo contra tudo e contra todos, enquanto seu interlocutor (seja o povo reunido, o rei ou o amigo) deverá ter grandeza de alma para aceitar a verdade proclamada. Em seus termos:

> O termo *parrhesía* refere-se, a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékhne*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si. […] é etimologicamente o "tudo-dizer". A *parrhesía* diz tudo. Ou melhor, não é tanto o 'tudo-dizer' que está em questão na *parrhesía*. Na *parrhesía, o que está fundamentalmente em questão* é o que assim poderíamos chamar de, uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer (FOUCAULT, 2010a, p. 334).

É necessário ressaltar o esmero de Foucault em enfatizar a distinção entre lisonja, retórica e *parrêsia*. Ambas se encontram na relação entre o si e os outros. A lisonja se instala na relação entre discípulo e mestre. Em determinado momento, o discípulo precisa permanecer em *otium* estudioso para liberar sua subjetividade do delírio presunçoso de ter o poder. Por vezes não é capaz de permanecer em solidão consigo. Isto porque pode estar entregue ao deleite de todos os prazeres ou por ter desgosto de si. Nesse ponto o mestre lisonjeador introduz um discurso mentiroso afagando o falso eu discipular. A relação se torna insuficiente. A lisonja

causa a dependência permanente do discípulo ao mestre na constituição de si. A *parrêsia* é diametralmente oposta, segundo Foucault, por ter como finalidade a constituição de uma relação a si autônoma, independente, plena e satisfatória. A relação mestre e discípulo é uma técnica temporária para a constituição da autonomia (FOUCAULT, 2010a, p. 340).

A retórica é uma técnica e como tal é um modo do dizer. Porém, não implica vínculo entre quem fala e o que fala. O bom retórico é capaz de dizer algo totalmente diferente do que pensa e crê, pois prescinde da verdade. A retórica assume na *pólis* o lugar de uma profissão cuja finalidade é persuadir o interlocutor pelo convencimento de uma verdade ou de uma mentira (não verdade). O retórico tem por meta encontrar a técnica capaz de persuadir seus ouvintes (FOUCAULT, 2010a, p. 342). O jogo da *parrêsia*, ao contrário, é constituído sobremaneira pela possibilidade do ódio do interlocutor e da dilaceração do parresiasta. Sua intenção não é persuadir.

Isso faz com que o parresiasta não se configure de nenhuma maneira ao retórico ou ao lisonjeador. Para Foucault, o *éthos* parresiástico se manifesta na palavra do parresiasta e no jogo da *parrêsia*. Na figura do parresiasta se constitui uma unicidade entre *lógos* e *bíos* de tal maneira que há uma conformidade entre seu discurso e sua maneira de viver. Não há separação representacional entre vida e discurso ou entre arte de viver e vida. A maneira de viver é um discurso e o discurso é uma maneira de viver. A vida prova o discurso, pois no discurso o sujeito que diz a verdade se constitui na relação consigo e com os outros. Por isso, o parresiasta é o sujeito corajoso que diz a verdade pela qual arrisca a si mesmo na relação com o outro. Em seus termos:

> A *parresía* não é uma profissão, é algo mais difícil de apreender. É uma atitude, uma maneira de ser que se aparenta à virtude, uma maneira de fazer. São procedimentos, meios reunidos tendo em vista um fim e, com isso, claro, se aproxima da técnica, mas também é um papel, um papel útil, precioso, indispensável para a cidade e para os indivíduos (FOUCAULT, 2011, p. 15).

No horizonte da cultura de si a *parrêsia* se encontra no interior da ascese. Faz-se necessário trabalhar sobre si para falar francamente. A *áskesis* presente nas escolas filosóficas greco-romanas são voltadas para conduzir o indivíduo de uma realidade a outra. Dito de outro modo, as técnicas de si conferem ao indivíduo a capacidade de transformar sua realidade como sujeito. A ascese faz com que a aquisição da verdade transforme o indivíduo em seu modo de ser sujeito. Ao ser transformado em seu estatuto de sujeito, o indivíduo torna-se capaz de adquirir a verdade. Segundo Foucault, a descoberta da verdade e a transformação de si são relações recíprocas e simultâneas. Dessa maneira, para Foucault, a ascese voltada para a verdade assume função *etopoiética*. Em seus termos, no curso de 1982, em Toronto: “Os gregos

tinham uma palavra para essa transformação do sujeito em seu modo de ser: *ethopoíesis*, formação e transformação do *êthos*" (FOUCAULT, 2022a, p. 113).

Na cultura de si greco-latina há dois instrumentos para aquisição da verdade. De um lado está a escuta atenta e silenciosa do discípulo em relação à *parrêsia* do mestre. De outro lado, está a escrita pessoal na forma dos *hypomnémata*. Em sua função *poiética*, os discursos de verdade transformam o eu de tal maneira que o problema central adquire outro centro de gravidade. Interessa saber qual é a distância a ser atravessada para o indivíduo adquirir a verdade. O discurso verdadeiro se torna uma matriz de conduta como uma crença firme e uma convicção (FOUCAULT, 2022a, p. 116).

Nas conferências de 1980 no *Dartmouth College*, Foucault evidencia que essa transformação se dá devido à força presente na verdade. Analisando as cartas de Sêneca a Serenus (mestre e dirigido) afirma que o uso de um conjunto de argumentos, de demonstrações e de exemplos persuasivos pelo filósofo latino para com seu dirigido tem por objetivo transformar os princípios teóricos em uma força vitoriosa. O filósofo latino concebe a verdade como uma força capaz de transformar o conhecimento e a simples consciência em um verdadeiro modo de vida. A verdade é uma força inerente aos próprios princípios, capaz de atrair os indivíduos que querem se aproximar da vida sábia. A relação de direção e confissão entre Serenus e Sêneca não tem por objetivo a individualização, mas a constituição do sujeito de conhecimento e de vontade. Assim, para Foucault, os gregos, ao denominar "eu gnômico" a constituição de si, referem-se à unidade entre vontade e conhecimento cuja função *etopoiética* se demonstra pela força da verdade. Em seus termos:

> O termo *gnômé* designa a unidade da vontade e do conhecimento; designa também uma breve frase pela qual a verdade aparece em toda a sua força e se incrusta na alma das pessoas. […] o tipo de sujeito que é proposto como modelo e objetivo na filosofia grega ou helenística ou romana é um si gnômico, onde a força da verdade se une com a forma da vontade (FOUCAULT, 2013b, p. 50, tradução nossa).[208]

A *parrêsia* se apresenta no quadro do esquema da relação verdade e vontade. No curso de 1980 surge no pensamento foucaultiano a preocupação pelas formas de indexação da vontade à verdade a partir da aleturgia cristã. No estudo da *parrêsia* esse vínculo aparece na figura do parresiasta que diz como se tem vontade de dizer e quando se tem vontade de dizer a partir da forma como se crê necessária. No curso de 1982 a vontade parresiasta é constituída em termos

[208] "Le terme *gnômé* désigne l'unité de la volonté et de la connaissance ; il désigne aussi une courte phrase par laquelle la vérité apparaît dans toute sa force et s'incruste dans l'âme de gens. […] le type de sujet qui est proposé comme modèle et comme objectif dans la philosophie grecque ou hellénistique ou romaine est un soi gnomique, où la force de la vérité ne fait qu'un avec la forme de la volonté" (FOUCAULT, 2013b, p. 50).

de uma atitude ética do mestre para com o discípulo. Simultaneamente, o pacto parresiástico faz com que o discípulo ou o interlocutor ao escutar e suportar a verdade seja capaz de transformar sua vontade e, por conseguinte, seu estatuto. À vista disso, a verdade como ato de veridicção assume o caráter de uma força qualificada para constituir e transformar o si.

No fim da conferência de 18 de maio de 1982 na Universidade de Grenoble, Foucault por ausência de tempo hábil encurta a conclusão que é apresentada na nota de rodapé a partir do trabalho dos editores no aparato crítico. Essa nota é preciosa para compreendermos em Foucault o alinhamento funcional da *parrêsia* com a ascese. Em sua análise, a relação parresiástica entre mestre e discípulo no interior do cuidado de si tem por finalidade constituir um equipamento para a alma do dirigido constituído por discursos verdadeiros a serem usados nos momentos em que sua condição de sujeito se vê em perigo.

A figura do mestre é indispensável visto sua função de ajudar a formar esse equipamento de verdade (*paraskeuê*). Para que seja capaz de agir efetivamente na alma do discípulo transmitindo o *lógos*, deve falar de maneira parresiástica para o discurso não ser somente memorizado. Precisa se tornar uma regra de ação. O dizer-verdadeiro assume a capacidade de constituir uma forma de *êthos*. Portanto, a *parrêsia* por parte do mestre e a *askesis* por parte do destinatário do discurso correspondem à operação *etopoiética* do discurso verdadeiro nessa forma de transmissão do *lógos* na cultura de si. Em seus termos:

> A *parrêsia* como discurso livre (na sua intenção, [oposta à] adulação; em suas formas, [oposta à] retórica), ajustado às circunstâncias e envolvendo o sujeito que fala, é a primeira condição desta função etopoética [*fonction éthopoétique*] (FOUCAULT, 2016b, p. 56).

Explicita-se nesse percurso a indexação da *parrêsia* à constituição ética. Foucault na aula de 8 de fevereiro do curso de 1984 explicita que tem interesse pelo caminho a partir do qual se chegou a essa preocupação pela constituição do sujeito moral na estrutura da *parrêsia*. No curso de 1983 investiga na primeira parte o início da história da *parrêsia* tendo como marco primevo os textos de Eurípedes. Neles a *parrêsia* designa o direito do cidadão de expressar sua opinião publicamente na pólis. Na peça Íon está em voga o direito de nascimento do filho de Creusa e Xuto, isto é, o direito de falar na pólis por ser autóctone. O estatuto do cidadão grego se constitui também pela autoctonia. A *parrêsia* pode ser exercida como direito de nascimento por aqueles que são nascidos gregos. Além disso, para exercê-lo não podem estar exilados em uma cidade estrangeira.

Contudo, esse direito pode ser perdido caso ocorra uma desonra que venha a envergonhar a família. A *parrêsia* surge como um direito do cidadão bem-nascido e honrado

que lhe dá acesso à vida política compreendida como possibilidade de opinar e de contribuir para as decisões coletivas. Para garanti-lo, é preciso não ser exilado e não recair sobre si a vergonha por atos de impudor.

A partir disso, parece ser possível inferir que a *parrêsia* democrática é caracterizada pelo autor por um quadrilátero conceitual. O primeiro vértice consiste em sua "condição formal". Designa o direito igualitário de todo cidadão falar e participar das decisões comuns. O segundo vértice é a "condição de fato". Expressa o jogo político presente no movimento de ascendência daqueles que tomando a palavra são capazes de se fazer ouvir e, por conseguinte, persuadem, dirigem e exercem força sobre a vontade dos cidadãos. O terceiro vértice é a "condição de verdade" (*lógos*). Trata-se do uso da palavra para exercer poder sobre a assembleia. O quarto vértice refere-se à "condição moral" por exigir a coragem como traço necessário àqueles que desejam manter um discurso verdadeiro ante a assembleia, mesmo ante os riscos inerentes a seu ato (FONSECA, 2011, p. 22). Assim, para Foucault, nos textos de Eurípedes a *parrêsia* se apresenta como direito de manifestação da existência livre de um cidadão livre por garantir-lhe o exercício de seus privilégios em meio aos outros, em relação aos outros e sobre os outros (FOUCAULT, 2011, p. 32).

A partir do século IV a.C. há uma crescente desconfiança cujo ápice é a crise da *parrêsia* democrática. Esta se deflagra por um mau ajuste entre democracia e jogo político. Atenas se enaltecia como cidade democrática singular, onde qualquer cidadão poderia tomar a palavra, dizer a verdade e se deveria aceitar a coragem dessa verdade. Segundo Foucault, esse dizer verdadeiro se torna perigoso para a cidade democrática por dois aspectos. Na democracia o direito estatutário de dizer a verdade útil à cidade é ampliado. Cada um pode dizer a verdade conforme sua vontade particular para satisfazer seus interesses e paixões. Isso faz com que inaptos tomem a palavra. Estes são os bêbados, insensatos e os divididos entre a glória pública e o tesouro do Estado de modo tal que bons e maus oradores, homens interessados ou devotados à cidade, discursos verdadeiros e falsos, opiniões nefastas e úteis se justaponham no jogo democrático.

Concomitantemente, a democracia se apresenta perigosa ao parresiasta. A coragem de dizer a verdade em meio à pólis democrática corre o risco de não ser apreciada. Em sua forma democrática favorece-se o aparecimento de oradores devotados a seduzirem os cidadãos a fim de assumirem o governo da cidade. Nesse contexto, o parresiasta não será escutado. E, caso se manifeste, suscitará irritação e cólera contra si mesmo. O discurso verdadeiro será objeto de vingança e punição. O perigo se refere ao indivíduo corajoso possuidor de nobres motivos que se opõe à vontade dos outros cidadãos.

Nesse sentido, a democracia se configura em sua estrutura como uma incongruência parresiástica. Por um lado, a cidade democrática garante o direito a todo cidadão de dizer a verdade de tal modo que se torne uma ameaça à própria democracia por ser possível a oradores interessados em se apossar do poder para satisfazer seus interesses e paixões. Por outro lado, a democracia se configura um perigo para a *parrêsia* como coragem de dizer a verdade por não ser apreciada e suscitar o ódio e a morte do parresiasta. Por isso, a estrutura democrática se configura pela impotência do discurso verdadeiro. Em seus termos: "Porque em democracia não se pode distinguir o bom e o mau orador, o discurso que diz a verdade e é útil à cidade, do discurso que diz a mentira, lisonjeia e vai ser nocivo" (FOUCAULT, 2011, p. 37).

Essa crítica à democracia se sustenta sobre quatro princípios. 1. Princípio da escansão da unidade da cidade: este princípio consiste em distinguir os indivíduos segundo critério quantitativo de modo que haverá os mais numerosos e os menos numerosos. 2. Princípio do isomorfismo ético-político: a escansão quantitativa corresponde à qualificação ética entre bons e maus. 3. Princípio de transitividade política: o elemento bom para os melhores corresponde ao bem para a cidade, enquanto o bom para os maus refere-se ao mau para os piores. 4. Princípio da diferenciação ética: o verdadeiro na ordem do discurso político poderá se estabelecer somente quando houver a marcação, manutenção e institucionalização da escansão ética entre bons e maus de tal maneira que a indiferença ética presente entre os sujeitos falantes na forma democrática impossibilita o espaço para o dizer-verdadeiro.

Foucault se vale do livro VIII de Aristóteles como momento em que há uma guinada da democracia para a defesa da monarquia. Isso já havia ocorrido em Platão no livro VII da República quando o discípulo de Sócrates enuncia que é preciso banir da cidade os democratas e os demagogos por intentarem assumir o poder pela lisonja a fim de governar para seus próprios interesses. Na obra *Política*, Aristóteles acrescenta outros critérios para se banir a forma democrática. A democracia se caracteriza pela oposição entre ricos e pobres sendo que os abastados se caracterizam como os numerosos, enquanto os paupérrimos são os menos numerosos. A democracia consiste no governo dos pobres, pois o governo dos ricos se designa aristocracia. Ademais, o bom cidadão não necessariamente será o homem virtuoso de modo que seu direito não garante o estatuto ético. Conclui que qualquer forma de governo pode se orientar ao bem da cidade ou à satisfação dos interesses pessoais, mas na democracia só é possível orientar-se à satisfação da maioria.

Por isso, segundo Foucault, Aristóteles defende a monarquia como a única forma da *politeía* onde é possível dar lugar à excelência ética. No regime monárquico há a possibilidade de existir a qualificação ética da alma do Príncipe. A formação da alma do rei poderá incliná-

lo ao bem da cidade em vez de usar o poder em benefício próprio. Porém, há o risco de o monarca ser suscetível à lisonja como o povo é aos demagogos, pois não aceita a verdade por querer fazer somente o que lhe apetece. Apesar disso, na relação entre o Príncipe e seus conselheiros há lugar para a *parrêsia*. Sua alma é capaz de uma diferenciação ética por ser individual e passível de assumir um *éthos* por meio de uma educação moral. Esta lhe formará para escutar a verdade e limitar seu poder. O dizer-verdadeiro do conselheiro direcionado ao Príncipe forma e determina seu *éthos* como princípio de um bom governo. Assim, para Foucault, o *éthos* do Príncipe é o vínculo entre o dizer-a-verdade e o bem-governar.

Essa transformação da *parrêsia* apresentada por Foucault desloca-se do horizonte institucional da democracia para a prática individual da formação do *éthos* na alma. A alma (*psykhé*) torna-se o correlativo essencial do dizer-verdadeiro. O ponto de destino da *parrêsia* do conselheiro do rei. O dizer-verdadeiro parresiástico modifica seu objetivo. Se na democracia destinava-se a aparecer em circunstâncias particulares de perigo da cidade como um conselho salvador, na conjuntura da corte real consiste em formar a maneira de ser, fazer e se comportar do monarca. Na concepção do filósofo, a *parrêsia* transforma-se em um conjunto de operações capazes transformar a alma do indivíduo. Portanto, para Foucault, esses textos advogam que a *parrêsia* ética se separe da *parrêsia* política de tal maneira que a *parrêsia* se constitui como um conjunto de práticas pelas quais se produz a constituição moral do sujeito em uma correlação essencial entre o dizer-verdadeiro, o governo dos outros e o governo de si. Em suas palavras,

> O polo da *alétheia* e do dizer-a-verdade; o polo da *politeía* e do governo; enfim, o polo do que, nesses textos gregos tardios se chama de *ethopoiesis* (formação do *éthos* ou formação do sujeito). […] é a irredutibilidade essencial desses três polos, e é a sua relação necessária e mútua, é a estrutura de chamamento de um ao outro e do outro a um que, creio, sustentou a própria existência de todo o discurso filosófico desde a Grécia até nós (FOUCAULT, 2011, p. 59).

Faz-se necessário notar pontos relevantes desse percurso traçado pelo autor. No curso de 1982 Foucault afirma que é preciso rejeitar a hipótese defensora do cuidado de si como estratégia individual de sobrevivência filosófica após a queda dos grandes impérios. Na ausência de uma forma política sólida, surge o valor da subjetividade individual como centro de gravidade filosófico. Isso ocasionaria uma oposição entre cuidado de si e política. Esses textos de Platão, Aristóteles e Sêneca, vistos por essa ótica, justificariam essa passagem da ágora à alma do monarca. Uma mudança progressiva da *parrêsia* política à *parrêsia* ética. Esse movimento resultaria na defesa do cuidado de si como um movimento de individualização solipsista mesmo que no interior das escolas filosóficas existisse uma relação entre mestre e discípulo.

Em 1983 afirma por sua análise da carta VII de Platão que o dizer verdadeiro do conselheiro filósofo encontra sua realidade na alma do príncipe. Mas sobretudo sua realidade é entrevista na mudança do tirano em sua forma de governo. O conselheiro está em uma relação estreita com a ação política, porém não se identifica com ela como um detentor do fundamento da política. Não cabe à sua posição enunciar uma teoria geral do poder político. Além disso, a primeira aula dedicada aos textos kantianos já parecia mostrar sua desconfiança dessa leitura da *parrêsia* do conselheiro político em relação à alma do príncipe. Por isso, sua inflexão analítica para o estudo do cinismo antigo como filosofia marginal e menor parece ser imensamente relevante para destacar que a *parrêsia* está no âmbito da constituição ético-política de si, dos outros e do mundo. Comenta Candiotto (2011, p. 51): "O dizer-verdadeiro – e suas exigências de franqueza, sinceridade, enfrentamento de riscos e perigos – encontra seu lugar privilegiado na atitude revolucionária, no enfrentamento e na derrisão, constitutivos da atitude cínica".

Nas aulas de 15 e 22 de fevereiro Foucault se debruça sobre os textos do Alcibíades e do Laques focalizando a figura de Sócrates como o parresiasta por excelência. O filósofo francês identifica na figura socrática reproduzida nos diálogos platônicos uma conexão entre coragem, verdade e existência (*bíos*). A fundação da *parrêsia* socrática consiste em tomar a existência como um objeto estético em vista de uma estilística da verdadeira vida. Nesse contexto, dedica-se à análise do cinismo como uma prática. A prática cínica é perpassada pela exigência de uma forma de vida marcada por regras, condições e modos articulados à *parrêsia*. Em seus termos:

> Princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar [em] intolerável. […] O cinismo me parece portanto uma forma de filosofia na qual modo de vida e dizer-a-verdade estão direta, imediatamente, ligados um ao outro (FOUCAULT, 2011, p. 144).

Foucault passa a recolher as características do cinismo enunciada por filósofos antigos. Isso se deu devido aos poucos escritos deixados pelos cínicos. E destes escritos, poucos foram encontrados por pesquisadores. Sabe-se do cinismo pelos escritos de outros filósofos a seu respeito. Nas *Conversações* de Epiteto, encontra a definição do cínico como o homem da errância. Epiteto usa a metáfora do batedor (*katáskopos*) militar enviado à frente do exército para espionar as linhas inimigas para determinar os pontos de apoio e auxílio a serem usados na luta. O cínico é o homem errante que galopa além do *front* da humanidade que retorna para anunciar a verdade sem deixar-se paralisar pelo medo. Para exercer essa função não poderá ter abrigo, lar ou pátria. O cínico é um ser apátrida, estrangeiro e forasteiro. O avesso do direito de

autoctonia reivindicado por Íon e do individualismo advogado por certa visão do cuidado de si. O cínico é comprometido com a humanidade.

Luciano retrata a figura de um cínico chamado Demonax famoso em Atenas no século II. Foi acusado de não oferecer sacrifício a Atena e ter se recusado a ser iniciado nos mistérios de Elêusis. O cínico tem uma inclinação natural à filosofia como modo de vida guiado pela fala franca. Demonax diz não ter se iniciado porque não poderia se comprometer com um culto que poderia ser bom ou ruim. Sendo bom seria obrigado a dizer e em caso de ser ruim deveria também dizer à humanidade de tal maneira que não poderia calar-se. O vínculo parresiástico com a humanidade o impedia de se calar. Assim, como o homem da *parrêsia* tem por obrigação de exercer a atitude de dizer-a-verdade à humanidade.

O modo de vida cínico se expressa por um vínculo parresiástico. Caracterizado e justificado por formas precisas e codificadas de comportamento. As formas de comportamento são reconhecíveis por todos. Na análise de Foucault, o cínico é reconhecido pela forma de vestir, de andar, do odor, dos objetos que porta etc. Ele é reconhecido pelo modo de vida parresiástico e pelo porte do cajado. Não se ordena segundo às convenções de vestimentas e higiene. Não se enquadra na estrutura monogâmica e doméstica. Não se indexa em nenhuma cidade. Não se anexa a nenhum modo de produção. O cínico é inadequado às regras sociais, familiares, econômicas e políticas. Esse modo de vida justifica sua missão de evidenciar à humanidade sua prisão pelas amarras sociais inventadas por seus próprios consensos (SARDINHA, 2011a, p. 70). Em seus termos:

> O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem de barba hirsuta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem nem casa nem família nem lar nem pátria […] é o homem da mendicidade também (FOUCAULT, 2011, p. 148).

O modo de vida está diretamente relacionado ao exercício da *parrêsia*. Assim, segundo Foucault, para ser o homem errante capaz de vagar pela terra, se irmanar à humanidade e assumir o lugar de dizer franca e corajosamente a verdade diante do ódio e dos perigos é necessário que o cínico não tenha vínculo familiar. A humanidade é sua família. Para manter-se vinculado a esse compromisso e obrigado à verdade, o cínico reduz sobremaneira as obrigações recebidas e cumpridas por todos a partir de convenções sociais. Seu modo de vida se deslinda dessas convenções e das opiniões supérfluas. Desamarra-se delas já que não estão fundadas na razão nem na natureza para ser possível fazer surgir a verdade.

Nesse sentido, o cínico prova em sua existência o essencial da vida. Mostra em sua liberdade fundamental como deve ser a vida. Na ótica de Foucault, o cinismo faz da existência

uma manifestação da verdade de tal maneira que a prática da existência abre espaço para o dizer-a-verdade. O *bíos* torna-se a manifestação visível e tangível da verdade. A coragem da verdade passa a ser o conteúdo e a foram da existência cínica.

Esse é um deslocamento importante na história da *parrêsia*. Ao contrário da *parrêsia* entre mestre e discípulo, não se trata da incorporação da verdade por meio dos *logoi* aprendidos em escuta atenta e silenciosa. Por meio do esforço prático (*érgon*) e do discurso (*lógos*), assegura-se a materialização da verdade no corpo. Os gestos e atitudes não são meras etiquetas ou rituais externos a serem cumpridos sem engajamento do eu. Estes são as condições *sine qua non* para o exercício da *parrêsia*. A ascética cínica pauta-se em treinos corporais de provação e resistência para a constituição do corpo como estátua viva da verdade. Por isso, Foucault mostra que há uma passagem da *parrêsia* do discurso do mestre, do cidadão e do conselheiro para o corpo cínico. O corpo cínico é aletúrgico por excelência (SFORZINI, 2023, p. 104). Em seus termos:

> Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade (FOUCAULT, 2011, p. 150).

A atitude cínica assumiu diversas formas nos primeiros séculos. Demétrio conselheiro de Thrasea Paetus era um homem de cultura relevado nos círculos aristocráticos romanos por sua eloquência e sabedoria. Peregrino, pelo contrário, era um vagabundo ligado aos movimentos populares e contrários ao Império Romano em Alexandria. Terminou sendo expulso de Roma. Demétrio acompanhou Paetus em seu suicídio assistido, preparando-o com uma conversa sobre a imortalidade da alma, enquanto Peregrino se suicidou queimando-se vivo em Olímpia, durante os jogos. Fez de sua morte uma festa popular.

Essa ambiguidade de relatos aponta para um conflito de visões no interior das quais surge o problema do verdadeiro cinismo. Por uma parte, os cínicos eram caracterizados por sua grosseria, ignorância, incultura e violência contra as leis divinas, as tradições culturais e as regras da cidade. Por outra parte, ante esse cinismo agressivo, na literatura estoica Foucault encontra a discussão acerca de um cinismo verdadeiro, refletido, educado, discreto e honesto.

O cinismo essencial, portanto, encontra-se na inclinação natural à filosofia. Sendo munido de inclinação por nascimento, o cínico se dedica ao estudo e ao treinamento de resistência física por exercícios de ginástica para suportar a privação e o sofrimento. Identifica com um médico das almas para quem a verdade é um remédio. Sua preocupação com a cura das almas leva-o a participar da vida na cidade. Sobretudo nas figuras de Crates e Diógenes,

Foucault aponta a identificação entre palavras e obras de tal maneira que os atos chegavam a preceder as palavras.

Esse verdadeiro cinismo fez da filosofia cínica uma espécie de filosofia universal. Afirmava-se a filosofia cínica destinada à universalidade cultural do gênero humano, pois bastava orientar o desejo à prática da virtude para se considerar filósofo. Segundo Foucault, essa facilidade se dava visto a concepção comum a partir da qual o cinismo constituir-se-ia o núcleo essencial de todas as filosofias. O essencial das filosofias é praticar as virtudes. Logo, para formar a vida cínica era necessário reter somente a prática das virtudes. Além disso, a ampla implantação social do cinismo parece também estar ancorada em seu estreito arcabouço teórico, já que, para os estoicos, os cínicos consideravam apenas a moral como disciplina essencialmente filosófica.

Colocavam-se nas esquinas, alamedas, portas dos templos, nas ruas pedindo esmolas recrutando crianças, marinheiros, sapateiros, marceneiros, pisoeiros, e cardadores de lã. Pessoas destinadas ao trabalho manual desde a tenra idade que, acolhidas nos círculos cínicos, percebiam a possibilidade de imitar o estilo de vida filosófico. Um modo de vida pautado no treinamento do intelecto e da vontade para armar os discípulos com um aprendizado de resistência. Munidos dessas armas poderiam enfrentar os acontecimentos da vida. Assim, para Foucault, os cínicos se dedicavam a educar a humanidade à prática da autarquia (*autarkeia*) como um aprendizado de independência.

Os cínicos ensinavam o caminho breve para a virtude. Pautavam-se na prática das virtudes por meio de práticas de despojamento e resistência. Caminho duro e lento cujo objetivo é a virtude. O caminho curto, fácil e sem grande esforço sustenta-se no aprendizado de discursos. Porém a ausência de discursos não faz do cinismo um corpo ausente de ensinamentos. O ensino teórico do cinismo passa também pela transmissão de modelos de virtude, esquemas de vida, anedotas, relatos e exemplos. Os ensinamentos cínicos se constituem de um conjunto de figuras lendárias e míticas usados para rememorar elementos do modo de vida cínico. Desse estilo de ensino, surgiu a figura do herói filosófico como matriz prática para a atitude filosófica. Por isso, os discursos são uma das práticas empregadas para o objetivo principal: manifestar a verdade na vida.

Foucault depreende desses elementos da figura simultaneamente banal e escandalosa do cínico princípios fundamentais. A coragem cínica da verdade consiste em arriscar a vida sofrendo a condenação, a rejeição, o desprezo e o insulto das pessoas por causa da própria maneira como se vive. A filosofia cínica é um modo de preparar para a vida conforme o *lógos*. Para isso é necessário que se ocupe de si mesmo como objeto filosófico por excelência. Decorre

disso a preocupação por estudar somente o conteúdo útil para a existência. Retirar princípios dos conteúdos estudados de tal modo que sua verdade seja garantida e autenticada pela maneira como se vive. O modo como se vive precisa ser provado por meio da alteração de seu valor.

Alterar o valor da moeda (*parakharáttein tò nómisma*) é o princípio cínico fundamental. Segundo Foucault, registra-se em Diógenes Laércio na obra *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres* alguns fatos da vida de Diógenes, o cínico, para ilustrar sua figura heroica. Conta-se que era filho de cambista. Seu pai ou o próprio filósofo provavelmente falsificaram a efígie de uma moeda. Por isso, ele e seu pai foram expulsos de Sinope. Banidos da cidade acorreram ao Templo de Delfos onde Apolo o aconselhou a falsificar a moeda ou a alterar seu valor. Há uma aproximação entre valor monetário e valor axiológico e legislativo. *Nómisma* diz respeito à moeda, enquanto *Nómos* designa a lei. Alterar o valor da moeda pode consistir em assumir certa posição em relação às regras ou apagar a efígie da moeda no tocante a substituir seu valor para que circule com seu verdadeiro e adequado valor. Em seus termos:

> Desse ponto de vista, os cínicos não mudam, de certo modo, o metal dessa moeda. Mas eles vão modificar a efígie […] vão fazer aparecer, por passagem ao limite, sem ruptura, simplesmente empurrando esses temas até seu ponto extremo, uma vida que é precisamente o contrário do que era reconhecido tradicionalmente [como] a verdadeira vida (FOUCAULT, 2011, p. 200).

A vida cínica (*bíos kynikós*) muda a efígie gravada na moeda para possibilitar o restabelecimento de seu verdadeiro valor. Alterar o *nómisma* consiste em mudar o costume rompendo as regras, hábitos, convenções e leis. Para Foucault, os cínicos quebram as convenções aceitas habitualmente por meio da transvaloração dos valores efetuada pela passagem ao limite do princípio da animalidade (o metal da moeda). Os cínicos são designados os cães da filosofia devido à vida canina (*bíos kynikós*), a vida animalesca.

Foucault delineia que na filosofia antiga com maior foco nos escritos de Platão a verdade (*alethés*) caracteriza-se por um conjunto de pressupostos implicados na caracterização da vida:

1) a verdade se mostra ao olhar inteiramente. A dissimulação e o oculto são elementos não pertencentes à vida verdadeira que manifesta sua atitude e seus gestos ao olhar de todos;
2) a verdade não se mistura a elementos estranhos capazes de alterá-la. A verdadeira vida é sem mistura por não ser una devido a seu amálgama à multiplicidade dos vícios e das virtudes indefinidamente;
3) a verdade é reta no tocante à sua oposição à mistura e à dissimulação. A verdadeira vida é reta, pois conforme às regras e leis da cidade;
4) a verdade é imutável e incorruptível. A verdadeira vida mantém-se identificada ao ser por não se modificar diante das perturbações, das mudanças, da corrupção e da queda;

5) a verdadeira vida assegura a felicidade concebida como posse de si cujo fim é o gozo de si por si. A felicidade perfeita é sua meta.

A vida cínica leva ao limite essa caracterização da noção de verdadeira vida. Os cínicos. Como os cães, os cínicos não têm pudor nem vergonha por passar sua vida em público diante dos olhos de todos. Uma vida impudica e desavergonhada. São indiferentes aos acontecimentos (*adiáphoros*). Não se prendem a nenhum bem. Contentam-se com o básico. Têm somente necessidades fisiológicas passíveis de serem atendidas imediatamente. A exemplo do cão, os cínicos latem, gritam e brigam com os inimigos. São capazes disso, porque discernem (*diakritikós*) entre bons e maus, verdadeiros e falsos, amigos e inimigos. Assim, para Foucault, os cínicos relevam que a verdadeira vida consiste na vida outra, pois constitui-se em ruptura total com as formas tradicionais de existência. Em suas palavras:

> Retomando esses princípios mais tradicionais, mais convencionalmente admitidos, mais gerais da filosofia corrente, pelo simples fato de lhes ser dada a própria existência do filósofo como ponto de aplicação, como lugar de manifestação, como forma de dizer-a-verdade, põe-se em circulação pela via cínica a verdadeira moeda como verdadeiro valor. […] o cinismo não foi simplesmente a forma de lembrança insolente, grosseira, rudimentar, da questão da vida filosófica. Ele colocou uma questão seríssima, ou antes deu, me parece, sua incisividade ao tema da vida filosófica colocando a seguinte questão: a vida, para ser verdadeiramente a vida de verdade, não deve ser uma vida outra, uma vida radical e paradoxalmente outra? Radicalmente outra, porque em ruptura total em todos os pontos com as formas tradicionais de existência, com a existência filosófica habitualmente recebida pelos filósofos, com seus hábitos, suas convenções (FOUCAULT, 2011, p. 215).

Para Foucault, a transvaloração dos valores se efetua das seguintes maneiras. A vida desavergonhada (*anaídeia*) toca à dramatização da vida em sua realidade material e cotidiana. Os cínicos satisfazem suas necessidades fisiológicas e seus desejos em uma visibilidade absoluta. O escândalo de sua vida em público deve-se nada ocultar, pois sua obrigação é expor a naturalidade do ser humano pautada no princípio de a natureza ser boa.

Conduzidos pela natureza animalesca, os cínicos se despojam de tudo. Abraçam a pobreza real ligada aos elementos materiais considerados habituais para a sobrevivência humana (roupa, *habitat*, alimentação, etc.). O cínico opera ativamente sobre si mesmo o despojamento a fim de obter coragem e resistência. Isso constitui a pobreza como fator real, ativo e indefinido, pois transforma-se em um movimento infinito para se ver livre de todo supérfluo. Para ilustrar esse fato, Foucault se vale da célebre história da cuia de Diógenes. Utilizava-a para se alimentar e sorver água. Ao ver uma criança unir as mãos em formato de cuia para beber água em uma fonte, lança fora sua cuia afirmando ser um objeto inútil à sua existência.

Segundo Foucault, em uma sociedade aferrada aos valores de beleza do corpo, das vestimentas, dos gestos e atitudes, o cinismo em sua valorização da sujeira, da feiura física e da miséria se ergue como ponto de ódio e escárnio feroz. A pobreza absoluta levava o indivíduo a se tornar dependente e, por conseguinte, escravo. Os cínicos aceitavam a injúria de ser escravo. Ademais, a pobreza incorre em mendicidade. Para os gregos e romanos ser mendigo era pior que ser escravo. A escravidão pode ocorrer por um infortúnio, enquanto a mendicidade é decorrência direta da pobreza. O mendigo depende da boa vontade dos outros e dos acasos.

Em vez de constituir sua vida como uma obra de arte a ser lembrada, o cínico toma para si a má reputação (*adoxía*) derivada da desonra, do insulto e do desprezo. Busca a humilhação com o objetivo de aumentar a indiferença pela opinião pública e para retomar o controle sobre si diante da humilhação. A meta é manifestar a verdade animalesca em sua existência. Essa relação de despojamento é diversa das virtudes cristãs da humildade e da obediência. O cínico ostenta orgulhoso a penúria como elemento existencial de superioridade em relação aos moralistas resignados sob o peso da verdadeira escravidão: a comodidade e o conforto da opinião pública, das certezas e das conquistas (SFORZINI, 2023, p. 106). Assim, para Foucault, o despojamento cínico das convenções e consensos sociais demonstra-se como afirmação autárquica de sua soberania sobre si em meio às provas de humilhação.

Em suma, os cínicos arrogam para si a conformidade com a lei natural. A verdadeira vida consiste em ordenar a existência de acordo com a natureza. Toda convenção ou prescrição humana deve passar pelo crivo da natureza. Disso decorre que a vida cínica recusa a configuração matrimonial, familiar, as convenções alimentares e tabus sexuais como o incesto. Ser infenso às leis não naturais era absurdo, pois o homem precisava repudiar a animalidade para se constituir como ser razoável e humano. O ser civilizado recusa o animal.

No cinismo, a animalidade ocupa valor positivo para o comportamento humano. O ser humano não deve depender daquilo que o animal prescinde para sobreviver. Tudo aquilo que foge da animalidade consiste em fraqueza e falta de liberdade. Está em jogo a constituição da autarquia como princípio fundamental da vida cínica. Portanto, segundo Foucault, para os cínicos a animalidade é um dado da natureza a ser assumido como prescrição moral de vida em um desafio a ser enfrentado permanentemente. Em seus termos: “O *bíos philosophikos* como vida reta é a animalidade do ser humano encarada como um desafio, praticada como um exercício e lançada na cara dos outros como um escândalo” (FOUCAULT, 2011, p. 234).

A verdadeira vida para o cinismo é a consumação da vida outra. O ápice da verdadeira vida para a filosofia antiga, segundo Foucault, é a felicidade expressa como soberania de si. Ser senhor de si mesmo consiste em gozar o prazer de ter a si mesmo. Essa vida soberana pode se

configurar tanto na relação de tipo pessoal de socorro ou ajuda espiritual em um cuidado terapêutico dado pelo mestre à alma do dirigido quanto pela lição expressa em sua vida exemplar ou por seus textos escritos em um alcance universal. Releva-se nesse ponto o caso de Sêneca. A soberania de si mesmo ocasiona na obrigação em ajudar o outro.

O cinismo leva ao limite esse princípio acentuando e intensificando sua dramatização. O cínico é o rei em oposição e superioridade aos reis da terra. Para Foucault, essa afirmação insolente dos cínicos mostra que seu reinado consiste em ser um antirrei, cujo fim é demonstrar a ilusão e precariedade das monarquias. Isso pode ser visualizado no famoso encontro entre Diógenes e Alexandre. O imperador vai até o homem do barril. Coloca-se uma relação de tipo oximoro, pois há uma igualdade a mesmo tempo dissimétrica e desigual. Alexandre é o rei portentoso em sua glória e poder, Diógenes é o mendigo miserável morador de uma barrica qualquer na latrina da cidade. Eis a dissimetria simétrica: ao descer de seu posto real e desfazer-se de sua corte para encontrar o filósofo face a face, coloca-se em posição de simetria e igualdade em relação ao homem da barrica.

Alexandre é o rei político cujo poder depende do exército, dos guardas, dos aliados e de sua armadura de batalha. A soberania autárquica de Diógenes não se sustenta em estritamente nada. O imperador chegou a seu posto por ter sido preparado por um processo educativo e por sua hereditariedade familiar. Diógenes é o verdadeiro rei, pois sua realeza provém de Zeus. Isto é, a alma do sábio é régia por sua natureza viril e corajosa. O Macedônio depende da educação para formar sua alma, o cínico tem grandeza de alma sem nenhuma *paideia*. O rei do mundo helênico atingiu seu posto ao derrotar os inimigos externos e continua a combater seus vícios. O cínico rei não tem defeitos ou vícios. Em último caso, o rei dos homens pode perder seu trono por desgraças e reveses de sorte. Isso nunca ocorrerá com o cínico em sua condição de rei desconhecido, ignorado, despojado e desarrazoado por sua vontade. A obstinação de si no tocante ao trabalho dedicado sobre si por meio do treinamento corporal garante sua condição de verdadeiro rei.

O cínico encontra sua alegria e a plenitude de sua existência nessa obstinação por si. A dedicação do cínico sobre si consiste em uma missão inelutável. Sua missão é cuidar das pessoas para que, usando seu remédio (modo de vida), possa encontrar a felicidade. Para curar os outros, os cínicos precisam combater os vícios que afetam os homens. Esses vícios encontram-se justamente na relação entre o si, os outros e o mundo. Seu instrumento de combate é a diatribe. Caracteriza-se como um benfeitor agressivo da humanidade por atacar seus inimigos com veemência. Combate os vícios, desejos e paixões presentes no indivíduo, mas

dedica-se sobretudo aos costumes, convenções e instituições responsáveis por afetar todo gênero humano. Nos termos de Foucault (2011, p. 247),

> São os vícios que afetam o gênero humano inteiro, são os vícios dos homens, e são vícios que tomam forma, se baseiam [em] ou são a raiz de tantos hábitos, de maneiras de fazer, de leis, de organizações políticas ou de convenções sociais que encontramos entre os homens. […] O combate cínico é um combate, uma agressão explícita, voluntária e constante que se endereça à humanidade em geral, à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *êthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, mudá-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver. O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si sobre si, mas também da luta na humanidade, em relação à humanidade, pela humanidade inteira. O cínico é um rei de miséria, um rei de resistência, um rei de dedicação. Mas é um rei que combate, que combate ao mesmo tempo por si mesmo e pelos outros.

A criação autárquica de si mesmo no cinismo, constituída por meio do esforço crítico de si e dos valores vigentes na cultura e na sociedade, configura a possibilidade de produzir diversos e distintos modos de vida. Ética e resistência política reconectam-se (STEPHAN, 2020, p. 108). A monarquia combativa e agressiva do cinismo tem como fim a mudança do mundo. Para Foucault, o cinismo inverteu o tema da verdadeira vida transformando-o em vida escandalosa para, enfim, remetê-la à vida escandalosamente outra. A alteridade da vida outra se faz na prática combativa de si, dos outros e do mundo cujo horizonte é um mundo totalmente outro. Em suas palavras,

> Vocês estão vendo assim que o cínico é aquele que, retomando os temas tradicionais da verdadeira vida na filosofia antiga, transpõe esses temas, reverte-os em reivindicação e afirmação da necessidade de uma vida outra […] transpõe mais uma vez essa ideia da vida outra em tema de uma vida cuja alteridade deve levar à mudança do mundo. Uma vida outra para um mundo outro (FOUCAULT, 2011, p. 253).

A prática combativa cínica parece reatualizar o tema da agonia do poder no pensamento de Foucault. O tema da governamentalidade não o apaga. Ao contrário, a atitude crítica de modernidade enfatiza que a contraconduta e o governo das condutas coexistem em uma tensão infinda. Onde há o governo das condutas, há imperiosamente corpos que desejam se governar de outro modo e por outras relações. Existe combate na constituição de si na relação com os outros e o mundo.

Para Foucault, não há uma liberdade individual como ponto de origem essencial da política a qual desaguaria na constituição da comunidade e, por conseguinte, seria capaz de determinar historicamente o mundo. A identidade pessoal moderna é resultado de processos de individualização produzidos por estratégias de assujeitamento, normalização e controle estatal e institucional. A ontologia crítica de nós mesmos diagnostica esse presente, ao passo que luta

por formas de vidas outras pela via da ampliação ao limite das maneiras de conduzir o si, os outros e o mundo. Por isso, comenta Castelo Branco (2011, p. 149): "A luta pela autonomia não traz descanso, repouso, consolação – ou o prazer do fruto proibido, como na transgressão".

A combativa cínica expressa a militância do escândalo da verdade. No encontro entre Diógenes e Alexandre Foucault evidencia que o cínico se contrapõe ao imperador por se detentor da verdadeira realeza. O cínico é rei por ser soberano de si. Tem a autarquia como força de conduzir a si mesmo. O fundamento da autarquia cínica a qual sustenta sua verdadeira realeza ante o imperador macedônio é o combate em relação a si, os outros e o mundo. A militância cínica refere-se a uma postura soberana fundamental de se colocar a serviço dos outros e do mundo de maneira agressiva. Em seus termos, os cínicos revertem e invertem a soberania imperial, "dramatizando-a na forma do que poderíamos chamar de vida militante, vida de combate e de luta contra si e por si, contra os outros e pelos outros" (FOUCAULT, 2011, p. 250).

Sua postura incisiva deve-se ao escândalo da verdade. O cínico ladra, morde e ataca com sua vida. A verdade manifesta na vida sua radicalidade. O *bíos* torna-se não só um objeto estético, mas sobretudo um objeto de escândalo ante o ordenamento do presente. Por isso, segundo Foucault, o "inaceitável" e o escândalo cínico consiste em ser uma vida na qual a manifestação da verdade é uma transformação imanente pelo "ultrapassamento" das normas existentes, das convenções sociais e das verdades partilhadas em uma cultura (GROS, 2011, p. 64). Em seus termos: "É portanto uma militância que pretende mudar o mundo, muito mais que uma militância que buscaria simplesmente fornecer a seus adeptos os meios de alcançar uma vida feliz" (FOUCAULT, 2011, p. 251).

Em suas análises sobre o cinismo Foucault coloca em ação sua concepção sobre a constituição da subjetividade nos anos 1980. O *bíos* se constitui na prática de exercícios refletidos sobre si, porque a existência é um objeto filosófico eminentemente prático. A concepção de formas aletúrgicas da existência surge consequentemente para dar conta dos rituais nos quais concomitantemente se manifesta a verdade e se produz a si mesmo. Dito de outro, rituais nos quais o sujeito é indexado à verdade. A prática de determinados atos permite a manifestação da verdade em sua existência. Os regimes de verdade exigem o engajamento subjetivo para constituição ética de si ao passo que os atos de verdade são autenticados pelos outros em determinada configuração do mundo.

Para tanto, segundo Foucault, o cinismo inaugura um movimento complexo e diverso em relação às relações entre subjetividade e verdade na Antiguidade. Nessa filosofia marginal exercida por seres considerados abjetos Foucault parece analisar uma dupla perspectiva

responsável por abastecer sua reflexão. Por um lado, o cinismo dramatiza a verdade na existência de tal maneira que não se opera uma apresentação da verdade. A incorporação da verdade no *bíos* manifesta a si mesmo como contestação do ordenamento cultural. A liberdade do dizer-verdadeiro torna-se um combate arriscado.

Por outro lado, a *parrêsia* produz um efeito sobre o locutor, os outros e o mundo. Seu exercício incide sobre a existência do locutor que se indexa à verdade de maneira a alterar a si mesmo. O corpo do parresiasta é a estátua da verdade, pois por um trabalho de si conformou sua conduta até a verdade se encarnar no corpo. Conformidade corporal entre o cínico e a verdade, pois ela se efetua pela plasticidade do corpo e da verdade. A verdadeira vida mune o parresiasta de uma vontade por transformação de si e do real (SFORZINI, 2023, p. 108). Essa alteração de si, dos outros e do mundo ocorre na *parrêsia* como uma abertura produzida no real. Comenta Portocarrero (2017, p. 108): "A irrupção do discurso verdadeiro abre uma situação, causa uma fratura, torna possível certo número de efeitos que precisamente não são conhecidos, em função, evidentemente, dos elementos da situação aberta".

O imperativo cínico de alterar a efígie da moeda parece vir de encontro a esse desenvolvimento. Não se trata de mudar o material da moeda (o metal, a animalidade), mas de alterar os costumes, regras, convenções por meio do combate desafiante de certos "princípios verdadeiros" ordenadores dos consensos sociais mantenedores de determinada política da verdade. A vida cínica é militante por denunciar a falsidade dos costumes e propor uma vida outra em relação à vida convencional. Dessa maneira, a transformação de si, dos outros e do mundo se dá pelo diagnostico das contingências do presente e pela coragem de ultrapassá-lo para viver sem suas referências (RIBAS, 2017, p. 191).

Na aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault traça uma continuidade da forma de vida cínica na subjetividade ocidental. Em sua investigação essa continuidade se dá por meio de um cinismo trans-histórico reativado na Modernidade pela transposição cristã das ordens mendicantes, da política, da arte e da literatura. A forma de vida cínica vinculada a uma manifestação da verdade tem como centro o escândalo vivo da verdade. Uma vida verdadeiramente aletúrgica, já que a própria vida se torna lugar de emergência da verdade. Ainda mais, produz-se técnicas capazes de produzir modos outros de viver coletivamente pela via do "ultrapassamento" da vida convencional.

Entre os casos verificados pelo autor está o militantismo como forma de vida organizada pela atividade revolucionária nos séculos XIX e XX. Os movimentos revolucionários reativaram um modo de vida irruptivo, violento e escandaloso. A revolução assumiu o lugar de um princípio

determinante de um mundo de vida revolucionário. A atividade revolucionária produziu um modo de vida consagrado e devotado à Revolução de três maneiras.

Primeira, constituíram-se sociedades secretas nas quais se conspirava contra a sociedade presente, em vista da constituição de uma sociedade invisível ordenada ao objetivo milenarista. Segunda, consiste nos sindicatos e partidos políticos como organizações visíveis e reconhecidas em busca da imposição de seus objetivos e sua dinâmica no campo social e político. Terceiro, expressa-se no militantismo como testemunho de vida sustentado por um estilo de existir. Este está em ruptura com as convenções, os hábitos e os valores da sociedade. Esse modo de vida se manifesta em sua forma visível, constante e concreta de outra vida como verdadeira vida. Foucault acrescenta que essa última faceta do militantismo ressurgiu no esquerdismo como tendência permanente no pensamento e no projeto revolucionário europeu em contraposição a esse modelo militante cristalizado nas organizações sindicais e partidárias.

Isso se justifica visto sua análise apontar que na segunda metade do século XX a manifestação escandalosa da verdade na vida revolucionária foi banida do interior dos partidos e da política. O Partido Comunista na década de 1920 (anos seguidos à Revolução Russa) colocou o problema do estilo de vida que progressivamente foi transformado, elaborado e modificado e revertido na obediência ao partido. Segundo Foucault, existiam em 1984 estilos de vida os quais poderiam assumir o escândalo da verdade. No entanto, foram banidos do PCF. O estilo de vida continua a ser importante nas estruturas do PCF. Esse estilo deve absorver os valores recebidos, os comportamentos habituais e os esquemas de conduta tradicionais à organização. Assim, a verdadeira vida revolucionária consiste no ajuste da existência ao código e ao manual de condutas da organização. Nos termos de Foucault (2011, p. 166), essa função cínica

> É simplesmente marginal no movimento revolucionário desde que este foi dominado por formas organizativas: quando os movimentos revolucionários se organizam em partidos e quando os partidos definem a "verdadeira vida" por uma uniformidade sem falhas às normas, por uma uniformidade social e cultural.

No fim da segunda hora da aula de 28 de março de 1984 Foucault reconecta as temáticas do mundo outro ao outro mundo. Nesse momento ele produz uma dissenção entre ascetismo cristão e ascetismo cínico. Vale ressaltar que em 1978, como demonstrei, o autor identifica a organização partidária à vida monástica. Disto decorre que os partidos ditos revolucionários também produzem subjetivações reativando práticas cristãs de manifestação da verdade.

A verdadeira vida escolhida pelo asceta retribui-o com o acesso ao outro mundo. A vida outra nesse mundo constituída pelos rituais aletúrgicos de penitência, confissão e batismo e pela aquisição da verdade dogmática leva-o ao outro mundo. Segundo Foucault, esse é ponto de

junção da ascese cínica com a metafísica platônica. O cristianismo uniu a metafísica platônica à experiência histórico-crítica do mundo. Ainda mais, esse vínculo de indexação é efetuado pela obediência ao outro neste mundo para poder acessar o outro mundo. Nesse sentido, a verdadeira vida revolucionária destinada ao outro mundo alcançável pela revolução proletária é recebida por obediência aos superiores e ao presidente do partido ou do sindicato. Nos termos de Foucault:

> Trata-se do princípio de obediência, obediência no senso lato do termo. Obediência a Deus concebido como amo (o *despótes*) de que somos escravos, servidores; obediência à Sua vontade que tem, ao mesmo tempo, a forma da lei; obediência enfim aos que representam o *despótes* (o amo e o senhor) e que Dele detêm uma autoridade à qual todos têm de se submeter inteiramente. […] Só haverá verdadeira vida por obediência ao outro, e só haverá verdadeira vida por um acesso ao outro mundo (FOUCAULT, 2011, p. 282).

No interior das organizações revolucionárias baniram-se as formas convulsivas de existências. Os revoltosos não ajustados ao código moral do partido foram varridos de sua organização. As subjetividades ajustadas e ordenadas ao ascetismo cristão são movidas pela busca pelo outro mundo. Ocorreu, assim, aclimatação do absurdo das rebeliões inconsequentes, inúteis e fúteis ao modelo teleológico messiânico (LEME, 2017, p. 91).

Se a política na Modernidade se constituiu pelo modelo da Revolução, para Foucault, a possibilidade da revolta capaz de suscitar o entusiasmo é o fundamento da política. Não está em voga a execução de um processo revolucionário pelo qual o socialismo efetivar-se-ia como outra realidade utópica. Esse modelo segue a Parusia cristã da segunda vinda de cristo na terra. Logo, a Revolução torna-se o critério de verdade e dignidade moral acerca da revolta. Em sua ótica, pelo contrário, a revolta é imprevisível. Sua irrupção inscreve a subjetividade de um homem comum na história. Sua existência abre espaço para se pensar modos outros de vida e mundos outros. Em Foucault, comenta Passetti (2017, p. 66): "É preciso mesmo ir às associações que produzem uma dissolução do sujeito, uma estética da existência *cuidadosa* e livre de pastores, de soberanos (pais, reis, laicos, revolucionários)".

Em síntese, nesse capítulo procuramos mostrar evidências de relação entre as noções de *parrêsia* e revolução no pensamento foucaultiano. Na primeira seção ao tratarmos de sua análise sobre a Revolução Iraniana evidenciamos sua reflexão sobre a relação entre vontade, dramática, forma política, espiritualidade e sublevação. A dignidade da revolta reside em sua singular força de produção de efeitos de entusiasmo em uma vontade geral de sublevação. A revolta produz modificações substanciais na vontade de tal forma que surge uma dramatização dos revoltosos baseada na gramática religiosa do islã. A religião se torna a espiritualidade de um mundo sem

espírito, pois apresenta uma gramática para configuração da vontade de revolta cuja força é capaz de desestabilizar à governamentalidade sustentada pelo regime do xá.

O entusiasmo provocado pela revolta e pela deflagração da revolução é enfatizado no segundo passo do capítulo. Analisamos os estudos de Foucault sobres os textos kantianos objetivando mostrar seu interesse pelos temas do entusiasmo e da atitude crítica. A revolta desestabiliza uma forma de governar ao passo que abre espaço para se instaurar novos modos de governar a si e os outros. O entusiasmo é a força modificadora da vontade daqueles não partícipes da revolta. Estes se sentem impelidos a também recusarem o que são. Buscarem a mudança de si que não está em contraposição à mudança do presente. Desta feita, o entusiasmo se interliga à atitude crítica por um ato de dessubjetivação de si, dos outros e do mundo ao passo que convoca modos outros de constituição dos sujeitos e do real.

As lutas visam a modificação de si e do mundo concomitantemente. No terceiro passo do capítulo apresentamos a perspectiva foucaultiana de constituição da subjetividade no interior da correlação de forças entre o si, os outros e o mundo. Para o filósofo, não há subjetividade aquém das técnicas de si e das técnicas de dominação. Sua *trip greco-latina* retoma formas outras de constituição das subjetividades em que estão em voga outros elementos para além da pureza, da obediência e da libido cristã. Em vez da inspeção dos arcanos do coração e do apagamento do mal em si mesmo, Foucault destaca a necessidade da constituição de uma relação a si como base de um pensamento ético pautado na autonomia e na autarquia. Desse modo, é possível se autodeterminar dando a si mesmo a própria lei a partir de um trabalho de si sobre si permeado por técnicas de constituição de um *bíos*.

Os cínicos cujo modo de vida encarna o dizer-verdadeiro escandaloso encontra-se nessa esteira como quarto elemento dessa composição. Está em relevo para o autor não somente uma atitude crítica de recusar uma política de nós mesmos. A revolta é um acontecimento passível de surgimento de uma atitude de recusa e de desestabilização de certa governamentalidade. A revolta é também uma abertura para a constituição de novos modos de governo de si e dos outros.

A noção de formas aletúrgicas sublinha a importância presente na constituição de modos outros de manifestação de si mesmo na relação entre identificação e reconhecimento. O indivíduo manifesta a verdade de si em um ritual ancorado em um regime de veridicção o qual requer o reconhecimento dos outros. O cinismo manifesta em seu próprio corpo a verdadeira vida de modo que a vontade outra está diretamente implicada a um mundo outro. Assim, Foucault aponta para a urgência da construção de formas aletúrgicas imanentes e

transformativas de si, dos outros e do mundo. Nos termos de Foucault, em entrevista a Rabinow, em março de 1982:

> Há de se ter em conta o fato (geralmente ignorado) de que, excetuando a tortura e a execução, que tornam impossível qualquer resistência, qualquer que seja o terror que possa inspirar determinado sistema, existem sempre possibilidades de resistência, desobediência e constituição de grupos de oposição. Em contrapartida, não acredito na existência de alguma coisa que seja funcionalmente (por sua verdadeira natureza) radicalmente libertador. A liberdade é uma prática. Pode haver sempre, de fato, um número de projetos que visam modificar certas coações, torná-los mais flexíveis ou mesmo quebrá-los, mas nenhum destes projetos pode, por sua própria natureza, garantir que as pessoas serão automaticamente libres, a liberdade dos homens nunca é assegurada pelas instituições e leis que têm por função garanti-la. É por isso que podemos, de fato, rodar a maioria dessas leis e instituições. Não porque sejam ambíguas, mas porque a "liberdade" é algo que deve se exercer. […] É possível que os meios que tenham sido propostos, no fim, menos libertadores do que pensava, mas mais uma vez, penso que nunca compete à estrutura das coisas garantir o exercício da liberdade. A garantia da liberdade é a liberdade (FOUCAULT, 2017j, p. 1094, tradução nossa).[209]

À vista disso, a condição para surgimento da vida revolucionária está menos na tutela da organização partidária/sindical e mais no exercício da constituição dos sujeitos na relação entre o si, os outros e o mundo. A constituição de um "nós" em que exista lugar para a existência de modos outros de existir em um mundo completamente outro. Existência de virtualidades possíveis de subjetividades. A revolução parece encontrar lugar em seu pensamento nesse ponto em que busca reconstituir o campo da política de nós mesmos. O fim de um modelo revolucionário significou um aparente fim da política. A partir desse findar, restou somente o predomínio do reformismo ou da falsa luta reacionária sustentada pela extrema-direita no século XXI.

Foucault parece restituir à revolução o nível de primeira grandeza conceitual no pensamento filosófico. A revolução consiste em constituir modos outros de governar a si e os outros de tal maneira que emerjam formas aletúrgicas produtoras de uma realidade outra. Não se trata de outra realidade como não lugar (*utopia*). Pois, não se trata de alterar o metal da

---

[209] "Il faut tenir compte du fait – en général ignoré – que, si l'on excepte la torture et l'exécution, qui rendent toute résistance impossible, quelle que soit la terreur que puisse inspirer un système donné, il existe toujours des possibilités de résistance, de désobéissance et de constitution de groupes d'opposition. Je ne crois pas, en revanche, à l'existence de quelque chose qui serait fonctionnellement – par sa vraie nature – radicalement libérateur. La liberté est une pratique. Il peut donc toujours exister, en fait, un certain nombre de projets qui visent à modifier certaines contraintes, à les rendre plus souples, ou même à les briser, mais aucun de ces projets ne peut, simplement par sa nature, garantir que les gens seront automatiquement libres, la liberté des hommes n'est jamais assurée par les institutions et les lois qui ont pour fonction de la garantir. C'est la raison pour laquelle on peut, en fait, tourner la plupart de ces lois et de ces institutions. Non pas parce qu'elles sont ambigües, mais parce que la 'liberté' est ce qui doit s'exercer. […] Il est possible que les moyens qu'il proposait aient été, au bout du compte, moins libérateurs qu'il ne le pensait, mais, une fois encore, je pense qu'il n'appartient jamais à la structure des choses de garantir l'exercice de la liberté. La garantie de la liberté est la liberté" (FOUCAULT, 2017j, p. 1094).

moeda. Sua proposição entreve uma abertura possível para a constituição de novos modos de constituição de si mesmo encontradas em certa constituição de nós mesmos. Comenta Candiotto,

> A vida, como construção perpétua de si em torno da ideia de Revolução, é pensada como uma obra inacabada a ser escrita e inscrita continuamente no momento presente, no intervalo entre o que deixamos de ser e o que ainda não somos. Entendida como estilo, a vida revolucionária, muito menos do que algo imerso no passado ou objeto de uma teleologia futura, inscreve-se como um acontecimento que nos leva a constituirmo-nos na verticalidade de nós mesmos e na luta permanente por um mundo completamente outro (CANDIOTTO, 2017, p. 235).

Um "nós" constituído por novas formas aletúrgicas orientadas à vida outra e ao mundo outro. Um "nós" onde haja a presença de espaços para a existência de virtualidades possíveis na constituição de si e dos outros. Portanto, um "nós" pautado na liberdade como realidade fundamental para que os indivíduos tenham espaço para encontrar formas outras de conduzir a si mesmos, os outros e o mundo para além das técnicas de dominação exercidas nos mecanismos de normalização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa surgiu de um problema da filosofia política central para o presente: por que não foi possível aos movimentos de esquerda, na última década, efetuarem um movimento de massa catalisado por um desejo de revolta de igual proporção ao levado a cabo pela extrema-direita? Embutido nessa questão-problema está o diagnóstico que a esquerda não promoveu, de forma organizada, um movimento de massa de semelhante força ao colocado em curso pela extrema-direita. O problema da movimentação das massas impõe-se em um momento em que os movimentos reacionários advogam para si conceitos, tradições e posturas políticas tão caras ao léxico da esquerda revolucionária. Exemplos disso são a noção de liberdade e as invasões do Capitólio, em Washington (EUA), e da Praça dos Três Poderes, em Brasília.

Voltamos nosso olhar para o pensamento de Michel Foucault, em seus poucos anos de exercício intelectual, devido à sua morte prematura. Identificamos, em suas análises, críticas substanciais às organizações revolucionárias e aos partidos de esquerda da segunda metade do século XX, na França. Em um primeiro momento, Foucault poderia ser lido como pensador melancólico e pessimista em relação à política e, por conseguinte, à posição de organização política em vista de uma transformação da realidade. Seus livros pouco oferecem aos leitores ávidos por códigos de condutas teses ou propostas de reformas utopistas. Para estes, Foucault não acreditaria em revolução por não propor um conteúdo normativo a ser apreendido, sustentado e seguido.

Nossa pesquisa demonstrou que o desencanto de Foucault não se encontra na revolução. Sua falência consiste em seu confisco pela burocracia partidária e sindical. O problema não reside na revolução como atitude ético-política, mas na perda do entusiasmo revolucionário. O entusiasmo pela revolução é, simultaneamente, capaz de transformar o mundo e os sujeitos. Os profissionais da revolução se constituem em um processo institucional de subjetivação o qual reativa as técnicas e dispositivos cuja finalidade é produzir obediência ao partido e a seus líderes. Um modo de vida revolucionário sob esses moldes pretende a obediência servil, irrefletida e mórbida.

Essa esquerda morna está marcada por uma série de imposturas. Sua atuação pela defesa de um estatuto epistemológico para as palavras de Marx remonta a uma herança metafísica. No interior desse esforço metafísico, há uma cisão entre teoria e prática, poder e verdade, lutas dignas e indignas, e realidade e utopia. Ao mesmo tempo, existe a sustentação de um determinismo econômico da política e, por consequência, da luta revolucionária. Os intelectuais são os guardiães da exata exegese e operadores purificadores da teoria e da prática

revolucionária. Instalam rarefações e hierarquizações discursivas. Os efeitos de saber de uma revolução epistemológica marxista são o sobressaber e o sobrepoder.

Esse resquício metafísico se alinha com facilidade ao modelo messiânico judaico-cristão da Parusia. O mundo será renovado com a apocalíptica de Jesus. Seu julgamento instaurará outra realidade na qual as posições sociais serão alteradas: os primeiros serão os últimos e os últimos serão os primeiros. Uma revolução pautada no outro mundo. Para isso, o proletariado precisa extirpar de seu meio as impurezas do lumpemproletariado, essa corja inútil e sem qualquer força revolucionária. Ao extirpar o joio do meio do trigal, o proletariado obterá força para lutar por sua libertação. Ao assumir os meios de produção e instaurar a ditadura do proletariado, logo será possível a preparação para a instalação do comunismo como realidade essencial da revolução. A revolução é orientada por sua causa final.

Faz-se necessário extirpar o joio também das subjetividades dos revolucionários. Carregam consigo o germe da sujeira burguesa. O Partido Comunista cristaliza um processo de dessubjetivação e subjetivação com vistas à produção de revolucionários. Foucault identifica o partido ao mosteiro, por reativar as técnicas cristãs de confissão de si e manifestação pública de si mesmo. Coloca em jogo uma série de técnicas e dispositivos a fim de extirpar o mal, purificar os arcanos do coração e controlar a revolta, direcionando-a ao objetivo primordial da revolução. Para isso, instaura rituais de enunciação de si mesmo, de governo das condutas e de subjetivação para a obediência servil e irrefletida. A forma-partido, ao retomar a forma-estatal em sua organização e se estabelecer de maneira "governamentalizadora" em relação ao Estado soviético e aos indivíduos, mantém a obediência como ponto fulcral. Assim, importa mais às organizações e aos partidos de esquerda produzir profissionais revolucionários obedientes, burocratas, morosos e mórbidos que uma vontade insurgente, revoltosa e insubmissa. Essa seria a latente arte da inservidão voluntária.

No terceiro capítulo, buscamos analisar de que modo Foucault concebe a revolução. Vale lembrar que, em diversos momentos, faz referência a termos possíveis de serem enquadrados em realidades diversas: revolta, insubmissão, resistência, contraconduta, sublevação, revolução. Os termos "revolta" e "sublevação" são usados com maior frequência nos textos sobre o Irã. Caracterizam o ato de um indivíduo ou de uma população revoltar-se contra alguma força no plano objetivo sem haver qualquer planejamento estruturado e organizativo de finalidade. As multidões desarmadas avançam contra o exército do xá e sua administração estatal. A insubmissão é usada nos textos direcionados a um posicionamento ético no tocante ao trabalho de si sobre si. Seja um processo de dessubjetivação, seja um processo de subjetivação.

Nesse ponto, a resistência que surgiu como uma noção negativa gradativamente assumiu também feição produtiva em seu pensamento. Resistir é recusar e produzir uma nova forma de se governar. Nessa altura, a noção de contraconduta se estabelece em suas análises como um modo de dizer da recusa em ser governado de determinado modo e por determinadas pessoas, mas também de instalar um novo modo de governar a si mesmo e de ser governado pelos outros. Uma organização coletiva em que há novos processos de governo entre seus participantes, como é o caso dos movimentos religiosos no fim da Idade Média e no período da Reforma Protestante, elencados no curso de 1978.

A revolução permanece em seu pensamento como uma noção trabalhada e entalhada gradativamente. Foucault não recusa a revolução em seu cerne, é infenso ao modelo socialista soviético o qual colonizou os horizontes revolucionários a partir do século XX. Um modelo pautado na forma-partido e na forma-estatal como reativação do pastorado e das técnicas de subjetivação surgidas no cristianismo. Todavia, mantém com vigor o entusiasmo e o desejo pela alteridade. Dito de outro modo, há uma força dinâmica em seu pensamento a respeito da mudança do presente. A ontologia do presente é diagnóstica, crítica e revolucionária.

A ideia de um vínculo entre revolução e espiritualidade é primordial. A espiritualidade enunciada nos movimentos iranianos e em seus textos, a partir de 1978, constitui um centro de gravidade para pensar as experiências de alteração de si, dos outros e do mundo. A espiritualidade consiste em uma alteração, de modo que a revolução é produzida a partir de um léxico gramatical capaz de produzir uma vontade insurrecional. Nessa esteira, Foucault parece-nos restituir o problema da vontade. Como é possível que alguém tenha vontade de não ser conduzido de determinado modo e queira ser conduzido de outro modo e por outras pessoas? Ele aponta para o problema do desaparecimento da reflexão sobre a vontade em meio à morosidade burocrática ou à violência assassina do Estado soviético. Faz-se necessário restituir a primazia da emergência de uma vontade geral insurrecional, cuja força é capaz de derrubar um governo.

À essa vontade contrapõe-se a barbárie posterior. O problema da dignidade da luta política dos iranianos feita de mãos nuas é colocada em xeque pela ditadura instalada por Khomeini. Foucault retoma a importância da revolta por ser um acontecimento que não necessita de legitimação partidária ou teórica. A revolução é pensada comumente como um processo posterior à revolta. Esta somente sobrevive por sua institucionalização no processo revolucionário. Sem causa final, a revolta se esvanece como a areia que desliza entre os dedos da mão. Para Foucault, o elemento relevante reside no entusiasmo gerado naqueles que não empreenderam à revolução. Estes são tocados por sua força transformativa de si e dos outros.

Por consequência, são capazes de colocar em movimento em si e em suas realidades uma atitude crítica de nós mesmos. Uma vontade de não ser governado de determinado modo, por certas maneiras e pessoas. A revolta entusiasma a produção de uma política outra de nós mesmos.

Em sua *trip* greco-romana, o filósofo interpõe uma anarqueogenealogia do "nós" no presente. Ao debruçar-se sobre o modo de vida da Antiguidade greco-romana, traz à tona a constatação de que esse "nós" não é inevitável e imóvel. Nem sempre fomos o que somos e provavelmente não continuaremos a ser o que somos. Há um perigo de estabilidade a rondar o presente pela vida do engessamento das subjetividades. Em outras palavras, Foucault mostra que a alma moderna continua a ser produzida sob o prisma da obediência servil. Existem "focos de experiência" perdidos na história nos quais podemos entrever um modo outro de viver. Uma forma outra de constituição da existência para além do modelo de purificação dos arcanos do coração, da obediência autofinalizada e da hermenêutica de si com vistas ao outro mundo.

Foucault associa espírito revolucionário e atitude cínica trans-histórica. Em suas pesquisas, reconecta a ética e a política em uma perspectiva revolucionária. Não se trata do outro mundo nem da outra vida. A ética diz respeito ao trabalho de si consigo. A política trata da mudança da realidade ocorrida nas relações de poder entre o si e os outros. Em sua ótica, não é possível dissociá-las. A mudança de si não se contrapõe à mudança do mundo. A luta modifica o si, os outros e o mundo em uma relação concomitante de interdependência. A experiência altera o si, os outros e o mundo. Restitui o valor singular do desejo revolucionário.

O tema do desejo de ser outro em um mundo outro ganha enorme relevância para o autor ao encontrar nos cínicos o dizer-verdadeiro escandaloso de alteração da moeda. Uma vida inaceitável por ser inconforme aos códigos normativos de conduta da cultura e do "partido revolucionário". O cinismo e o militantismo estão no âmbito de práticas de liberdade capazes de produzir outro "nós" pela via do insuportável, do escandaloso, das ações diretas e dos modos de viver. A imaginação de novos modos coletivos de vida passa pela coragem de alterar o que somos. A mudança do mundo implica a mudança nos processos de subjetivação. Não há revolução se o presente se constitui por subjetividades obedientes, servis e irrefletidas. A agência política passa pela coragem de alterar a matéria da moeda que somos.[210] Parece-nos possível afirmar que no pensamento foucaultiano há uma correlação entre o si, os outros e o

[210] Entrevista concedida por Foucault, em abril de 1984, ao periódico *Actes: cahiers d'action juridique*, para o dossiê *La Prison autrement?*: "Je ne crois pas qu'on soit enfermé dans une histoire, au contraire, tout mon travail consiste à montrer que l'histoire est traversée de rapports stratégiques qui sont par conséquent mobiles et que l'on peut changer. À condition, bien entendu, que les agents de ces processus aient le courage politique de changer les choses" (FOUCAULT, 2017l, p. 1510).

mundo. Por isso, aparentemente, podemos afirmar que, para Foucault, a revolução consiste na tarefa ético-política de alteração de si, dos outros e do mundo, por meio da constituição de um modo de vida outro em um mundo totalmente outro.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault:* a coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 39-62.

ADVERSE, Helton. Foucault e a História da sexualidade: da multiplicidade das forças à biopolítica. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 45, p. 927-948, set./dez. 2016.

ADVERSE, Helton. Foucault, o totalitarismo e o racismo de Estado. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, v. 29. n. 48, p. 232-255, jan./jun. 2021.

ADVERSE, Helton. Liberdade e governamentalidade: Foucault e a Genealogia do Liberalismo. *Revista Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, n. 12, p. 16-27, 2014.

ADVERSE, Helton. O que é "ontologia do presente?". *Nuntius Antiquus*, v. 6. p. 129-152, 2010.

AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault e a Revolução Iraniana:* as relações de gênero e as seduções do islamismo. Tradução de Fabio Faria. São Paulo: É Realizações, 2011.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado:* notas sobre os aparelhos ideológicos de Estado. Tradução de Walter José Evangelista; Maria Laura Viveiros de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

AMBRÓSIO, Santo. *Os sacramentos e os mistérios*: iniciação cristã na Igreja primitiva. Petrópolis: Vozes, 2016.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Carlos Cruz. Porto: Afrontamentos, 1976.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault:* a coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 15-37.

ARTIÈRES, Philippe. Fazer a experiência da fala. In: FOUCAULT, Michel. *O belo perigo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 13-28.

ARTIÈRES, Philippe. Uma política menor: o GIP como lugar de experimentação política. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Foucault:* filosofia & política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 319-331.

ASSEMBLÉE NATIONALE. *Les présidents de l'Assemblée Nationale depuis 1958*: Jacques Chaban-Delmas. Paris: Assemblée Nationale. Disponível em: https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/la-ve-republique/les-presidents-de-l-assemblee-nationale-depuis-1958#node_6501. Acesso em: 19 maio 2023.

BAKUNIN, Mikhail. Escrito contra Marx. In: BAKUNIN, Mikhail. *Escritos contra Marx*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. São Paulo; Rio de Janeiro: Nu-Sol; Imaginário; Soma, 2001. p. 20-53.

BALIBAR, Étienne. L'anti-Marx de Michel Foucault. In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat. *Marx & Foucault:* lectures, usages, confrontations. Paris: La Découverte, 2015. p. 84-102.

BALIBAR, Étienne. La rectification du Manifeste Communiste. *La Pensée*, n. 164, p. 38-64, août 1972.

BARING, Edward. *O jovem Derrida e a filosofia francesa, de 1945 a 1968*. Tradução de Adriano Scandolara. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BATAILLE, Georges. *La experiencia interior seguida de Metodo de Meditacion y de Post-Scriptum 1953*. Tradução de Fernando Savater. Madri: Taurus, 1986.

BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: BAUDELAIRE, Charles. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006. p. 851-881.

BELLIGNI, Silvano. Extremismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org.). *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varriale [et al]. Coord. Tradução de João Ferreira. Rev. Geral João Ferreira; Luis Guerreiro Pinto Cacais. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. v. 1. p. 457-459.

BERT, Jean-François. Cartographier les marxismes avec Foucault: les années 1950-1960. In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat. *Marx & Foucault:* lectures, usages, confrontations. Paris: La Découverte, 2015. p. 105-112.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Biografia Charles de Gaulle*. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/plenario/discursos/escrevendohistoria/visitantes/serie-estrangeira/decada-1960-69/biografia-charles-de-gaulle. Acesso em: 19 maio 2023.

CANDIOTTO, Cesar. *A dignidade da luta política:* incursões pela filosofia de Michel Foucault. Caxias do Sul: Educs, 2020a.

CANDIOTTO, Cesar. A governamentalidade em Foucault: da analítica do poder à ética da subjetivação. *O que noz faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 31, p. 91-108, fev. 2012.

CANDIOTTO, Cesar. Espiritualidade política e transformação do sujeito em Michel Foucault. In: ENCONTRO EM COMEMORAÇÃO AOS 40 ANOS DO CURSO "A HERMENÊUTICA DO SUJEITO", 2022, Rio de Janeiro. *Resumos...* Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, 2022a. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=d0VK1-hdqa4&t=6439s. Acesso em: 29 maio 2023.

CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2013.

CANDIOTTO, Cesar. Governo dos homens e manifestação da verdade em Michel Foucault. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN,

Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 565-580.

CANDIOTTO, Cesar. Neoliberalismo, democracia e constituição do sujeito em Michel Foucault. *Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 61, p. 51-68, jan./abr. 2022b.

CANDIOTTO, Cesar. *Parrhesia* filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, jan./jun. 2011.

CANDIOTTO, Cesar. Prefácio. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. *Michel Foucault:* biopolítica e estética da existência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020b.

CANDIOTTO, Cesar. Revolução, política e a subjetividade em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (Org.). *Michel Foucault e as insurreições:* é inútil revoltar-se? São Paulo: CNPq; CAPES; FAPESP; Intermeios, 2017. p. 225-237.

CASSIANO, João. *Conferências*. Tradução de Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 2003. v. 1.

CASTELO BRANCO, Guilherme. Agonística e palavra. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 145-155, jan./jun. 2011.

CASTELO BRANCO, Guilherme. A seguridade social em Michel Foucault. *Ecopolítica*. São Paulo, n. 6, jan./abr., 2013, pp. 76-89.

CASTELO BRANCO, Guilherme. Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. *Verve*, São Paulo, v. 13, p. 202-216, 2008.

CASTELO BRANCO, Guilherme. *Michel Foucault:* biopolítica e estética da existência. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault.* Tradução de Ingrid Müller Xavier. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CHAVES, Ernani Pinheiro. Do "sujeito de desejo" ao "sujeito do desejo": Foucault leitor de Santo Agostinho. *Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 257-277, jan./abr. 2019a.

CHAVES, Ernani Pinheiro. *Foucault, Deleuze e o papel dos "intelectuais". Apoena*, Belém, v. 1, n. 2, p. 7-16, 2019b.

CHAVES, Ernani Pinheiro; LIMA FILHO, Eduardo Neves. Biopolítica, neoliberalismo e a guerra às drogas. *Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 61, p. 116-136, jan./abr. 2022.

CHAVES, Ernani Pinheiro. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: PHI, 2013.

CHEVALIER, Philippe. *Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS, 2011.

CHRISTOFFERSON, Michael Scott. Foucault and New Philosophy: why Foucault endorsed André Glucksmann's The Master Thinkers. In: ZAMORA, Daniel; BEHRENT, Michael C. (Org.). *Foucault and neoliberalism*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2016. p. 18-35.

COLOMBO, Agustín. L'expérience des Pères: les aveux de la chair de Michel Foucault et la formation de l'expérience de la chair. *Revue Théologique de Louvain*, Louvain, v. 52, n. 1, p. 43-64, 2021.

COLOMBO, Agustín. Michel Foucault e a obediência da carne cristã. *Aurora*, Curitiba, v. 32, n. 55, p. 181-202, jan./abr. 2020.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. *Celebração da penitência*. 2. ed. Lisboa: CEP, 1973. Disponível em: https://www.liturgia.pt/rituais/Penitencia.pdf. Acesso em: 7 jul. 2023.

CREMONESI, Laura; IRRERA, Orazio; LORENZINI, Daniele; TAZZIOLI; Martina. Foucault, the Iranian uprising and the constitution of a collective subjectivity. In: CREMONESI, Laura; IRRERA, Orazio; LORENZINI, Daniele; TAZZIOLI; Martina. *Foucault and the making of subjects*. Londres; Nova York: Rowman & Littlefield, 2016. p. 11-23.

DALMAU, I. G. Reflexiones en torno a la crítica foucaultianadel liberalismo en tanto marco de racionalidad de la biopolítica. *Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 61, p. 92-115, jan./abr. 2022.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo:* ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEFERT, Daniel. Chronologie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001. p. 13-90. v. 1.

DEFERT, Daniel. Volonté de vérité et pratique militante chez Michel Foucault: entretien avec Daniel Defert. *Materiali Foucaultiani*, v. 1, n .2, p. 145-157, Jul./Dec. 2012.

DELEUZE, Gilles. *Conversações:* 1972-1990. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 2008.

DELMAS, Jacques Chaban. *La nouvelle société*. Paris: Assemblée Nacionale. Disponível em: https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/Chaban1969.asp. Acesso em: 19 maio 2023.

DELVAUX, Amaury. Une genèse problématique du bio-pouvoir: le discours historico-politique. *Materiali Foucaultiani*, a. 8, n. 15-16, p. 19-37, Gen./Dic. 2019.

DERRIDA, Jacques. Politics and Friendship: an interview with Jacques Derrida. In: KAPLAN, E. Ann; SPINKER, Michael (Org.). *The Althusserian legacy*. London; New York: Verso, 1993. p. 183-231.

DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde (Org.). *Ordens do discurso:* comentários marginais à aula de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Lamparinas, 2020.

DUARTE, André. *Foucault e a governamentalidade*: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Foucault:* filosofia & política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 53-69.

DUARTE, André. Foucault e os coletivos políticos: novas formas de vida para além do sujeito identitário de direitos. In: RESENDE, Haroldo (Org.). *Michel Foucault:* política – pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 35-49.

DUARTE, André. Pensar a pandemia de covid-19 no Brasil de Bolsonaro: com Foucault e além de Foucault. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 519-533.

ERIBON, Didier. *Foucault:* uma biografia. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. 3. ed. rev. ampl. Paris: Champs, 2011.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

ERNAUX, Annie. *O lugar*. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Fósforo, 2021.

EWALD, François; HARCOURT, Bernard E. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *Teorias e instituições penais*. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020. p. 222-257.

FARHI NETO, Leon. 1978: Foucault e a insurreição iraniana. *Peri*, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 23-40, jan./jun. 2010.

FERREIRA NETO, João Leite. Foucault, governamentalidade neoliberal e subjetivação. *Psicologia Social, do Trabalho e das Organizações*, Belo Horizonte, v. 35, p. 1-10, 2019.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a constituição do sujeito.* 3. ed. São Paulo: EDUC, 2016.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

FONSECA, Márcio Alves da. Os paradoxos entre a democracia e o dizer-verdadeiro. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 17-30, jan./jun. 2011.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. Anti-Rétro. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001a. p. 1514-1528. v. 1.

FOUCAULT, Michel. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017a. p. 1428-1450. v. 2.

FOUCAULT, Michel. À quoi rêvent les Iraniens? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017b. p. 688-694. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015a.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas.* Tradução Salma Tannus Muchail. 10.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016a.

FOUCAULT, Michel. Attention: danger. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017c. p. 507-508. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Eduardo Jardim; Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013a.

FOUCAULT, Michel. Choix sexuel, acte sexuel. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017d. p. 1139-1154. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Conversation avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001b. p. 1050-1061. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Defi à l'opposition. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017e. p. 704-706. v. 2.

FOUCAULT, Michel. De l'amitié comme mode de vie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017f. p. 982-986. v. 2.

FOUCAULT, Michel. De l'archéologie à la dynastie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallard, 2001c. p. 1273-1284. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Dialogue sur le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017g. p. 464-477. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité précedé de la parrêsia*. Paris: J. Vrin, 2016b.

FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: UBU, 2022a.

FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Tradução de Lilian Rose Shalders. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, Michel. *Du governements des vivants.* Paris: Seuil; Gallimard, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001d. p. 1044-1050. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Entretien avec Madeleine Chapsal. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001e. p. 541-546. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017h. p. 140-160. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017i. p. 860-914. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du jornal quotidien Rouge (juillet 1977)*. Toulouse: Université Populaire, 2022b. Disponível em: https://universitepopulairetoulouse.fr/spip.php?article2601. Acesso em: 24 mar. 2023.

FOUCAULT, Michel. Entretien sur la prison: le livre e sa méthode. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001f. p. 1608-1621. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault. In: ROUANET, Sergio Paulo; MERQUIOR, José Guilherme (Org.). *O homem e o discurso:* a arqueologia de Michel Foucault. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 17-42.

FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault realizada por Farès Sassine em agosto de 1979. In: FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta:* entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: N-1, 2018a. p. 38-48.

FOUCAULT, Michel. Entrevista de Michel Foucault ao *Le Nouvel Observateur*. In: FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta:* entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: N-1, 2018b. p. 16-36.

FOUCAULT, Michel. Espace, savoir et pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017j. p. 1089-1104. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Est-il donc importante de penser? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017k. p. 997-1001. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Folie, une question de pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001g. p. 1528-1532. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *Foucault répond à Sartre*. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001h. p. 690-696. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité:* la volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité:* les aveux de la chair. Paris: Gallimard, 2018c. v. 4.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité:* l'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade:* a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guillon Albuquerque. 9. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade:* o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guillon Albuquerque. 3. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade:* o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 5. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018d. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade:* as confissões da carne. Tradução de Heliana de Barrros Conde e Vera Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: Seuil; Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. Interview de Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017l. p. 1507-1515. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Inutile de se soulever?. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017m. p. 790-794. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Je perçois l'intolérable. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001i. p. 1071-1073. v. 1.

FOUCAULT, Michel. La fonction politique de l'intellectuel. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017n. p. 109-114. v. 2.

FOUCAULT, Michel. La grande colère des faits. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017o. p. 277-281. v. 2.

FOUCAULT, Michel. La grille politique traditionelle. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017p. p. 506-507. v. 2.

FOUCAULT, Michel. La philosophie analytique de la politique. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017q. p. 534-551. v. 2.

FOUCAULT, Michel. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001j. p. 608-612. v. 1.

FOUCAULT, Michel. La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017r. p. 709-713. v. 2.

FOUCAULT, Michel. L'armée, quand la terre tremble. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017s. p. 662-668. v. 2.

FOUCAULT, Michel. La scène de la philosophie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017t. p. 571-595. v. 2.

FOUCAULT, Michel. La torture, c'est la raison. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017u. p. 390-398. v. 2.

FOUCAULT, Michel. La vérité et les formes juridiques. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001k. p. 1406-1514. v. 1.

FOUCAULT, Michel. La vie des hommes infâmes. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017v. p. 237-253. v. 2.

FOUCAULT, Michel. La vie: l'expérience et la science. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017w. p. 1582-1595. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Le chah a cent ans de retard. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017x. p. 679-683. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Le chef mythique de la révolte de l'Iran. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017y. p. 713-716. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Le discours ne doit pas être pris comme… In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017z. p. 123-124. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017aa. p. 298-329. v. 2.

FOUCAULT, Michel. "Le Nouvel Observateur" et l'union de la gauche. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017bb. p. 919-921. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Le savoir comme crime. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017cc. p. 79-86. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Les intellectuels et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001l. p. 1174-1183. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses:* une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. L'esprit d'un monde sans esprit. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017dd. p. 743-755. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ee. p. 228-237. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Les 'reportages' d'idées. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ff. p. 706-707. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017gg. p. 1041-1062. v. 2.

FOUCAULT, Michel. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017hh. p. 1527-1548. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Lettre à quelques leaders de la gauche. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ii. p. 388-390. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Lettre ouverte à Mehdi Bazargan. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017jj. p. 780-783. v. 2.

FOUCAULT, Michel. L'extension sociale de la norme. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017kk. p. 74-79. v. 2.

FOUCAULT, Michel. L'homme est-il mort? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001m. p. 568-572. v. 1.

FOUCAULT, Michel. L'intelletuel et les pouvoirs. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ll. p. 1566-1571. v. 2.

FOUCAULT, Michel. L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001n. p. 1289-1291. v. 1.

FOUCAULT, Michel. L'œil du pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017mm. p. 190-207. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'hermeneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013b.

FOUCAULT, Michel. Luttes autor des prisons. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017nn. p. 806-818. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Manifeste du GIP. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001o. p. 1042-1043. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarraser du marxisme. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017oo. p. 28-40. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault: crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs… In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017pp. p. 63-74. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert L. Dreyfus; RABINOW, Paul. *Michel Foucault:* uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 253-278.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault: les réponses du philosophe. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001p. p. 1673-1685. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017qq. p. 86-89. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. *Verve*, São Paulo, n. 5, p. 260-277, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de org. Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitque*. Paris: Seuil; Gallimard, 2004b.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. 7. ed. Paris: Presses Universitaires de France; Quadrige, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

FOUCAULT, Michel. *"Omnes et singulatim"*: vers une critique de la raison politique. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017rr. p. 953-980. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Par-delà le bien et le mal. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001q. p. 1091-1104. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Philosophie et vérité. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001r. p. 476-492. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Politique et éthique: une interview. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ss. p. 1403-1409. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Pour une morale de l'inconfort. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017tt. p. 783-787. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Pouvoir et corps. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001s. p. 1622-1628. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Pouvoir et stratégies. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017uu. p. 418-428. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017vv. p. 625-635. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Préface à la transgression. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001t. p. 261-278. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Préface. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ww. p. 133-136. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Préface. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001u. p. 1063-1065. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001v. p. 1389-1393. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? In: FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?*: suivi de La Culture de Soi. Paris: J. Vrin, 2015b. p. 33-80.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017xx. p. 1381-1397. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017yy. p. 1498-1507. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce qu'un auteur? In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001w. p. 817-849. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Questions à Michel Foucault sur la géographie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017zz. p. 28-40. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Réponse de Michel à une lectrice iranienne. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017aaa. p. 708. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Resumo do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010d. p. 443-454.

FOUCAULT, Michel. Resumo do curso. In: FOUCAULT, Michel. *Teorias e instituições penais*. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020b. p. 210-214.

FOUCAULT, Michel. Sade, sergent du sexe. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001. p. 1686-1690. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil; Gallimard, 2004c.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população.* Tradução de Eduardo Brandão; revisão de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. Sexualité et solitude. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017bbb. p. 987-997. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Sexualité et vérité. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ccc. p. 136-137. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Structuralisme et poststructuralisme. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ddd. p. 1250-1276. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016c.

FOUCAULT, Michel. Sur la justice populaire: débat avec les maos. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001x. p. 1208-1237. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Sur les prisons. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001y. p. 1043-1044. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir:* naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, Michel. Table ronde. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001z. p. 1184-1207. v. 1.

FOUCAULT, Michel. Téhéran: la foi contre le chah. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017eee. p. 683-688. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *Teorias e instituições penais***.** Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020c.

FOUCAULT, Michel. Toujours les prisons. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017fff. p. 915-918. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Une esthétique de l'existence. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017ggg. p. 1549-1554. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Une poudrière appelée islam. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017hhh. p. 759-761. v. 2.

FOUCAULT, Michel. Une révolte à mains nues. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017iii. p. 701-704. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014b.

FRASER, Nancy. Foucault on modern power: empircal insights and normative confusions. *PRAXIS International*, Oxford, v. 1, n. 3, p. 272-287, 1981.

FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: UBU, 2022.

GALANTIN, Daniel Verginelli. A presença de Georges Bataille no pensamento de Michel Foucault: entre o ser da linguagem, insurreição e atitude crítica. *Doispontos:*, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 213-228, abr. 2017a.

GALANTIN, Daniel Verginelli. *Experiência e política no pensamento de Michel Foucault*. 2017. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017b.

GARO, Isabelle. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx:* la politique dans la philosophie. Paris: Demopolis, 2011.

GÓMEZ, Santiago Castro. Foucault, lector de Marx. *Universitas Humanistica*, Bogotá, a. 31, n. 59, p. 106-117, jan. 2005.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 2.

GROS, Frédéric. Advertência. In: FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade:* as confissões da carne. Tradução de Heliana de Barrros Conde e Vera Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra, 2020. p. 7-20.

GROS, Frédéric. Foucault et "La Société Punitive". *Pouvoirs*, Paris, n. 136, p. 5-14, 2010a.

GROS, Frédéric. Foucault et la vérité cynique. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 53-66, jan./jun. 2011.

GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Paris: PUF, 1998.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b. p. 455-493.

GUADAGNI, Giulia. Regimi di veritá in Michel Foucault. *Materiali Foucaultiani*, a. 5, n. 9-10, p. 107-126, gen./dic., 2016.

HARCOURT, Bernard. A dialectic of theory and practice. In: HARCOURT, Bernard (ed.). *Challenging the punitive society: carceral notebooks*. New York: Data Management, 2016. v. 12. p. 19-29.

HARCOURT, Bernard. A práxis filosófica de Michel Foucault: sobre o devir da crítica e da prática. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 535-548.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.* Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOFFMAN, Marcelo. "A ordem do discurso" e as práticas políticas de Foucault na Tunísia e no GIP. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde (Org.). *Ordens do discurso:* comentários marginais à aula de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Lamparinas, 2020. p. 76-87.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Vozes, 2020.

IRRERA, Orazio. La bete d'aveu et l'animal idéologique. La question de la méconnaissance chez Foucault et Althusser. In: BROSSAT, Alain; LORENZINI, Daniele (Org.). *Foucault et… les liaisons dangereuses de Michel Foucault*. Paris: Vrin, 2021.

JARDIM, Eduardo. Prefácio à quarta edição. In: FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas.* Tradução de Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013. p. 7-13.

JOURDAN, Camila Rodrigues. A falência da representação. *Ananke*, Bauru, v. 1, p. 1-18, 2019a.

JOURDAN, Camila Rodrigues. Anarquismo e analítica do poder. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 17, p. 2-18, jan./abr. 2017.

JOURDAN, Camila Rodrigues. Foucault e a ruptura com a representação. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 67, n. 2, p. 43-67, jul./dez. 2019b.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é "esclarecimento"? ("Aufklärung"). In: KANT, Immanuel. *Immanuel Kant:* textos seletos. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

LABICA, Georges. Lumpenproletariat. In: BENSUSSAN, Gérard; LABICA, Georges. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: Quadrige; PUF, 1999. p. 672-673.

LAGASNERIE, Geoffroy. *La dernière leçon de Michel Foucault*. Paris: Arthème Fayard, 2012.

LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta:* entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: N-1, 2018. p. 102-142.

LAVAL, Christian. Foucault, o neoliberalismo e o desejo de revolução. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023.

LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LEME, José Luís Câmara. A rebelião e o fim da política. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (Org.). *Michel Foucault e as insurreições:* é inútil revoltar-se? São Paulo: CNPq; CAPES; FAPESP; Intermeios, 2017. p. 85-93.

LEME, José Luís Câmara. O lado da sombra, Foucault e o retorno da extrema direita. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 89-101.

LEMKE, Thomas. *Introducción a la biopolítica*. Tradução de Lidia Tirado Zedillo. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.

LEMKE, Thomas. "Marx sans guillemets". Foucault, la gouvernamentalité et la critique du néoliberalisme. *Actuel Marx*, Paris, n. 36, p. 13-26, 2004. Disponível em: http://1libertaire.free.fr/ThLemke01.html. Acesso em: 22 mar. 2023.

LES PRISONS de Pleven. *Le Nouvel Obs*, Paris, n 375, 17 jan. 1972. Disponível em: https://www.nouvelobs.com/opinions/00022326.EDI0001/les-prisons-de-pleven.html. Acesso em: 19 maio 2023.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LORENZINI, Daniele; DAVIDSON, Arnold I. Introduction. In: FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?:* suivi de La Culture de Soi. Paris: J. Vrin, 2015. p. 11-30.

LORENZINI, Daniele. Foucault e a Genealogia do saber moderno sobre a sexualidade: de São Paulo às Confissões da Carne. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 33-49.

LORENZINI, Daniele. Foucault, la contro-condotta e l'attegiamento critico. *Materiali Foucaultiani*, a. 4, n. 7-8, p. 137-147, gen./dic., 2015.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MACHADO, Roberto. *Impressões de Foucault*. São Paulo: N-1, 2017.

MARTINS, Marcos Francisco. Gramsci, os intelectuais e suas funções científico-filosófica, educativo-cultural e política. *Pro-Prosições*, Campinas, v. 22, n. 3(66), p. 131-148, set./dez. 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

MONOD, Jean-Claude. *L'art de ne pas être trop gouverné*. Paris: Seuil, 2019.

MUCHAIL, Salma Tannus. A noção de espiritualidade em Michel Foucault. In: MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, derivações*. São Paulo: Intermeios, 2022. p. 119-129.

MUCHAIL, Salma Tannus. A trajetória de Michel Foucault. In: MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004a. p. 9-20.

MUCHAIL, Salma Tannus. Cuidado de si e coragem da verdade. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault:* a coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004b. p. 7-10.

MUCHAIL, Salma Tannus. Michel Foucault e o dilaceramento do autor. In: MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004c. p. 123-131.

MUCHAIL, Salma Tannus. O dizer-verdadeiro: descrição positiva. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 157-164, jan./jun. 2011.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa. Três imagens da resistência em Foucault. *Poliética.* São Paulo, v. 4, n. 2, p. 90-114, 2016.

MURICY, Katia. *Figuras da verdade:* Nietzsche, Benjamin e Foucault. Rio de Janeiro: PUC Rio; Belo Horizonte: Relicário, 2020.

MURICY, Katia. O poeta da vida moderna. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 48-63, jan./jun. 2007.

NALLI, Marcos. A imanência normativa da vida (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito. *O que noz faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 31, p. 127-152, fev. 2012.

NALLI, Marcos. Querer não querer: a análise foucaultiana da obediência monástica e se índice crítico à biopolítica em tempos de neoliberalismo. *Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 61, p. 69-91, jan./abr. 2022.

NEGRI, Antonio. *Quando e como eu li Foucault*. Tradução e organização de Mario Antunes Marino. São Paulo: N-1, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução e organização de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIGRO, Roberto. "Communiste nietzschéen". L'expérience Marx de Foucault. In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat. *Marx & Foucault:* lectures, usages, confrontations. Paris: La Découverte, 2015. p. 71-83.

NIGRO, Roberto. Foucault lecteur et critique de Marx. *Euronomade*, 18 mag. 2013. Disponível em: http://www.euronomade.info/?p=684. Acesso em: 22 mar. 2023.

NOGUERA-RAMÍREZ, Carlos Ernesto. A governamentalidade nos cursos do professor Foucault. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Foucault:* filosofia & política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 71-80.

NORBERTO, Marcelo S. Sartre e Foucault: reminiscências do presente. *O que noz faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 31. p. 91-111, fev. 2012.

NUNES, Rodrigo. *Do transe à vertigem:* ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NUNES, Rodrigo. Nexo entre biopolítica, necropolítica e neoliberalismo à luz da pandemia de covid-19. In: CONGRESSO INTERNACIONAL BIOPOLÍTICAS NO SÉCULO XXI, 2, 2021. *Politicrim*, 28 out. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9j36rxaEeXE&t=2858s. Acesso em: 26 out. 2022b.

OKSALA, Johanna. Os sujeitos do capitalismo: de Marx a Foucault. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 103-116.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

OTTAVIANI, Didier. Produire la vérité: aveu et confession. *Philosophiques*, Québec, v. 48, n. 1, p. 3-17, 2021. Disponível em: https://www.erudit.org/fr/revues/philoso/2021-v48-n1-philoso06087/1077834ar/#:~:text=La%20confession%20est%20un%20sacrement,%5BResp.%5D. Acesso em: 7 jul. 2023.

OULC'HEN, Hervé. L'intelligibilité des luttes. Foucault et Sartre lecteurs des enquetes de Marx. In: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat. *Marx & Foucault:* lectures, usages, confrontations. Paris: La Découverte, 2015. p. 113-128.

PASSETTI, Edson. A arquitetura da revolta. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (Org.). *Michel Foucault e as insurreições:* é inútil revoltar-se? São Paulo: CNPq; CAPES; FAPESP; Intermeios, 2017. p. 63-71.

PASSETTI, Edson. A presença de Michel Foucault nos anarquismos. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 67, n. 2, p. 16-41, jul./dez. 2019.

PASSETTI, Edson. *Foucault e a intromissão na ordem do discurso*. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde (Org.). *Ordens do discurso:* comentários marginais à aula de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Lamparinas, 2020. p. 51-67.

PASSETTI, Edson. *Foucault e os anarquismos:* texto apresentado na Faculdad de Filosofia y Humanidades de la Universidad de Chile. Santiago: Universidad de Chile, 3 out. 2013. Disponível em: https://www5.pucsp.br/ecopolitica/relatorios/2014_relatorios/textos-para-publicacao/edson-passetti-foucault-e-os-anarquismos.pdf. Acesso em: 4 fev. 2024.

PASSETTI, Edson. Resistências, tafonomia e militantismo. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 499-516.

PEGDEN, Raphael Thomas Ferreira Mendes. Controvérsias com o estruturalismo e "L'ordre du discours" de Michel Foucault. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde (Org.). *Ordens do discurso:* comentários marginais à aula de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Lamparinas, 2020. p. 183-196.

PERROT, Michelle. A lição das trevas: Michel Foucault e a prisão. Tradução de Anderson A. Lima da Silva. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 41, v. 2, p. 75-85, jul./dez. 2022.

PESTAÑA, Juan Luis Moreno. *Foucault, la gauche et la politique*. Tradução de Sylvain le Gall. Paris: Textuel, 2010.

PORTOCARRERO, Vera. A questão da *parrhesia* no pensamento de Michel Foucault, Pierre Hadot e Martha Nussbaum. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 81-98, jan./jun. 2011.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida:* de Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

PORTOCARRERO, Vera. Notas marginais sobre sujeito e verdade, parresía, discurso e técnicas de si no pensamento tardio de Michel Foucault. *Doispontos:*, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 99-114, abr. 2017.

PORTOCARRERO, Vera. Princípio de rarefação na ordem do discurso: psiquiatria e ciências da vida. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde (Org.). *Ordens do discurso:* comentários marginais à aula de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Lamparinas, 2020. p. 214-224.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na História da sexualidade de Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault:* a coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 131-153.

RAFFIN, Marcelo. Alcances da noção de “vontade” na política foucaultiana como resistência, crítica e prática de liberdade. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 117-130.

RAFFIN, Marcelo. La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragédia de Edipo em Michel Foucault. *Anacronismo e Irrupción*, Buenos Aires, v. 5, n. 8, p. 54-78, mayo/nov., 2015.

RAFFIN, Marcelo. Sobre el estatuto de la vida en el paradigma biopolítico foucaultiano. *Aurora*, Curitiba, v. 34, n. 61, p. 24-50, jan./abr. 2022.

RAGO, Margareth. Foucault, o anarquismo e a história. In: RAGO, Margareth. *Foucault, história e anarquismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rizoma, 2015. p. 9-27.

REVEL, Judith. *Michel Foucault:* conceitos essenciais. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault:* a coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 65-87.

RIBAS, Thiago Fortes. Práticas de liberdade em Foucault. *Doispontos:*, Curitiba, São Carlos, v. 14, n. 1, p. 181-197, abr. 2017.

RUBEL, Maximilien. La charte de la Première Internationale: Essai sur le “marxisme” dans l’Association internationale des Travailleurs. *Le Mouvement Social*, Paris, n. 51, p. 3-22, 1965.

SABOT, Philippe. De Foucault à Macherey, penser les normes. *Methodos,* n. 16, 2016. Disponível em: https://journals.openedition.org/methodos/4652. Acesso em: 15 jan. 2023.

SABOT, Philippe. Foucault e a mitologia antineoliberal. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 479-497.

SABOT, Philippe. *Lire les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: Press Universitaires de France, 2006.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022. p. 17-46.

SANTOS, José Henrique. O lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na filosofia de Kant. In: DUARTE, Rodrigo. *Belo, sublime e Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 15-35.

SARDINHA, Diogo. A filosofia e os seus cães: dos cínicos à canalha. *Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 67-80, jan./jun. 2011a.

SARDINHA, Diogo. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, p. 177-192, 2010.

SARDINHA, Diogo. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Foucault:* filosofia & política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b. p. 97-109.

SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. Tradução de Sérgio Goes de Paula. São Paulo: Ática, 1994.

SENELLART, Michel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. p. 295-323.

SENELLART, Michel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Tradução de Eduardo Brandão, revisão de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 495-538.

SFERCO, Senda. Foucault y la cuestión de la 'voluntad' em la sublevación iraní. *Dorsal - Revista de Estudios Foucaultianos*, Santiago, n. 6, p. 43-66, jun. 2019.

SFORZINI, Arianna. *Michel Foucault:* um pensar do corpo. Tradução de Eduardo Maurício da Silva Bomfim. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

SILVA, Afrânio Tenório da. *A parresia política como ação filosófica:* um estudo do curso "Le gouvernement de si et des autres", de Michel Foucault. 2012. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

SOUKI, Nádia. *Behemoth contra Leviatã:* guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes. São Paulo: Loyola, 2008.

SPRIANO, Paolo. O movimento comunista entre a Guerra e o Pós-Guerra: 1938-1947. In: BADALONI, Nicola et al. *História do Marxismo:* o marxismo na época da Terceira Internacional – de Gramsci à crise do stalinismo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. v. 10. p. 129-212.

STEPHAN, Cassiana Lopes. *O si mesmo, os outros e o mundo:* o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

TELES, Gabriel. *A origem do termo "marxismo"*. Aula ministrada no curso "Karl Korsch e György Lukács: 100 anos da renovação do marxismo". Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 8-11 out. 2023.

TEMPLE, Giovana Carmo. *Poder e resistência em Michel Foucault:* uma genealogia do acontecimento. 2011. 167 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

UNITED STATES HOLOCAUST MEMORIAL MUSEUM. *El Estado biológico: higiene racial nazi, 1933-1939*. Washington: United States Holocaust Memorial Museum, 2022. Disponível em: https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/the-biological-state-nazi-racial-hygiene-1933-1939. Acesso em: 2 jul. 2023.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. Religião e modernidade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.

VIEIRA, Priscila Piazentini. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. 2013. 224 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

VIEIRA, Priscila Piazentini. Foucault e a ética do intelectual. In: RESENDE, Haroldo (Org.). *Michel Foucault:* política – pensamento e ação. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 197-211.

VIEIRA, Priscila Piazentini. Michel Foucault, Donna Haraway e a prática intelectual na década de 1980. O espaço da Califórnia. In: MUCHAIL, Salma Tannus; RAGO, Margareth; FONSECA, Marcio Alves; TOMELIN, Georghio Alessandro; SOUZA, Pedro de. *Michel Foucault:* devir do pensamento e multiplicação de práticas. Campinas: Pontes, 2023. p. 269-283.

YASBEK, André Constantino. *Sartre versus Foucault: um embate sobre a teoria e a prática intelectual*. In: *doispontos*. Curitiba, São Carlos. v.14. n.1. abr. 2017. p. 159-168.