



Michel Foucault: Devir Do Pensamento E Multiplicação De Práticas

R\$96,00

Pensamentos que compõem reflexões construídas no passado fazem-se pensamento vivo quando se prestam a reflexões no presente. E assim que as filosofias historicamente elaboradas, pertencentes que são..

Editora: [Pontes Editores](#)

Publicação: 2023

Disponibilidade: Em estoque

Informações

Autor (es): Organizadores: Salma Tannus Muchail, Margareth Rago, Marcio A. Fonseca, Georghio Alessandro Tomelin e Pedro de Souza

Páginas: 580

Dimensão: 16 x 23 cm

ISBN: 9786556376844

ISBN:

Quantidade

1

Comprar

 Lista De Desejos

 Comparar

Gosto 0

Tweet

 Partilhar



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 9
Márcio Alves da Fonseca / Salma Tannus Muchail

INTRODUÇÃO 13
FOUCAULT TRÁGICO? E DEPOIS...
Claude Imbert

PARTE I

FOUCAULT E A GENEALOGIA DO SABER MODERNO SOBRE A SEXUALIDADE:
DE SÃO PAULO ÀS CONFISSÕES DA CARNE 33
Daniele Lorenzini

O ARQUIVO DO FBI SOBRE FOUCAULT 51
Marcelo Hoffman

FOUCAULT NA TUNÍSIA, FOUCAULT EM VINCENNES - CONFERINDO POSITIVIDADE
A UM FILÓSOFO (TALVEZ) DESCONHECIDO 69
Heliana de Barros Conde Rodrigues / Rosimeri de Oliveira Dias

PARTE II

O LADO DA SOMBRA. FOUCAULT E O RETORNO DA EXTREMA DIREITA 89
José Luís Câmara Leme

OS SUJEITOS DO CAPITALISMO: DE MARX A FOUCAULT 103
Johanna Oksala

ALCANCES DA NOÇÃO DE “VONTADE” NA POLÍTICA FOUCAULTIANA COMO
RESISTÊNCIA, CRÍTICA E PRÁTICA DE LIBERDADE 117
Marcelo Raffin

PARTE III

UM OLHAR SOBRE AS PRÁTICAS DE SI DO ORIENTE DISTANTE..... 133

Tony Hara

MODOS OUTROS DE ENDEREÇAMENTO AO ARQUIVO: INVENTÁRIOS, LISTAS ETC..... 145

Julio Groppa Aquino

O TRABALHO EDUCADO NA INTERFACE ENTRE GOVERNO E INDIVÍDUO: ASPECTOS DO NASCIMENTO DO NEOLIBERALISMO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA 163

Haroldo de Resende

PARTE IV

FOUCAULT NO CASULO/FOUCAULT VOANDO. ENIGMA, INTERPRETAÇÕES E USOS..... 181

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

FOUCAULT, OS SONHOS DAS MULHERES E AS RESSURREIÇÕES IMAGINÁRIAS..... 199

Luana S. Tvardovskas

O PENSAR EM DEVIR. OPERAÇÕES TRANSITÓRIAS ENTRE RAZÃO E EMOÇÃO 219

Pedro de Souza

PARTE V

LOU ANDREAS-SALOMÉ (1861-1937) - O RESGATE DO “ELEMENTAR” 241

Salma Muchail

FOUCAULT, AS MULHERES E O “VERDADEIRO AMOR”..... 253

Margareth Rago

MICHEL FOUCAULT, DONNA HARAWAY E A PRÁTICA INTELLECTUAL NA DÉCADA DE 1980. O ESPAÇO DA CALIFÓRNIA 269

Priscila Piazzentini Vieira

PARTE VI

- RETICÊNCIA E FASCÍNIO: ROBERTO MACHADO, ENTRE FOUCAULT E DELEUZE 287
Peter Pál Pelbart
- ROBERTO MACHADO, SEU PENSAMENTO, SUA PESSOA..... 301
Ernani Chaves
- MICHEL FOUCAULT E O SURPREENDENTE CAMINHO COM ROBERTO MACHADO ... 311
Vera Portocarrero

PARTE VII

- DIFERENÇAS ABISSAIS ENTRE O INOMINÁVEL E O QUE AINDA NÃO TEM NOME..... 325
Salette Oliveira
- DA EXCLUSÃO PELO MEDO À VIGILÂNCIA PELO PERIGO: FOUCAULT, DA
HISTÓRIA DA LOUCURA A OS ANORMAIS..... 335
Diogo Sardinha

PARTE VIII

- DA BIOPOLÍTICA ÀS DECLINAÇÕES DO BIOS: DESLOCAMENTOS E CONTINUIDADES
DO PROJETO FILOSÓFICO FOUCAULTIANO 357**
Cristina López
- MICHEL FOUCAULT E A SINDEMIA COVÍDICA 373
Alfredo Veiga-Neto / Maura Corcini Lopes
- GÊNERO E SEXUALIDADE EM DISPUTA NA ESCOLA: PÂNICO MORAL E EFEITOS DE
DESDEMOCRATIZAÇÃO NA POLÍTICA BRASILEIRA RECENTE..... 391
Maria Rita de Assis César

PARTE IX

A PELE DA HISTÓRIA OU COMO SABER SERVIR-SE DE SUAS MÃOS 409
Durval Muniz de Albuquerque Júnior

FIGURAS DA EXAUSTÃO: DA NEURASTENIA À SÍNDROME DO CANSAÇO
CRÔNICO..... 433
Denise Bernuzzi de Sant’Anna

ARTES DE GOVERNAR E EDUCAÇÃO: A “INSTITUIÇÃO DAS CRIANÇAS” E O GOVERNO
DA INFÂNCIA NA MODERNIDADE 443
Sílvio Gallo

PARTE X

FOUCAULT, O NEOLIBERALISMO E O DESEJO DE REVOLUÇÃO 461
Christian Laval

FOUCAULT E A MITOLOGIA ANTINEOLIBERAL..... 479
Philippe Sabot
RESISTÊNCIAS, TAFONOMIA E MILITANTISMO 499
Edson Passetti

PARTE XI

“PENSAR A PANDEMIA DE COVID-19 NO BRASIL DE BOLSONARO: COM FOUCAULT
E ALÉM DE FOUCAULT” 519
André Duarte

A PRÁXIS FILOSÓFICA DE MICHEL FOUCAULT: SOBRE O DEVER DA CRÍTICA
E DA PRÁTICA 535
Bernard E. Harcourt

EM TORNO DO PODER – WEBER E FOUCAULT 549
Márcio Alves da Fonseca

GOVERNO DOS HOMENS E MANIFESTAÇÃO DA VERDADE EM MICHEL FOUCAULT ... 565
Cesar Candiotto

FOUCAULT E A GENEALOGIA DO SABER
MODERNO SOBRE A SEXUALIDADE: DE SÃO
PAULO ÀS CONFISSÕES DA CARNE¹

Daniele Lorenzini

O que significa escrever uma história da sexualidade? E que tipo de história é a história da sexualidade de Foucault? Com Arnold Davidson e Henri-Paul Fruchaud, estou atualmente concluindo um volume (a ser publicado pela editora Vrin em 2022) coletando uma série de materiais inéditos que refletem duas etapas diferentes na evolução do projeto de história da sexualidade de Foucault.

Por um lado, a “etapa de 1975”, que já conhecemos em parte graças a *Les anormaux* e *La volonté de savoir*. Em 8 de maio de 1975, logo após o término de seu curso no *Collège de France*, Foucault proferiu uma palestra em Berkeley sobre “*Discurso e repressão*”, na qual oferece uma análise crítica da noção de repressão sexual e da hipótese repressiva. Ele realiza a mesma palestra (apenas os parágrafos finais são ligeiramente diferentes) naquele mesmo ano, em 14 de novembro, na Universidade de Columbia, sob o título “*Não somos reprimidos*”. Pouco antes disso, em outubro de 1975, Foucault visita o Brasil para dar uma série de palestras na Universidade de São Paulo sobre a genealogia do saber moderno sobre a sexualidade. Foucault originalmente planejava

1 N.T.: Título original: Foucault’s Genealogy of Modern Knowledge About Sexuality: From São Paulo to *Confessions of the Flesh*.

realizar oito palestras, mas acabou dando apenas quatro, pois decidiu interromper o curso das palestras em solidariedade a um movimento estudantil de protesto contra a prisão de alunos e professores pelo regime militar. Essa etapa da história da sexualidade de Foucault ainda está limitada, cronologicamente, ao período que vai da Idade Média ao século XIX, e motivada, filosófica e politicamente, por uma crítica à noção de repressão sexual.

Por outro lado, o volume também incluirá materiais de uma segunda etapa da evolução do projeto de história da sexualidade de Foucault, a “etapa de 1980” – crucial em minha opinião. Em outubro e novembro de 1980, no *New York Institute for the Humanities*, Foucault conduz, com Richard Sennett, um seminário sobre sexualidade e solidão, seguido de uma palestra pública sobre o mesmo tema. O que é notável neste seminário é que podemos ver uma completa inversão de papéis: agora é Sennett quem se concentra no conhecimento moderno sobre a sexualidade (especialmente no conhecimento médico sobre a masturbação nos séculos XVIII e XIX), enquanto Foucault desloca sua atenção para o cristianismo primitivo – o quadro de suas análises já é o de *Les aveux de la chair*. Mais precisamente, Foucault oferece aqui uma análise das relações entre virgindade, castidade e vida conjugal nos escritos dos Padres da Igreja, precedida por uma breve discussão sobre o que ele chama de “padrão de elefante” (recorrendo a Francisco de Sales, como também fará em seu curso de 1981 no *Collège de France*, *Subjectivité et vérité*) e da *Interpretação dos Sonhos*, de Artemidoro. O objetivo de Foucault aqui é mostrar que a partilha entre autores pagãos e cristãos no que diz respeito à sexualidade não deve ser concebida em termos de uma diferença de códigos morais, mas em termos de uma diferença na relação ética consigo mesmo – uma diferença nos modos de subjetivação.

Assim, este volume permitirá ao leitor perceber mais claramente do que nunca a dupla mudança que ocorre na história da sexualidade de Foucault de 1975 a 1980:

(a) Uma mudança cronológica, com um novo foco no cristianismo primitivo e a indicação de que Foucault queria voltar ainda mais no tempo, para a antiguidade greco-romana; a plena emergência de seu interesse pela “ética” definida como a relação de si para consigo e pelas técnicas de si deve situar-se precisamente aqui, como resposta a uma necessidade metodológica e à pergunta: como dar conta da diferença entre a antiguidade pagã e o cristianismo no que diz respeito à sexualidade? Não olhando para os códigos morais, afirma Foucault, mas olhando para os modos de subjetivação!

(b) Uma mudança na motivação abrangente (filosófica e política) de Foucault para escrever uma história da sexualidade em primeiro lugar: o problema de Foucault em 1980 não é mais oferecer uma crítica à noção de repressão sexual, mas problematizar o tipo de sujeitos que somos, a forma de subjetividade que foi constituída pelo cristianismo durante os primeiros séculos de nossa era – o que Foucault também chama de “sujeito do desejo”.

Como entendermos essa mudança de uma genealogia do *saber* moderno sobre sexualidade para uma genealogia do *sujeito* moderno da sexualidade (ou do desejo)?

Sempre achei surpreendente que o problema da constituição histórica de uma forma específica de subjetividade como correlato da emergência, no século XIX, de uma ciência da sexualidade (*scientia sexualis*) não estivesse explicitamente inscrito no cerne da história da sexualidade de Foucault desde seus primórdios. Como todos sabemos, o objetivo principal de *La volonté de savoir* é antes descrever a constituição e as principais características do dispositivo (*dispositif*) moderno da sexualidade – o foco, em outras palavras, está na constituição do discurso moderno (médico e científico) sobre a sexualidade e os mecanismos de poder que ele cria e que, por sua vez, a sustentam. Em suas palestras em São Paulo, Foucault também afirma que seu objetivo é traçar a genealogia da *scientia sexualis* traçando a história de como o prazer sexual no Ocidente cristão foi gradualmente submetido a um discurso de confissão – um discurso que Foucault define em

termos de uma prática institucional historicamente situada e conectada a toda uma rede de mecanismos de poder. O horizonte político dessa genealogia é o que Foucault chama de “o binarismo da opressão e do silêncio”: A genealogia foucaultiana da moderna ciência da sexualidade visa problematizar o postulado de que “o poder funciona por meio do mecanismo de repressão que obriga as pessoas ao silêncio”, o que significa também que, “enquanto falarmos ou pudermos falar, estamos em processo de conquistar ou exercer nossa liberdade”. Em São Paulo, Foucault conclui²:

Eu não gostaria que as pessoas acreditassem que a psiquiatria, a psicologia, a sexologia, a psicanálise, em suma, todas as instâncias agora institucionalizadas de tagarelice (*bavardage*) sobre sexualidade, na verdade tenham um valor libertador em comparação com o que teria sido, até nossos tempos, um silêncio puritanismo. Não houve puritanismo silencioso da sexualidade até agora, e não é porque agora dizemos, não é porque agora passamos por isso com todos os nossos discursos, que somos livres³.

A mudança que, nos anos seguintes, ocorre na obra de Foucault não pode, portanto, ser reduzida apenas a uma mudança cronológica de foco. A partir de 1980, a história da sexualidade de Foucault não se concentra mais na constituição do dispositivo moderno da sexualidade, ou seja, nos mecanismos de poder/saber que tratam da sexualidade e da confissão sexual, mas (como Foucault escreve em *L'usage des plaisirs*) sobre “formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la” (FOUCAULT, 1984, p. 30). Mais precisamente, o problema da formação da *scientia sexualis* é substituído pela questão de “como o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’”, uma questão que requer, argumenta Foucault, mais uma vez uma genealogia, não de

2 N.T.: Nas citações diretas de Foucault foram utilizadas traduções já publicadas em português quando disponíveis.

3 N.T.: = utilizada por Lorenzini: FOUCAULT, Michel, “Cours de São Paulo” [1975], **Bibliothèque nationale de France, Fonds Michel Foucault** (NAF 28730), box no. 56. =

mecanismos de poder/saber, porém, mas das maneiras pelas quais “o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo” (FOUCAULT, 1984, p. 7). O segundo, terceiro e quarto volumes da *História da Sexualidade* de Foucault visam refazer essa genealogia – mas o que é uma genealogia? Provisoriamente, e com base nas palavras do próprio Foucault em seu artigo “*Nietzsche, Genealogia, História*”, podemos defini-la como uma investigação que olha para os começos, não para capturar a essência das coisas, ou para buscar alguma forma imóvel que tenha se desenvolvido ao longo da história, mas reconstituir a constituição acidental, contingente e inesperada (assim como as transformações históricas) de uma experiência que ainda hoje nos importa, que erroneamente tendemos a considerar natural, universal e imutável (DAVIDSON, 1986, p. 224). A *História da Sexualidade* de Foucault, em ambas as etapas que mencionei, não é uma “história” tradicionalmente compreendida, mas uma genealogia que possui uma relevância ética, social e política que nunca devemos ignorar.

Para entender a mudança de uma genealogia do dispositivo moderno da sexualidade para uma genealogia do sujeito do desejo, quero me concentrar no curso de Foucault de 1980 no *Collège de France, Du gouvernement des vivants*. Desde sua publicação em 2012, este curso tem atraído bastante atenção, principalmente pelo amplo reconhecimento do papel central que desempenha na evolução do pensamento de Foucault. Muitos estudiosos veem nessas aulas o início do assim chamado “último Foucault”, pois contém a primeira elaboração plenamente desenvolvida da terceira dimensão-chave da obra de Foucault: a saber, a dimensão da subjetividade. Há, no entanto, uma importante questão interpretativa que até agora passou praticamente despercebida. Como observou com razão Michel Senellart ao editar essas aulas, *Du gouvernement des vivants* apresenta uma extensa discussão de uma série de autores cristãos primitivos (de Tertuliano a Cassiano) e de tópicos (do batismo e penitência canônica ao autoexame e confissão exaustiva) que, como sabemos agora, também constituem a espinha dorsal de *Les aveux de la chair* (SENELLART *apud* FOUCAULT, 2014, p. 342-

345). No entanto, a sexualidade ou, melhor, o surgimento da “carne” no cristianismo primitivo estão ambos ausentes em *Du gouvernement des vivants*, cujo quadro geral é definido pela noção de “o governo dos homens pela manifestação da verdade na forma de subjetividade” (FOUCAULT, 2014a, p. 74).

Ora, esses dois projetos – a genealogia do governo dos seres humanos e a genealogia do sujeito do desejo –, embora essencialmente ligados um ao outro, são conceitualmente autônomos, sendo o primeiro claramente mais amplo que o segundo. É claro que eles estão estritamente conectados porque ambos consistem em explorar diferentes maneiras pelas quais as relações entre subjetividade e verdade foram estruturadas em nossa sociedade; no entanto, é a genealogia do governo dos seres humanos pela verdade que nos fornece a chave para compreender tanto as análises de Foucault sobre o cuidado de si e a *parròsia* na antiguidade greco-romana quanto a nova forma que sua história da sexualidade assume na década de 1980. Isso se deve a uma dupla mudança metodológica que Foucault aborda longamente em *Du gouvernement des vivants*: a mudança da noção de poder para a noção de governo, e a mudança da noção de saber para o problema da verdade.

Por um lado, Foucault argumenta que já realizou a primeira dessas mudanças no final da década de 1970 em *Sécurité, territoire, population e Naissance de la biopolitique*, onde redefiniu a noção de poder em termos de governo, entendido “no sentido lato [...] de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, direcionar conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens” (FOUCAULT, 2014a, p. 13). Essa noção de governo permite que Foucault responda a uma objeção bem conhecida: no primeiro volume de sua *História da Sexualidade*, Foucault afirmou que “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, 1988, p. 91). Se isso é verdade, no entanto – assim a objeção continua – a resistência não é, em última análise, inútil, na medida em que estamos sempre “presos” em uma rede de relações de poder? É justamente para responder a essa

objeção que, em *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault elabora as noções de governo e de conduta, que a seu ver têm um triplo sentido: (1) alguém pode conduzir ou governar outra pessoa; e vice-versa, (2) uma pessoa pode ser conduzida ou governada por outra pessoa; mas (3) também se pode conduzir ou governar *a si mesmo* (FOUCAULT, 2009, p. 193).

O domínio da ética, como Foucault o define (isto é, como a elaboração de uma certa relação consigo mesmo), é – ao menos implicitamente – inaugurado neste momento. Dois anos depois, em suas palestras no *Dartmouth College*, Foucault famosamente argumenta:

O ponto de contato, onde a forma como os indivíduos são conduzidos pelos outros, está ligado à forma como eles se comportam, é o que podemos chamar de governo. Governar pessoas, no sentido amplo da palavra, não é uma forma de forçar as pessoas a fazer o que o governante quer; é sempre um equilíbrio versátil, com complementaridade e conflitos entre técnicas que asseguram a coerção e processos pelos quais o eu é construído ou modificado por ele mesmo (FOUCAULT, 2015, p. 25-26).

A análise das relações poder/saber desenvolvida em *Surveiller et punir* e no primeiro volume da *História da Sexualidade*, entre outros, parece agora a Foucault muito estreitamente focada nas técnicas (disciplinares e biopolíticas) de dominação, como se o governo pudesse ser *reduzido* às operações de conduzir a conduta de *outros*. Isso corre o risco de sugerir que o poder nada mais é do que pura violência ou coerção estrita, enquanto para Foucault ele consiste em relações complexas que envolvem um conjunto de técnicas racionais, cuja eficiência “se deve a uma sutil integração de tecnologias de coerção e tecnologias de si” (FOUCAULT, 2015, p. 26). Assim, a objeção que Foucault enfrentava em 1976 – como é possível a resistência se ela nunca está em uma posição de exterioridade em relação ao poder? – agora aparece mal colocada. A noção de governo de Foucault engloba *ambas* as técnicas de dominação e técnicas de si, enfatizando seu ponto de contato e as

maneiras específicas pelas quais as técnicas voltadas para a condução dos outros e as técnicas voltadas para a condução de si *interagem*. A questão, portanto, não é mais “como resistir ao poder”, mas “como ser governado *diferentemente*”, ou seja, como *transformar* a interação entre – e a respectiva importância estratégica das – técnicas de coerção e técnicas de si em qualquer situação dada, a fim de contrariar tanto quanto possível os efeitos da dominação.

Essa mudança do poder para o governo, no entanto, não é suficiente. Em *Du gouvernement des vivants*, Foucault afirma que ela deve ser complementada com um segundo deslocamento: da noção de saber (*savoir*) para o problema da verdade. O que ele quer dizer com isso? Ainda que não fique imediatamente claro, penso que Foucault quer enfatizar que os procedimentos pelos quais a verdade é obtida e manifestada – o que ele chama de “aleurgia” – são muito mais numerosos e multifacetados do que costumamos pensar: “que tudo aquilo que se chama conhecimento, quer dizer, a produção da verdade na consciência dos indivíduos pelos procedimentos lógicos e experimentais, não é, depois de tudo, mais que uma das formas possíveis de aleurgia. (FOUCAULT, 2009b, p. 13). Assim, fica claro que, como no caso da passagem do poder para o governo, a passagem do saber para a verdade é para ele uma forma de esclarecer e ampliar o alcance de suas análises anteriores, ao invés de marcar uma ruptura radical com elas. O princípio metodológico crucial que Foucault formula em *Du gouvernement des vivants* – que sustenta todo o seu trabalho nos anos 1980 – é que os seres humanos não podem ser governados “sem fazer operações na ordem do verdadeiro, operações sempre excedentes em relação ao que é útil e necessário para governar de uma maneira eficaz” (FOUCAULT, 2014a, p. 17). A genealogia foucaultiana do governo dos seres humanos baseia-se no postulado de que nenhum governo – nenhuma “hegemonia” – é possível sem aleurgia, isto é, sem uma manifestação da verdade que não pode ser reduzida a uma série de instâncias racionais ou objetivas de conhecimento.

Dentro desse contexto metodológico transformado, a dimensão da subjetividade é introduzida por meio da afirmação de Foucault de que a forma de governo dos seres humanos que historicamente caracterizou nossa sociedade (ocidental) depende de um tipo específico de aleturgia: a manifestação da verdade na forma de subjetividade. Portanto, é *em decorrência* dos dois deslocamentos metodológicos citados, e mais especificamente do segundo, que o tema da subjetividade ocupa um lugar central na obra do “último Foucault”, e não vice-versa. Nas considerações finais da última aula de *Du gouvernement des vivants*, Foucault afirma que sua análise das práticas cristãs de batismo, penitência e direção de consciência é na verdade uma genealogia das técnicas utilizadas em nossa sociedade para estabelecer “uma relação entre subjetividade e verdade”, ou seja, vincular “o dever de verdade e subjetividade” de formas cada vez mais complexas e estreitas (FOUCAULT, 2014a, p. 148). Em particular, a obrigação de confessar, de dizer a verdade sobre si mesmo, que define a *exagoreusis* cristã, constitui uma injunção que, segundo Foucault, nunca deixou de caracterizar nossa sociedade como um todo.

O papel central que a confissão desempenha na história de nossa sociedade já é, obviamente, um tema importante da obra de Foucault – e de sua história da sexualidade – na década de 1970. Na década de 1970, porém, a atenção de Foucault ainda está voltada para a produção de verdades sobre si mesmo como meio que permite exercer certo tipo de poder, como ferramenta utilizada para controlar o sujeito e torná-lo mais obediente. Em contraste, as mudanças metodológicas e conceituais que ocorrem em *Du gouvernement des vivants* abrem a Foucault a possibilidade de conceber *diferentes* tipos de relações entre dizer a verdade sobre si mesmo e o governo dos seres humanos, como seu estudo do cuidado de si greco-romano e da *parròsia* mostram claramente. O objetivo de Foucault é agora traçar um esboço para uma história da verdade:

Do ponto de vista dos atos de subjetividade, ou da relação do sujeito consigo mesmo, entendida não apenas como uma

relação de autoconhecimento, mas como uma relação de exercício de si sobre si, elaboração de si por si, transformação de si por si, ou seja, as relações entre a verdade e o que chamamos de espiritualidade, ou ainda: ato de verdade e ascese, ato de verdade e experiência no sentido pleno e forte do termo, ou seja, experiência como aquilo que qualifica o sujeito, o ilumina sobre si mesmo e sobre o mundo e, ao mesmo tempo, o transforma (FOUCAULT, 2015, p. 115).

Assim, enquanto o arcabouço poder/saber apenas permitiu a Foucault interpretar a produção de um discurso “verdadeiro” sobre si mesmo como um mecanismo coercitivo visando obter obediência e submissão, o novo arcabouço metodológico e conceitual que ele inaugura em *Du gouvernement des vivants* lhe permite destacar que *algumas* práticas de dizer a verdade, longe de produzir sujeição, podem ser interpretadas como instâncias de “atitude crítica” – noção que, já em 1978, Foucault define em relação às três dimensões da verdade, do poder e do sujeito.

Consequentemente, o que realmente emerge em *Du gouvernement des vivants* através do duplo deslocamento metodológico da noção de saber para o problema da verdade, e da questão do poder para a questão do governo, não é simplesmente a dimensão da subjetividade, mas uma *forma específica* de subjetividade. O sujeito, na obra do “último Foucault”, não é mais apenas um *efeito* do jogo entre mecanismos de poder e procedimentos de conhecimento, mas o suporte (e o campo de batalha) que *possibilita* as operações do “governo pela verdade” em todas as de suas dimensões: governar outra pessoa, ser governado por outra pessoa e governar a si mesmo. O sujeito que está no centro da obra do “último Foucault”, desde sua análise do cristianismo primitivo até seu estudo das técnicas de si greco-romanas, é o que chamo de “sujeito aletúrgico” – do qual o sujeito do desejo constitui uma faceta ou um aspecto.

Gostaria de concluir voltando à genealogia. Na literatura sobre a genealogia foucaultiana, um dos pressupostos mais comuns é que esta

última pode ser, *na melhor das hipóteses*, “preparatória” e, portanto, precisa constantemente ser complementada com uma proposta positiva (e talvez normativa). Essa suposição é compartilhada por praticamente todos os estudiosos que se envolveram com a genealogia foucaultiana. Claro, ela é claramente formulada como uma objeção por aqueles que são críticos de Foucault – por exemplo, Nancy Fraser (1981, 1985) e Jürgen Habermas (1981, 1990), que argumentam que a genealogia foucaultiana reduz o conhecimento ao poder, barrando assim a possibilidade de fundar a crítica social e política em bases normativas estáveis. Mas essa ideia de que a genealogia foucaultiana é na melhor das hipóteses preparatória e não tem qualquer significado normativo para a crítica social e política também pode ser encontrada em autores que são simpáticos à obra de Foucault. Ao revelar que objetos historicamente constituídos são historicamente contingentes e, portanto, mutáveis – assim prossegue o argumento – a genealogia foucaultiana torna nossos conceitos e práticas “problemáticos” (KOOPMAN, 2013) e instila em nós um “sentido para o não necessário” (SAAR, 2002, p. 217), mas é incapaz de nos dizer exatamente como devemos tirar proveito disso:

A genealogia reconhece [...] que não muda o mundo, mas prepara o mundo para a mudança. Ao romper o fatalismo resultante da resignação à inevitabilidade das instituições sociais opressoras, a genealogia nos liberta para a transformação social, mesmo que não nos diga precisamente o que fazer ou para onde ir (HOY, 2008, p.282-283).

Em um artigo recente (LORENZINI, 2020), argumentei que essa caracterização da genealogia foucaultiana é enganosa, pois longe de ser puramente desmascaradora ou problematizadora, as investigações genealógicas de Foucault têm uma dimensão *possibilizadora* embutida – uma que, embora não “normativista”, é “normativamente significativa”. Minha ideia é que devemos levar a sério a afirmação de Foucault de que a genealogia visa deduzir “da contingência que nos fez o que ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 2005, p.

348). Como mostro no artigo, essa possibilidade, longe de ser apenas lógica, deve ser pensada em termos de elaboração e prática de formas concretas e ético-políticas de contraconduta; e, embora a genealogia não legisle o *conteúdo* específico destas últimas, ela define sua *forma*, pois cada uma visa criticar um determinado dispositivo de poder/saber e regime de verdade que ainda rege (certos aspectos de) nossa conduta hoje. Mais precisamente, essa dimensão possibilitadora deve ser concebida em termos do que chamo de processo de “fabricação de nós”: a genealogia foucaultiana visa revelar que os mecanismos que governaram a conduta dos seres humanos (e contra os quais os seres humanos lutaram) no passado ainda estão em jogo no presente, embora transformados. Assim, ao narrar uma história que ainda é *nossa* – uma história não só de sujeição, mas também de contestação, resistência e crítica também – as indagações genealógicas de Foucault situam cada um de seus leitores dentro de uma multiplicidade de “nós” que são criados no decorrer da própria narrativa genealógica. Cada um desses “nós” carrega consigo, de forma imanente, uma força normativa que assume a forma de um *compromisso* ético-político que leva os leitores a não mais se submeterem a um determinado dispositivo governamental, mas a criticar e lutar contra seus efeitos mais perigosos.

Assim, se é inegável que um dos principais objetivos da genealogia foucaultiana é tornar nosso passado e presente *estranhos* a nós, produzindo assim autoestranhamento e resistência perpétua à unificação, a genealogia foucaultiana não produz apenas dessubjugação e dessubjetivação individuais, mas também inicia processos de (*re*) subjetivação coletiva: ela encoraja a criação de uma multiplicidade de “comunidades de resistência” (provisórias, abertas [*open-ended*] e trans-históricas) que se cruzam e se sobrepõem (MEDINA, 2011). Essa dimensão possibilitadora da genealogia foucaultiana, que até agora passou praticamente despercebida, fica clara na obra de Foucault a partir de 1978, quando as noções de contraconduta e atitude crítica são cunhadas pela primeira vez e o arcabouço conceitual da governamentalidade é elaborado pela primeira vez. Isso abre

a Foucault a possibilidade de traçar genealogias que não são mais exclusivamente focadas em mecanismos de poder/saber, onde os momentos de resistência são constituídos por reações automáticas e irrefletidas (*irréfléchies*) do corpo – pensemos, por exemplo, nos corpos convulsivos de que fala Foucault em *Les anormaux*, ou nos corpos das histéricas cuja “insurreição” Foucault descreve em *Le pouvoir psychiatrique*. A partir de 1978, e ainda mais claramente a partir de 1980, as genealogias de Foucault colocam os mecanismos governamentais e o sujeito aletúrgico em seu centro, reconhecendo explicitamente a capacidade deste último de se governar *diférentement*. Não é por acaso que, na década de 1980 (nomeadamente, em relação à *parròsia*), Foucault se refere várias vezes a uma genealogia da atitude crítica em nossa sociedade – aquela em que a resistência já não assume a forma irrefletida de uma reação corporal automática, mas a forma ético-política de uma prática reflexiva da liberdade. As cinco contracondutas medievais de que fala Foucault em *Sécurité, territoire, population* já são um bom exemplo disso. Mas também acho que a virgindade no cristianismo primitivo é um ótimo estudo de caso.

Em *Les aveux de la chair*, ao refazer a genealogia do sujeito do desejo, Foucault refere-se ao “angelismo [*angélisme*] da virgindade” como um fenômeno social que, como diria Peter Brown, minou o “contrato social sexual” existente (BROWN, 1985, p. 430). O próprio Foucault observa que, em seu *De Virginitate*, Gregório de Nyssa concebe a virgindade não apenas como a libertação individual do pecado, mas também como um momento de transfiguração do mundo, como um retorno a uma condição celestial – um retorno que acarreta uma mudança radical da existência e se inscreve no seio de uma “história geral da salvação do gênero humano” (FOUCAULT, 2020, p. 155). A virgindade é assim apresentada aqui como uma experiência positiva e complexa, baseada numa escolha pessoal capaz de transformar toda a própria vida, como elemento de um mundo sem morte e princípio de transfiguração que aponta diretamente para uma nova era de perfeição

para a humanidade como um todo. De acordo com Peter Brown, “o debate sobre a virgindade no cristianismo primitivo [...] foi em grande parte um debate sobre a natureza da solidariedade humana” (BROWN, 1985, p. 436): no século IV, defender a virgindade “era comprometer-se, por implicação, com uma imagem diferente dos fundamentos de coesão da sociedade”, uma sociedade fundada no casamento e na procriação; em outras palavras, defender a virgindade significava reivindicar o direito de dispor do próprio corpo a seu bel-prazer, mantê-lo “fora de circulação na sociedade”, resistindo assim à força da convenção social (BROWN, 1985, p. 429). Desse ponto de vista, poder-se-ia dizer que a virgindade era verdadeiramente uma forma de “contraconduta” social, promovendo uma visão desmistificada ou desnaturalizada da sociedade.

É por isso que os expoentes do angelismo da virgindade, ao mesmo tempo em que defendiam a liberdade individual de retirar o corpo da sociedade, também se comprometeram muitas vezes com o ideal da criação de “formas alternativas de agrupamento social”, de uma sociedade “não mais unida por um contrato social sexual” e que, juntamente com o casamento, poderia, portanto, também abandonar “aquelas outras grandes ‘paredes divisórias’ associadas a uma sociedade normal, baseada no casamento” – como “a instituição da escravidão e a exclusão das mulheres” (BROWN, 1985, p. 430-431).

Este é, penso eu, um dos momentos mais claros de “possibilização” da genealogia foucaultiana do sujeito de desejo em *Les aveux de la chair* aquele em que a investigação genealógica de Foucault revela práticas concretas de contraconduta, formas reais pelas quais as pessoas começaram a governar a si mesmas diferentemente, quebrando assim a monotonia da dominação ao longo da história. A genealogia foucaultiana “no seu melhor” baseia-se assim na afirmação de que “nenhum poder, qualquer que seja, é de pleno direito aceitável e não é absoluta e definitivamente inevitável”, que nenhum poder tem qualquer “legitimidade intrínseca” (FOUCAULT, 2014a, p. 72). Quando Foucault é verdadeiramente um genealogista, ousa dizer, seu ponto de vista metodológico não é descritivo, mas se baseia em uma atitude

crítica definida pelo “movimento para se desprender do poder”, de querer ser governado *diferentemente* – atitude que compartilha com a anarquia o postulado prático-teórico da “não-aceitabilidade do poder” e o questionamento constante de “que nenhum poder é um dado de fato” (FOUCAULT, 2014a, p. 72). Permanece-se verdadeiro, no entanto, que as genealogias de Foucault só podem nos empurrar em uma certa direção, ao mesmo tempo em que nos fornecem uma estrutura coletiva e trans-histórica para nossas práticas de resistência. Cabe ainda a nós *inventar e performar* essas práticas de resistência, novas formas de contraconduta, novas formas de nos governarmos – individual e coletivamente – no presente.

Tradução:

Gustavo Ruiz da Silva

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP

Revisão:

Mauricio Aparecido Pelegrini

Universidade Estadual de Campinas, Unicamp

Referências

- BROWN, Peter. The Notion of Virginity in the Early Church. *In*: MCGINN, Bernard; MEYENDORFF, John; LECLERCQ, Jean (org.). **Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century**. New York: Crossroad, 1985. p. 427-443.
- DAVIDSON, Arnold I. Archaeology, Genealogy, Ethics. *In*: HOY, David Couzens. **Foucault: a critical reader**. Oxford: Basil Blackwell, 1986. p. 221-234.
- FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality**. Volume 1: An Introduction. Trans. R. Hurley. New York, Pantheon Books, 1978.
- FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment? *In*: RABINOW, Paul. **The Foucault Reader**. Trans. C. Porter. New York: Pantheon Books, 1984. p. 32-50.
- FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2** – O Uso Dos Prazeres. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rev. Téc. José Augusto Guilhoh Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

FOUCAULT, Michel. **The Use of Pleasure**: Vol. 2 of The History of Sexuality. Trans. R. Hurley. New York: Vintage Books, 1985.

FOUCAULT, Michel. **Security, Territory, Population**: lectures at the Collège de France, 1977-1978. Ed. M. Senellart. Trans. G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**. Curso no Collège de France, 1979-1980 (aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980). Trad., trans. e notas de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**. Curso no Collège de France (1979-1980). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontava, por Michel Senellart. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes Paulista, 2014.

FOUCAULT, Michel. **On the Government of the living**: lectures at the Collège de France, 1979-1980. Ed. M. Senellart. Trans. G. Burchell. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 2014a.

FOUCAULT, Michel. **About the Beginning of the Hermeneutics of the Self**: Lectures at Dartmouth College, 1980. Ed. H.-P. Fruchaud and D. Lorenzini. Chicago: The University of Chicago Press. 2015.

FOUCAULT, Michel. **Les aveux de la chair**: Histoire de la sexualité IV. Ed. F. Gros. Paris, Gallimard, 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 4**: as confissões da carne. Edição estabelecida por Frédéric Gros Trad. Heliana de Barros Conde Rodrigues Vera Portocarrero. São Paulo: Paz & Terra, 2020.

FRASER, Nancy. Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions. **Praxis International**, n. 3, p. 272-287, 1981.

FRASER, Nancy. Michel Foucault: A “Young Conservative”? **Ethics**, v. 96, n. 1, p. 165-184, 1985.

HABERMAS, Jürgen. Modernity versus Postmodernity. Trans. S. Benhabib. **New German Critique**, n. 22, p. 3-14, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **The Philosophical Discourse of Modernity**: twelve lectures. Trans. F. Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1990.

HOY, David Couzens. Genealogy, phenomenology, critical theory. **Journal of the Philosophy of History**, v. 2, n. 3, p. 276-294, 2008.

MICHEL FOUCAULT:
DEVIR DO PENSAMENTO E MULTIPLICAÇÃO DE PRÁTICAS

KOOPMAN, Colin. **Genealogy as critique**: Foucault and the problems of modernity. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

LORENZINI, Daniele. On possibilising genealogy. **Inquiry**, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1712227>.

MEDINA, José. Toward a Foucauldian epistemology of resistance: counter-memory, epistemic friction, and *guerrilla* pluralism. **Foucault Studies**, n. 12, p. 9-35, 2011.

SAAR, Martin. Genealogy and Subjectivity. **European Journal of Philosophy**, v. 10, n. 2, p. 231-245, 2002.

OS SUJEITOS DO CAPITALISMO: DE MARX A FOUCAULT⁵

Johanna Oksala

Talvez o princípio político mais fundamental do marxismo seja a ideia de que o socialismo só pode emergir através da autoemancipação da classe trabalhadora. No entanto, tem havido consideravelmente mais desacordo entre os pensadores marxistas sobre como devemos entender “a classe trabalhadora”. A maneira mais simples é sustentar que o modo de produção capitalista necessariamente distribui as pessoas em classes. Classe é uma posição estruturalmente determinada que um grupo tem na economia capitalista definida por sua relação com os meios de produção: a classe trabalhadora é o grupo de pessoas que produz mais-valor em contraste com a classe capitalista que possui os meios de produção e é, portanto, capaz de se apropriar desse trabalho excedente. Contudo, vários teóricos marxistas argumentaram que tal definição objetiva é insuficiente. Para que a noção de classe trabalhadora faça sentido politicamente, e não apenas economicamente, ela também deve incorporar uma dimensão subjetiva: a unidade de consciência de classe e cultura. A classe trabalhadora é formada no processo histórico de conflito e luta, à medida que as pessoas passam a experimentar e lidar com suas situações individuais em termos de classe – como exploração (MEIKSINS WOOD, 2016, p. 47).

5 N.T.: Título original: “The Subjects of Capitalism: From Marx to Foucault”. Uma versão mais longa deste artigo foi originalmente publicada em inglês na *Critical Inquiry*.

Como os aspectos subjetivos e objetivos da classe estão então relacionados entre si torna-se uma questão difícil. A “consciência de classe” não pode ser entendida como uma reação mecânica e determinista às estruturas objetivas. É bem possível que os agentes sociais vivam os vários conflitos e crises do capitalismo sem desenvolver qualquer consciência de classe explícita em resposta a eles. Tampouco podemos simplesmente colapsar os determinantes objetivos na consciência subjetiva e tratar todas as experiências vividas pelas classes subordinadas como experiências de classe e todas as suas resistências como lutas de classe (MEIKSINS WOOD, 2016, p. 47). Em outras palavras, torna-se necessário investigar como “situações objetivas de classe” passam a moldar os agentes políticos e sua realidade social.

Vários pensadores marxistas reconheceram isso e desenvolveram importantes explicações filosóficas da subjetivação com base na obra de Marx. Na década de 1970, quando Foucault estava desenvolvendo seu estudo sobre a subjetivação, esses estudos caíram aproximadamente em dois campos: explicações humanistas, que se concentravam no problema da alienação, e explicações anti-humanistas como as de Althusser, que se baseavam nas ideias de ideologia e interpelação. Minha discussão sobre a resposta de Foucault a eles é dividida em duas seções, respectivamente intituladas “Crítica da Alienação” e “Crítica da Ideologia”. Minha caracterização dessas posições marxistas aqui é breve e esquemática, pois sua função é meramente fornecer o pano de fundo para meu argumento sobre a originalidade da resposta de Foucault a elas. Minha principal afirmação é que Foucault rejeitou essas duas rotas teóricas e, como consequência, desenvolveu uma nova explicação da subjetivação em resposta aos problemas que detectou nelas. No entanto, sua resposta deve ser reconhecida como uma reapropriação do pensamento de Marx, embora com algumas diferenças significativas em relação aos relatos marxistas de seu tempo.

Crítica da alienação

A primeira maneira possível de teorizar a constituição das formas capitalistas do sujeito com base na obra de Marx é focalizar suas primeiras ideias de trabalho como uma característica essencial do ser-espécie do homem e o problema conectado do trabalho alienado no capitalismo. Essas ideias foram introduzidas principalmente nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844* de Marx e foram amplamente apropriadas por pensadores marxistas, talvez mais notoriamente pelos filósofos e teóricos sociais associados à Escola de Frankfurt. A ideia-chave é que a produção material é um domínio central no qual os seres humanos podem expressar e desenvolver, de forma livre e criativa, o tipo de seres que são essencialmente. No entanto, nas sociedades capitalistas, os trabalhadores tornam-se alienados de seu trabalho porque esse trabalho é forçado a eles, é desprovido de qualquer possibilidade de autorrealização e não se destina a satisfazer nenhuma necessidade genuína. O trabalhador experimenta assim o trabalho como mera frustração da liberdade, como algo que “que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito”⁶ (MARX, 2004, p. 138)⁷.

A crítica da alienação também pode ser lida como um relato da subjetivação capitalista: a formação do sujeito é realizada alienando os indivíduos de suas comunidades e de sua existência material por meio do trabalho coercitivo. Como Wendy Brown (2001) formula a ideia,

O reconhecimento de que a apropriação do trabalho do homem na produção capitalista de mercadorias produz

6 N.T.: Citações diretas de autores clássicos (como Foucault e Marx) foram recolhidas de traduções previamente já realizadas em português. Citações de comentadores ou textos originalmente publicados em inglês foram diretamente traduzidos para o português.

7 Marx argumenta que, sob o capitalismo, o trabalhador sofre de quatro tipos de trabalho alienado. Em primeiro lugar, o trabalhador é alienado do produto de seu trabalho, que não lhe pertence, mas o confronta como uma força alheia. Em segundo lugar, ele é alienado de sua atividade de vida ou atividade produtiva quando o trabalho é vivenciado como coerção e tormento. Terceiro, ele está alienado de seu ser-espécie quando não pode mais se ver no mundo que criou. Por fim, ele se aliena dos demais seres humanos, pois as relações de troca entre os indivíduos passaram a substituir a comunidade e a satisfação de necessidades mútuas. Ver: Marx (2000a, p. 85-95).

uma experiência vivida de alienação mundana [...] é um reconhecimento de que o econômico produz o sujeito não simplesmente como membro objetivo de uma classe, mas como subjetividade (WENDY BROWN, 2001, p. 74)⁸.

No entanto, que tipo de subjetividade política é produzida por condições puramente econômicas e o que pode significar restaurar esse sujeito ao seu autêntico ser-espécie permanecem questões difíceis. Na teoria política “pós-fundacionalista” de hoje, qualquer referência presumida da natureza humana autêntica ou do ser natural da espécie deve ser tratada com cautela devido a seus pressupostos de compreensão fortemente objetivista da boa vida e uma concepção essencialista do eu⁹.

Em suas aulas no *Collège de France, A Sociedade Punitiva*, ministrada em 1973, Foucault repudia a ideia de que o trabalho forma a natureza essencial do homem ao escrever: “É falso dizer, como alguns famosos pós-hegelianos, que a existência concreta do ser humano é o trabalho. O tempo e a vida do homem não são por natureza trabalho; são prazer, descontinuidade, festa, repouso, necessidade, instantes, acaso, violência etc.” (FOUCAULT, 2015, p. 267). Foucault argumenta que o capitalismo de fato produz a ideia do trabalho como essência do homem ao constituir o trabalhador que o corporifica concretamente. Em outras palavras, o capitalismo não apenas encontra sujeitos com força de trabalho e os coloca para trabalhar; em vez disso, o corpo e o tempo dos trabalhadores devem primeiro ser transformados em força de trabalho explorável por meio de práticas disciplinares e outras tecnologias de sujeição¹⁰.

8 Brown apresenta uma leitura rica e provocativa da concepção de poder de Marx em *Politics Out of History* (2001, p. 89). Ela argumenta que Marx imbuíu o poder com “independência ontológica e ambição antropomórfica” [ontological independence and anthropomorphic ambition], que o atribuiu como uma fonte e forma independente dos seres humanos, mesmo quando ele se esforçou para fundamentar tanto o poder quanto a história na atividade humana.

9 Rahel Jaeggi (2014) oferece um relato de alienação que não está comprometido nem com teorias fortemente objetivistas da boa vida, nem com concepções essencialistas do eu.

10 Em suas conferências “*A Verdade e as Formas Jurídicas*”, proferidas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1973, Foucault atribui a ideia de que “a essência concreta do homem é o trabalho” a “Hegel, aos pós-hegelianos, e também a Marx; em todo caso a um certo Marx, ao Marx de um certo período, diria Althusser” (FOUCAULT, 2002, p. 124). Ver também, por exemplo, Foucault (1994b, p. 470).

O curso *A Sociedade Punitiva* pode ser lido como o exemplo mais claro da tentativa de Foucault de desenvolver essa ideia e, com a ajuda dela, de formular uma genealogia do capitalismo¹¹. O propósito explicitamente declarado do poder disciplinar nesse curso é “a constituição de uma força de trabalho” (FOUCAULT, 2015, p. 215). Como explica Foucault, um problema-chave no desenvolvimento do capitalismo industrial dos séculos XVII e XVIII tornou-se como “fixar os operários ao aparato de produção, estabelecê-los ou deslocá-los para onde se precisava deles, submetê-los a certo ritmo, impor-lhes a constância ou a regularidade necessária, em suma, constituí-los como força de trabalho” (FOUCAULT, 2015, p. 237).

Enquanto o problema nas sociedades feudais tinha sido tentar fixar o trabalhador em uma propriedade sobre a qual o senhor pudesse exercer soberania e da qual pudesse extrair renda, o objetivo das tecnologias de poder nas sociedades capitalistas é diferente. Os trabalhadores devem permanecer móveis, mas o tempo de sua vida deve ser efetivamente submetido ao tempo da produção e do lucro. Eles precisam ser capturados em “uma malha temporal”, não em um local fixo (FOUCAULT, 2015, p. 211).

No entanto, embora rejeitando a ideia inicial de Marx de trabalho como a existência concreta do homem, Foucault lê Marx como apresentando uma visão surpreendentemente diferente sobre a subjetivação em *O Capital*. Na palestra “*A Malha do Poder*”, proferida em 1976 no Brasil, Foucault, notavelmente, apresenta sua ideia talvez mais influente – a concepção produtiva do poder – como algo que aprendeu com Marx. Ele destaca, mais uma vez, a ideia de que o poder deve ser analisado como tecnologias ou práticas específicas de poder e observa que podemos encontrar os elementos fundamentais para tal análise em certos tratados políticos do passado. Ele então passa a nos dar dois exemplos. Primeiro, a obra de Jeremy Bentham, a quem Foucault chama de “o grande teórico do poder burguês” e cujo modelo de prisão ideal,

11 Bernard Harcourt (2015, p. 278) argumenta que, devido ao diálogo silencioso de Foucault com Thompson e Althusser nesse curso, ele soa muito mais “marxista” do que outros escritos de Foucault.

o panóptico, havia fornecido a ilustração central dos mecanismos do poder disciplinar em *Vigiar e Punir*. A segunda obra que ele seleciona para um exame mais minucioso é *O Capital* de Marx, na qual afirma que “podemos encontrar alguns elementos que utilizarei para a análise do poder em seus mecanismos positivos” (FOUCAULT, 1994c). Foucault, então, esboça uma série de proposições cruciais sobre o poder que ele encontra em *O Capital*. Ele esboça essas ideias muito brevemente nesta palestra, mas elas devem ser reconhecidas como centrais para seu projeto em evolução de repensar radicalmente o poder. Correspondem também às conhecidas propostas de poder que ele apresenta no primeiro volume da *História da Sexualidade*, publicada no mesmo ano (FOUCAULT, 1990, p. 94-96).

Foucault começa afirmando que, para Marx, a sociedade capitalista não é um corpo unitário, no qual apenas um tipo de poder é exercido. Em vez disso, Marx entende a sociedade capitalista como um arquipélago de diferentes formas de poder que se cruzam e ainda mantêm sua especificidade;

Marx insiste muito [...] no caráter específico e ao mesmo tempo relativamente autônomo, de certo modo impermeável, do poder de fato que o patrão exerce em uma oficina, em relação ao poder de tipo jurídico que existia no resto da sociedade (FOUCAULT, 1994c).

Em outras palavras, o capitalismo não é apenas um modo de produção baseado na exploração e expropriação econômica, mas também uma organização social específica que se baseia em relações de poder distintas. Como Ellen Meiksins Wood (1981, p. 89-90) explica a ideia, o capitalismo é uma organização social única porque a manutenção da propriedade privada e a extração de mais-valor é realizada sem que os proprietários exerçam o poder político no sentido convencional. Enquanto os poderes políticos e econômicos privados estavam unidos nas mãos do senhor feudal, no capitalismo são as leis “autônomas” da economia que exercem o poder econômico, não o capitalista impondo

deliberadamente sua autoridade pessoal sobre os trabalhadores. No entanto, essas leis econômicas autônomas permitem que o capitalista exerça um grau de controle sem precedentes, não apenas sobre a produção, mas sobre todos os aspectos da vida dos trabalhadores.

Outro *insight* fundamental que Foucault afirma tomar emprestado de Marx é a ideia de que as formas específicas e locais de poder que Marx encontra em oficinas e fábricas não têm a simples função de proibição. Pelo contrário, sua função essencial é produzir “uma eficiência, uma aptidão dos produtores de um produto” (FOUCAULT, 1994c)¹². Como observado anteriormente, traçar esse processo de subjetivação era um objetivo central na série de aulas de Foucault *A Sociedade Punitiva* e ele o formula também com veemência nas palestras “*A Verdade e as Formas Jurídicas*” proferidas no mesmo ano¹³.

Não penso, portanto, que se possa admitir pura e simplesmente a análise tradicionalmente marxista que supõe que, sendo o trabalho a essência concreta do homem, o sistema capitalista é quem transforma este trabalho em lucro, em sobre-lucro ou em mais-valor. Com efeito, o sistema capitalista penetra muito mais profundamente em nossa existência. Tal como foi instaurado no século XIX, esse regime foi obrigado a elaborar um conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual o homem se encontra ligado a algo como o trabalho (FOUCAULT, 2002, p. 124).

Segundo Foucault, Marx já mostrava, assim, que a produção capitalista, com seu caráter cooperativo, coletivo, pressupunha, como sua condição de possibilidade, uma tecnologia disciplinar específica que se apoiava em relações de poder distintas e variadas, das quais apenas algumas eram entendidas como explicitamente políticas. O

12 N.T.: No original: « d'une efficience, d'une aptitude, des producteurs d'un produit »

13 Essa percepção também é central em Vigiar e Punir. As relações de poder disciplinar não são apenas elementos constitutivos da organização social do capitalismo, mas produtivas do comportamento, habilidades incorporadas e capacidades dos próprios trabalhadores. O livro contém várias referências a Marx. Ver Foucault (1991, p. 163-164; 169; 175; 221; 280).

nascimento do poder disciplinar só pode ser entendido em conexão com o desenvolvimento histórico do capitalismo, suas necessidades específicas de força de trabalho móvel e dócil, suas vulnerabilidades e limitações geográficas. Os sujeitos que produz não são trabalhadores por natureza, apenas alienados de formas de trabalho mais autênticas; eles são deliberadamente produzidos como corpos dóceis que não possuem nada além de sua força de trabalho.

Crítica da ideologia

Ao mesmo tempo em que repudia as visões marxistas-humanistas da subjetivação como um processo de alienação, Foucault também se afasta do anti-humanismo de Althusser. Para Althusser, a constituição do sujeito já era um problema central. Ele reconheceu que não bastava apenas entender como o capitalismo foi capaz de reproduzir a força de trabalho no sentido de nutrir uma nova geração de trabalhadores com um conjunto específico de habilidades; o capitalismo também teve que reproduzir a submissão dos trabalhadores às “regras da ordem estabelecida” (ALTHUSSER, 1980, p. 47). Althusser argumenta que essa submissão foi alcançada por meio dos *aparelhos ideológicos de Estado* (AIE): um corpo de instituições como as religiosas e educacionais, a família e a mídia. Ao contrário dos aparelhos repressivos do Estado, como a polícia ou os militares, os AIE não operam principalmente por meio da violência e da repressão, mas por meio da ideologia (ALTHUSSER, 1971, p. 138).

Althusser deixa claro que não defende uma simples compreensão da ideologia, segundo a qual ela consiste em um conjunto de mentiras úteis inventadas pela elite com o propósito explícito de lavagem cerebral e controle dos trabalhadores. Em vez disso, sua afirmação é que todos os indivíduos estão sempre já vivendo em uma ideologia, que “representa a relação imaginária entre os indivíduos e suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 1980, p. 85). A ideologia não consiste em algum reino espiritual de ideias, mas é sempre material

no sentido de que está essencialmente embutida em um aparato e nas práticas e instituições específicas a ele. Para Althusser, a ideologia é, no entanto, trans-histórica, no sentido de que sua estrutura formal é sempre a mesma. Ele a compara explicitamente à teoria do inconsciente de Freud: “onipresente, trans-histórica, portanto imutável na sua forma ao longo da história” (ALTHUSSER, 1980, p. 74). Instituições disciplinares como escolas e hospitais funcionam como aparelhos ideológicos do Estado, nos quais a ideologia é realizada. Ideias e representações já estão assim inscritas em ações, que são inteligíveis apenas como aspectos de práticas sociais e rituais (ALTHUSSER, 1971, p. 155-156). A afirmação-chave de Althusser é que a ideologia constitui sujeitos através da “interpelação”, através dos rituais de reconhecimento ideológico, “que nos garantem que somos efetivamente sujeitos concretos, individuais, inconfundíveis e (naturalmente) insubstituíveis” (ALTHUSSER, 1980, p. 97). Quando os indivíduos participam desses rituais sociais, eles são “interpelados” como sujeitos. Eles se reconhecem e se reconhecem nas descrições e identidades que lhes são atribuídas.

Foucault rejeita o poder explicativo atribuído à ideologia e a ideia de que os sujeitos são constituídos pelo mecanismo de interpelação ideológica¹⁴. Na entrevista “*Verdade e Poder*”¹⁵, por exemplo, ele delinea suas principais dificuldades com o conceito de ideologia, condensando-as em três problemas. Primeiro, a ideologia está em “oposição a outra coisa que deveria contar como verdade” (FOUCAULT, 2000b, p. 119). Em outras palavras, ele afirma que a ideologia implica uma distinção firme entre ideologia e ciência. Ele afirma que enquanto Althusser manteve um forte compromisso com a cientificidade do materialismo histórico e com a nítida distinção entre ciência e ideologia que ele

14 Foucault também criticou a compreensão de Althusser sobre o aparelho de Estado repressivo, particularmente em *Teorias e Instituições Penais* (2019), e não apenas em seu relato sobre as AIE. Como escreve Etienne Balibar (2019, p. 281), para Althusser o aparelho repressivo do Estado era algo simples e bem conhecido, ao passo que o objetivo de Foucault nessas palestras é fazer uma genealogia histórica precisa dele para mostrar que é na realidade complexo, tem uma estrutura diferenciada e é sede de lutas internas e externas.

15 N.T.: Entrevista realizada em 1980, mas ainda sem tradução para o português.

pressupõe, para ele, a subjetivação estava inerentemente ligada aos efeitos das verdades científicas¹⁶. O poder produz saber, não ideologia, e o saber possibilita e assegura o exercício do poder (FOUCAULT, 2015, p. 233)¹⁷.

Em segundo lugar, Foucault critica o fato de que o conceito de ideologia sempre se refere “a algo da ordem de um sujeito” (FOUCAULT, 2000b, p. 119). Ele se opõe ao que chama de marxismo “acadêmico”, que, segundo ele, pressupõe problematicamente que as condições econômicas, sociais e políticas meramente se sobrepõem a um sujeito já formado. Em contraste, Foucault quer mostrar como práticas sociais dão origem a “novos domínios de saber que não apenas trazem à luz novos objetos, novos conceitos e novas técnicas, mas também [dão] origem a formas totalmente novas de sujeitos” (FOUCAULT, 2000b, p. 2)¹⁸. Além disso, enquanto para Althusser o autorreconhecimento era o mecanismo central de interpelação, para Foucault ele não era necessário para a subjetivação. Ele contraria a ideia de que o poder nas sociedades capitalistas e burguesas nega a realidade do corpo e visa apenas a consciência do sujeito. Ele afirma que nada é mais corpóreo do que o exercício do poder no capitalismo (FOUCAULT, 1994a, p. 756)¹⁹. Apesar de suas aspirações materialistas, o foco do marxismo na ideologia e na consciência subestima a importância do corpo nas relações de poder. Foucault teoriza o poder disciplinar, por exemplo, notadamente como uma forma de poder capaz de guiar o comportamento humano sem jamais aparecer à consciência como seu princípio governante. A disciplina é estabelecida principalmente no nível do corpo através dos

16 Balibar (2019, p. 208) sustenta que Foucault atribui a Althusser uma teoria da ideologia no marxismo que Althusser procurou retificar e substituir. Como os escritos de Althusser sobre o tema eram fragmentários e contraditórios, no entanto, Foucault soube tirar proveito disso para escolher sistematicamente a interpretação mais cientificista e atribuí-la a Althusser. Ver, por exemplo, Althusser (2005), Althusser e Balibar (2009). Sobre a relação de Foucault com Althusser, ver também Ryder (2013).

17 Sobre a crítica de Foucault ao conceito de ideologia, ver também, por exemplo, Foucault (1994b, p. 632-635).

18 N.T.: No original: “new domains of knowledge that not only bring new objects, new concepts, and new techniques to light, but also give rise to totally new forms of subjects”.

19 Foucault atribui essa ênfase exagerada na ideologia e na consciência a comentaristas marxistas ou “paramarxistas”, como Marcuse, e não ao próprio Marx (FOUCAULT, 1994a, p. 757).

hábitos. Incorpora-se aos corpos dos sujeitos, tornando-se corporificado como sua segunda natureza.

Finalmente, Foucault rejeita a distinção proposta por Althusser entre a *base econômica*, constituída pelas forças produtivas e as relações de produção, e a *superestrutura*, constituída pelas instituições político-jurídicas e pela ideologia (por exemplo, ALTHUSSER, 1971, p. 129). Como já vimos, para Foucault a constituição de formas capitalistas de subjetividade é essencialmente um processo que atravessa as esferas econômica, social e política. Uma vez que começamos a analisar as relações de poder na esfera “econômica”, por exemplo, acabamos confundindo a distinção entre o político e o econômico ao descobrir as relações de poder que as atravessam.

Assim, Foucault parte do problema que herdou de Althusser e de outros pensadores marxistas da época, a saber, como se forma o sujeito do capitalismo. No mais, ele não está satisfeito com a resposta de Althusser, mas tenta ir além dela. Nesse momento, no início dos anos 1970, Foucault ainda está pensando muito dentro do campo e das categorias da investigação marxista²⁰. Ele também aceita o repúdio de Althusser à ideia de que o trabalho seria essencial para a existência humana. Segundo Foucault, tais visões essencialistas não são apenas teoricamente equivocadas, mas politicamente perigosas: as lutas centradas no problema da alienação estendem visões normalizadoras do homem “saudável” do socialismo (FOUCAULT, 2015, p. 232)²¹. Como alternativa, Foucault apresenta uma nova leitura de Marx como alguém que já reconhecia a natureza difusa e heterogênea do poder, bem como a relação constitutiva que tinha com o sujeito.

Para concluir: devemos reconhecer Foucault como um “pós-marxista” que modificou, rejuvenesceu e ampliou as visões de Marx

20 Na série de aulas *Teorias e Instituições Penais* (2019), também ministradas em 1972, Foucault traça a história da invenção do Estado moderno pela monarquia absoluta francesa. Ewald e Harcourt afirmam que ele não contesta essencialmente as categorias marxistas que ele adota, nessas aulas, de Althusser e do historiador soviético Boris Porchnev, mas apenas tenta complicá-las. Ver Ewald e Harcourt (2019, p. 255).

21 Ver também: Foucault (1994a, p. 817).

sobre poder e subjetivação. Quando Marx é lido como um filósofo político, o foco geralmente está em seus primeiros escritos, nos quais ele antecipa a crítica comunitária do liberalismo do século XX: os direitos liberais equiparam falsamente a liberdade com o isolamento protegido dos sujeitos políticos²². No entanto, se lermos *O Capital* através de uma lente foucaultiana, como fiz acima, a crítica de Marx ao liberalismo é de fato levada um passo adiante neste livro. O sujeito político supostamente livre do liberalismo é, na verdade, produto de um conjunto específico de relações de poder e técnicas disciplinares.

A filosofia marxista fornece, assim, um pano de fundo essencial para trazer à tona a novidade filosófica da contribuição de Foucault e o compeliu a construir uma abordagem filosófica original e um aparato conceitual. Mostrar que os pensamentos de Marx e Foucault convergem em sua compreensão de poder e subjetivação tem consequências também para nossas críticas contemporâneas ao capitalismo. Deve dar uma pausa nas avaliações que veem Foucault e Marx como marcos fortemente opostos e estritamente alternativos às análises críticas de nossa realidade política atual.

Tradução:

Gustavo Ruiz da Silva

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP

Revisão:

Mauricio Aparecido Pelegrini

Universidade Estadual de Campinas, Unicamp

22 Ver em particular o ensaio “*Sobre a Questão Judaica*” (MARX, 2000b, p. 46-70).

Referências

- ALTHUSSER, Louis. **Lenin and Philosophy and Other Essays**. London: NLB, 1971.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado**. Trad. Joaquim José de Moura Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- ALTHUSSER, Louis. **For Marx**. London; New York: Verso, 2005.
- ALTHUSSER, Louis; BALIBAR, Étienne; ESTABLET, Roger; MACHEREY, Pierre; RANCIÈRE, Jacques. **Reading Capital**. London; New York: Verso, 2009.
- BALIBAR, Étienne. Letter from Étienne Balibar to the Editor. *In*: HARCOURT, Bernard E. **Penal Theories and Institutions**. Lectures at the Collège de France 1971-1972. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2019. p. 179, 283.
- BROWN, Wendy. **Politics Out of History**. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- EWALD, François; HARCOURT, Bernard E. Course Context. *In*: HARCOURT, Bernard E. **Michel Foucault Penal Theories and Institutions**. Lectures at the Collège de France 1971-1972. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2019, p. 241-278.
- FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality**, vol. I. London: Penguin, 1990.
- FOUCAULT, Michel. **Discipline and Punish: The Birth of the Prison**. London: Penguin, 1991.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, vol. II, 1970-1975**. Paris: Gallimard, 1994a.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits, vol. III, 1976-1979**. Paris: Gallimard, 1994b.
- FOUCAULT, Michel. Les mailles du pouvoir. Conférence de Michel Foucault au Brésil. *In* : FOUCAULT, Michel. **Dits Ecrits tome IV: textes n° 297 et n° 315**, 1994c. Disponível em: <http://libertaire.free.fr/MFoucault101.html>.
- FOUCAULT, Michel. Truth and Juridical Forms. *In*: FAUBION, James D. (ed.). **Power: the essential works of Foucault 1954-1984**. New York: New Press, 2000a. p. 1-110.
- FOUCAULT, Michel. Truth and Power. *In*: FAUBION, James D. (ed.). **Power: the essential Works of Foucault 1954-1984**. New York: New Press, 2000b. p. 111-133.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Supervisão final do texto Léa Porto de Abreu Novaes *et al.* Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- FOUCAULT, Michel. The Mesh of Power. **Viewpoint Magazine**, 12 sept. 2012. Disponível em: <https://viewpointmag.com/2012/09/12/the-mesh-of-power/>.

FOUCAULT, Michel. **The Punitive Society**. Lectures at the Collège de France 1972-1973. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**: curso no Collège de France (1972-1973). Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Penal Theories and Institutions**. Lectures at the Collège de France 1971-1972. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2019.

HARCOURT, Bernard E. Course context. *In*: FOUCAULT, Michel. **The Punitive Society**. Lectures at the Collège de France 1972-1973. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. p. 265-310.

JAEGGI, Rahel. **Alienation**. Edited by F. Neuhouser. New York: Columbia University Press, 2014.

MARX, Karl. Economic and Philosophical Manuscripts of 1844. *In*: MCLELLAN, David (ed.). **Karl Marx**: selected writings. Oxford: Oxford University Press, 2000a. p. 83-121.

MARX, Karl. On the Jewish Question. *In*: MCLELLAN, David (ed.). **Karl Marx**: selected writings. Oxford: Oxford University Press, 2000b. p. 46-70.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos [1844]**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MEIKSINS WOOD, Ellen. The separation of the Economic and the Political in capitalism. **New Left Review**, 1(127), 1981.

MEIKSINS WOOD, Ellen. The Politics of Theory and the Concept of Class: E.P. Thompson and His Critics. **Studies in Political Economy**, 9 (1), p. 45-75, 2016. DOI: 10.1080/19187033.1982.11675678.

RYDER, A. Foucault and Althusser: epistemological differences with political effects. **Foucault Studies**, 16, p. 134-153, 2013. DOI: 10.22439/fs.v0i16.4121.

DA BIOPOLÍTICA ÀS DECLINAÇÕES DO BIOS: DESLOCAMENTOS E CONTINUIDADES DO PROJETO FILOSÓFICO FOUCAULTIANO¹

Cristina López

Introdução

Ao concluir o resumo de seu curso sobre o *Nascimento da Biopolítica*, Michel Foucault sustentou que:

O que deveria ser estudado agora é a maneira como os problemas específicos da vida e da população foram postos no interior de uma tecnologia de governo que, sem ter sempre sido liberal, longe disso, não parou de ser acossada desde o fim do século XVIII pela questão do liberalismo (FOUCAULT, 2008a, p. 439)².

Com essas palavras, o pensador francês parecia estar percebendo, ao mesmo tempo, o estado inacabado de sua pesquisa sobre o dispositivo biopolítico e sua decisão de continuá-la. Apoiando essa intuição, Michel Senellart sustentou que, em consonância com essa decisão, Foucault não hesitou em antecipar na primavera de 1979 que, no próximo curso,

1 N.T.: Título original: “*De la biopolítica a las declinaciones del Bios. Desplazamientos y continuidades del proyecto filosófico foucaultiano*”.

2 N.T.: As citações diretas de Michel Foucault foram buscadas em edições já publicadas em português; as demais foram traduzidas por nós.

trataria de *O governo dos vivos*. Segundo Senellart, “o título anunciado significou a retomada, no quadro do problema do ‘governo’, do estudo dos meios pelos quais o poder se encarrega da própria vida dos homens enquanto população” (SENELLART, 2012, p. 324).

Daí a surpresa quando, sob este título, em 1980 Foucault decidiu abordar a análise da tríade verdade, governo e subjetivação, iniciando assim uma série de indagações sobre vários problemas situados no período entre os últimos séculos da história helenística e romana e os primeiros séculos da era cristã, completamente desvinculada – pelo menos nas aparências – da questão biopolítica e dos problemas causados à vida pela governamentalidade liberal.

Assim, poder-se-ia pensar que, dessa forma, Foucault teria dado uma guinada tão radical em sua pesquisa, que seus últimos cursos dos anos 1980 estariam totalmente desvinculados daqueles ditados imediatamente antes, no final dos anos 1970.

A rigor, além de qualquer consideração sobre a ligação com os cursos subsequentes, a questão da coesão e realização do projeto de pesquisa biopolítica foi questionada em mais de uma ocasião. De fato, não faltou quem defendesse que, em virtude de seu súbito interesse pelo problema da governamentalidade, Foucault havia deixado aquele projeto inacabado (FASSIN, 2010, p. 21-49). Segundo essa interpretação, mal iniciada, as pesquisas sobre biopolítica teriam se deslocado em favor do desdobramento de uma história da governamentalidade que, por um lado, levaria “... [à] análise do poder pastoral e do Estado policial” (FASSIN, 2010, p. 22) e, por outro lado, conduziria ao “... estudo do liberalismo nas suas várias metamorfoses” (FASSIN, 2010, p. 21). Como resultado desses desvios, na opinião de Fassin, “...as questões da vida - e da morte - permanecem não abordadas na teoria do poder e do sujeito de Foucault” (FASSIN, 2010, p. 22).

Contudo, essas mutações constituem, de fato, desvios que truncam a pesquisa sobre biopolítica ou são deslocamentos que contribuem para completá-la? Não residem nelas os elos que ligam as diferentes etapas

desse projeto? Além disso, não abrem a lacuna que orientaria as últimas indagações do pensador, desde o estudo do governo dos homens através da manifestação da verdade no cristianismo primitivo até a análise das incidências das técnicas de vida na Grécia clássica?

Para tentar responder a essas questões, a seguir, gostaria de considerar o valor heurístico dos deslocamentos feitos pelo pensador francês, inicialmente em busca de completar sua análise da biopolítica e, posteriormente, seguindo alguns dos caminhos abertos pelas investigações que – mesmo quando não parecem ter nada em comum com os problemas colocados à vida pelas tecnologias do poder liberal – fornecem índices que permitem perceber as possibilidades de resistência que a própria dimensão biográfica da vida abriga.

Da biopolítica à genealogia do neoliberalismo, passando pela governamentalidade

Em mais de uma ocasião, foi o próprio Foucault quem se referiu aos efeitos benéficos de seus deslocamentos. Foi o caso da primeira aula do curso *Em defesa da sociedade*, na qual destacou “a eficácia das críticas descontínuas e particulares” (FOUCAULT, 2005, p. 10). Dessa forma, fechou com saldo positivo uma autocrítica que inicialmente parecia destinada a julgar duramente sua atuação, até então breve e errática no *Collège de France*. Os efeitos transformadores nas esferas da instituição psiquiátrica, do aparato judiciário e da moral sexual produzidos por suas “investigações fragmentárias” o levaram a pender a balança a seu favor, justamente no momento em que se preparava para produzir um novo deslocamento. De fato, como sabemos, nosso pensador, que vinha analisando as relações de poder pela grade da guerra, começou a perceber que era preciso prescindir dela.

E isso, não por escolha especulativa ou preferência teórica; mas porque é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força, que por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de

expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político (FOUCAULT, 1988, p. 97).

De acordo com essa explicação, eficaz em expor os efeitos repressivos (FOUCAULT, 2015) e produtivos (FOUCAULT, 2013) do exercício jurídico do poder, contribuindo assim para romper os argumentos teóricos que tentam sustentar a tese da natureza neutra e pacificadora do direito, a grade da guerra começou a mostrar seus déficits ao abordar o estudo do ordenamento do poder nas sociedades ocidentais modernas. Questão que Foucault percebeu claramente, ao estudar as práticas que compõem o dispositivo da sexualidade no primeiro volume da *História da Sexualidade*, publicado em 1976. No entanto, ele ainda tinha essa grade para expor – no curso ditado naquele mesmo ano – a genealogia dos discursos históricos da guerra. De qualquer forma, nos dois sentidos, ou seja, tanto no esforço de dar conta do nascimento do racismo de Estado, quanto na tentativa de explicitar como o sexo se tornou um objetivo político, Foucault levou à descoberta da biopolítica. Embora introdutórias, ambas as abordagens de 1976 abundavam em precisões quanto ao modo e teor do exercício do poder próprio do dispositivo. De fato, já naquelas exposições, nosso pensador deixou claro que “a biopolítica lida com a população, e a população como problema político” (FOUCAULT, 2005, p. 292) e que, para lidar com ela, possui uma série de tecnologias sutis e racionais que, na época, nosso autor chamou de “mecanismos de segurança”. No entanto, em 1976, nosso pensador ainda carecia de certos elementos essenciais de julgamento para completar sua análise. Esse déficit ficou particularmente evidente quando ele deixou de caracterizar positivamente a técnica compatível com o exercício do poder sobre a vida e a morte em escala massiva da população. Obviamente, ele precisava encontrar o conceito e traçar a história do governo e esclarecer os vínculos que o ligam à economia política e, portanto, às formas de governamentalidade que – como o liberalismo e o neoliberalismo – são regidas pela regra interna da economia maximal.

Se nossa interpretação do estado de progresso das abordagens da biopolítica em 1976 for verdadeira, elas não podem ser consideradas como desvios, muito menos como perda de interesse pela questão da vida, nem deslocamento para o estudo do governo realizado no curso de 1977-1978, nem deriva posterior em direção a uma genealogia do liberalismo e do neoliberalismo. Ao contrário, a elucidação da questão do governo foi essencial para poder especificar a técnica capaz de lidar com fenômenos naturais, como aqueles que afetam a vida e a morte da população, que não são regulamentados legal ou disciplinarmente. Com efeito, para tratar de um objeto como a população, considerada “um conjunto de processos que é preciso administrar no que tem de natural e a partir do que tem de natural” (FOUCAULT, 2008b, p. 92), é necessária uma técnica capaz de normalizar. Em outras palavras, para lidar com a vida da população, a biopolítica precisa ter regulações que lhe permitam homogeneizar tanto os registros biológicos quanto os biográficos da vida. Para Foucault, essa técnica compatível com a normalização dos aspectos naturais da vida da população é o governo. Aliás, foi assim que o expôs a meio da aula de 25 de janeiro de 1978, onde depois de enumerar alguns desses fenômenos naturais e insistir em sublinhar a incapacidade da soberania e da disciplina para os gerir, sustentou que “quando falei da população, havia uma palavra que voltava sem cessar [...] é a palavra ‘governo’” (FOUCAULT, 2008b, p. 99). Daí a necessidade de direcionar suas análises para uma genealogia do governo.

Ora, desde o início, Foucault orientou essa genealogia em duas direções, aparentemente completamente divergentes.

Com efeito, por um lado, uma genealogia do governo exige o estudo do seu limiar de emergência que, em sua opinião, remonta ao modelo arcaico da pastoral cristã (FOUCAULT, 2008b, p. 113). Como mostram suas análises, o pastorado constituiu um primeiro antecedente de uma modalidade de exercício do poder que visa o governo dos homens. Certamente, desde seus primeiros esboços, as especificidades do pastorado parecem antecipar o modelo de governo que, em sua forma

moderna, exerce-se como um poder “positivo” sobre uma multiplicidade em movimento, que tenta conduzir de forma totalizante e individualizante. Desse ponto de vista, e independentemente de qualquer outro interesse posterior, naquele momento a inflexão para o estudo do pastorado estava ligada à necessidade de especificar as técnicas de uma arte de governar a população tal como a biopolítica exige.

Por outro lado, como já havia estabelecido nas primeiras aulas do curso de 1977-1978, a investigação do governo conduz necessariamente ao que constitui a peça essencial do vínculo entre ele e a população, a saber, a economia. Já antes do surgimento de correntes como o cameralismo e o mercantilismo, a literatura antimaquiavélica nos permitia perceber que: “A introdução da economia no seio do exercício político [...] será a meta essencial do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 126). Ocorre que a conformação da economia como conhecimento de todos os processos que giram em torno da população foi essencial não só para a constituição de um saber de governo (FOUCAULT, 2008b, p. 109), mas também para seu exercício. Dessas avaliações, surgiu a necessidade de direcionar as análises sobre biopolítica para a genealogia das formas de governamentalidade regidas pelo princípio interno da economia, que nosso autor realizaria no curso de 1978-1979, com a intenção de explicar o quadro de racionalidade política na qual esse dispositivo se inscreve.

Do governo político ao governo espiritual dos homens

No entanto, apesar da aparente divergência, essas duas orientações da genealogia do governo convergem na abordagem do problema da conduta ou, melhor dizendo, no questionamento da condução da conduta.

Com efeito, o pastorado, entendido como uma espécie de governo dos homens, constituiu uma escola em termos de elaboração e implementação de técnicas de condução de conduta. Na verdade, ele é responsável pela produção de

toda uma arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregá-los dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo de sua existência (FOUCAULT, 2008b, p. 219).

Dentre todas essas técnicas, pelo grau de completude e pela relação que estabelece entre o pastor e seus fiéis, destaca-se a direção da consciência, prática altamente eficaz para formar um tipo de sujeito disposto a obedecer. Nesse sentido, como bem apontou nosso pensador, a história do pastorado implica que “toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente [...] é a história do sujeito” (FOUCAULT, 2008b, p. 243). E foi por essas duas razões, ou seja, em virtude das técnicas de condução postas em prática e das modalidades de subjetivação fomentadas, que o pastorado constituiu – na opinião de nosso pensador – o prelúdio da governamentalidade.

Por outro lado, o exemplo da escassez, usado por Foucault para ilustrar o tratamento do aleatório em um contexto de segurança, deixou claro que, para atingir seus objetivos, o governo econômico precisa conduzir a conduta da população de forma a, dependendo da ocasião, fazê-la suportar as dificuldades ou virar-se para consumir. Nas palavras do pensador:

em vez de lhes impor regras imperativas, vai-se procurar identificar, compreender, conhecer como e por que eles agem, qual o cálculo que fazem quando, diante de urna alta dos preços, eles retêm os cereais, que cálculo, ao contrário, vão fazer quando sabem que há liberdade [...]. É isso tudo, isto é, esse elemento do comportamento plenamente concreto do *homo oeconomicus*, que deve ser levado igualmente em consideração (FOUCAULT, 2008b, p. 54).

A rigor, o próprio *homo oeconomicus* é um efeito da aplicação de técnicas de condução da conduta, que levam os indivíduos a se com-

portarem consigo mesmos e com os outros com base em um cálculo de custo-benefício. Assim, a abordagem dos processos de constituição e configuração dos sujeitos é relevante ao traçar uma genealogia do governo econômico, como o próprio Foucault deixou entender quando, em mais de uma aula do curso de 1978-1979, referiu-se às figuras do sujeito que resultam da aplicação da grade economicista para fins ontológicos (FOUCAULT, 2004, p. 221-245).

Aí se nota que, tanto pela via do pastorado quanto pela introdução da economia, a genealogia do governo leva à investigação das práticas específicas de subjetivação, cujo estudo nosso pensador abordou nos cursos e nos textos dos anos 1980.

Por sua vez, essas investigações da década de 1980 se beneficiaram dos resultados daquelas do final da década de 1970. Isso é afirmado no resumo de *Do governo dos vivos*, no qual Foucault argumentou que esse curso “se apoiou sobre as análises feitas anos antes a propósito da noção de ‘governo’: entendendo essa noção no sentido amplo, de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens” (FOUCAULT, 1997, p. 101). Basta ler o sumário do curso de 1980 para corroborar a centralidade que o problema do governo assim entendido tinha ali. De fato, desde a primeira aula, nosso pensador deixou claro que o projeto para aquele ano era elaborar a noção de governo dos homens pela verdade. A rigor, a preeminência dessa noção neste curso também veio de sua decisão de fazer do governo uma grade para a análise das relações de poder. Como explicou naquela aula, já nos dois últimos cursos, ou seja, em *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*, procurou delinear essa noção, por ser mais operativa que a grade do poder para explicitar os mecanismos destinados a dirigir a conduta dos homens (FOUCAULT, 1997, p. 13). Dessa forma, ao mesmo tempo em que dava conta de um deslocamento significativo, com seus ditos nosso pensador não fazia nada além de revelar a trama que ligava o curso de 1980 aos precedentes, de 1978 e 1979.

Esta não foi a única referência aos vínculos que ligavam entre si suas investigações daqueles anos. Com efeito, um pouco antes na

mesma aula, nosso pensador associou o deslocamento da noção de saber em favor de uma abordagem do governo dos homens pela verdade, com suas análises do regime de verdade vigente na governamentalidade liberal formulada em *Nascimento da biopolítica*, curso no qual seu olhar direcionou-se para “o governo dos homens na medida em que, e somente na medida em que, ele se apresenta como exercício da soberania política” (FOUCAULT, 2008a, p. 3).

Pode-se objetar que não é a soberania política nas sociedades ocidentais modernas, mas a soberania espiritual na antiguidade que estava em questão em *Do governo dos vivos*. De fato, embora a disposição inicial fosse investigar as relações entre o exercício do poder político e a manifestação da verdade, a maior parte do curso foi dedicada ao estudo de práticas como o batismo e a penitência, inventadas pelo cristianismo primitivo com o objetivo de promover uma forma específica de sujeição por meio de repetidos atos de verdade. Assim, na evolução do ditado das aulas, o interesse do nosso pensador parecia centrar-se na análise da relação entre a constrição a um determinado regime de verdade e a constituição do sujeito no contexto de uma instituição “espiritual”, tal como o cristianismo dos primeiros séculos. De acordo com isso, um duplo deslocamento (do presente para o passado remoto, do governo político para o espiritual) separaria esse curso daqueles referentes à governamentalidade neoliberal.

No entanto, a preocupação que guiou essa modificação foi claramente política e direcionada para o coração do nosso presente, como se pode constatar nas sucessivas redefinições do problema em análise ao longo do percurso. A nosso ver, o viés político não poderia estar ausente dessas análises interessadas em investigar a relação entre a implementação dos procedimentos de sujeição e as modalidades de subjetivação resultantes. Sem dúvida, o cristianismo primitivo constituiu um exemplo privilegiado para iniciar uma investigação que teve por objetivo abordar em um registro histórico-filosófico o problema da relação que o sujeito mantém com a verdade a partir de sua relação com o poder.

Da vida normalizada à vida outra

Do que foi dito sobre a trama do curso *Do governo dos vivos*, pode-se inferir que, desde o início, Foucault abordou a questão da conformação do sujeito em relação à verdade em uma tríplice chave, que incluem os registros ético e histórico-ontológico, mas sem abandonar a perspectiva política e, portanto, sem deixar de lado sua preocupação com a dessujeição. De fato, essa preocupação em encontrar um exemplo histórico de modalidades de subjetivação que não fossem resultado de procedimentos de sujeição explica, em parte, seu deslocamento da análise das práticas do cristianismo primitivo para as técnicas de existência na cultura grega antiga. Na verdade, já em *Segurança, Território, População*, nosso pensador haviam estabelecido um contraponto entre a *apatheia* cristã e a grega, pelo que havia percebido a pretensão de submissão absoluta que orientava a primeira e a aspiração ao autocontrole total, que constituía o objetivo da segunda (FOUCAULT, 2004a, p. 181-183). A mesma multiplicidade de registros histórico-ontológico, ético e político e, portanto, a mesma propensão à dessujeição é detectada no estudo da constituição das experiências de si e dos outros por meio da história política das veridicções; neste caso, em torno da sexualidade, realizado em seu curso sobre *Subjetividade e Verdade*, proferido em 1981.

Precisamente para realizar essa investigação, nesse curso que foi ocasião para retomar seu projeto de história da sexualidade, Foucault partiu do que considerava “um gênero menor, que é o das artes de se conduzir, das artes de viver, dos conselhos da existência” (FOUCAULT, 2019, p. 27).

Em seu entender, em sua versão antiga, ao invés de induzir condutas, essas artes de ver tinham uma forte incidência ontológica. Nesse sentido, mais do que se esmerar em indicar o que fazer, colocavam em consideração “como chegar a ser”. Seu objetivo, então, era procurar modificar, qualificar, modelar o ser. Para isto, era mister contar com uma concepção de vida maleável. A rigor, como apontou

nosso pensador, os gregos contavam com dois verbos para se referir ao fato de viver: o verbo *zên*, que designa o simples fato de viver – equivalente ao que poderíamos considerar “vida biológica” –, e o verbo *bioûn*, empregado para dar conta do modo de viver, de conduzir a vida, de levar a própria vida, equivalente ao que poderíamos considerar o registro biográfico da vida. De fato, *bios* “... é a vida qualificável, a vida com seus acidentes, com suas necessidades, mas é também a vida tal como podemos fazê-la pessoalmente, decidi-la pessoalmente” (FOUCAULT, 2019, p. 33). Assim, enquanto se refere à vida que pode ser modelada, o *bios* é o objeto dessas artes. Por se tratar de técnicas que se aplicavam à vida, isto é, que concerniam à existência entendida como vida a conduzir, Foucault esteve tentando a denominá-las “biotécnicas”. Se ele se absteve – como apontou no manuscrito da aula de 14 de janeiro de 1981 –, foi porque julgou que a “biopoética” se adaptaria melhor para designar essas práticas, que tinham por objetivo dar uma forma pessoal à própria vida, à existência individual; enquanto a biotécnica remeteria à biopolítica, em que o que está em questão é a normalização da vida da população (FOUCAULT, 2019, p. 34)

Introduzida por nosso próprio pensador, essa contraposição nos autoriza a conjecturar que bem poderia ser que, sob a aparência de uma ruptura profunda que dividiria claramente dois momentos de sua produção teórica, deixando inconclusas suas indagações de biopolítica, ele esteve tramando algo como um contraponto, que poderia colocar em crise a presumida imobilidade de nosso presente. A julgar por um comentário de Foucault, que durante a mesma aula sustentou que dever-se-ia voltar ao paganismo para encontrar uma maneira de fazer a crítica de nossa própria sociedade e programar nossa liberação, a hipótese não parece tão absurda (FOUCAULT, 2019, p. 38).

A mesma chave heurística pode ser aplicada às suas aulas do curso sobre *A Coragem da Verdade*, nas quais orientou sua análise de maneira a poder articular *parresia* e modo de vida. Nessa direção, mais ou menos na metade do curso, o *bios*, quer dizer, a vida em

seu registro biográfico, converteu-se em protagonista de um curso inicialmente destinado a interrogar o falar francamente. O ponto de inflexão se encontra na passagem do estudo da *parresia* política para a filosófica, contexto no qual o pensador francês destacou que, no exercício da *parresia* socrática “o modo de vida aparece como o correlato essencial, fundamental da prática do dizer verdadeiro” (FOUCAULT, 2009, p. 138). Em seu entender,

Dizer a verdade, na ordem da inquietude dos homens, é colocar em questão seu modo de vida, é querer colocar à prova o modo de vida e definir o que pode ser convalidado e reconhecido como bom, e aquilo que deve ser, ao contrário, rejeitado e condenado nesse modo de vida (FOUCAULT, 2009, p. 138).

Sua leitura do *Laques* foi decisiva para chegar a essa interpretação. Com efeito, segundo suas exposições sobre isso, enquanto no *Alcibiades* o apelo a ocupar-se de si derivaria em uma indagação metafísica acerca da natureza da alma, a mesma indagação no *Laques* conduziria a uma colocação à prova do próprio *bios* como instância determinante do discurso verdadeiro. Por sua vez, este, como se se tratasse de instaurar um círculo virtuoso, constituir-se-ia em impulsor de “um modo de vida verdadeiro”.

Entretanto, ainda que Foucault não desdenhasse da importância que a relação entre dizer verdadeiro e modo de vida tinha para escolas filosóficas como o platonismo, o estoicismo e o epicurismo, ele decidiu centrar suas análises sobre um movimento como o cinismo, habitualmente considerado como anedótico e marginal. Entre as razões apontadas para justificar sua predileção, encontra-se o nexo estreito entre dizer verdadeiro e modo de vida, devido à quase nula mediação doutrinal entre ambos, o que faria do cinismo “... uma forma filosófica na qual modo de vida e dizer-verdadeiro estão direta, imediatamente ligados um ao outro” (FOUCAULT, 2009, p. 153). Dito em outras palavras, o filósofo cínico encarnava em sua vida o

dizer verdadeiro. Razão mais do que suficiente para dedicar a esse grupo de filósofos boa parte de suas análises. Não obstante, há uma razão mais importante para explicar o interesse por esse movimento: entre os cínicos, o modo de vida verdadeiro se constituía como um modo de vida outro. Com efeito, aqueles filósofos expressavam suas convicções a respeito das convenções, das opiniões e dos costumes levando um modo de vida que escandalizava os seus concidadãos. Procedendo assim, quer dizer, singularizando sua vida ao extremo, o cinismo, em certo sentido, colocava em questão “a vida normalizada” da pólis.

Talvez em reconhecimento a essa vocação para interditar a vida normalizada, por meio de uma vida tão singular que é percebida como outra (FOUCAULT, 2009, p. 215-230), Foucault decidiu fazer um uso trans-histórico da atitude e da maneira de ser do cinismo. Não obstante, sua estratégia não parece levar a instituir o modo de vida do filósofo cínico como uma invariante histórica. Ao contrário, sua aposta consiste em mostrar o efeito subversivo da reedição de uma prática/atitude de vida outra, qualquer que seja o conteúdo de sua “outridade” em diferentes épocas. Nesse sentido, essa estratégia pode ser interpretada como um alerta sobre o potencial subversivo da “vida outra” em relação à “vida normalizada”. Colocado em outros termos, a operação teórica consiste em aplicar trans-historicamente a atitude cínica pela qual uma vida verdadeira/uma verdadeira vida é aquela que interpela o modelo de vida hegemônico, persegue o objetivo político de advertir a função de “resistência” que pode cumprir o registro biográfico da vida, no contexto de um dispositivo biopolítico.

À guisa de conclusão

“Acreditava-se tomar distância e no entanto fica-se na vertical de si mesmo” (FOUCAULT, 1998, p. 15). Proferida na introdução a *O Uso dos Prazeres*, no qual nosso pensador explicou as “modificações” que havia tido de efetuar no projeto inicial da história da sexualidade

para poder concretizá-lo, a frase pode se aplicar muito bem ao nosso entendimento, para concluir um trabalho em que o esforço para colocar em consideração a função heurística dos deslocamentos nos conduziu a reconstruir a trama que dá coesão à última etapa de seu percurso filosófico. Efetivamente, como procuramos mostrar, quando “acreditávamos tomar distância” das investigações de biopolítica, deixando vago um problema não menor como o das resistências, as considerações acerca do papel subversivo da “vida outra” dos cínicos e seu uso trans-histórico nos fizeram nos dar conta de que “ficávamos na vertical de nós mesmos”, quer dizer, descobrindo que contra esse poder que atualmente se exerce “normalizando” nossa vida, o melhor antídoto consiste em vivê-la singularmente.

Assim as coisas, ainda que, à primeira vista, pareciam não ter nada em comum com os problemas colocados à vida pelas tecnologias de poder liberal – nos últimos cursos da década de 1980 é possível encontrar pistas que permitem destacar as possibilidades de resistência que a dimensão biográfica da própria vida abriga.

Por isso se adverte que a questão aqui solucionada não é de incumbência exclusivamente epistemológica. Ao contrário, nossa intenção de explicitar a consistência da última parte da trajetória do pensador francês pretendeu, ademais, colocar em discussão aquelas interpretações que sustentam que, nessa etapa, Foucault teria renunciado ao viés político e às pretensões de de-sujeição de seus trabalhos anteriores, adotando uma perspectiva exclusivamente ética, com a qual estaria condenado a estudar um conjunto de práticas cujos efeitos não teriam nenhuma repercussão em nosso presente. Nas antípodas dessas leituras, nossa exposição procurou destacar a relevância política e as expectativas de incidência e transformação de nossa atualidade que atravessam aqueles cursos.

Referências

FASSIN, Didier. Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder. *In*: LEMM, Vanessa (ed.). **Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica**. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010. p. 21-49.

FOUCAULT, Michel. Do governo dos vivos (1979-1980). *In*: FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997d. p. 99-106.

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

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 8. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité**. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984). Paris: Gallimard, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e verdade**. Curso no Collège de France (1980-1981). Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2. tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

SENEILLART, Michel. Situation du cours. *In*: FOUCAULT, Michel. **Du gouvernement des vivants**. Cours au Collège de France (1979-1980). Paris: Gallimard, 2012. p. 323-350.

Tradução e revisão:

Gustavo Ruiz da Silva e Mauricio Pelegrini

FOUCAULT, O NEOLIBERALISMO E O DESEJO DE REVOLUÇÃO

Christian Laval

Introdução

Foucault está no diapasão do que se chamou “os anos 1968”, entendendo por isso o ciclo de lutas sociais, políticas e culturais que cobrem os anos 1960 e 1970. Ele é um com seu tempo e quer, como repetirá frequentemente, ser o analista de sua atualidade. Não se compreende nada de seu trabalho após maio de 1968 se cortamos sua inscrição na conjuntura revolucionária, se o separamos do debate com a esquerda. Isto não quer dizer que Foucault aderiu à *doxa* de esquerda dominante, ainda impregnada de marxismo ou de freudo-marxismo, mas sim que ele trabalhou na reformulação de uma prática política inédita, que estava em vias de se desenvolver. Foucault contribuiu para dar à esquerda uma teoria do poder, colocando em questão seus simplismos e suas ligações com o marxismo ortodoxo, partindo das lutas, das práticas concretas, das conjunturas singulares. É Deleuze que, sem dúvida, fala melhor, quando diz, em um curso de 1986, evocando a militância de Foucault no Grupo de Informações sobre as Prisões (GIP): “Finalmente, Foucault é o único a ter feito uma teoria de esquerda do poder, creio eu. Ele não foi o único a ter proposto, mas a ter feito...” (DELEUZE, 1986). Sabe-se que essa teoria de esquerda do poder consiste em uma

análise microfísica dos espaços e das práticas “micropolíticas” ou, no léxico de Deleuze e Guattari, “moleculares”.

Citar Deleuze aqui serve como lembrete de um certo contexto, não somente de uma amizade ou de trocas constantes entre esses autores. Não se pode falar do problema da revolução sem evocar o diálogo que mantiveram, frequentemente à distância, aliás. Esse problema, próprio à atualidade comum deles, é o da revolução em curso, da revolução tal como as novas práticas políticas impuseram concretamente, e que ainda não tinha seu discurso, sua teoria, seu pensamento. Pensar a revolução em curso, eis o problema que Foucault e Deleuze têm em comum. E não somente eles, mas vários ativistas e intelectuais que são seus contemporâneos. Maurice Blanchot, logo após Maio de 1968, tinha formulado o problema de maneira memorável: com 1968, escrevia ele em uma carta a sua amiga Marguerite Duras, tratava-se de pensar e colocar em prática a “revolução da revolução” (BLANCHOT, 2018, p. 36)¹. 1968 significava, para Blanchot, o fim da velha revolução, unitária, dogmática, vertical; era uma nova revolução que, escrevia ele, ao invés de homogeneizar e unificar, era sobretudo uma mistura de diferenças, uma articulação de heterogeneidades, um desdobramento generalizado de procriatividades. Revolucionar a revolução, tal era o terreno comum da reflexão de Foucault e Deleuze. Basta reler o prefácio de Foucault ao *Anti-Édipo* para dar-se conta disto. Ele o descreve em 1977 como um “livro de ética” e, mais precisamente, como uma “introdução à vida não fascista”. Ele vê ali um pensamento novo da revolução, não sob a forma de uma teoria global que substituiria o marxismo, mas de um pensamento que trata das “novas lutas políticas”. Assim como Deleuze lerá em Foucault uma teoria de esquerda do poder, Foucault vê em Deleuze e Guattari uma teoria de esquerda da revolução, repensada como “arte de viver”, e que coloca a questão: o que é a nossa prática? E o que é o sujeito dessas novas lutas, hoje e

1 Foi o que ele quis colocar em prática no “Comitê de ação estudantes-escretores” (que só teve uma existência efêmera) e em seu boletim, que só teve um único exemplar, quase inteiramente redigido pelo próprio Blanchot.

agora? Assim, para Foucault, o *Anti-Édipo* testemunha um momento em que a relação do desejo com a realidade mudou, no sentido de que os indivíduos manifestaram o desejo de viver de outra maneira, não mais tarde, após a tomada do poder, mas imediatamente, pela invenção de novas formas de via, de novas relações afetivas, de criações intelectuais e estéticas, que colocam em causa os poderes que os aprisionavam, que haviam interiorizado e que era preciso combater até em si mesmos. De agora em diante, a revolução está ligada a uma arte política que concerne, inseparavelmente, as maneiras de viver e as resistências às formas do poder.

Foucault e a revolução de 1968

Nem Blanchot, nem Deleuze, Guattari ou Foucault viraram as costas à revolução e à política revolucionária. A tese de certos historiadores estadunidenses, que consiste em fazer acreditar que os “intelectuais franceses”, imaginados como uma comunidade unificada, teriam abandonado, a partir dos anos 1970, o campo da crítica social e até mesmo se oposto à “esquerda”, é uma dessas grandes falsificações das quais é preciso se perguntar quais os motivos de existirem². Foucault tornou-se um alvo privilegiado dessa leitura revisionista da história política e intelectual francesa. Gostariam de fazer passar Foucault por um autor muito ambíguo em relação ao capitalismo neoliberal, ou mesmo como um simpatizante do neoliberalismo. Nada em Foucault traz a menor prova de uma adesão ao neoliberalismo. Esse completo contrassenso não teria, por si só, nenhum interesse, se a questão das relações entre neoliberalismo e lutas políticas revolucionárias não se colocassem hoje em dia de maneira tão crucial. Pois, atrás dessa falsificação, se coloca um grande problema estratégico, já presente nos anos 1960 e 1970, e que ainda é o nosso. Essas novas lutas, essas novas zonas de conflito, essas novas formas de vida, o que elas podem contra o fascismo, contra o Estado autoritário, contra a lógica do capital?

2 Cf. notadamente Christofferson (2014).

Foucault pretende abrir, no seio mesmo da política revolucionária, a questão ética. Ele não pretende, de forma alguma, escolher a ética contra a política, a mudança de si contra a mudança do mundo; como pudemos dizer aqui e ali, ele pretende restituir a mudança de si à mudança do mundo. Em outros termos, Foucault tem por objetivo último, especialmente em seus últimos cursos, uma nova ética revolucionária, que responde, no plano genealógico em que se situa, a um problema geral colocado desde o fim dos anos 1960 e dos anos 1970, e que Blanchot formulou explicitamente: como fazer de sua vida uma atividade permanente de transformação do mundo?

Para compreender o projeto de Foucault é importante, então, recolocá-lo em sua atualidade. Aliás, é o que o próprio Foucault recomendava, não separar jamais as formas de pensamento do discurso da atualidade. Sabemos do interesse extremo de Foucault pelo movimento de revolta das prisões, pelos combates no campo da psiquiatria, pelo feminismo, pelo movimento gay, pelas lutas dos imigrantes, pela habitação decente, pelas revoltas da juventude, pelas novas práticas estéticas ou intelectuais; em suma, por todas as formas de luta e práticas nas quais ele vê tantas pistas pra renovar o pensamento e a política, para dissociar sobretudo a questão da revolução da questão do Estado, na medida em que o problema central que se coloca nas lutas, segundo ele, é saber como evitar que a revolução venha, mais uma vez, expandir e reforçar a estatização das relações sociais.

A questão do “desejo de revolução” é central em Foucault, como também na cena político-intelectual dos anos 1970. Em uma entrevista dada a uma revista japonesa em 1976, ele evoca a crise do desejo de revolução, notadamente nos países ocidentais mais ricos:

No século XIX, a revolução era desejada pelas massas. Mas o estalinismo, os acontecimentos que o sucederam e os fenômenos que a revolução comunista produziu a título de amostras por todo o mundo terminaram por fazer diminuir consideravelmente a taxa de desejabilidade da revolução. Contudo, é verdade que, mesmo nos dias atuais, no terceiro

mundo, principalmente nos países onde uma exploração ultrajante é praticada (como o Brasil e a Bolívia), a revolução é efetivamente desejada (FOUCAULT, 2001, p. 85).

Um pouco adiante, ele acrescenta (o que é decisivo para o meu propósito aqui):

A meu ver, o papel do intelectual hoje deve ser o de restabelecer para a imagem da revolução a mesma taxa de desejabilidade que havia no século XIX. E é urgente para os intelectuais – supondo, é claro, que os revolucionários e as camadas populares lhes emprestem a orelha – restituir à revolução tanto charme quanto ela tinha no século XIX. 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 da revolução (FOUCAULT, 2001, p. 86).

Estaríamos enganados em pensar que somente a revolta, a insurreição, a sublevação, a transgressão ou a resistência interessavam a Foucault. O interesse tardio que ele demonstra pela “revolução iraniana” não é um acidente ou um passo em falso. Ele se pergunta, no fundo, se uma revolução que teria cessado “seus jogos com o Estado”, para retomar uma fórmula que ele emprega em seu elogio ao livro de Glucksmann, *Les maîtres penseurs* (FOUCAULT, 2001, p. 279), é possível. Pode-se pensar a revolução de uma nova maneira, quer dizer, fora do esquema do “Estado-revolução” (FOUCAULT, 2001, p. 281), do Estado soberano e dominador que pretende revolucionar toda a sociedade, recodificando por conta própria as relações de poder que tecem a sociedade? Tal é o espaço do questionamento de Foucault após 1968, ligado ao desejo de superar a derrota de 1968, ao abrir a via de uma *outra revolução*.

Neoliberalismo e revolução

Evidentemente, não se pode esquecer todo o interesse que Foucault demonstrou sobre a governamentalidade liberal e neoliberal, no final dos anos 1970. Qual é a relação entre essa análise do neoliberalismo e os efeitos de 1968? O neoliberalismo foi, para Foucault, essa “luz de esperança” que nenhuma forma de socialismo, nenhuma esperança de revolução traria mais, como deixam entender os acusadores de Foucault? Mais uma vez, isto é não compreender a lógica da pesquisa de Foucault sobre as formas de poder e os tipos de contracondutas.

O curso do *Collège de France* realizado em 1979, *Nascimento da Biopolítica*, não marca uma virada decisiva no percurso de Foucault; ele se inscreve na série de trabalhos sobre as formas de governo dos homens. Ele aponta uma evolução sensível nessas últimas, não uma franca ruptura com a governamentalidade liberal tal como ele a analisou nos anos precedentes. A continuidade repousa na imanência dos “dispositivos de segurança”, no seio de uma sociedade que supostamente funciona segundo mecanismos autorreguladores, sobre o modelo do mercado. O neoliberalismo tem isso de original, apresentar-se como uma prática governamental sistemática que, renunciando à doutrina naturalista do *laissez-faire* absoluto, procura governar *pelo meio*, quer dizer, implementando uma governamentalidade ambiental. A política neoliberal procura obter condutas “conformes”, por incitações devidas à imersão do sujeito econômico nos mecanismos do mercado, de tal forma que o sujeito seja levado a se conduzir como um “empresário de si” em um meio de concorrência. Contrariamente ao que maus leitores acreditaram poder reprovar em Foucault, ele não nega a extrema diversidade das doutrinas neoliberais, mas pretende, por meio de referências a um número limitado delas, descrever uma maneira de governar que se distingue das formas classicamente jurídicas, disciplinares, burocráticas, verticais derivadas da soberania, mas também das formas

do pastorado de Estado que ditavam aos indivíduos a maneira de se conduzir. Ele não analisa as diferentes doutrinas neoliberais em suas construções internas, mas quer, sobretudo, destacar nelas o que permite compreender a originalidade das práticas introduzidas pelo governo francês e pelo presidente Giscard d'Estaing³, pois *Nascimento da Biopolítica* tem uma dimensão conjuntural evidente. Não é tanto um curso sobre o nascimento do neoliberalismo doutrinal, mas sobre a política francesa da metade dos anos 1970, e é por isto que não se encontra ali referências ao Chile de Pinochet ou à Califórnia de Reagan. Ninguém pode imaginar Foucault como admirador ou apoiador do governo francês desse período. Se ele não tinha muita simpatia pelos grandes partidos de esquerda, o Partido Socialista e o Partido Comunista (mas nenhuma pessoa de esquerda tinha), tinha ainda menos pela política de Giscard. Foucault constata uma inflexão no modo de governo na França, e é isso que lhe interessa, não como se tratasse de um fenômeno isolado ou de uma causa inicial, mas considerando-a como um efeito reacional. O que interessa a Foucault no poder francês dos anos 1970 é o *contrafeito de 1968*; dito de outro modo, é a resposta estratégica da burguesia à revolução de Maio de 1968, que é uma resposta estrategicamente inteligente, mais inteligente que a pura e simples repressão das revoltas de estudantes e operários. *Nascimento da Biopolítica* é a análise dessa resposta estratégica e uma reflexão antecipadora sobre os desenvolvimentos possíveis. O curso mostra a capacidade da política neoliberal de se apropriar da dinâmica das lutas de 1968 e de sua significação subjetiva, para integrá-las em uma nova forma de governo dos indivíduos e das sociedades.

Sabemos que, a partir de 1978, a governamentalidade é um conceito que lhe serve para pensar a relação entre formas de poder e formas de resistência, entre governamentalização das sociedades e “contracondutas”. Maio de 1968 é o apogeu de uma crise prolongada das formas de poder ou, para retomar uma expressão tipicamente

3 Esses pontos são desenvolvidos em meu livro, ao qual me permito referenciar. Cf. Laval (2018, tradução brasileira Laval, 2020).

foucaultiana, 1968 é o momento mais agudo de uma “crise de governamentalidade” cujas causas começaram, sem dúvida, bem antes⁴. Por “crise de governamentalidade”, é preciso entender um momento agudo da crítica ao modo pelo qual somos governados e, mais ainda, pelo qual somos feitos “sujeitos”. A crise de governamentalidade é, assim, uma crise da subjetividade, no sentido em que o que é criticado não é somente a maneira pela qual as relações de poder se impõem aos governados, mas, mais fundamentalmente, a maneira pela qual essas relações participam da constituição da subjetividade. Recusar sermos conduzidos de tal ou tal maneira é, também, recusar ser o que querem fazer de nós, é recusar o que nos tornamos e o que somos tornados.

Essa crise de governamentalidade advém quando a relação consigo mesmo imposta nas famílias, nas escolas, nas mídias, no conjunto das instituições e das relações sociais, é submetido de forma massiva à “atitude crítica”; em outros termos, quando se manifesta uma capacidade coletiva de críticas das instituições e de si, na medida em que o si é constituído pelo poder. A um certo momento “crítico”, multiplicam-se, intensificam-se, densificam-se as contracondutas que, adquirindo uma certa amplitude, ameaçam muito diretamente o sistema de poderes em voga. Ora, 1968, mas talvez seria preciso falar do ciclo de lutas dos anos 1960, constitui uma tal recusa em massa de ser governado como se era em todas as formas de existência; é o momento em que é contestada “uma espécie de opressão permanente na vida cotidiana” (FOUCAULT, 2001, p. 901). 1968 é o momento no qual as questões que Foucault procurava colocar há tempos, notadamente sobre a loucura ou a medicina, tornam-se objeto de uma intensa “mobilização cultural”, ao longo da qual profissionais procuraram inventar novas relações: professores, médicos, enfermeiros, juizes advogados, mas também mulheres e crianças nas famílias (FOUCAULT, 2001, p. 330-331). Com 1968, assiste-se a um deslocamento das margens em direção ao centro, à descoberta e à problematização de “novos objetos políticos”, à colocação em questão de “uma sé-

4 Sobre esse conceito e sua gênese, cf. Sauvêtre (2013).

rie de domínios de existência, de cantos da sociedade, de recantos do vivido que tinham sido até então esquecidos ou completamente desqualificados pelo pensamento político” (FOUCAULT, 2001, p. 919-920). Foucault era consciente de sua dívida com relação a essa contestação, quando diz estar “certo de que, sem Maio de 1968, não teria jamais feito o que fez a propósito da prisão, da delinquência, da sexualidade” (FOUCAULT, 2001, p. 900).

Foucault propõe, então, uma análise desse momento, que ecoa outras grandes crises de governamentalidade na história, notadamente aquelas que foram dirigidas contra as técnicas de si impostas pelas técnicas pastorais da Igreja, e que descambaram na Reforma. As lutas “atuais” são dirigidas contra o “governo pela individualização”, quer dizer, contra um pastorado de Estado que visa “tudo o que pode isolar o indivíduo, cortá-lo dos outros, cindir a vida comunitária, constranger o indivíduo a se dobrar sobre si mesmo e atá-lo à sua identidade própria” (FOUCAULT, 2001, p. 1046). São, acrescenta ele, lutas não a favor ou contra o indivíduo, mas contra a submissão das subjetividades a identidades fixadas por e nas categorias administrativas e jurídicas, espécies de pequenas prisões subjetivas que nos obrigam a exercer papéis programados de antemão, a nos bloquear em relações de dominação impostas, e que nos ditam que devemos ser.

O dispositivo teórico que Foucault implementa a partir de 1977-1978 está inteiramente ligado à experiência que ele teve com as lutas diretas e imediatas contra as formas específicas de poder. Esse dispositivo intelectual não é somente um modo de leitura de uma atualidade, ele é *produto* dessa atualidade ou, mais exatamente, é um efeito refletido da experiência política e ética que Foucault fez das “contracondutas”. Esse dispositivo foucaultiano, dito de outra forma, é um dos efeitos de Maio de 1968 na teoria, e o próprio conceito de “crise de governamentalidade” só é compreensível como um efeito de 1968.

É neste sentido que Deleuze tem perfeitamente razão de ver em Foucault uma “teoria de esquerda do poder”. Mas é preciso acrescen-

tar que essa teoria é dirigida *contra* o discurso de esquerda dominante em 1968, quer dizer, o discurso hipermarxizante dos grupúsculos maoístas ou trotskistas. Com efeito, o problema, segundo Foucault, é precisamente que “o que está se passando não tem sua própria teoria, seu próprio vocabulário” (FOUCAULT, 2001, p. 889). O que implica que a tarefa a executar no plano filosófico é, precisamente, dar ao momento crítico de 1968 “sua própria teoria e seu próprio vocabulário”. O “efeito Foucault” consiste em exacerbar a contradição aberta em 1968, entre o questionamento das relações de poder em todos os domínios da existência e a pretensão de um marxismo a fornecer lições sobre o sentido da história, mas “impotente em confrontar os problemas” (FOUCAULT, 2001, p. 1414). Pois essa esquerda marxizante, que só conhecia a repressão de Estado, recusava-se a compreender a complexidade e a sutileza das estratégias de poder. Vê-se já em prática esse artil foucaultiano do contraditório em sua análise do dispositivo da sexualidade em *A Vontade de Saber*, livro no qual ele tenta arrancar a esquerda da influência do freudo-marxismo. É como se o pedagogo Foucault quisesse tornar compreensível aos revolucionários que o poder não é apenas repressão, e que não se pode opor simplesmente repressão e liberação. O governo analisado como “condução das condutas” não somente reprime, recalca, interdita; ele incita, estimula, encoraja, guia, canaliza. Em uma palavra, ele produz (cf. LAVAL, 2015).

A resposta estratégica neoliberal

Em que o neoliberalismo é uma resposta estratégica à crise de governamentalidade de 1968? De início, lembremos que por neoliberalismo, como aliás por liberalismo, Foucault não entende uma teoria ou teorias, mas “artes de governar”, maneiras de conduzir a conduta dos outros (cf. FOUCAULT, 2004b). As artes de governo liberais ou neoliberais são particularmente ambíguas em uma tal crise de governamentalidade, porque elas mesmas provêm e pertencem a uma *tradição crítica*. E toda a questão é precisamente compreender

como a atitude crítica pode se encontrar amalgamada à imposição de um novo modo de governo, menos direto, menos abertamente prescritivo, que se exerce sobre o quadro e sobre o ambiente dos indivíduos para lhes conduzir a se comportar de maneira conforme à dominação capitalista, quer dizer, como unidades de “capital humano”, como “empresários de si”.

O neoliberalismo, ou ao menos seu “ponto de utopia”, consiste em substituir as atribuições administrativas e jurídicas, que o Estado social foi o continuador e agente de universalização, pela regulação social do mercado ou, mais precisamente, pela lógica da concorrência. Trata-se de suavizar o assujeitamento direto por categorização e objetivação administrativa, fazendo jogar os mecanismos do mercado, deixando lugar, assim, para mais “jogo” entre os indivíduos e entre os indivíduos e as instituições. A arte neoliberal consiste em fazer que novos “jogos de poder” sejam “jogos de mercado”, até tornar invisíveis as relações de poder destacadas e colocadas em questão em 1968 e, sobretudo, despolitizá-las. O neoliberalismo responde às lutas contra os assujeitamentos identitários e individualizantes do Estado colocando em marcha dispositivos de mercado que induzem uma subjetivação geral de tipo econômico. Mais do que lidar com loucos, alunos, doentes, soldados, mulheres no lar ou no trabalho, assalariados públicos ou privados, é como se os neoliberais tivessem proposto o seguinte discurso: “tratemos todo mundo da mesma maneira, não façamos mais diferenças, consideremos todos os seres como ‘homens econômicos’, todos igualmente supostos como seres calculadores, capazes de reagir às variáveis de seu meio e às oscilações do mercado, no seio dos quais eles agem e evoluem. Despolitizemos as relações de poder, não fundemos mais nossa política sobre a universalidade do cidadão ou a do sujeito de direito, consideremos apenas um só tipo de subjetividade, o homem econômico de tipo capitalista e empresarial. Respondamos às contracondutas que visavam o assujeitamento objetivante, identitário e categorial com uma condução econômica generalizada, façamos de modo que todos os indivíduos funcionem pela

concorrência, desdobrando procedimentos de governo e arranjando a sociedade em um conjunto de mercados concorrentes, transformando as instituições em empresas, impondo por todo lado o imperativo da competitividade”. À questão ontológica colocada pelas lutas contemporâneas “quem somos nós?”, o governo neoliberal responde: “você são homens econômicos, com o dever de otimizar a alocação de seus recursos”, “você são capitais humanos ordenados a rentabilizar seus investimentos”, ou ainda “você são empresários de si mesmos, obrigados, para sobreviver à concorrência, a se melhorarem sem cessar, a se ultrapassar sem fim e a explorarem a si próprios”.

O sucesso histórico do neoliberalismo é o de ter sabido responder à grande crise do poder do final do século XX, fazendo da economia uma lógica geral, por meio da qual idealmente a questão das relações de poder não se coloca mais, já que cada um seguirá seu próprio caminho, perseguirá seus próprios objetivos de maximização. O neoliberalismo foi uma resposta estratégica inteligente, ao retomar por sua conta a crítica do pastorado de Estado e das formas disciplinares do poder, para colocar no lugar um novo modo de governo, que repousa sobre mecanismos econômicos generalizados ao conjunto da sociedade.

Ética e revolução

Contudo, dirão os detratores de Foucault, ele abandonou a política, ele só se ocupou, nos últimos anos de seu trabalho, com a ética pessoal, ele só se interessou pelo estilo de vida, pela estética da existência. A política revolucionária não foi mais questão depois de 1978 ou de 1979, o que seria, segundo eles, a prova da indiferença política do “último Foucault”, ou seja, de sua conversão ao neoliberalismo. Isto seria postular que haveria em Foucault uma separação entre política e ética. O que é, mais uma vez, cometer um contrassenso. O trabalho de Foucault sobre a ética está ligado à política necessária à situação histórica dos anos 1970-1980, a um momento em que, segundo ele, os grandes sistemas de obediência às regras instituídas estão em crise.

Em uma tal situação de crise dos poderes, inventar novas relações com os outros e consigo mesmo não é sair da política. Não é de renúncia à política ou de dobra sobre a ética ou a estética que se deve falar, mas de um reordenamento político da ética, considerada como um modo de se livrar dos modos opressivos de governo, como uma prática de si, talvez uma “prática de liberdade”. Foucault abre assim a questão ética no seio mesmo da política revolucionária, com o objetivo de recolocar, como ele diz, o problema central da época, que é o da *desejabilidade da revolução*⁵.

Depois de 1979, Foucault coloca cada vez mais o destaque sobre a relação consigo, sobre a conduta de si, sobre a maneira pela qual se pode ou não se fazer sujeito de sua conduta, mais ou menos independentemente das “estruturas de autoridade”. O grande desvio pela Antiguidade greco-latina e pelo cristianismo não se afasta de sua convicção, segundo a qual a luta se faz, então, no terreno da ética, da arte de viver, das formas de vida. Essa “virada ética”, como às vezes se denomina, é guiada pela vontade de fazer a genealogia da “atitude crítica” em ação nas contracondutas da modernidade ocidental (FOUCAULT, 2015, p. 37). E nisto, ainda que essa via genealógica seja original, ela participa da mesma constelação de problemáticas em que se encontram autores como Deleuze e Guattari, que pensam, na mesma época, sobre as lógicas minoritárias e sobre as lutas moleculares. As lutas não são mais somente lutas econômicas, visando tomar o poder e mudar o modo de produção; elas se situam fora do esquema da revolução, no sentido clássico do termo desde a Revolução Francesa (FOUCAULT, 2001, p. 547); elas visam à modificação de si e do mundo, simultaneamente.

O sentido da revolução

Convém repensar o sentido da revolução segundo uma problemática ética, interpretá-la como uma prática de si, ou ainda como uma

5 Em uma entrevista com Bernard-Henri Lévy, “Não ao sexo rei”, Foucault retorna ao tema: “você o sabe bem: é a desejabilidade mesma da revolução que é o problema” (FOUCAULT, 2001, p. 266).

“política de nós mesmos” (FOUCAULT, 2013, p. 90-91). A problemática revolucionária, em sua radicalidade, coloca a questão de “quem nós somos” e de “quem queremos ser”, levando em conta a liberdade que é a nossa de nos conduzirmos de outra maneira da que querem os poderes. Trata-se de “recusar o que nós somos”, de inventar novas relações com os outros e consigo (FOUCAULT, 2001, p. 1051). Se é preciso parar de representar a revolução em um grande esquema histórico, é preciso, por outro lado, devolver à prática a prioridade, como ele lembra em uma de suas últimas entrevistas: “o que procuro analisar são as práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógicas dessas práticas e, por conseguinte, a maneira pela qual os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus afrontamentos, em seus projetos, se constituem como sujeitos de suas práticas ou recusam, ao contrário, as práticas que lhes são propostas” (FOUCAULT, 2001, p. 1506). Essas práticas são, para Foucault, “experiências” de um outro mundo possível e, se Foucault não fez a investigação exaustiva delas, ele fez a experiência pessoal, como testemunha em certas entrevistas ou episódios de sua vida⁶.

Há, na penúltima aula de *A Coragem da Verdade*, o último curso de Foucault no *Collège de France*, uma passagem particularmente interessante, a propósito dos cínicos gregos, mas que vai bem além do seu caso singular. O lema dos cínicos seria, segundo Foucault, “uma vida outra para um mundo outro”, não um outro mundo, mas um mundo outro, um mundo a mudar tanto quanto a vida que se leva, e que se muda pelo próprio fato de viver outramente (FOUCAULT, 2008, p. 264). “O cinismo constitui a matriz, o germe, em todo caso, de uma experiência ética fundamental no Ocidente”, diz ele na aula de 21 de março de 1984 (FOUCAULT, 2008, p. 264).

Foucault tira daí uma lição para a militância revolucionária e para o sentido da revolução. Sob o efeito do marxismo doutrinário, até os anos 1970 os revolucionários se acreditavam os portadores

6 Não se poderia negligenciar o livro de entrevistas que ele fez com um jovem rapaz, Thierry Voeltzel, que relata as lutas dos homossexuais e, de modo mais geral, o que é ter vinte anos em 1968. Cf. Voeltzel (2014).

de uma verdade da história e seus agentes. Mas talvez tenham sido cegos sobre o que realmente faziam pela sua própria militância? O que faziam era viver outramente, e isso os colocava *ipso facto* no horizonte prático de um mundo outro. Na aula de 29 de fevereiro de 1984, ele afirma, de maneira quase evidente: “A revolução no mundo europeu moderno [...] não foi somente um projeto político, ela também foi um modo de vida” (FOUCAULT, 2008, p. 169). Mas qual militância, ou melhor, qual forma de vida? Obviamente existem várias, das quais algumas lhe repugnam, como a obediência cega ou o ascetismo estalinista. O importante está em outro lugar: 1968 foi prova “de imaginação ética” (FOUCAULT, 2015, p. 143), ao ligar novos estilos de existência, alternativos, diferentes, mesmo escandalosos, e a vontade de mudar a sociedade. A “vida revolucionária” pode não estar isenta da procura de novos prazeres, e renovar assim o “desejo de revolução” (FOUCAULT, 2008, p. 170).

“É preciso tudo recomeçar”

Para concluir, não convém que os intelectuais de hoje se coloquem esse mesmo gênero de questão, nessa época de crise climática, essa questão ético-política que assombrava Foucault até o fim, e que se pode formular assim: qual vida para qual mundo?

Foucault quis “salvar a revolução de si mesma”, dar-lhe um novo sentido, e que, segundo ele, provinha das próprias práticas. Como pensar a luta política na época da governamentalidade neoliberal, quais são as práticas politicamente mais eficazes, quais são os estilos de existência e as formas de subjetividade mais antagônicas às injunções para funcionar como “seres econômicos” e “empresas de si” em uma sociedade vista como um mercado? Quando a racionalidade capitalista invade sempre mais os modos de vida, as maneiras de trabalhar, as relações entre as pessoas, até as formas amorosas concebidas como um mercado ou um jogo de performance etc., como agir como viver, como pensar?

Colocar assim o problema de nossa tarefa hoje é uma maneira de prolongar esse apelo de Foucault, quando ele dizia, em 1977, que não havia um só modelo sobre o qual se apoiar para fazer a revolução, que não há “mais sobre a terra um só ponto de onde possa brotar a luz de uma esperança”. “É preciso tudo recomeçar”, exclamava ele, antes de acrescentar: “nós somos em 1830”, e ainda, dizia ele, em 1830 havia a Revolução Francesa e a tradição do Iluminismo.

É preciso tudo recomeçar, desde o começo, e nos indagar a partir de que se pode fazer a crítica de nossa sociedade, em uma situação na qual o lugar sobre o qual estávamos implícita ou explicitamente apoiados até aqui para fazer essa crítica, em uma palavra, a importante tradição do socialismo, está fundamentalmente em questão, pois tudo o que essa tradição socialista produziu na história é condenável” (FOUCAULT, 2001, p. 397-398).

Não mais modelos, mas práticas a inventar, novos saberes a desenvolver. É aí que residia o otimismo paradoxal de Foucault e, sobretudo, o horizonte de seu trabalho sobre a ética: não há outro apoio além de nós mesmos, de nossa maneira de viver, não há outro ponto luminoso e utópico além do nosso desejo de revolução, não há outro fundamento da ontologia de nós mesmos além da “intransitividade de nossa liberdade” (FOUCAULT, 2001, p. 1057). Essa liberdade dos sujeitos que não se deixam jamais submeter integralmente, que escapam e que criam infinitamente deslocamentos e heterotopias, não se pode confundir com nenhuma prescrição universal e transcendente. Esse desejo de revolução, essa experiência do ingovernável em cada sujeito, é precisamente a própria ética de Foucault, que ele formidavelmente formulou quando evocava sua juventude no pós-guerra, em uma entrevista: “queríamos ser completamente outros em um mundo completamente outro” (FOUCAULT, 2001, p. 868).

Referências

- BLANCHOT, Maurice. Lettre à Marguerite Duras, 13 octobre 1968. *In*: BLANCHOT, Maurice. **Mai 68, révolution par l'idée**. Paris: Folio Gallimard, 2018.
- CHRISTOFFERSON, Michael Scott. **Les intellectuels contre la gauche: l'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)**. Paris: Agone, 2014.
- DELEUZE, Gilles. **Sur Foucault: le pouvoir**. Cours Vincennes-St Denis. Cours du 07/01/1986. Disponível em: <https://www.webdeleuze.com/textes/272>. Acesso em: 7 abr. 2022.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France (1977-1978)**. Paris: Seuil, Gallimard, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. **Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)**. Paris: Seuil, Gallimard, 2004b.
- FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité – le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France**. Paris: Seuil; Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980**. Paris: Vrin, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi**. Paris: Vrin, 2015.
- LAVAL, Christian. La productivité du pouvoir. *In*: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca; TAYLAN, Ferhat (org.). **Marx & Foucault**. Paris: La Découverte, 2015. p. 29-44.
- LAVAL, Christian. **Foucault, Bourdieu et la question néolibérale**. Paris: La Découverte, 2018.
- LAVAL, Christian. **Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal**. São Paulo: Elefante, 2020.
- SAUVÊTRE, Pierre. **Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles: recherche historico-philosophique sur les usages de la raison politique**. Tese (Doutorado) – IEP de Paris, 2013.
- VOELTZEL, Thierry. **Vingt ans et après**. Paris: Verticales, 2014.

Tradução: Mauricio Pelegrini

Revisão: Gustavo Ruiz da Silva

FOUCAULT E A MITOLOGIA ANTINEOLIBERAL

Philippe Sabot⁷

A América Latina pôde constituir e constitui ainda hoje, de certo modo, um terreno de experimentação privilegiado para as políticas neoliberais, aplicadas quase sempre sob formas autoritárias e neoconservadoras, particularmente violentas para as populações – no Chile, na Argentina e mesmo no Brasil, onde o neoliberalismo e o neoconservadorismo autoritário mostram sua profunda cofiliação, sob o horizonte de processos de “desmocratização”, colocados em evidência notadamente por Wendy Brown (2007, 2018).

Meu estudo parte de uma questão simples em aparência: saber se é pertinente e, se for, até qual ponto, confrontar o paradigma neoliberal, tal como ele pôde ser elaborado a partir de leituras pós-foucaultianas, as análises propostas pelo próprio Foucault há mais de quarenta anos, no curso consagrado ao *Nascimento da biopolítica*. Parece-me importante e útil interrogar o papel que se quis atribuir, e que ainda se atribui, frequentemente, a Foucault na crítica das formas mais atuais do neoliberalismo, como se partisse dele mesmo que as análises por ele realizadas no final dos anos 1970 permitissem esclarecer nossa própria atualidade e propor não somente uma avaliação histórico-crítica do neoliberalismo, mas ainda as vias de uma emancipação ou de uma resistência possível atualmente, ainda que o contexto político,

7 Philippe Sabot, Univ. Lille, CNRS, UMR 8163 - STL - Savoirs Textes Langage, F-59000 Lille, France. Mail : philippe.sabot@univ-lille.fr.

e também filosófico, econômico e social, pareça bem diferente. Em seu livro *Penser le néolibéralisme* [*Pensar o neoliberalismo*], Serge Audier abriu caminho para essa suspeita, relativa a uma vulgata neofoucaultiana que, segundo ele, se encerraria com um estudo sério da história do neoliberalismo, assim como do uso que Foucault propõe em seu curso de 1979 (AUDIER, 2015). Partindo dessa suspeita, meu propósito será, assim, o de colocar em perspectiva as análises foucaultianas, formulando algumas hipóteses que procuraram reavaliar, de maneira crítica, a reflexão que Foucault consagrou ao neoliberalismo e, por esse viés, a certos usos dominantes dessas análises no que chamo, com uma pitada de provocação, uma “mitologia” antineoliberal contemporânea.

Uma “mitologia” antineoliberal?

Por que abordar o trabalho de Foucault sob esse ângulo crítico? Não se trata, evidentemente, de negar pura e simplesmente a existência do neoliberalismo, no sentido de uma lógica neoliberal em marcha nas nossas sociedades atuais; tampouco se trata de negar o efeito de (des)estruturação desse modo de governamentalidade sobre a atividade econômica, política e social, mas também sobre a natureza e a representação dos próprios indivíduos (por meio da promoção e dominação da “forma-empresa”, por exemplo). Entretanto, mais do que permanecer em tais *slogans*, desejo sobretudo interrogar, a partir do próprio Foucault, certas análises que ele propõe acerca do discurso neoliberal e ressaltar a dificuldade real de uma resistência a tal discurso e, sobretudo, a seus efeitos no real de nossas vidas. Contudo, isto ainda não justifica que eu fale de uma “mitologia” antineoliberal. Como se pode, então, entendê-la?

No pensamento crítico de esquerda, o recurso à noção de “neoliberalismo” procura, em geral, denunciar em bloco essa guerra, lançada na metade dos anos 1970 e em seguida radicalizada, contra as diversas formas de um Estado de Bem Estar (*Welfare State*), que foram associadas, ao final da Segunda Guerra Mundial, a uma fisca-

lidade progressiva e a políticas intervencionistas de tipo keynesiano. Com relação a esse “modelo”, o neoliberalismo seria ilustrado, então, por sua apologia ao livre mercado e à concorrência, às privatizações, à propriedade privada, às desregulações, ao individualismo exacerbado, propondo uma extensão sem precedentes das regras concorrenciais do mercado ao conjunto de setores da vida política e social. Uma das questões importantes, referente a essa nova realidade política e a essa nova racionalidade governamental, é saber se ela ainda merece ser atribuída às potências estatais, que implementam de maneira consciente as políticas neoliberais, ou se responde a uma lógica de conjunto, que destituem os Estados de sua própria iniciativa e entregam, ao contrário, a sociedade e seus agentes sociais a uma desregulação absoluta que culmina no isolamento dos indivíduos e na lógica concorrencial absurda, em todos os níveis de atividade social e econômica⁸.

A aula de Foucault sobre esse ponto é instrutiva – mesmo se não é absolutamente original. Ele insiste sobre o fato que o neoliberalismo não é, de forma alguma, a retração do Estado ou o reino do “*laissez-faire*” (característica do liberalismo clássico), mas que corresponde, sobretudo, à transformação dos indivíduos em “empresários de si mesmos”; portanto, a uma nova maneira de conduzir sua conduta (logo, um modo de governamentalidade), assim como a uma mutação profunda das empresas e mesmo das administrações segundo esse mesmo princípio da concorrência e da avaliação. Pode-se tirar como lição do estudo de Foucault que o neoliberalismo contribui para redefinir profundamente o papel e a própria natureza do Estado, na medida em que essa doutrina repousa, em princípio, sobre três pilares complementares: de início, um certo apagamento do Estado, compreendido como produtor e redistribuidor de riquezas ; em seguida, um lugar mais importante atribuído ao mercado e à liberdade para os empreendedores e os diferentes atores privados; e, por último, a submissão do próprio Estado e de seus serviços às normas empresa-

8 Ver, a esse respeito, a discussão certa e esclarecedora de Amable (2022, p. 262-267).

riais e concorrenciais do privado, por meio do desenvolvimento do *New Public Management* [*Nova Administração Pública*] (DREYFUS, 2010). É assim que Stéphane Legrand pode reconstituir, nos termos seguintes, o interesse que Foucault demonstra sobre os ordoliberalis da Escola de Friburgo, e a sua reivindicação de “um certo grau, ocasionalmente elevado, de intervencionismo estatal, que eles denominam ‘intervencionismo liberal’”: a governamentalidade neoliberal

não se define por sua exigência em anular ao máximo a intervenção do Estado, mas precisamente por sua exigência de que a intervenção do Estado se regule sobre a normalização dos processos econômicos, aí incluído o critério de sua necessidade – precisamente na medida em que [...] se trata de uma racionalidade crítica, sem cessar inquieta do perigo que representam os efeitos da liberdade para as condições do exercício da liberdade” (LEGRAND, 2007, p. 283-284).

Sobre essa base teórica, as análises de Foucault, e especialmente sua investigação sobre o liberalismo e o neoliberalismo no curso de 1979, foram largamente mobilizadas na perspectiva de uma crítica radical do segundo – uma crítica repassada e amplificada por diferentes correntes de pensamento desde a publicação do curso sobre o *Nascimento da biopolítica*, em 2004⁹. O que remete, nesses quase vinte anos, à colocação sistemática do próprio Foucault em um discurso anti-neoliberal, imposto a partir de uma reconstrução do que ele teria dito ou pensado do neoliberalismo e, assim, de nossa atualidade (do século XXI), nessas poucas aulas pronunciadas no final dos anos 1970. É o que Geoffroy de Lagasnerie (2012, p. 15) denomina “o imperativo (reflexo e não reflexivo) de denunciar o neoliberalismo”.

9 O livro de Serge Audier propõe, à guisa de introdução, uma recapitulação completa dessas retomadas do curso de Foucault e dos contextos específicos nos quais elas se localizam. Ele procura, assim, situar sua própria análise entre “dois tipos de leitura: uma, ultra-majoritária, que erige Foucault em crítico intransigente da governamentalidade neoliberal – ou, ao menos, que faz de Foucault o instrumento de uma crítica radical –; a outra, ultra-minoritária, que faz dele o leitor fascinado e empático dos neoliberais”. Para Audier, essas duas leituras são, simultaneamente, “parcialmente justas e falsas, constituindo, por sua vez, o sinal da complexidade do propósito foucaultiano” (AUDIER, 2015, p. 52).

Assiste-se, assim, particularmente desde a publicação desse curso em 2004, ao estabelecimento de uma vulgata dominante ou, para retomar os termos de Barthes em suas *Mitológicas*, de uma *doxa* que – e aí está sua característica “mitológica” – terminou por não mais aparecer como tal, mas se naturalizou a ponto de assumir agora a aparência de uma verdade eterna (BARTHES, 1957), de um horizonte absoluto para o pensamento crítico – um horizonte impossível de colocar em questão, sob pena de ser acusado de favorecer o “neoliberalismo”, subestimando-lhe o perigo ou desconhecendo seu alcance e potência ideológicos globais.

Uma precisão suplementar se impõe aqui, para esclarecer o tipo de análise que proponho. Colocando em questão dessa maneira o desenvolvimento de uma mitologia anti-neoliberal a partir de Foucault, não se trata, de forma alguma, para mim, de fazer de Foucault o ardente defensor de posições neoliberais, que seu curso de 1979 traria o traço despercebido. 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 ressaltar¹⁰), 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 anti-neoliberal quanto se queria acreditar, dando sistematicamente ao seu pensamento a aparência de uma previsão genial, esclarecendo e denunciando por antecipação, *modulo* uma atualização do paradigma que ele identificou e

10 Na abertura do capítulo que consagra à reflexão de Foucault sobre o neoliberalismo, Jean Terrel nota que “sem contar uma passagem importante do curso de 1978 e do curso de 1979, que lhe é integralmente consagrado, a presença do liberalismo é discreta: algumas referências dispersas por todos os *Ditos e Escritos* e, sobretudo, poucas coisas a partir de 1980. Tudo se passa como se o curso de 1979 não tivesse tido prolongamento na reflexão de Foucault, até sua morte”. Esse curso pode, assim, aparecer como um “desvio” cujo estatuto merece, contudo, ser estudado para restituir-lhe seu lugar no “caminho que vai do governo à sujeição (curso de 1978 e de 1980) e do assujeitamento às técnicas de si (curso de 1981 e de 1982)” (TERREL, 2010, p. 85).

analisou em 1979, os malefícios atuais das políticas ultraliberais¹¹; mas, de outro lado, não considerá-lo também como ingenuamente seduzido ou tentado por esse neoliberalismo¹², 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). Evitar essas duas tendências opostas e unilaterais talvez permita se ter a medida do verdadeiro trabalho crítico de Foucault: não denunciar de imediato o que se elabora por meio do neoliberalismo, mas partir, sobretudo, de uma análise das condições de sua emergência, para melhor estabelecer o que nos permite reconsiderar, examinar de outro modo em nossa própria concepção de poder e de suas modalidades de exercício, para melhor elaborar também práticas de resistência ajustadas à realidade (e a suas evoluções históricas) e não fundadas sobre uma “mitologia” (que fixa os conceitos e as análises em uma espécie de eternidade).

A partir disto, é possível formular duas questões que eu gostaria de desenvolver em seguida. Primeiramente, há a questão da relação, sem dúvida mais complexa do que se acredita, de Foucault com o neoliberalismo, que se coloca como objeto de análise em *Nascimento da biopolítica*. De fato, convém levar em conta positivamente as questões

11 Pierre Dardot e Christian Laval estudam, a partir de Foucault, mas também além de Foucault, a racionalidade neoliberal que corresponde, segundo eles, ao “desenvolvimento da lógica do mercado como lógica normativa, desde o Estado até o mais íntimo da subjetividade” (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 21). Por sua vez, Wendy Brown não deixa de reconhecer que “a análise de Foucault não pode ser retomada tal qual, e alguns de seus aspectos exigem ser alterados ou mesmo abandonados – o que se explica, simultaneamente, porque suas pesquisas não foram levadas pra frente e porque foram realizadas antes do neoliberalismo se tornar hegemônico” (BROWN, 2018, p. 74). Ela se propõe, assim, reatualizar a espécie de paradigma neoliberal elaborado por Foucault, para ajustá-lo à realidade da financeirização e da governança contemporâneas.

12 Ver, entre outros, José Luis Moreno Pestaña (2011) e Daniel Zamora (2014). A posição defendida por Geoffroy de Lagasnerie em seu ensaio sobre A Última Lição de Michel Foucault: sobre o neoliberalismo, a teoria e a política (2012) parece mais nuançada. Não se trata de procurar reprovar em Foucault ter se deixado prender por seu objeto de estudo e ter se voltado a uma espécie de fascinação sem distância com relação ao neoliberalismo. Não se trata também de limitar Foucault a um papel de desprezar os efeitos devastadores do neoliberalismo contemporâneo. G. de Lagasnerie interpreta o “projeto de Foucault” como um projeto que visa “modificar nossa percepção espontânea do discurso neoliberal!” e demonstrar “que há algo de liberador, de emancipador, de crítico, que se elabora e também se coloca em ação por meio do neoliberalismo” (LAGASNERIE, 2012, p. 122).

dessas aulas de 1979, elaboradas e apresentadas (é preciso lembrar) em um contexto político, econômico e social que não é, evidentemente, mais aquele que conhecemos hoje. De imediato, coloca-se assim a questão do uso dessas análises no quadro de renovação de um pensamento crítico. Mais do que pensar *contra* o neoliberalismo, Foucault não nos convida a pensar, sobretudo, *além* do neoliberalismo (AUDIER, 2015, p. 64)? Uma vez esclarecido o tipo de operação que Foucault elabora em relação ao objeto de suas aulas do curso de 1979, o que aparece não é a possibilidade de encontrar, *a partir* de suas análises do neoliberalismo, os recursos para uma outra política, no sentido de uma outra maneira de considerar o poder? Será preciso perguntar se não é nessa direção que Foucault pode ser útil, ainda hoje, para a reflexão, sempre atual, sobre os modos de governamentalidade, quer dizer, sobre as relações de poder que passam entre governantes e governados, e que definem novas formas de subjetividade, e também novas formas de luta e resistência¹³.

Uma leitura enviesada do neoliberalismo: a questão do Estado

Para esclarecer as questões mais proeminentes das aulas de 1979 (sem procurar rejeitá-las de imediato sobre uma *doxa* antineoliberal), começaremos por destacar um paradoxo. De fato, Foucault sublinha de imediato que sua pesquisa sobre o liberalismo tratará de um pro-

13 A respeito dessa “resistência” à governamentalidade neoliberal, ver Dardot e Laval (2009), capítulo 13: “A fábrica do sujeito neoliberal” e sua conclusão sobre “As ‘contracondutas’ como práticas de subjetivação”. Os autores evocam, nessas últimas páginas de seu livro, a necessária promoção de “formas de subjetivação alternativas ao modelo do empresário de si” (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 476), antes de precisar nesses termos o conteúdo de tal alternativa: “À subjetivação-assujeitamento que constitui a ultrassubjetivação, é preciso opor uma subjetivação pelas contracondutas. À governamentalidade neoliberal como maneira específica de conduzir a conduta dos outros, é preciso então opor uma dupla recusa não menos específica: recusa de se conduzir em relação a si mesmo como empresa de si, e recusa de se conduzir em relação aos outros segundo a norma da concorrência. Nisto, essa dupla recusa não provém de uma ‘desobediência passiva’”, mas pode produzir efeitos positivos “sob a condição de estabelecer, com relação aos outros, relações de cooperação, de partilha e de colocação em comum” (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 479-480). Saindo das relações de concorrência “entre atores auto-empresendedores”, as “práticas de ‘comunicação’ do saber, de assistência mútua, de trabalho cooperativo, podem desenhar os traços de uma outra razão do mundo. Essa razão alternativa, não se saberia melhor designá-la do que por esse nome: a razão do comum” (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 481).

blema que “se encontra efetivamente colocado para nós, em nossa atualidade imediata e concreta”, notadamente a partir do “bizarro eco” entre “os princípios econômicos de Helmut Schmidt” e “tal ou tal voz que nos vêm dos dissidentes do Leste” (FOUCAULT, 2004, p. 25). Entretanto, é impressionante que, em suas aulas ou nas entrevistas que as acompanham, ele parece deixar de lado os desenvolvimentos contemporâneos mais marcantes do neoliberalismo: ele não evoca o golpe de Estado do General Augusto Pinochet no Chile, em 1973, e a política ultraliberal preconizada e colocada em ação em seguida pelos *Chicago boys*, discípulos de Milton Friedman; ele também não evoca a revolução thatcheriana em vias de preparação na Grã-Bretanha no mesmo período¹⁴, e que transformaria profundamente esse país, mas também, em certo sentido, o conjunto do mundo ocidental, ao final de uma longa batalha ideológica na qual o problema era precisamente o “liberalismo” econômico e político. A atualidade das mutações mais contemporâneas do liberalismo constitui então, paradoxalmente, o ponto cego das análises de Foucault em 1979.

Contudo, é possível que esse paradoxo nos esclareça, na realidade, sobre a natureza e os problemas muito particulares da apreensão foucaultiana do fenômeno neoliberal. Este não é considerado, a princípio, a partir das políticas efetivas que aplicam concretamente (com uma avaliação de suas consequências políticas, econômicas e sociais), mas, sobretudo, como um quadro de pensamento que renova profundamente a apreensão da racionalidade governamental moderna¹⁵, e que engaja com isto uma nova concepção das relações de poder, mas também formas de subjetividade – na continuidade, portanto, das análises propostas pelo próprio Foucault desde a metade dos anos 1970. Seguindo essa perspectiva, é então possível pensar que Foucault

14 Margaret Thatcher, apelidada “a Dama de Ferro”, chega ao posto de Primeira ministra do Reino Unido em 4 de maio de 1979, exatamente um mês depois da última aula do curso consagrado ao liberalismo e ao neoliberalismo (4 de abril de 1979).

15 O resumo do curso, redigido ao final das aulas de 1979, é particularmente claro sobre esse ponto: “Procurei analisar o ‘liberalismo’ não como uma teoria nem como uma ideologia, menos ainda, bem entendido, como uma ‘maneira de fazer’ orientada para objetivos e regulando-se por uma reflexão contínua. O liberalismo é analisado, então, como princípio e método de racionalização do exercício de governo” (FOUCAULT, 2004, p. 323).

persegue, simultaneamente, dois objetivos (pelo menos), que não tem, sem dúvida, o mesmo alcance e dos quais um é polêmico e local, logo ligado ao contexto imediato de elaboração e enunciação das aulas de 1979, e o outro é mais construtivo e global. Desejo mostrar que esses dois objetivos são, em certo sentido, correlatos um ao outro.

O primeiro objetivo, de ordem polêmica e contextual, concerne à ruptura com certas concepções totalizantes do social e da economia – uma ruptura que tornaria possível e pensável a mutação neoliberal. Tal ruptura concerne diretamente certas críticas do capitalismo e do liberalismo então muito influentes na esquerda, na esteira de maio de 1968, e que são derivadas dos trabalhos de Marcuse, Baudrillard ou Debord¹⁶. Foucault contesta, inicialmente, os pensamentos que propõem enxergar no encontro entre marxismo e psicanálise a matriz de uma emancipação individual e coletiva. Na realidade, ele propõe um retorno completamente diferente aos anos 1930, justamente ao retornar à emergência histórica do “neoliberalismo”. Para ele, é de fato claro que as críticas ao capitalismo e ao liberalismo propostas no quadro do pensamento marxista heterodoxo (particularmente na França) estão equivocadas ao se orientarem para os malefícios da “sociedade de consumo” e para uma crítica da “alienação” sofridas por indivíduos submetidos à exploração capitalista e às manipulações ideológicas do consumo de massa. Elas se equivocam porque desconhecem a nova realidade socioeconômica e política que tende a se impor na Europa desde os anos 1930, e que se chama, precisamente, “neoliberalismo”.

Daí uma definição, inicialmente negativa, desse neoliberalismo, visando sublinhar, precisamente, a lacuna entre um mito (a denunciar) e uma realidade (a descrever para compreendê-la e para possivelmente dela extrair novos recursos críticos): “O neoliberalismo não é Adam Smith; o neoliberalismo não é a sociedade mercantil; o neoliberalismo não é o Gulag na escala insidiosa do capitalismo” (FOUCAULT, 2004, p. 136). Como se compreende pela leitura desse tipo de formulação,

16 Seguimos aqui a análise de S. Audier (2012, p. 52-55). Ver também, sobre esse tema, Audier (2015, p. 294-295).

o alvo declarado de Foucault, no curso de 1979, não são talvez os liberais e os neoliberais, mas essa esquerda que, desde 1968, denuncia o consumo de massa como o sintoma de uma metamorfose última do capitalismo. Foucault ironiza bastante o fato de que esses pensadores, muito influentes nos círculos progressistas na França, tenham uma ideia falsa do liberalismo: a sociedade que eles criticam é mais uma sociedade estatizada, antiliberal. Mas ele sublinha também que eles são, de fato, e sem o saberem, os simples herdeiros de Werner Sombart, esse economista alemão anticapitalista que os neoliberais combateram fortemente. “O homem unidimensional”, de Marcuse, a “sociedade do espetáculo” de Debord, a “sociedade de consumo” de Baudrillard são, assim, colocados sob o crivo de uma crítica que lembra o seu atraso teórico, mas que sublinha também a ambiguidade política de sua denúncia. Eis como Foucault resume a interpretação dada por Sombart da sociedade capitalista, em sua obra *Der deutsche Sozialismus* [O Socialismo Alemão]¹⁷:

O que a economia e o Estado burguês e capitalista produziram? Produziram uma sociedade em que os indivíduos são arrancados da sua comunidade natural e reunidos uns aos outros numa forma, de certo modo, nivelada e anônima, a da massa. O capitalismo produz a massa. O capitalismo produz, por conseguinte, o que Sombart não chama exatamente de unidimensionalidade, mas de que dá a exata definição. O capitalismo e a sociedade burguesa privaram os indivíduos de comunicação direta e imediata uns com os outros, e eles foram constringidos a só se comunicar por intermédio de um aparelho administrativo e centralizado. [Eles] reduziram, portanto, os indivíduos ao estado de átomos, de átomos submetidos a uma autoridade, a uma autoridade abstrata na qual não se reconheciam. A sociedade capitalista também sujeitou os indivíduos a um tipo de consumo maciço que

17 Nos arquivos de Foucault depositados na Biblioteca Nacional da França, encontra-se uma ficha de leitura consagrada a esta obra de Sombart. Essa ficha, que comporta três folhas, está inserida em um envelope intitulado “N. S.” (de “National Socialisme”), no meio da caixa de número 19. Ver, por exemplo, <https://eman-archives.org/Foucault-fiches/items/show/8923>.

tem funções de uniformização e de normalização. Enfim, essa economia burguesa e capitalista fadou os indivíduos a, no fundo, só se comunicar entre si pelo jogo dos signos e dos espetáculos. Vocês têm, em Sombart, na verdade desde os anos 1900, essa crítica que vocês conhecem bem e que se tornou hoje em dia um dos lugares-comuns de um pensamento de que não se sabe direito qual é a articulação e a ossatura, crítica da sociedade de massa, sociedade do homem unidimensional, sociedade da autoridade, sociedade de consumo, sociedade do espetáculo etc. Eis o que dizia Sombart. Eis o que, aliás, os nazistas retomaram, por sua vez (FOUCAULT, 2004, p. 117).

Por conseguinte, os desprezadores contemporâneos da “sociedade de massa, essa sociedade de consumo uniformizante e normalizante, essa sociedade de signos e de espetáculos” (FOUCAULT, 2004, p. 117), só repetem, afinal, uma *doxa* de outro tempo – e uma *doxa* que pôde servir, em seu tempo, à ideologia nazista, ela mesma promotora de uma “política protecionista, [de] uma política de planificação, [de] uma política na qual o mercado não desempenha seu papel e na qual é a administração, a administração estatal ou paraestatal, que assume a existência cotidiana dos indivíduos” (FOUCAULT, 2004, p. 118). Foucault procura, com isso, destacar que, por um lado, os próprios neoliberais puderam, muito antes de Marcuse e dos situacionistas, desenvolver uma crítica a esse estatismo mas que, por outro lado e sobretudo, eles elaboraram essa crítica do “poder de Estado” com mais acuidade, levando em conta a metamorfose mais recente das sociedades capitalistas avançadas e da economia de mercado, e a reviravolta – ou “retorno”, segundo Foucault – que faz passar de “um mercado sob a vigilância do Estado” a um “Estado sob a vigilância do mercado” (FOUCAULT, 2004, p. 120).

Desse modo, há, segundo Foucault, uma espécie de “convergência” entre a crítica feita, “desde 1900, aproximadamente, contra essa sociedade mercantil, uniformizante etc., e os objetivos da política governamental atual”, que provêm das formas de governamentalidade

neoliberal: a cada vez, o que é questionado e colocado em questão é o lugar do Estado e seu papel na vida econômica e social. Contudo, há também, e sobretudo, uma diferença de fundo entre essa crítica e seus objetivos. Pois o que criticam Marcuse, Debord, Baudrillard é

alguma coisa que esteve, sem dúvida, no horizonte, explícito ou implícito, voluntário ou não, das artes de governar dos anos 1920 aos anos 1960. *Mas nós ultrapassamos esse estágio. Nós não estamos mais aí.* A arte de governar programada, por volta dos anos 1930, pelos ordoliberalis e que se tornou agora a programação da maior parte dos governos em países capitalistas, pois bem, essa programação não procura absolutamente a constituição desse tipo de sociedade. Trata-se, ao contrário, de obter uma sociedade indexada, não pela mercadoria e sobre a uniformidade da mercadoria, mas sobre a multiplicidade e a diferenciação das empresas” (FOUCAULT, 2004, p. 154-155, grifos meus).

Por conseguinte, a crítica “situacionista” ou freudo-marxista das sociedades contemporâneas erra o alvo. Ela fracassa porque é anacrônica. Ela não se dirige à realidade política e social contemporânea e a ela falta, portanto, a novidade do neoliberalismo, uma forma de mercado que “abre a possibilidade de desindexar a reflexão sobre o mundo de toda invocação de uma instância transcendente (quer tome uma forma política, jurídica, sociológica ou outra), que deveria unificar e organizar a diversidade social” (LAGASNERIE, 2012, p. 99)¹⁸. Permanecendo fixada sobre um modelo ultrapassado do político e do social, essa crítica permanece como herdeira da crítica marxista do capitalismo e de suas categorias congeladas, uniformizantes (tendo ao centro a troca mercantil e seu controle por um Estado dominador e administrador do

18 G. de Lagasnerie acrescenta, um pouco adiante, que “a desconstrução neoliberal das concepções ‘monistas’ e dos paradigmas unificadores levava a uma valorização das noções de imanência, de pluralidade, de multiplicidade [...]. ‘Imanência’, ‘pluralidade’, ‘multiplicidades’: tais são os conceitos que Michel Foucault coloca no centro de sua teoria do poder” (LAGASNERIE, 2012, p. 107). Isso aparece claramente nessa passagem de *A Vontade de Saber*: “Por poder, me parece que é preciso entender, primeiramente, a multiplicidade de relações de força que são imanentes ao domínio onde se exercem e são constitutivas de sua organização” (FOUCAULT, 1976, p. 121-122).

mercado). Ela se mostra, por isso, incapaz de apreender as mutações do mundo contemporâneo, esse reino da concorrência generalizada, que vale inclusive e até na administração e nas estruturas do Estado, a ponto de reformar em profundidade as modalidades de intervenção. Aí onde uma crítica simples do capitalismo conduz, de fato, a reafirmar o papel central e regulador do Estado ao princípio da vida econômica e social, o “neoliberalismo atual” (quer seja sob a forma do ordoliberalismo alemão ou do bem nomeado “anarcoliberalismo” americano) (FOUCAULT, 2004, p. 121) permite vislumbrar uma verdadeira “crítica do Estado”, que vai muito além da crítica equivocada exercida por uma certa tradição pós-1968, e que faz parte de uma ruptura profunda com o arcabouço do pensamento liberal:

[...] entre uma economia de concorrência e um Estado, vocês veem bem que a relação não pode mais ser de delimitação recíproca de domínios diferentes. Não haverá o jogo do mercado, que se deve deixar livre, e, depois, o domínio onde o Estado começará a intervir, já que precisamente o mercado, ou melhor, a concorrência pura, que é a própria essência do mercado, só pode aparecer se for produzida, e produzida por uma governamentalidade ativa. Vai-se ter portanto uma espécie de justaposição total dos mecanismos de mercado indexados pela concorrência e da política governamental. O governo deve acompanhar de ponta a ponta uma economia de mercado. [...] É preciso governar para o mercado, mais do que governar por causa do mercado (FOUCAULT, 2004, p. 124-125).

“Governar para o mercado” não significa de formar alguma reduzir o Estado até quase anular sua presença em prol do mercado. É, sobretudo, indexar o funcionamento do próprio Estado pelo funcionamento do mercado, quer seja reorientando suas missões em direção à generalização e otimização da concorrência (ordoliberalismo), ou limitando estritamente sua intervenção a uma espécie de controle do respeito ao direito privado (Hayek) (SKORNICKI, 2015, p. 225-226).

A crítica ao excesso de governo

Essa clarificação de Foucault, de ordem polêmica, remete então a uma outra questão, sem dúvida mais fundamental. Esta concerne, sobretudo, ao desenvolvimento interno do pensamento foucaultiano e, particularmente, à inclusão da análise do neoliberalismo no horizonte de um pensamento crítico, ou seja, de um pensamento da “crítica”, que traça os contornos de uma reflexão sobre o poder e sobre a subjetividade, no qual o neoliberalismo constitui, de certa maneira, o ponto de apoio – ou o ponto de passagem, mais do que o ponto de chegada. Em certo sentido, é munido da noção de “atitude crítica”, formulada alguns meses antes na conferência proferida perante a *Sociedade Francesa de Filosofia* (FOUCAULT, 2015), que Foucault entra na análise do neoliberalismo. Essa análise remete então a preocupações ligadas à sua própria atualidade e a suas próprias questões de pesquisa sobre a subjetividade e o poder, em relação com questionamentos mais determinados em torno da sexualidade, notadamente a partir das questões ético-políticas ligadas à necessária transformação de si por si. Pode-se então levantar, com razão, a hipótese de que o curso de 1979 não tem por objetivo posicionar-se *a favor* ou *contra* o neoliberalismo (o que podemos, aliás, lhe recriminar...), mas que Foucault procura, sobretudo e antes de tudo, aprofundar aí sua própria teoria do poder, quer dizer, da relação entre governantes e governados, ao confrontá-la com as transformações maiores nas sociedades ocidentais desde as grandes contestações dos anos 1960.

É nessa perspectiva que é interessante sublinhar como a questão da “crítica” intervém, desde 1978, para caracterizar uma maneira de ser e de pensar, uma atitude nova visando essencialmente limitar o excesso de governo¹⁹ – o que também dá conta da relação estabe-

19 No “Resumo do Curso”, Foucault apresenta assim sua “interpretação do liberalismo” como uma análise da “razão governamental”, quer dizer, desses tipos de racionalidade que são colocadas em prática nos procedimentos pelos quais se dirige, por meio de uma administração estatal, a conduta dos homens”. O ordoliberalismo alemão e o liberalismo americano da Escola de Chicago aparecem, então, como dois casos em que “o liberalismo é apresentado

lecida entre essa “crítica” (desenvolvida na conferência de 1979) e as formas históricas do liberalismo (estudadas em 1979)²⁰. Nas duas últimas aulas do curso de 1979 (aulas de 28 de março e de 4 de abril) vê-se, com efeito, reaparecer o tema da “crítica”. Quando ele evoca a reviravolta e a inversão do papel do Estado entre o liberalismo e o neoliberalismo, Foucault fala, então, de “crítica da razão governamental”. E situa explicitamente essa crítica na esteira da crítica kantiana, a ponto de ver nela uma retomada do gesto de Kant, mas como se transposta para o domínio da economia. Nesse domínio, a crítica opera, com efeito, a destituição do “soberano econômico” que perde todo poder exaustivo sobre a realidade econômica. Desse ponto de vista, é preciso, aliás, sublinhar que não é somente o liberalismo, mas também o neoliberalismo que é confrontado a “essa impossibilidade da existência de um soberano econômico” (FOUCAULT, 2004, p. 287). Nos dois casos, trata-se de retirar do soberano, ou de toda instância política de soberania, sua pretensão a reger globalmente a economia e a sociedade. O neoliberalismo aparece assim como um herdeiro, certamente distante e singular, do gesto crítico kantiano – ele mesmo reelaborado por Foucault para servir às questões propriamente políticas de uma crítica ao excesso de poder, tal como pôde se manifestar na Europa por meio dessas duas “‘formas patológicas’ – essas duas ‘doenças do poder’, que são o fascismo e estalinismo” (FOUCAULT, 1994, p. 204). Foucault procura, então, manifestamente, traduzir a denúncia neoliberal americana do *Welfare State* nos termos de uma crítica ao excesso de poder, que é uma crítica da “inevitável sequência: intervencionismo econômico, inflação dos aparelhos governamentais, superadministração, burocracia, enrijecimento de todos os mecanismos de poder” (FOUCAULT, 2004, p. 328). Pode-se notar que uma tal crítica comporta, evidentemente, uma dimensão normativa, já que ela parece se exercer em nome da

[...] como *uma crítica da irracionalidade própria ao excesso de governo*” (FOUCAULT, 2004, p. 327, grifos meus).

20 Esse ponto é bem destacado por J. Terrel (2010, p. 95-126) e por S. Audier (2015, p. 387-398).

racionalidade intrínseca de um mercado que resiste à planificação dirigista e impõe, ao contrário, sua lógica concorrencial ao conjunto dos domínios da vida econômica e extraeconômica²¹.

Não é certo, contudo, que seja essa dimensão normativa que interessa primordialmente a Foucault. Pode-se, de fato, levantar a hipótese de que sua investigação sobre o neoliberalismo seja, pelo menos, a oportunidade de explorar a experimentação de novas formas de governamentalidade, solidárias de novas formas de subjetividade, suscetíveis de liberar os próprios indivíduos de formas de assujeitamento que os desapropriam da capacidade de se produzirem a si mesmos, de se transformarem a si mesmos. Poder-se-ia, a esse respeito, citar os numerosos textos de entrevistas que, no mesmo período, avançam, em termos muito próximos aos desenvolvidos nas análises da teoria do “capital humano” e do indivíduo “empresário de si mesmo”, os temas de uma autotransformação de si, de uma criação de si por si na ordem de uma “estética da existência”, de uma empresa de autotransformação, que opõe às relações de identidade “relações de criação, de diferenciação, de inovação” (FOUCAULT, 1994, p. 739).

Compreende-se assim que a passagem pela teoria do “capital humano” e pelo paradigma neoliberal do “empresário de si mesmo”, reavaliados sob o horizonte do gesto crítico, terá permitido a Foucault abrir um novo caminho, em direção à pesquisa de uma concepção inédita da subjetividade e das práticas de liberdade, mas também de reconfigurar sua teoria do poder, abrindo espaço para uma crítica da captação monopolista da ação política pelo Estado e abrindo caminho para uma intervenção ativa dos indivíduos face às lógicas estatais tradicionais. É assim, por exemplo, que a luta pelos “direitos dos governados”, na esteira das análises dedicadas em 1979 ao levante iraniano contra o regime do Xá, pode aparecer como expressão de uma atitude

21 Na sua perspectiva contextual, S. Audier pôde mostrar que esse interesse de Foucault pela maleabilidade e flexibilidade de um regime neoliberal fundado sob a forma-mercado também corresponde a uma certa agenda política da esquerda no final dos anos 1970, que descobre os benefícios do espírito de empresa, e procura torná-lo a espinha dorsal de um programa socialista de governo. Ver, por exemplo, Audier (2015, p. 18-19).

crítica a desenvolver contra toda forma de captura da política e de sua experiência coletiva por instâncias estatais:

A infelicidade dos homens não deve jamais ser um resquício silencioso da política. Ela funda um direito absoluto de se levantar e se dirigir àqueles que detêm o poder. [...] A vontade dos indivíduos deve fazer parte de uma realidade na qual os governos quiseram se reservar o monopólio, esse monopólio que é preciso arrebatrar pouco a pouco e todos os dias (FOUCAULT, 1994, p. 708).

Para concluir

Tal inscrição das análises do neoliberalismo sob o horizonte da “crítica” não leva, contudo, a fazer de Foucault um ardoroso defensor das posições teóricas e práticas desenvolvidas no quadro dessa corrente. De certo modo, sua agenda política e filosófica não é a mesma dos neoliberais: é sobretudo do lado de uma política plural (nas suas formas e nos seus conteúdos) que ele procura desenvolver sua própria contribuição à crítica de todos os poderes excessivos e de sua dimensão totalizante e hegemônica e à promoção de multiplicidades não-identitárias (na ordem da subjetividade) ou de formas de lutas orientadas por figuras singulares e coletivas da dissidência ou da revolta (em oposição à mitologia global da “grande noite” revolucionária). E se o neoliberalismo finalmente se fecha sobre formas de governamentalidade que venham contradizer sua dimensão crítica, Foucault terá percebido aí, tão desconcertante – e escandaloso? – quanto isso possa parecer, o contexto *filosófico* favorável a pensar a emergência de uma figura do “ingovernável”, quer dizer, para justificar as lutas cotidianas e as “práticas minoritárias” (FOUCAULT, 2004, p. 265) a se espalharem protegidas dos poderes do Estado e das políticas da identidade e sob o horizonte de uma “nova relação crítica com os governantes”, que privilegia a autonomia, a diferença e a experimentação – na ordem da inovação e da transformação.

Entretanto, é preciso sublinhar igualmente o limite inerente a esse posicionamento complexo, e em certo sentido “torcido”, de Foucault em relação à novidade do momento neoliberal. A generosidade interpretativa que o conduz a privilegiar, no fundo, a “filosofia” do neoliberalismo torna-o também cego a seu desdobramento efetivo sobre o modo de um projeto ideológico largamente reacionário, promovendo e agravando as desigualdades sociais em nome da liberdade de empreender ou da liberação das energias individuais. As possibilidades de emancipação anunciadas foram destruídas pela dura realidade de uma nova disciplina econômica e por um fundamentalismo de mercado que Foucault não soube, ou não quis, fazer o diagnóstico. Talvez seja nesse ponto que a abordagem de Foucault mereça ser retomada e ampliada hoje, mas sem dúvida também modificada e criticada, ou seja, substituída dentro de seus próprios limites e em sua relação com uma época que não é mais a nossa e com uma agenda político-filosófica original, mas que precisa ser reformulada e atualizada.

Referências

- AMABLE, Bruno. *Néolibéralisme*. In: FASSIN, Didier (org.). **La Société qui vient**. Paris: Seuil, 2022.
- AUDIER, Serge. **Néo-libéralisme(s)**. Une archéologie intellectuelle. Paris: Grasset & Fasquelle, 2012.
- AUDIER, Serge. **Penser le ‘néolibéralisme’**. Le moment néolibéral, Foucault, et la crise du socialisme. Lormont: Le Bord de l’eau, 2015.
- BARTHES, Roland. **Mythologies**. Paris: Le Seuil, 1957.
- BROWN, Wendy. **Les Habits neufs de la politique mondiale**. Néolibéralisme et néoconservatisme. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2007.
- BROWN, Wendy. **Défaire le Dèmos**. Le néolibéralisme, une révolution furtive. Paris: Éd. Amsterdam, 2018.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **La Nouvelle raison du monde**. Essai sur la société néolibérale. Paris: La Découverte, 2010.
- DREYFUS, Françoise. La révision générale des politiques publiques, une conception néolibérale du rôle de l’Etat ? **Revue française d’administration publique**, v. 136, n. 4, p. 857-864, 2010.

- FASSIN, Didier (org.). **La Société qui vient**. Paris: Seuil, 2022.
- FOUCAULT, Michel. **La Volonté de savoir**. Histoire de la sexualité, I. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. Face aux gouvernements, les droits de l'homme [1981]. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994. p. 707-708.
- FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir [1982]. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994. p. 222-243.
- FOUCAULT, Michel. Sex, Power and the Politics of Identity [1984]. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits IV**. Paris: Gallimard, 1994. p. 735-752.
- FOUCAULT, Michel. **Naissance de la biopolitique**. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Le Seuil; Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que la critique?** Suivi de La culture de soi. Paris: Vrin, 2015.
- LAGASNERIE, Geoffroy. **La Dernière leçon de Michel Foucault**. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique. Paris: Fayard, 2012.
- LEGRAND, Stéphane. **Les Normes chez Foucault**. Paris: PUF, 2007.
- MORENO-PESTAÑA, José Luis. **Foucault, la gauche et la politique**. Paris: Éditions Textuel, 2011.
- RAISONS POLITIQUES. Dossier: **Les néolibéralismes de Michel Foucault**. n. 52, 2013.
- SKORNICKI, Arnault. **La Grande soif de l'État**. Michel Foucault avec les sciences sociales. Paris: Les Pairies Ordinaires, 2015.
- TERREL, Jean. **Politiques de Foucault**. Paris: PUF, 2010.
- ZAMORA, Daniel (org.) **Critiquer Foucault**. Les années 1980 et la tentation néolibérale. Bruxelles: Éditions Aden, 2014.

Tradução: Mauricio Pelegrini
Revisão: Gustavo Ruiz da Silva

A PRÁXIS FILOSÓFICA DE MICHEL FOUCAULT: SOBRE O DEVIR DA CRÍTICA E DA PRÁTICA²

Bernard E. Harcourt³

No seminário público deste ano (2021/2022) no *Columbia Center for Contemporary Critical Thought*, intitulado *Revolution 13/13*⁴, estamos explorando a relação entre filósofos mundialmente revolucionários e teóricos críticos mais acadêmicos – entre, por exemplo, os escritos de Frantz Fanon e Rosa Luxemburgo, por um lado, contra os de Theodor Adorno e Hannah Arendt, por outro⁵. O desafio é identificar suas diferentes contribuições para o devir do pensamento e a multiplicação das práticas: como e de que maneiras específicas seus escritos e ações diferem? E o que podemos aprender com essas diferenças para os pro-

2 N.T.: Título original: *Michel Foucault's philosophical praxis: On the becoming of critique and practice*.

3 Bernard E. Harcourt é o Professor de Direito Isidor e Seville Sulzbacher e Professor de Ciência Política na Columbia University e Diretor Executivo do Centro de Pensamento Contemporâneo de Columbia. Ele também é professor catedrático na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris. Ele é o autor, mais recentemente, de *Critique and Praxis: A Critical Philosophy of Illusions, Values, and Action* (Nova York: Columbia University Press, 2020).

4 Columbia Center for Contemporary Critical Thought, *Revolution 13/13*, disponível em: <http://blogs.law.columbia.edu/revolution1313/>.

5 N.T.: Indicações de leitura não foram adicionadas às referências finais, permanecendo somente nas notas de rodapé. Citações indiretas foram diretamente traduzidas e suas referências originais mantidas. Citações diretas de comentaristas foram diretamente traduzidas, mas as transcrições utilizadas por Harcourt foram indicadas em notas de rodapé. As citações diretas de Michel Foucault foram traduzidas seguindo as traduções já canônicas em língua portuguesa; em caso de indisponibilidade de versão lusófona prévia, uma tradução direta foi feita, indicando o texto tal como utilizado por Harcourt em nota de rodapé.

pósitos de nossa própria teoria crítica e práxis política hoje? Seguindo o crítico literário e teórico cultural Biodun Jeyifo, estamos perguntando se, ao traçar um caminho para a práxis crítica, devemos nos voltar para os escritos dos teóricos críticos mais academicamente inclinados ou para os de filósofos-ativistas mais revolucionários (JEYIFO, 2021, p. 863-870). Naturalmente, como Jeyifo reconhece, não é produtivo colocar a questão como se uma lista, uma tradição, excluísse a outra. Não é um ou outro. Ambos estão integralmente relacionados e inseparavelmente em diálogo. No entanto, estamos perguntando pelas diferenças entre ler e buscar orientação da Escola de Frankfurt e do pós-estruturalismo *versus* Lenin e Mao? O que acontece quando privilegiamos os filósofos terrenos que realmente desencadearam revoluções reais sobre os teóricos acadêmicos que as interpretaram e nos fizeram entendê-las, ou vice-versa?

Nesse contexto, a vida e a obra de Michel Foucault apresentam um desafio distinto, pois ele está situado em uma posição um tanto singular. Embora resistisse à ideia de revolução e libertação como conceitos muito fáceis, ele participou de movimentos sociais radicais (como o *Groupe d'Information sur les Prisons*, “GIP”, no início dos anos 1970)⁶, implicou-se na luta política (como durante sua passagem pelo Brasil e Tunísia⁷) e escreveu livros de vanguarda que tiveram efeitos revolucionários. Sua obra *Vigiar e Punir* circulou ilicitamente em prisões ao redor do mundo por décadas e instigou revoltas como, por exemplo, a maior greve de fome nas prisões, que ocorreu em 2013, envolvendo mais de 30.000 mulheres e homens encarcerados em prisões da Califórnia e liderada pelo *Short Corridor Collective* na *Prisão Estadual de Pelican Bay [Pelican Bay Prison]*⁸. Ao mesmo tempo, Foucault não foi

6 Ver: THOMPSON, Kevin; ZURN, Perry (Ed.). **Generally, Intolerable: Writings from Michel Foucault and the Prisons Information Group (1970–1980)**. Trans. Perry Zurn and Erik Beranek. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.

7 Ver: HOFFMAN, Marcelo (Ed.). **Carceral Notebooks, Volume 13: Foucault and the Politics of Resistance in Brazil**, 2017. Disponível em: <http://www.thecarceral.org/journal-vol13.html>.

8 Ver: MCLEOD, Allegra. Law, Critique, and the Undercommons. In: FASSIN, Didier; HARCOURT Bernard E. (Ed.). **A Time for Critique**. New York: Columbia University Press, 2019.

um ator revolucionário como Kwame Nkrumah ou Ho Chi Minh. Ele estava situado na academia, em uma das instituições de ensino superior mais elitistas e prestigiadas da Europa, o *Collège de France*. Ele era um filósofo teórico e passava a maior parte de seus dias estudando textos e arquivos antigos ou clássicos na *Bibliothèque Nationale de France*. Como então explicamos Foucault por meio do esquema do filósofo crítico terreno *versus* o filósofo crítico acadêmico? E o que podemos aprender com sua forma única de escrita e práxis?

Para abordar adequadamente essas questões, é essencial estudar não apenas o que Foucault disse em entrevistas, nem apenas como ele se engajou em ações políticas concretas como o GIP, mas como ele criou uma práxis filosófica única, que pode servir de guia para nós: Foucault criou, revisou, abandonou, reelaborou e implantou novos conceitos filosóficos para fazer intervenções pontuais e oportunas nas situações políticas em que se engajou. Nesse processo, Foucault aspirava transformar a si mesmo e a seus leitores por meio das novas experiências desses conceitos. Sua práxis filosófica única oferece um modelo de como abordar nosso próprio pensamento crítico e práxis política hoje.

A *práxis filosófica* real de Foucault – a maneira como ele interveio através da filosofia crítica em situações políticas – fornece um paradigma do filósofo terreno e um modelo para crítica e práxis. Ao enfrentar diferentes conjunturas históricas e políticas, Foucault dobrou conceitos e enquadramentos para oferecer a seus leitores novas formas de compreender e vivenciar um presente em desdobramento – um agora novo e mutável. Ele desenvolveu novas abordagens, muitas vezes inverteu o curso, tomou um ângulo diferente, tentou novos caminhos enquanto enfrentava tempos de mudança. Ele experimentou e, no processo, nos mostrou novas formas de nos relacionarmos com nosso mundo. Em todos os momentos, sua práxis filosófica foi crítica e política.

O trabalho de Foucault sobre sexualidade, que abrangeu toda a sua carreira intelectual, é uma ilustração perfeita de como ele mudou

e manipulou conceitos filosóficos para abordar circunstâncias políticas em mudança e moldar novas experiências de realidade para o leitor. Ao explorar as diferentes etapas de suas intervenções sobre a sexualidade, podemos testemunhar sua práxis filosófica ganhar vida.

Os primeiros registros escritos que temos dele, diretamente sobre o tema da sexualidade, são suas palestras ministradas na Universidade de Clermont-Ferrand em 1964 (FOUCAULT, 2021). Na época, Foucault enfrentava uma constelação política particular em torno da sexualidade. Foi uma época marcada pelo ressurgimento de um humanismo suave em torno da sexualidade, após a publicação do influente livro de Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo* (1949) e a ascensão da segunda onda do feminismo. Tratava-se de um humanismo que buscava colocar a sexualidade no marco ético de relações amorosas, iguais e respeitadas entre homens e mulheres; mas, no processo de eticização e equalização das relações heterossexuais, enraizou ainda mais a homossexualidade e outras “perversões” em transtornos mentais oficialmente diagnosticados, como no *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais [Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders]*, publicado pela primeira vez em 1952, no qual a homossexualidade foi listada como um distúrbio de personalidade sociopata. O novo humanismo da sexualidade andou de mãos dadas com a demonização de formas alternativas de sexualidade – de qualquer coisa que não se encaixasse confortavelmente em um filme como *Um Homem, Uma Mulher [Un homme et une femme]* (lançado na mesma época, em 1966).

Diante desse humanismo sexual crescente, Foucault recorreu aos escritos de Georges Bataille, Maurice Blanchot e, antes deles, do Marquês de Sade, para destacar as experiências de sexualidade que foram excluídas da concepção ética dominante da sexualidade e da natureza humana. Foucault desdobrou as noções de exclusão, limites e transgressão em 1964 para delinear mais precisamente o caráter da cultura ocidental contemporânea. Os espaços de transgressão identificaram justamente os limites da aceitação social – o

que não podia ser visto ou ouvido na sociedade ocidental. Foucault lançou uma luz sobre as “perversões”, precisamente para revelar como a cultura ocidental idiossincriticamente desenvolveu sua própria consciência perturbada da sexualidade: como só ela desenvolveu uma “ciência” da sexualidade com base nesses mesmos comportamentos; como essa ciência da sexualidade deu origem às ciências sociais e, à frente delas, a psicanálise; como a psicanálise começou, graças a Freud, a reintegrar essas “perversões” em concepções mais comuns de sexualidade; em suma, como a cultura ocidental transformou a sexualidade em objeto de conhecimento científico para regulá-la. Foucault ergueu um espelho para a sociedade ocidental contemporânea, para expor os dispositivos astutos e ocultos que ela usava para julgar e regular o comportamento humano – e a que custo.

O objetivo de explorar experiências de transgressão e limite era precisamente desafiar e talvez mudar nossas próprias experiências de realidade, de sexualidade. Foucault se referia a isso como um processo de dessubjetivação. Ele insistiu que este era seu objetivo, para ele e para seus leitores. “O meu problema é fazer-me, e convidar os outros a fazerem comigo, através de um determinado conteúdo histórico, uma experiência do que somos, do que é não só o nosso passado, mas também o nosso presente”⁹, disse a Duccio Trombadori em 1978. “E convido outras pessoas a compartilhar a experiência”, acrescentou. Ou seja, uma “uma experiência de nossa modernidade à medida que emergimos dela transformada. O que significa que ao final do livro podemos estabelecer novas relações com o que está em questão: que eu que escrevi o livro e quem o lê tem outra relação com a loucura, sua contemporaneidade e sua história no mundo moderno”¹⁰. Foucault poderia ter usado o exemplo da sexualidade ali mesmo – o próprio termo, “sexualidade”, sendo uma invenção relativamente nova...

9 N.T.: Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault171.html>.

10 N.T.: Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault171.html>.

Cinco anos depois, em 1969, na esteira de grandes revoltas estu-
dantis, de um discurso marxista (e maoísta e pós-marxista) mais hege-
mônico e de movimentos de suposta liberação sexual, o cenário político
era radicalmente diferente. O momento foi agora marcado pela mistura
única do freudo-marxismo de Herbert Marcuse, em *Eros e Civilização*,
e de Wilhelm Reich. O engajamento filosófico de Foucault tomaria
uma nova forma, agora no novo campus universitário nos arredores
de Paris – “experimental” estava no nome oficial do novo campus,
inaugurado apenas alguns meses depois de maio de 1968: “*le Centre
universitaire expérimental de Vincennes*” [o Centro Universitário
Experimental de Vincennes] – Foucault enfrentou não apenas uma
conjuntura política diferente e diferentes lutas políticas, mas também
um público totalmente diferente. Cercado por centenas de estudantes
parisienses que haviam acabado de viver uma revolução, Foucault
confrontou um meio intelectual que estava completamente imbuído
de teorias marxistas, maoístas e althusserianas da ideologia e da
reprodução do poder, e noções marcusianas de emancipação sexual.
Sua própria proximidade e distanciamento anteriores do marxismo
– ele havia sido membro do Partido Comunista Francês durante seu
tempo na *École Normale Supérieure* (1950-1952) – seriam testados,
mesmo quando ele próprio começava a adotar uma linguagem mais
marxisante.

Em “O Discurso da Sexualidade”, proferido em Vincennes em
1969, Foucault (2021, p. 176, 161, 190, 190, 163) agora empregava
uma estrutura marxista para motivar seu novo método filosófico
único. Foucault desenvolveu uma análise do discurso da sexualida-
de, com foco nos textos e práticas literárias, filosóficas, científicas,
médicas e jurídicas que fizeram da sexualidade seu objeto – um
método que chamaríamos de “análise do discurso”. Ele construiu
um terreno comum com seu público com base em uma análise estru-
tural das forças econômicas, traçando o surgimento do capitalismo
da “acumulação primitiva” à “necessidade de trabalho para o exér-
cito de reserva do capitalismo” e discutindo “forças de produção”,

“ideologia” e “efeitos ideológicos”. Todas essas são palavras de Foucault, ou melhor, de Marx – palavras claras do discurso marxista hegemônico que permeavam aquele tempo – nenhuma delas usada ironicamente por Foucault.

Não, em vez disso, Foucault dobra essa estrutura marxista para desenvolver sua própria abordagem filosófica única: uma análise do discurso destinada a mostrar como a sexualidade foi transformada por meio de práticas sociais complexas e abrangentes em um foco explícito do discurso literário, científico e jurídico nos tempos modernos. Foucault demonstra quão profunda e perfeitamente o julgamento é tecido na fábrica da cultura, em domínios que nunca teríamos imaginado: como, em domínios aparentemente tão distantes da esfera pública da política – nossos quartos e armários privados – as normas culturais são tecidas em nossa experiência cotidiana e moldam nossa realidade subjetiva mais profunda; como eles permeiam nossa consciência e experiência de vida; como eles moldam nossa própria epistemologia – a maneira como vemos e entendemos o mundo, distinguimos entre ciência e opinião, reivindicamos a verdade; e quanto trabalho e prática social são necessários para tornar essas formas culturais de ser naturais e invisíveis ao longo de nossa experiência vivida.

Foucault estende seu novo método arqueológico ao domínio da sexualidade e, nesse processo, desloca a noção tradicional de ideologia para enfatizar tanto a quantidade quanto a difusão das práticas sociais necessárias para alcançar a invisibilidade das normas culturais e expor como os últimos sustentam, ainda mais invisivelmente, nossos mais profundos julgamentos de moralidade e verdade. No lugar das noções marxistas de ideologia, de falsa consciência, de teorias althusserianas de efeitos ideológicos, Foucault escava as camadas do discurso que limitam nossa capacidade até mesmo de julgar a verdade ou a falsidade. Como Foucault (1996, p. 34) enfatizaria um ano depois, em 2 de dezembro de 1970, em sua aula inaugural no *Collège de France*: “antes de poder ser declarada verdadeira ou

falsa [a proposição], deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, ‘no verdadeiro’”. Críticas à ideologia que apenas invertem a base e a superestrutura não levam em conta adequadamente as estruturas epistemológicas mais profundas do discurso que permitiriam até mesmo articular uma afirmação legível de verdade, que pudesse ser ouvida por seus contemporâneos.

Isso implica para Foucault uma reorientação fundamental da teoria para a práxis crítica. 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 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 o resultado de mudanças nas práticas sociais. Assim, o que os agentes humanos devem trabalhar, a fim de transformar a sociedade, não são apenas as ideias ou teorias, mas a práxis. Foucault formulou isso ainda mais nitidamente alguns anos depois, em seu curso/em suas aulas sobre *A Sociedade Punitiva*, onde observa: “A conclusão a ser tirada disso é que a moralidade não existe na cabeça das pessoas; está inscrita nas relações de poder e somente a modificação dessas relações de poder pode provocar a modificação da moralidade” (FOUCAULT, 2015, p. 113)¹¹. A sexualidade, novamente, é o espaço onde isso está mais escondido da vista, mas ao mesmo tempo mais operativo. Foucault transforma a sexualidade — como fez com a loucura e a morte — em terreno privilegiado para a investigação filosófica.

À medida que os tempos mudam, os conceitos filosóficos também mudam: Foucault está engajado em uma verdadeira práxis filosófica.

11 Agradecimento especial a Daniele Lorenzini.

As lutas que Foucault enfrentou em 1964 – sobre o ressurgimento de uma heterossexualidade humanista aliada à ciência da perversão homossexual –diferiram das lutas políticas que enfrentaria em 1969, durante um período mais hegemônico da crítica à ideologia marxista, ou então em 1976, uma época de domínio ainda maior da hipótese repressiva. Noções anteriores de transgressão, limites ou exclusão eram menos operativas, necessárias ou úteis em 1969.

Assim, o método filosófico de Foucault evolui à medida que o contexto político muda. Lecionando vários anos depois no *Collège de France*, Foucault critica abertamente as noções de exclusão e transgressão que ele usou com tanto sucesso em 1964. “Durante determinado período, elas foram inversores críticos no campo da representação jurídica, política e moral” (FOUCAULT, 2015, p. 7), Foucault afirma em suas aulas/seu curso sobre *A Sociedade Punitiva* em 3 de janeiro de 1973. Elas “possibilitaram evitar noções como as de anomalia, culpa, lei” (FOUCAULT, 2015, p. 7) e compreender a cultura ocidental através da metáfora de limites e fronteiras. Mas novas circunstâncias e novos problemas exigem novos métodos de análise, para buscar “novas dimensões, nas quais já não se falará em lei, regra, representação, mas em poder em vez de lei, em saber em vez de representação”. Essas abordagens filosóficas anteriores “tiveram sua importância histórica”; mas tempos diferentes exigem práxis filosóficas diferentes (FOUCAULT, 2015, p. 7)

Ambos os momentos anteriores – em 1964 e 1969 – diferiram muito da situação política de 1976, quando Michel Foucault publicou o primeiro volume de *A História da Sexualidade*, ou de 1984, quando publicou os volumes 2 e 3 e fez as revisões finais do volume 4. Assim, Foucault re-manobra e retrabalha seus conceitos filosóficos.

Em 1976, Foucault tinha acabado de publicar *Vigiar e Punir* e estava tentando entender uma nova forma de governamentalidade neoliberal emergente no Ocidente. Esta representa uma forma de coerção mais sutil do que os mecanismos disciplinares do século XIX. Assim, Foucault desenvolve os novos conceitos de biopoder e biopolítica

como forma de reunir noções de governar de forma mais pastoral, mas também de disciplinar as pessoas. A sexualidade é o terreno principal para esse enredamento e sobreposição de biopoder e disciplina. Isso dá origem à resistência de Foucault à hipótese da repressão e a seu primeiro volume sobre *A Vontade de Saber*.

Em 1984, a constelação política mudou novamente, e Foucault volta seu foco para questões de subjetividade, de subjetivação e de como o sujeito precisa ser incorporado na análise do conhecimento e do poder. Seu capítulo introdutório a *O Uso dos Prazeres*, volume 2 de *História da Sexualidade*, intitulado “Modificações” – uma das passagens mais importantes nos escritos de Foucault pós *Vigiar e Punir* –, mostra como ele adapta sua práxis filosófica aos novos tempos, para melhor focalizar o sujeito desejante. Foucault observa que suas pesquisas anteriores sobre a arqueologia do saber e a genealogia do poder serviram bem para estudar as dimensões do poder e do saber, mas que ele precisava elaborar a terceira dimensão, a subjetividade. Isso exigiu uma mudança em sua práxis filosófica para estudar a história do sujeito desejante. A razão é que, intuitivamente, tendemos a tomar o desejo como estático, constante, essencial, atemporal, quase universal – como se os sujeitos sempre tivessem o mesmo desejo sexual –, ao passo que, como argumentava Foucault, o desejo deve ser estudado genealogicamente, uma tarefa que ele descreveu como simultaneamente histórica e crítica, “*un travail historique et critique*” [*um trabalho histórico e crítico*] (FOUCAULT, 1984, p. 12).

Nos volumes finais da *História da Sexualidade*, então, Foucault explorou as diferentes maneiras pelas quais as pessoas abordaram as práticas sexuais em diferentes momentos históricos – mais através das lentes do pecado e da confissão no cristianismo primitivo, das práticas éticas de autocuidado na antiguidade tardia, de uma ciência da sexualidade a partir do século XIX – e, ao documentar historicamente como as pessoas entendiam as relações sexuais naqueles outros tempos, seu trabalho desafiou a forma como abordamos a sexualidade hoje. Ler *História da Sexualidade* pode abalar e desestabilizar nossas

próprias experiências de nós mesmos hoje. O exercício pode abalar nosso senso de identidade. Certamente o fez com Foucault. Como ele escreveu em um prefácio à tradução inglesa em 1984, explicando o caminho diferente que ele finalmente tomou nos três volumes finais da *História da Sexualidade*:

Lembrei-me também de que provavelmente não valeria a pena fazer livros se eles não ensinassem ao autor algo que ele não sabia antes, se não levassem a lugares imprevisíveis e se não o dispersassem uma estranha e nova relação consigo mesmo. A dor e o prazer do livro é ser uma experiência (FOUCAULT, 2010, p. 339).

É claro que todos esses momentos anteriores diferem ainda mais radicalmente de nossos tempos políticos de hoje – até mesmo deixando de lado a revolução digital que deu origem à nossa “sociedade expositiva” e às inúmeras maneiras pelas quais ela se cruza com a regulação e proibições sexuais (HARCOURT, 2020). O termo “transgênero” – em sua conotação atual, usando a noção de “gênero” ao invés de “transexual” – nem mesmo teria sido totalmente compreensível naqueles tempos anteriores. Como Jack Halberstam (2018, p. 3) observa, “apenas algumas décadas atrás, os transexuais na Europa e nos Estados Unidos não sentiam que havia uma linguagem para descrever quem eles eram ou o que eles precisavam”.

Os tempos mudam. As lutas mudam. Hoje, as guerras da cultura sexual giram em torno da experiência diária vivida por indivíduos transgêneros em suas escolhas mais pessoais e íntimas. No mais, o termo *transgênero* já está quase desatualizado. Jack Halberstam cunhou o termo *trans** com um asterisco para conotar uma ética e política transformadora mais aberta e ambígua (HALBERSTAM, 2018, p. 4-50). *Trans** e outros novos termos, como *não-conformidade de gênero*, *questionamento de gênero*, *não-binário* e *neutrois* estão se tornando mais atuais (HALBERSTAM, 2018, p. 10). Nesse contexto, alguns defensores e aliados, paradoxalmente, passaram a abraçar o diagnóstico científico de “disforia de gênero”, ainda que desconfortavelmente,

para possibilitar os tipos de cirurgias médicas necessários para permitir que pessoas transexuais vivam suas vidas plenamente. Nessas lutas, os estágios iniciais da práxis filosófica de Foucault tornam-se essenciais – mas novos conceitos e conceitos retrabalhados também se tornam necessários. É necessária uma nova práxis filosófica.

Se você ler atentamente o trabalho de Halberstam, um dos principais pensadores críticos sobre assuntos transgêneros e autor de *Trans**: *A Quick and Quirky Account of Gender Variability* [*Trans**: *um relato rápido e peculiar da variabilidade de gênero*], ou Paul Preciado, outro importante pensador e autor do *Manifesto Contrassexual* e *Testo Junkie*, o leitor notará alguns termos-chave em seus escritos: exclusão, patologia, aceitação, tolerância, desordem, disfunção, transgressão, mais-valor. Nossas batalhas hoje podem ser diferentes, mas a práxis filosófica de Foucault permanece, constantemente, no cerne. Oferece um modelo de crítica e práxis renovadas para esses novos e únicos tempos e lutas.

O que a práxis filosófica de Foucault demonstra tão poderosamente é que a prática da crítica não é linear. É mais uma irrupção. E desafia qualquer noção convencional de progresso. Embora gostemos de imaginar que um avanço filosófico represente um progresso duradouro de tempos mais rudimentares, mais frequentemente ele supera um obstáculo político no momento. Enfrenta um novo problema. Encontra uma nova saída.

Os métodos filosóficos evoluem, mas isso não significa que as abordagens anteriores estejam erradas ou não funcionem mais. Nem significa que essas abordagens anteriores deram origem a outras melhores. Eles abordaram um momento diferente. Eles enfrentaram uma conjuntura diferente. Resolveram um problema discreto. Serviram a um propósito especial. E muitas vezes, eles desvelaram uma ilusão apenas para expor outra. De fato, uma práxis filosófica de uma época anterior pode ser tão performativa hoje, talvez até mais. Depende da situação que enfrenta. Podemos precisar dela tanto ou até mais do que antes. As exigências de uma nova crise podem exigir um retorno – embora mesmo isso nunca seja simplesmente uma repetição. Acreditar no con-

trário seria comprar uma filosofia especulativa da história que não tem valor hoje. Há muito somos advertidos a não acreditar em histórias de origem, mas a ver nelas uma vontade de saber e uma vontade de poder.

A práxis filosófica de Foucault foi uma série de intervenções políticas, sempre pontuais, do momento – sempre uma nova abordagem teórica para abordar uma nova conjuntura política. Foram atos filosóficos, ações, experiências, intervenções. Nisso, Gilles Deleuze e François Ewald estavam inteiramente certos. Eram atos filosóficos que representam “revoluções teóricas”, nas palavras de Deleuze, atos em relação à atualidade política, como sugere Ewald¹². Eles constituíam uma forma de práxis. Isso é especialmente verdadeiro para um filósofo e crítico social como Foucault, que acreditava tão inflexivelmente, com Nietzsche, que o conhecimento nunca pode ser divorciado das relações de poder na sociedade – e que devemos fazer tudo o que pudermos para liquidar, em todos os aspectos de nossa teorização e práxis, a crença ingênua de que o conhecimento só é verdadeiro quando desvinculado do poder (FOUCAULT, 2000, p. 32).

Afinal, a própria práxis filosófica de Foucault talvez seja uma das maiores contribuições ao tema deste volume: o devir do pensamento e a multiplicação das práticas. Esta é, certamente, a maneira que Foucault se engajou no trabalho e na prática filosófica. E é essa práxis filosófica que pode nos guiar hoje. Isso oferece um modelo de papel do filósofo terreno em nossos tempos políticos.

Tradução:

Gustavo Ruiz da Silva

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP

Revisão:

Mauricio Aparecido Pelegrini

Universidade Estadual de Campinas, Unicamp

12 Ver: DELEUZE, Gilles. *Écrivain non: Un nouveau cartographe*. Critique, 343, December, 1975, p. 1212. EWALD, François. « Foucault et l'actualité ». In : DELEUZE, Gilles. *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1997.

Referências

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité 2**. L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Remarks on Marx**: Conversations with Duccio Trombadori. Trans. R. James Goldstein and James Cascaito. New York: Semiotext(e), 1991.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura F. A. Sampaio. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. Truth and Juridical Forms. *In*: FOUCAULT, Michel. **Power**. Vol. 3. The Essential Works of Foucault (1954-1984). FAUBION, James D. (ed.). Trans. Robert Hurley. New York: New Press, 2000.

FOUCAULT, Michel. Preface to The History of Sexuality. Volume II. *In*: FOUCAULT, Michel. **The Foucault Reader**. RABINOW, Paul (ed.). New York: Vintage, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**: curso no Collège de France (1972-1973). Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, Michel. Sexuality (1964). *In*: DORON, Claude-Olivier; HARCOURT, Bernard E. (ed.). **Sexuality**: The 1964 Clermont-Ferrand and 1969 Vincennes Lectures. Trans. Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 2021.

HALBERSTAM, Jack. **Trans*:** A Quick and Quirky Account of Gender Variability. Oakland: University of California Press, 2018.

HARCOURT, Bernard E. **La Société d'exposition**. Paris: Le Seuil, 2020.

JEYIFO, Biodun. An "Illuminati" and its acolytes: Critical theory in the text and in the world. **British Journal of Sociology**, 72, n. 3, p. 863-870, June 2021.

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie**: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era. Trans. Bruce Benderson. New York: Feminist Press, 2013.

PRECIADO, Paul B. **Counter-sexual Manifesto**. Trans. Kevin Gerry Dunn. New York: Columbia University Press, 2018.