

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL
MESTRADO ACADÊMICO

ANTONIO JOSÉ CARLOS DA SILVA

BIOPOLÍTICA E RESISTÊNCIA EM MICHEL FOUCAULT

São Luís
2023

ANTONIO JOSÉ CARLOS DA SILVA

BIOPOLÍTICA E RESISTÊNCIA EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como pré-requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Hernán Uribe Miranda.

São Luís

2023

ANTONIO JOSÉ CARLOS DA SILVA

BIOPOLÍTICA E RESISTÊNCIA EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como pré-requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. Luís Hernán Uribe Miranda.

Aprovada em 30 de janeiro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Orientador Dr. Luís Hernán Uribe Miranda
Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL)

Prof. Dr. Wandêilson Silva de Miranda
Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL)

Prof. Dr. Domingos Ribeiro Mendes Júnior
Universidade Federal do Maranhão (PROF-FILO)

Reservado para FICHA CATALOGRÁFICA

À minha mãe, Francisca Carlos (Chica Jó) (*in memoriam*).

À minha Esposa, Raquel Carlos.

À minha filha, Maria Alice.

Àqueles que lutam pela sobrevivência, por justiça, por uma sociedade mais justa e igualitária, contra o preconceito e racismo, pela preservação ambiental.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Francisca Carlos (Chica Jó), que sozinha lutou pela sobrevivência na roça - zona rural – de seus 8 filhos e ainda possibilitou educação a nós.

À minha amada esposa, Raquel Carlos, por suportar minhas ausências constantes, pelo companheirismo, compreensão, incentivo, apoio, paciência comigo nesta jornada de estudos que se iniciou em 2014.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luís Hernán Uribe Miranda, pelos ensinamentos e pela paciência comigo nesses 24 (vinte e quatro) meses de mestrado, sem o qual não seria possível a materialização desta dissertação.

À minha irmã Maria e ao meu cunhado Naldo, pelo apoio e cuidado que tiveram com minha casa e meus animais durante as muitas ausências desde 2014.

Ao amigo Orleans e sua esposa Vanuza, pela receptividade em sua casa em São Luís, pelas longas conversas sobre problemas filosóficos, sociais, pelo incentivo, apoio, leitura e correções do meu projeto. Foram fundamentais nessa jornada.

À minha irmã Maria Eliane e seu esposo Saulo, pela receptividade e apoio em sua residência em São Luís.

À minha Sobrinha querida Naiza, princesa do tio, pelo apoio e empréstimo do seu notebook para fazer a defesa pública da dissertação.

A todas e todos os colegas professores, diretores escolares, políticos de minha cidade que, de forma direta e indireta, contribuíram significativamente para esse caminhar filosófico, com as intrigas, bate boca, confusões, conflitos de ideias, demissão de emprego. Possibilitaram-me ser uma *persona non grata* nesses ambientes, sem essa dimensão não teriam sido possíveis minhas inquietações.

Ao Prof. Dr. Francisco Valdério (PPGFIL-UFMA) e (UEMA), quando no período de 09 – 11/10/2017 no II Colóquio Internacional Filosofia Francesa e Cultura, IV Colóquio Internacional Eric Weil, o conheci e com muita alegria, me acolheu integralmente passando seus contatos e se dispondo a partir de então a me orientar, ajudar, colocando-me em seu grupo de pesquisa (NEAFILOS – UEMA) e dando-me oportunidade de participar do PIVIC-UEMA (2018-2019), sem a qual não teria enriquecido meu aprendizado e me possibilitado a aprovação no mestrado acadêmico em Filosofia.

Ao Prof. Dr. Domingos Ribeiro Mendes Júnior (PROF-FILO/UFMA), quando em 2017, no II Colóquio Internacional Filosofia Francesa e Cultura, IV Colóquio Internacional Eric Weil, tive a oportunidade de participar do minicurso *Filosofia Francesa Contemporânea como Diagnóstico para o Tempo Presente* me encaminhando desta forma ao filósofo Michel Foucault.

Ao Prof. Dr. Wandêilson Miranda (PPGFIL–UFMA), pelas valiosas sugestões, correções e encaminhamento no pensamento de Foucault nas aulas da Disciplina ÉTICA III e Qualificação.

Ao Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos (DFIL – UFPI e PPGFIL – UFPI), pela receptividade em 2018 no XI Encontro Internacional Hannah Arendt: 60 anos de “A condição humana” e pela orientação no meu projeto de mestrado naquele momento tão sublime. Sem suas valiosas dicas, observações e orientações não teria vislumbrado a dimensão de um projeto de mestrado.

Ao prof. Dr. Daniel Benevides Soares (Faculdade Católica de Fortaleza), pela valiosa contribuição, pelas sugestões no meu TCC do Bacharelado em Filosofia, o qual uma parte desse trabalho foi incorporado nesta dissertação de mestrado.

Ao prof. Me. Inácio Façanha (IEMA/UEMA), pelas valiosas palavras de motivação, sabedoria e apoio, na véspera da qualificação desta dissertação.

Ao prof. Dr. Thiago Linus (IEMA), pelas valiosas conversas, dicas e pela sua ajuda.

Aos meus colegas de mestrado Adriano, André, Arthur, Cláudia, David, Fabrício, Fernando Eurico, Gilvan, Keline, Luciana, Luciano, Matheus, Natália e Wiliam, pelas discursões e aprendizado.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFMA, pela oportunidade.

Aos Coordenadores do PPGFIL Prof. Dr. José Henrique Sousa Assai e o Prof. Dr. Marcio Kleos Freire Pereira.

Agradeço aos Professores da banca, Prof. Dr. Wandêilson Silva de Miranda (PPGFIL -UFMA) e ao Prof. Dr. Domingos Ribeiro Mendes Júnior (PROF-FILO - UFMA), pelas valiosas contribuições e sugestões.

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência (FOUCAULT, 2015b, p. 227).

RESUMO

A presente Dissertação tem no seu escopo central a compreensão do conceito de biopolítica e de resistência no pensamento de Michel Foucault. As questões centrais que guiam nossas inquietações são: como é compreendida a biopolítica de Foucault tendo em vista a complexidade das relações de poder? Se as resistências nos fazem alterar rotas, desviar de caminhos, refletir profundamente, abandonar hábitos, costumes, comportamentos, alterar estatutos e possibilitar novas perspectivas para se viver em sociedade de forma mais harmoniosa e justa, por que as pessoas na atualidade não se revoltam com tantos problemas possibilitados pelo Estado como, injustiças com os mais necessitados, naturalidade da corrupção, descaso com as políticas ambientais, racismo e morte? Que sentido tem a *resistência* no pensamento de Michel Foucault? No primeiro capítulo, investigaremos a noção de biopolítica como condutora de condutas, na perspectiva de Medicina Social, de soberania, por fim, como governamentalidade. No capítulo dois, trataremos de analisar o poder, a resistência e revolta, como correlata da ação biopolítica, tendo em vista, que no campo agonístico, espaço das práticas de liberdade, da política sobre a vida, a vida tem a possibilidade de dizer não a tal tentativa de circunscrição, dominação, subjetivação. Por fim, no terceiro capítulo, buscaremos compreender a contraconduta e a liberdade no campo biopolítico como ações integrantes necessárias e permanentes como condição essencial e vital no tempo presente das racionalidades políticas, da governamentalidade. Entende-se que essas ações são manifestações de práticas de liberdade na esteira do ético-político, possibilitando que, por meio de uma estética da existência, mantenha-se aberto o campo das situações estratégicas. Nesse vislumbre, as práticas de liberdade são essenciais para tal estética da vida. Conclui-se que é nesse campo prático correlato de tensões sociais, enfrentamentos, prisões, manifestações e mortes que Foucault mergulha a fundo vendo nas situações estratégicas as fragilidades dos jogos de verdades e como são constituídas as novas relações, novos objetos, novos sujeitos, nova moral, enfim, um novo modo de condução a propósito das tecnologias de poder biopolíticas.

Palavras-chave: biopolítica; resistência; Michel Foucault; governamentalidade; estética da existência.

ABSTRACT

This Dissertation has in its central scope the understanding of the concept of biopolitics and resistance in the thought of Michel Foucault. The central questions that guide our concerns are: how is understood the biopolitics of Foucault in view of the complexity of power relations? If resistance makes us change routes, deviate from paths, reflect deeply, abandon habits, customs, behaviors, change statutes and enable new perspectives to live in society more harmoniously and fairly, Why do people today not revolt with so many problems made possible by the State, injustices with the most needy, naturalness of corruption, disregard for environmental policies, racism and death? What is the meaning of resistance in the thought of Michel Foucault? In chapter one, we will investigate the notion of biopolitics, as a conductor of conduct, from the perspective of Social Medicine, of sovereignty, finally, as governmentality. Chapter two, we will try to analyze power, resistance and revolt, as a correlate of biopolitical action, considering that in the agonistic field, space of freedom practices, of politics about life, life has the possibility of saying no to such attempt at circumscription, domination, subjectivation. Finally, in the third chapter, we will seek to understand the counter-conduct and freedom in the biopolitical field, as integral, necessary and permanent actions as an essential and vital condition in the present time of political rationalities, of governmentality. It is understood that these actions are manifestations of practices of freedoms in the wake of the ethical-political, allowing the field of strategic situations to remain open through an aesthetic of existence. In this glimpse, the practices of freedom are essential for such an aesthetic of life. It is concluded that it is in this practical field correlated with social tensions, confrontations, arrests, demonstrations, deaths, that Foucault dives deep, seeing in strategic situations the weaknesses of truth games and how new relationships, new objects, new subjects are constituted, new morality, in short, a new mode of conduct, with regard to the technologies of biopolitical power.

Keywords: biopolitics; resistance; Michel Foucault; governmentality; aesthetics of existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	19
1 TRIPLO SENTIDO DA BIOPOLÍTICA EM FOUCAULT	19
1.1 Biopolítica como Medicina Social.....	20
1.1.1 Medicina de Estado na Alemanha	21
1.1.2 Medicina urbana Francesa	244
1.1.3 Medicina da força de trabalho na Inglaterra	26
2.2 Biopolítica como soberania.....	299
2.2.1 O espaço de segurança	299
2.2.2 O acontecimento como ponto de clivagem	355
2.2.3 A população como operadora das transformações nos saberes	38
2.3 Biopolítica como governamentalidade.....	44
2.3.1 Governo que vai de Deus aos homens	455
2.3.2 A razão de Estado e a teoria da polícia	522
2.3.3 Liberalismo no século XVIII.....	588
CAPÍTULO 2	67
2 PODER, RESISTÊNCIA E REVOLTA	67
2.1 Analítica do poder	67
2.2 Relações de Poder: uma ação sobre a ação.....	71
2.3 Contraconduta na idade média	74
2.4 É inútil se revoltar?	81
CAPÍTULO 3	85
3 BIOPOLÍTICA, CONTRACONDUTA E LIBERDADE	85
3.1 Biopolítica e contraconduta	85
3.2 Resistência e Contraconduta	87
3.3 Resistência e Liberdade	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS.....	112

INTRODUÇÃO

Desde quando se fala em *pólis* na Grécia, somos remetidos à noção de uma organização social coletiva onde os indivíduos estão associados por necessidades intrínsecas à vida, *bíos em comum*, como atividades que levam o homem à busca de felicidade e dominação. Essa atividade desejosa “surge por volta do século VIII a. C”, como atesta José Antonio Martins (2015, p. 13), o qual, devido às circunstâncias emergentes, guerras, poder exercido por um único indivíduo, excessos desse poder, etc., leva esses indivíduos ao pensamento como uso da razão e às convenções para resguardar essa necessidade coletiva vital na *pólis*.

Nessa atividade vital prática, nos ensina Francis Wolff (1999, p. 7) que “a política é a prática da *pólis* que se tornou consciente de si própria, ou, inversamente, a investigação sistemática aplicada à *pólis*”. Nesse exercício prático, está a vida e sua agonística cotidiana devedora de atitude, ao ponto dessa vida ser sacrificada em nome da *pólis*. François Châtelet (2009, p. 14) menciona “a cidade como lugar natural da sociedade dos homens”, com essa circunscrição, infere-se que é Aristóteles aquele quem melhor faz essa distinção.

Nesse sentido, a *pólis* era a expressão máxima na qual estava assentada a natureza humana, deduz daí que somente nela o homem encontra um porto seguro quanto à sua sobrevivência. Nessa leitura de Châtelet, pode-se concluir que Aristóteles põe o homem como elemento central e responsável por esse jogo coletivo. Somente na agonística da *pólis*, é que emerge esse Político. Daí no livro I, d’A *Política*, Aristóteles ao falar dessa naturalidade da *pólis* e que como pertencente a essa natureza diz: “o homem, por natureza, é um animal político” (ARISTÓTLES, Livro I, 2, 2013, p. 56).

Foucault trata do poder de soberania, no último capítulo de seu livro *História da Sexualidade 1: vontade de saber*, tendo em vista o jogo da verdade, regime de verdade, tendo como ponto fundamental na relação soberano-súdito a clivagem de um regime de verdade, que agora, na época clássica foucaultiana, virá na dominação do corpo pela política. A vida entra de vez na configuração da política, que pelos “cálculos explícitos” é extraído o regime verdade, saberes que justificarão e conduzirão essa verdade. Foucault vê nisso limiar de toda uma configuração histórica que, desde Aristóteles até essa descontinuidade, foi determinante na leitura dos

teóricos da filosofia política. Porém, Foucault percebe que, nesse limiar histórico, ocorre o açambarcamento da política quanto ao corpo do sujeito.

Essa apreensão do corpo biológico pela política faz Foucault questionar, tensionar e acrescentar novos elementos a propósito da questão Aristotélica, dizendo: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2018a, p. 154 – 155). Esse é um ponto chave na observação genealógica de Foucault, a qual mostra a clivagem nesse aspecto vislumbrado por Aristóteles, que se estendeu até a Idade Clássica, onde conforme Giorgio Agamben (2007, p. 11) se dá “a passagem do ‘Estado territorial’ para o ‘Estado de população’”.

Hodiernamente, a vida em sociedade tem sido organizada de forma que as pessoas se relacionam numa perspectiva de liberdade possibilitada pelos direitos estabelecidos pelo Estado Democrático de Direito. Dessa forma, a visibilidade de tal prerrogativa vinculou-se aos ordenamentos modernos, e a política de Estado se têm respaldado nos acordos legais vigentes na assunção da vida pelo poder, que Michel Foucault chama de *Biopolítica*. Dessa perspectiva decorrem as possibilidades desta investigação. Segundo Foucault (2018a, p. 150), esse poder sobre a vida desenvolveu-se “por volta da metade do século XVIII”. É a partir de tais fatos e conceitos, configurados como dispositivos de poder, privilegiados em um período considerado como clássico - sec. XVII e XVIII, que o pensador francês se afasta de uma perspectiva tradicionalista do poder de soberania e engendra uma reflexão primorosa no século XX.

Nesse século, houve duas grandes guerras mundiais que levaram milhões de pessoas à morte. Dito isso, foi na segunda guerra (1939-1945) que essa violência deixou o mundo mais tenso perante à força mortífera exposta ali pela tecnologia de poder, por meio de suas armas, estratégias de poder, jogos de dominação, enfim, a política traçou novos horizontes diferentes das “perspectivas habituais”, como nos ensina François Châtelet (2009, p. 346) ao ponto de eliminar toda uma população, com isso a Alemanha experimentou a radicalidade da biopolítica.

Em 1942, em pleno fervor da guerra, num desses jogos, não de morte, mas de vida, estava um plano elaborado pelo economista britânico William Henry Beveridge, (1879 - 1963), no qual: “indicava caber ao Estado encarregar-se da saúde” (FOUCAULT, 2016, p. 375). A importância desse plano está na objetividade declarada

pelo Estado quanto aos cuidados da saúde da população, através da *nosopolítica*. A população, direta e indiretamente, participa do novo jogo estratégico - nesse momento histórico, mediante menos do direito do que a regulamentação médica. Segundo Foucault, essa dominação coletiva da vida pela política é que está possibilitando todas as modulações sociais, ou seja, é o que fundamenta, subjetiva e organiza o controle social.

Foucault compreende isso como *biopolítica*, que nessa primeira formulação aparece atrelada à medicina. E a medicina é o dispositivo operante e reinante nessa condução estratégica de normalização social no século XVIII na Europa, subjetivação do sujeito percebido por ele, na qual o direito está inserido.

Nessa tensão, a política nos revela outra face, aquela que irá se preocupar com outras questões antes ignoradas e ocultas, como os excluídos e suas condutas. Essa face é a da biopolítica, ou seja, um campo de possibilidades que se justifica pela sua naturalidade naquilo que é. Com essas transições, António Guerreiro (2008, s/p) nos diz que “as grandes questões políticas do nosso tempo já não têm a ver com uma política das ideias, mas com os processos de inserção da vida dos indivíduos na massa global – questões, em suma, que dizem respeito ao nascimento, à morte, à doença, etc.”

Hoje vivemos solapados em situações de normalização, jogos de subjetivação, operadores fundamentais dessa biopolítica como medida para conviver com o outro em sociedade. Essas situações vieram de uma mudança de paradigma de uma concepção negativa de poder para uma concepção positiva, conforme Foucault; em que essa concepção cria saberes, realidades, como técnicas, dispositivos funcionais e racionalidades políticas para gerir a vida da população.

Isso desembocado no diagrama biopolítico da população refletirá na “superfície de contato oferecida pelo público” da qual fala Foucault em seu *curso no Collège de France* Segurança, Território, População (2008, p. 99); essa superfície de contato, que é sensível, tem toda uma ação humana, coletiva, da qual se serve essa tecnologia de poder para fazer suas regulamentações. É essa superfície de contato o local estratégico que a população se insurge, como em algumas manifestações públicas ocorridas no mundo, sejam elas políticas, econômicas, religiosas, sociais, ideológicas, tais como: a Reforma protestante no século XVI, caso Rosa Parks (EUA-1955), *I have a dream* – Eu tenho um sonho (EUA-1963), maio de 1968 na França, Revolução iraniana em 1978, Diretas já no Brasil de 1983 a 1984, Lei da Ficha Limpa (2010), movimento

pedindo o impeachment de Dilma Rousseff (2016), caso George Floyd - Black Lives Matter (Vidas Negras Importam, 2020). São fatos, acontecimentos que, a grosso modo, modulam a condução dos homens pela política.

As questões centrais que guiam nossas inquietações são: como é compreendida a biopolítica de Foucault tendo em vista a complexidade das relações de poder? Se as resistências nos fazem alterar rotas, desviar de caminhos, refletir profundamente, abandonar hábitos, costumes, comportamentos, alterar estatutos e possibilitar novas perspectivas para se viver em sociedade de forma mais harmoniosa e justa, por que as pessoas na atualidade não se revoltam com tantos problemas possibilitados pelo Estado como, injustiças com os mais necessitados, naturalidade da corrupção, descaso com as políticas ambientais, racismo e morte? Nesse contexto, a resistência se apresenta como fundamental no jogo agonístico. Que sentido tem a *resistência* no pensamento de Michel Foucault? De todo modo, é inútil se revoltar? Qual é o entendimento de Foucault sobre biopolítica quanto à sua emergência relacionada à questão da condução da população, condução da conduta?

A humanidade tem, ao longo século XX e nessas décadas do XXI, presenciado uma multiplicidade de situações, como guerras, pobreza, miséria, racismo, aquecimento global, que, a grosso modo, pouco ou quase nada tem sido feito, pelo Estado ou pela própria população, para acabar com tais efeitos vinculados à Política.

Tomo como objetivo central a compreensão do conceito de biopolítica e de resistência no pensamento foucaultiano. Como desdobramentos desse objetivo primeiro, analisar-se-á a segunda conferência que Michel Foucault proferiu em 1974, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, intitulada *O Nascimento da Medicina Social*; em seguida, investigar nos cursos biopolíticos, (1977-1978) e (1978-1979), a noção de biopolítica como soberania e como governamentalidade; por fim, investigar, a partir de 1976 até 1984, a concepção de resistência na perspectiva foucaultiana.

Como recorte teórico, este estudo concentra-se especificamente no pensamento de Foucault. Em princípio, concentra-se na segunda conferência proferida por Michel Foucault, em 1974, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, intitulada *O Nascimento da Medicina Social*. Esse texto se encontra no livro *Microfísica do Poder* e nos *Ditos Escritos* volume VII. Em seguida, deter-nos-emos nos cursos biopolíticos ministrados no *Collège de France*: primeiro, todo o curso de (1977-1978), intitulado *Segurança, Território, População*, por fim, as aulas de 25 de janeiro, 1º e 8º de fevereiro de 1978, do curso de (1977-1978); e como chegada como alvo dessa

questão, as aulas dos dias 10, 17 e 24 de janeiro de 1979, do curso (1978-1979) intitulado Nascimento da Biopolítica.

Quanto à concepção de resistência em Michel Foucault, o recorte é do ano de 1976 a 1984, ou seja, ano em que a resistência aparece de forma conceitual História da Sexualidade 1, no curso em Defesa da Sociedade, Ditos e Escritos IV: textos – de 1977, Poder e Saber, Poderes e Estratégias; textos de 1978, Diálogo Sobre o Poder, Precisações Sobre o Poder, Respostas a Certas Críticas. Ditos e Escritos VI: texto de 1978, Com o que Sonham os Iranianos? Ditos e Escritos IX: textos de 1977, Entrevista com Michel Foucault, O Jogo de Michel Foucault; texto de 1982, O Sujeito e o Poder; texto de 1983, Uma Entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins; texto de 1984, Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo, Poder e a política da identidade; Ditos e Escritos X, texto de 1981, Subjetividade e Verdade; Ditos e Escritos V: textos de 1978 – A Filosofia Analítica da Política; Sexualidade e Poder, É Inútil Revoltar-se?; texto de 1984, A ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade, texto de 1988, Verdade, Poder e Si mesmo. Livro O enigma da Revolta: Entrevistas Inéditas sobre a Revolução Iraniana. Como bibliografia secundária, Adán Salinas, Frédéric Gros, Roberto Esposito, Bazzicalupo, Castelo Branco, Roberto Machado, Candiottto, Ayub, H. Adverse, Deleuze, Edgardo Castro, Fábio Passos, Helrison Costa, André Duarte, dentre outros.

Esta pesquisa se justifica na medida em que possui uma grande relevância acadêmica, uma vez que ainda há muito a ser analisado e refletido sobre o tema proposto por nós. Isso porque a discussão sobre a biopolítica e a resistência posta por Michel Foucault começa a ser desenvolvida a partir da segunda metade de 1970, de forma mais clara e objetiva. Desse modo e desde então, só tem aumentado o estudo em todas as áreas de conhecimentos, indicando sua importância para a produção de conhecimentos. E é nesse acúmulo de conhecimento que são possibilitados pontos lacunares, que precisam ser melhor problematizados, esclarecidos, discutidos, analisados, enfim, possa ter potencialidade para ampliação destes.

Como a biopolítica possibilita a compreensão de como somos governados, então, é preciso lançar mais luz nesta, a fim de enxergarmos pontos tênues; e quem possibilita essa ampliação é a academia. Com isto, não se pretende esgotar a discussão aqui - nem podemos nem poderíamos.

Desse modo, o *capítulo um* versa sobre o triplo sentido da biopolítica, encontrando-se esquematizado em três tópicos. O primeiro, *biopolítica como medicina social*; em seguida, *biopolítica como soberania*, por fim, *biopolítica como governamentalidade*. Nessa incursão, *biopolítica como medicina social*, Foucault se estabelece nas problemáticas advindas da Alemanha do século XVIII, observando nesta acontecimentos fundamentais quanto à genealogia dos processos de subjetivação dos sujeitos, tendo na ciência do Estado, *Staatswissenschaft*, a base dessa incursão, da racionalidade subjacente ao regime verdade, que nesse momento, o perigo que ronda a estrutura social vem do campo, daí a Medicina como correlativo do Estado, o saber médico, é fundamental para essa estrutura estatal. O médico é o primeiro a ser normalizado.

Na França, desse mesmo século, a problemática vem da cidade. As tensões decorrentes entre Estado e população, nessa analítica, concentram-se na cidade, no urbano. Nessa agonística, decorrentes revoltas pela sobrevivência inflam cada vez mais o espaço que antes abrigava um número menor de pessoas, agora é diminuído pelo aumento da população, principalmente a pobre. No curso dessa análise, doença, pobreza, miséria, fome, desemprego, ambiente poluído, ruas, avenidas, moradias serão objeto de preocupação do Estado, porém a medicina é urbana.

Por fim, na Inglaterra do século XIX, o homem, seu corpo, entra na objetividade da ação do Estado. O homem agora é perigoso, mas não é qualquer homem, mas aquele que é pobre. O instrumento que o inscreve nessa estratégia é a *Lei dos Pobres*, que no corpo dessa legislação havia um controle do pobre que, por essa legislação, se inscreve a medicina social inglesa. Nessa extensão, percebe-se assunção da vida pela medicina social, a biopolítica é medicina social.

No segundo tópico, *biopolítica como soberania*, três são as maneiras de relação do governo soberano e os sujeitos de direitos. Em princípio, essa relação se estabelece na cidade, num espaço, num meio. Esse espaço de segurança, meio, é onde se abrem as possibilidades, “efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem” (FOUCAULT, 2009, p. 27). Nisso então está a gestão das séries indefinidas. É por essa via que o soberano governa, conduz, modifica, modula, transforma, manipula.

A segunda maneira de relação desse governo de soberania se dá pelo *acontecimento*. “Um acontecimento é sempre um *limiar* histórico marcado por alterações e descontinuidades entre diferentes maneiras de limitar o que é apreensível

ao pensamento” (CANDIOTTO, 2020, p. 12, grifo do autor). Nessa análise, acontecimento não é um fato, mas uma impulsão da cultura humana tendo em vista a necessidade emergente das relações de poder existentes socialmente que, donde esse acontecimento modula as novas relações de poder.

A terceira maneira de relação entre o soberano e os súditos é estabelecida pela noção de *população*. Esse é o campo aberto que escapa ao horizonte da lei que inscreve a história humana e suas correlações. Essa noção de população que percorre o campo teórico da humanidade, desde o século XVIII chegando até nós, por meio de saberes, estratégias, jogos normalizantes, comportamentos aceitáveis, proibidos, é que substituirá o “soberano”, que governa baseado no modelo familiar, a população é, assim, o soberano, a soberana. Nesse curso, com a assunção da vida pela noção de população, a biopolítica é soberana. Já não é em nome do soberano, mas em nome da população.

Por fim, o terceiro tópico do primeiro capítulo: *Biopolítica como governamentalidade*. Após essa mudança de paradigma de governo, de soberania, o propósito da sua relação com a população a impossibilita de ser governada como na tradição, até final do século XVI, foge dessa forma tradicional de governo, da arte de governo de soberania, vinculada ao poder pastoral. Com isso, o governo de soberania se encontra diante de uma nova problemática quanto a sua gestão de corpos múltiplos que ultrapassam o limite do não, que por isso seus dispositivos de segurança em ação já não dão conta de governar essa massa de corpos. É preciso uma nova racionalidade para a condução dos indivíduos. Essa nova racionalidade não exclui as tecnologias de poder prevalecente no dispositivo anterior.

Nesse intuito, esse instrumento de poder é a racionalidade, que ao longo de mais de mil e quinhentos anos validou, se transformou, autorizando todo tipo de violência contra a humanidade, tudo sob a proteção dessa racionalidade, de seu saber. Essa racionalidade do Estado, em meados do século XVIII, sofrerá as mais diversas críticas internas sob o auspício da escola de economia científica dos *fisiocratas franceses*, críticas que possibilitarão, novamente, mudanças quanto à forma do governo soberano controlar sua população. Em outras palavras, é uma diminuição do poder do Estado tendo em vista as questões econômicas, com isso a economia seria governada não pelo soberano, mas pelos aspectos da natureza.

O governo nessa associação deve deixar livre, deixar de intervir, deixar que a própria natureza se encarrega ao seu modo climático e temporal, enfim, natural, fazer

esse controle, já que é pela natureza que vem a riqueza. Daí as expressões *laissez-Faire, laissez-Fasser*. Essa forma é do *liberalismo*. É dessa emergência assimétrica que surgirá a novidade, o novo modelo, o paradigma de governo, da política, da economia política que escapa aos olhos, ouvidos, da majestade que determina à soberania fazer e não fazer, em fim, eis que surge o *liberalismo*.

O segundo capítulo intitulado Poder, Resistência e Revolta está subdividido em quatro tópicos, a saber: *analítica do poder, relações de poder: uma ação sobre a ação, contraconduta na idade média, por fim, é inútil se revoltar?* Ao se perguntar por que o poder nos últimos quarenta anos tem se tornado algo tão notório, tão querelante, tão “vivo”, ao ponto de ser este o objeto de disputa constante pelos Estados Nacionais, pelas grandes empresas, pelas instituições, pelas famílias, pelas pessoas, Michel Foucault tenta clarear essa questão, se ela se pode ser deduzida da economia.

Diante disso, é possível constatar que não há construção de uma teoria do poder em Foucault, mas apenas uma análise ascendente do poder, partindo, assim, de especificidades para os aspectos gerais das pessoas para efeitos de dominação estatal. Nesse movimento de ação-reação, está sua necessidade, está seu dever, está sua verdade, que é o exercício do poder. O que há é apenas uma força que o faz se exercer, se movimentar. Nesse bate e rebate das tensões relacionais é que são forjadas as condições de possibilidades na sociedade civilizacional, imprimindo o dispositivo.

Não é difícil imaginar que, na tentativa de dominação, na própria dominação, não haja resistência. Porém, o que Foucault nos mostra é que nesse processo genealógico de subjetivação do sujeito, houve, por vários momentos históricos, nas correlações de fatos, acontecimentos, sedições, a clareza das possibilidades do outro da relação resistir e que por isso as crises, nesse ínterim, foram instaladas. Michel Foucault, enfatiza “que lá onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 2018a, p. 104).

Essa alusão de que tanto poder quanto resistência que, por essa ótica, são forças gêmeas, coloca no cerne da questão que toda cultura humana emerge desse complexo campo imanente, ou seja, desse jogo interminável, nada escapando das teias, dos emaranhados de pontos os quais funda, faz, cria, produz essa teia, a saber, relações de poder. É dessa dimensão conflitual que podemos compreender as resistências.

Por fim, o terceiro capítulo: Biopolítica, Contraconduta e Liberdade. A propósito desse diagrama massificante será analisada a resistência ao poder nas situações

estratégicas na qual toda a ação é posta liberdade, ou melhor, toda ação é ação de liberdade. Percorre-se assim o seio biopolítico como abrigo das relações onde a questão atual é um exercício permanente e contínuo de práticas de liberdade, pois, segundo Foucault, essa prática de liberdade é o fundamento para manter sempre aberto o campo agonístico, tendo a ética como o correlato a uma resistência, sendo a resistência e a liberdade um processo imanente como condição existencial das situações estratégicas em ação.

É nessa possibilidade que Foucault proporciona como saída do fechamento, da dominação de uma das partes constituintes do campo agonístico, uma forma de se viver como “um modo de vida não fascista”, uma ética da existência.

CAPÍTULO 1

1 TRIPLO SENTIDO DA BIOPOLÍTICA EM FOUCAULT

“Nenhum conceito atraiu tanto interesse da filosofia nos últimos dez anos quanto o conceito de biopolítica” (CAMPBELL, 2017, p. 13). Fazer aqui a compreensão dessa categoria filosófica, *biopolítica*, é o propósito dessa investigação. Nessa possibilidade, Foucault a faz aparecer pela primeira vez em seus textos correlacionada ao aparato médico numa conferência proferida numa faculdade de medicina brasileira, UERJ, em outubro de 1974. Tamanha é sua dimensão que a noção de biopolítica confere ao surgimento do Estado moderno uma estrutura política reformulada e racionalizada tendo em vista seu novo objeto técnico-político, a população.

Essa noção é significativamente relevante ao ponto de ser essa estrutura que se oporá ao modelo do *Ancien Régime*, Antigo Regime, de soberania que era “meramente de subtração, não de regulação ou controle” (TAYLOR, 2018, p. 59). Tal análise suscita em Foucault a força ilustrativa, esse modo de condução social, visível, evidente em funcionamento na atualidade, a saber, o gerenciamento da vida pela política, *biopolítica*, tal qual a conhecemos no presente chegando a afirmar que “vivemos na era da ‘governamentalidade’, a que foi descoberta no século XVIII” (FOUCAULT, 2015d, p. 297).

Anterior a essa era, investia-se na morte a propósito da soberania, nessa incursão a biopolítica, segundo Foucault, tornou a vida fictícia, móvel, plástica, manipulável, abandonável, objeto de ação não somente política, mas de laboratório, enfim, reduzida aos processos físico-químicos e biológicos, ou de todo modo, “ao seu mínimo biológico” (PELBART, 2007, p. 59). Uma vida alvo de constantes ações estatais tendo em vista ser o combustível *sine qua non* para sua funcionalidade; Giorgio Agamben ao falar do *Homo Sacer* o faz sob o olhar da atividade política, Biopoder, mediante uma violência fundada numa dupla distinção, qual seja, “a inclusão exclusiva da vida nua do Estado” (AGAMBEN, 2007, p. 113). Uma vida circunstancial subjugada e matável quando esta não se permite o exercício do biopoder.

Laura Bazzicalupo esclarece que “a própria vida – portanto a imanência, a facticidade do viver – é o critério e o fim em base aos quais se exercita o poder”

(BAZZICALUPO, 2020, p. 35). Com tal pretensão, a investigação põe-se a percorrer as linhas de tal prerrogativa política do presente, jogando luz na Idade Média e Idade Clássica foucaultiana, ensejando um aporte na questão da emergência do poder que persegue e encurrala a vida, nada escampado, e a inscreve no novo paradigma político. Percorreremos assim, três emergências de tal dominação da vida pela política. Em princípio, temos a *Biopolítica como medicina social*, que é segundo Adán Salinas (2015, p. 21) “el período de formación de discurso” da medicina social; em seguida, a *Biopolítica como soberania* e, por fim, a *Biopolítica como governamentalidade*.

1. 1 Biopolítica como Medicina Social

Na sua genealogia, a partir do início de 1970, Foucault vislumbra as formações discursivas pertinentes às camadas que se vinculam às emergências sociais, tais como política e econômica, as quais estão associadas ao pós-guerra de 1945, quando o Estado inglês traça planos de cuidados da saúde da população que sofre com as consequências dessa guerra. Com isso, pretende captar na teia dessas formações discursivas as rupturas que a tornaram relevantes historicamente e atuais. Com a medicalização da sociedade europeia, no século XVIII, o Estado moderno se apresenta ao propósito ao qual o conhecemos hodiernamente, ou seja, foi um Estado médico que apareceu no princípio da modernidade. Um Estado que se apropria da vida, *bíos*, devido às novas demandas emergentes dessa época, é “o relevo que as políticas sanitárias, demográficas e urbanas adquirem na lógica do governo, já no final do século XVIII dão o sinal desta transformação” (ESPOSITO, 2017b, p. 155).

Michel Foucault esteve no Brasil em 1974 na UERJ, proferiu duas palestras que são chave para a compreensão dessa formação social a qual pertencemos no presente, primeira palestra “*Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?*” (Crise da Medicina ou Crise da Antimedicina?) e por fim “*La naissance de la médecine sociale*” (O Nascimento da Medicina Social). Para discorrer sobre essas pesquisas que marcam sua nova abordagem, seu objeto analítico é a saúde da população da Europa do século XVIII, pois é quando “*la salud se convierte en una apuesta política o un juego político, en el sentido que hace uso, de forma reiterada, de ese término, vinculándolo siempre a los juegos y estrategias de poder*” (AGIS, 2020, p. 172).

Nos debruçaremos aqui sobre a segunda conferência, *O Nascimento da Medicina Social*, onde é mencionado pela primeira vez publicamente o termo *biopolítica*, assim, analisaremos as três manifestações, a propósito das formas de medicalização social, a saber, Medicina de Estado, Medicina Urbana e Medicina da força de trabalho, ou “*las tres modalidades de medicina social y como tres productos especificamente modernos y desarrollados en Alemania, Francia e Inglaterra respectivamente*” (SALINAS, 2015, p. 22).

1. 1. 1 Medicina de Estado na Alemanha

Na Alemanha do século XVIII, formou-se uma ciência do Estado, *Staatswissenschaft*, possibilitando duas dimensões fundamentais que compõem essa ciência estatal, que tem por função fazer com que o Estado, por um lado, seja administrado não só com o conhecimento de si, de suas engrenagens políticas e administrativas, mas também as riquezas naturais, por outro lado, com este conhecimento que tem de si possibilita a “formação de conhecimentos específicos¹”, (FOUCAULT, 2016a, p. 145). Tomando como base aquilo que está no seu limite territorial, fonte de sustentação de sua economia, a riqueza, daí produzindo conhecimentos necessários, a *Staatswissenschaft* é o instrumento que forja a dominação para o Estado.

Essa ciência estatal se desenvolve, segundo Foucault, lá onde não havia unidade estatal, porém há duas razões para essa aparição. A primeira é o fato de que não existe, na Alemanha do século XVIII, unidade de Estado, mas “pseudoestados”, portanto, com o início da formação do Estado Alemão a *Staatswissenschaft* é que oferece saberes para o funcionamento desse Estado.

A segunda razão está relacionada “ao não desenvolvimento econômico”. Assim, percebe-se que, diante das dificuldades, há um olhar para outras questões – diferentes daquelas postas em prática pelas grandes nações, como França e Inglaterra, com as “estatísticas de natalidade” e os “grandes recenseamentos” - que nesse momento são importantes para o fortalecimento do Estado, sua unidade, que, como para viver bem, é preciso cuidar da saúde, em primeiro lugar.

¹ Por exemplo, tem-se as características – nível socioeconômico, tipos de residências, se há rede de esgoto, etc., de uma população que mora em determinada região.

Essa é a aposta do Estado alemão, que tem na sua formação uma ciência que visa a saúde da população, dito de outro modo, *“La medicina de Estado nace en relación con un nuevo saber del Estado, que corresponde al desarrollo alemán, y que está relacionada con las prácticas de policía, de hecho, llamará a esto directamente policía médica”* (SALINAS, 2015, p. 22).

Sendo a *Staatswissenschaft* a operadora e possibilitadora dos saberes que conduzirão, sendo também uma novidade no pensamento-ação, faz-se necessário que outros dispositivos sejam criados. Essa inclinação pela melhoria da saúde da população, na Alemanha do século XVIII, traz para o seio de sua população uma noção de polícia médica, *medizinichepolizei*, que é a chave para o desenvolvimento da medicina social na Alemanha, por quatro razões:

Primeiro, um sistema muito mais completo de observação da morbidade [...], segundo, um fenômeno importante de normalização da prática e do saber médicos [...] terceiro, uma organização administrativa para controlar a atividade dos médicos [...], enfim, por último, a criação de funcionários médicos nomeados pelo governo com responsabilidade por uma região (FOUCAULT, 2016a, p. 148 - 150).

Essa é a forma da medicina social emergente na Alemanha. De modo geral, toma aquilo que se apresenta no conjunto do Estado, da população, uma doença, numa dada região, cidade, pela *medizinichepolizei*, possibilita à engrenagem do Estado o controle da população. Porém, não é ainda a população normalizada, mas seus funcionários médicos e seus saberes. O Estado é quem se normaliza em primeiro lugar, ou seja, ele é medicalizado, *“es decir, la biopolítica es entendida em términos de medicalización y normalización”* (SAIDEL, 2013, p. 101). Com o médico e seu saber normalizado tem-se no bojo da estrutura administrativa, na sua engrenagem, o modelo de docilidade e servilidade imposto à população.

Diante disso, a *medizinichepolizei* tem sua caracterização no objeto que persegue, que não é, segundo Foucault, a emergência de algo que seja adaptado às necessidades industriais, a saber, o corpo, mas na Alemanha o objeto é o Estado. A questão central disso está na especificidade desse Estado que se caracteriza não pela individualidade dos corpos de seus indivíduos que vão ao trabalho, por exemplo, mas por uma globalidade de corpos que forma toda a força que move o Estado, por uma massa de corpos que faz aparecer essa instância medicalizada, que torna,

potencializa ao máximo o Estado, enfim, essa medicina de Estado é “estatizada ao máximo” (FOUCAULT, 2016a, p. 150).

De todo modo, o saber médico se tornou a chave, o remédio para curar os males da Alemanha, com isso todo o Estado foi tomado, ou melhor, todo o Estado, seus funcionários foram normalizados. Com essa estatização a rigor, o disciplinamento se deu em princípio não pelos indivíduos, como nos regimes de soberania, mas a própria máquina estatal é quem foi esquadrihada, passiva, obediente, enfim, o Estado foi o modelo para a sociedade.

O Estado, nessa concepção, se correlaciona a um médico que cuida da saúde do paciente e este se correlaciona à população. Essa noção de Estado médico surge, conforme Foucault, “antes mesmo da formação da grande medicina científica de Morgani e Bichat” (FOUCAULT, 2016a, p. 150). Tamanha é a antecipação do Estado Alemão quanto à importância da medicina para sua população.

A Alemanha dessa época é ponto crucial do início da Somatocracia², um corpo valorizado, donde, por meio do qual, será possível, quando este dispõe de saúde, uma produtividade, uma potencialidade nas atividades, principalmente econômica. Desse modo, “poderíamos dizer que surgiu no presente o que, na realidade, se preparava desde o século XVIII, a saber, não uma teocracia, mas uma ‘somatocracia’” (FOUCAULT, 2016b, p. 377).

Vale dizer que a ciência médica não gozava ainda de prestígio nesse século, era uma medicina negativa associada a uma fragilidade tanto de saber quanto de técnica, tornando-a por isso perigosa e associada ao cabo à morte, pois “o hospital era, então, um claustro onde vinha se entregar a alma, um verdadeiro morredouro” (FOUCAULT, 2016b, p. 381). Por isso, quando o Estado alemão se apropria de uma ciência frágil para se fortalecer é um marco importante, ao ponto do Estado o qual conhecemos nascer dessa associação política e médica; poder nasce de um saber.

² Essa é a partir do século XVIII uma reviravolta quanto a questão do objeto do poder na modernidade, no que diz respeito à saúde, disciplinamento e utilidade do corpo como possibilidade não somente de um corpo saudável, livre de doenças, mas de força de trabalho e de riqueza para uma nação. Nesse século surge uma política voltada com exclusividade para o cuidado do corpo como objeto técnico-político, como estratégia e finalidade do desenvolvimento de Estado. Como veremos daqui em adiante essa incursão será fundamental para o desenvolvimento do capitalismo. Anterior a essa Somatocracia, já havia um cuidado médico quanto à saúde da população, pelo próprio Estado e entidades, associações de socorro e beneficência, grupos religiosos como *quakers os Dissent* e sociedades científicas. A esse cuidado Foucault chama de *nosopolítica*, ou em suas palavras “o estado de saúde de uma população como objetivo geral” (FOUCAULT, 2016f, p. 359). Foucault inicia esse processo genealógico a partir da crise dessa *somatocracia* que ora se inicia, século XVIII. Para melhor entendimento dessa *crise* recomendamos a leitura da 1ª conferencia proferida em 1974 na UERJ. Cf. Michel Foucault, *Crise da Medicina ou Crise da Antimedicina?* p. 374-393. Ver bibliografia.

Nasce dessa forma, após o século XVIII, conforme Foucault, uma medicina vinculada à atividade social.

1. 1. 2 Medicina urbana Francesa

O segundo direcionamento do desenvolvimento da medicina social está no exemplo francês no fim do século XVIII, “quando ocorre a unificação do poder urbano” (FOUCAULT, 2016a, p. 153). Algumas razões, segundo Foucault, foram fundamentais para tal emergência, a saber, uma econômica e outra política. Pela primeira, devido à cidade que concentra agora as relações comerciais nos mais diversos âmbitos, a multiplicidade territorial com suas autonomias não se sustenta mais diante de tal aperto pelo poder unificador de tais reações. Em decorrência disso, tem-se concentração de infinidades de problemas, doenças, roubos, mortes, rebeliões, etc., carecendo de medidas organizativas e restritivas, no bojo da urbanidade.

Na segunda razão, de ordem política, a pobreza é a emergência que é cultivada pela urbanidade que faz aparecer conflitos entre “ricos e pobres, plebe e burguês” (FOUCAULT, 2016a, p. 150). As tensões decorrentes, revoltas pela sobrevivência, inflam cada vez mais o espaço que antes abrigava um número menor de pessoas, agora é diminuído pelo aumento da população, principalmente a pobre; anterior ao século XVIII, essas tensões vinham do campo, no final deste, vem das cidades. Surgem, então, múltiplos medos dessa relação,

Medo da cidade, angústia diante da cidade que vai se caracterizar por vários elementos: medo das oficinas e fábricas que estão se construindo, do amontoamento da população, das casas altas demais, da população numerosa demais; medo, também, das epidemias urbanas, dos cemitérios que se tornam cada vez mais numerosos e invadem pouco a pouco a cidade; medo dos esgotos, das caves sobre as quais são construídas as casas que estão sempre correndo o perigo de desmoronar (FOUCAULT, 2016a, p. 150).

Assim, careceu a cidade – seu físico, seu ideológico, de novo rearranjo, para que suas problemáticas pudessem ser controladas e governadas. Daí, no século XVIII, nas grandes cidades, a existência de planos político-médicos de contenção desses medos. Dois modelos médicos foram importantes quanto a essa questão, um relacionado à lepra e outro à peste.

Quanto ao primeiro, voltado para lepra, correspondente à Idade Média, era fundamentado na exclusão do doente, era um modelo religioso da purificação.

Quando alguém estava doente, era retirado do meio urbano e confinado em lugares outros, fora da cidade, com outros doentes. Portanto, medicina de exclusão. Quanto ao segundo modelo, suscitado na segunda metade do século XVIII, não era exclusivo como o modelo da lepra, mas inclusivo, era o modelo da peste, um modelo militar, portanto, disciplinar. Em face disso, tem-se uma leitura da proximidade das pessoas e da fragilidade do saber médico.

Essa emergência que toma forma é o modelo médico e político da quarentena; a medicalização consistia no esquadrinhamento, na inclusão, a saber, as pessoas deveriam permanecer em casa, a cidade dividida em bairros, vigilância diária nas ruas e bairros, revista exaustiva dos vivos e mortos, todas as casas eram desinfetadas. Tudo isso, segundo Foucault, “foi um sonho político-médico da boa organização sanitária das cidades no século XVIII” (FOUCAULT, 2016a, p. 156).

Essa organização médica da cidade consistia, de acordo com Foucault, em uma higienização pública, de todo modo, “Foucault establece así una de las correlaciones más iluminadoras que puedan darse en relación a la política sanitaria, tan pertinente en el momento histórico en que aparece como en el mundo actual” (AGIS, 2020, p. 173). Com essa pretensão, mostra-se que a emergência de tal política sanitária é crucial no direcionamento dessa política globalizante, no tocante à separação do público e privado, ou seja, essa organização correspondia apenas ao espaço comum, não interferindo na propriedade privada.

Ora, está clara nessa relação política a proteção da parte econômica determinante da vida social, tratamento praticado na França com essa política urbana. Dito de outro modo, o foco dessa política urbana é proteção das pessoas que possuem condições econômicas e que têm domínios sobre a cidade. Essa medicina urbana é uma face do saber utilizada pelo poder para controlar a cidade, protegendo-a das possíveis ameaças vindas de seus habitantes fragilizados economicamente e com problemas de saúde, vindos das distantes e diversas partes para a cidade, pois à medida que essa associação é potencializada o meio se torna fator determinante na disseminação de doenças, fome, miséria, poluição e morte.

Isso ocasiona à cidade perigo eminente, destruição não somente da vida, mas também do poder. Então, para essa higienização pública, controle médico-político, proteção da economia e manutenção do poder e do saber, não mais a violência física, o uso da arma de fogo ou a construção de muralhas, senão, o uso do saber para conduzir de forma eficaz o poder.

Portanto, uma medicina urbana vinculada às observações dos homens e das coisas e seus efeitos no meio, caracterizando-se dessa forma, como “controle político-científico do meio” (FOUCAULT, 2016a, p. 163). Isso faz com que essa cientificidade da medicina, essa investigação que toma forma, se dê por essa forma de medicina coletiva e não privada, individual. Com uma especificidade que apresenta a cidade ganha nova estrutura social, econômica, política e ideológica, tendo assim, mobilidade e cuidados que outrora não havia.

Contudo, o perigo mora na cidade. Como dito acima, a proteção é para os moradores da cidade e não do campo, tornando essa política urbana chave importante para manter o poder soberano atento dos perigos que giram em torno da cidade.

1. 1. 3 Medicina da força de trabalho na Inglaterra

Na Inglaterra do segundo terço do século XIX, o homem, seu corpo, entra na objetividade da ação do Estado. O homem agora é perigoso, mas não é qualquer homem, mas o pobre. Quais razões levaram esse homem a entrar na dimensão perigosa? Segundo Foucault, três são as razões: a primeira foi política; a segunda, motivada pelo desemprego; por fim, a terceira foi causada pela cólera de 1832. Com essa configuração, surge uma novidade no tratamento dado quanto às questões que ofereciam perigo à cidade.

Na medicina urbana francesa, que objetivava a organização do espaço urbano, tendo em vista os problemas decorrentes advindos da desorganização de moradias, saneamento, falta de estrutura das ruas, inchaço urbano em decorrência das pessoas virem do campo para a cidade, e dos efeitos negativos gerados por essa estrutura, como: doenças, fome, ambiente poluído, mudanças nas relações econômicas, fez com que a preocupação do Estado concentrasse esforços no cuidado e controle da saúde da população, por meio do ambiente comum. Porém, não toma o homem como alvo, mas o efeito de conjunto da multiplicidade humana num dado espaço comum.

Nesse planejamento urbano francês, duas coisas são relevantes: uma é a propriedade privada ser intocável quando esta interfere nos espaços urbanos; outra é o pobre não ser indivíduo que ofereça perigo à sociedade. Ressalta-se, com isso, uma abertura na política social no Estado francês, como dito anteriormente da importância que teve e tem a questão econômica quanto à condução social.

Em relação a essas questões, na Inglaterra, “a coabitação em mesmo tecido urbano de pobres e ricos foi considerada um perigo sanitário e político para a cidade, o que ocasionou a organização de bairros pobres e ricos, de habitações ricas e pobres” (FOUCAULT, 2016a, p. 166). Foi exatamente nessa problemática que a propriedade privada foi atacada pelo poder político. Nesse cenário, tem-se como instrumento de ataque a *Lei dos Pobres*, que no corpo dessa legislação havia um controle do pobre. É por essa legislação que se inscreve a medicina social inglesa. Agora, o pobre é oficialmente perigoso.

Anterior às razões expostas, o pobre tinha uma função social. Essa funcionalidade observada é relevante, pois isso desabrochará, suscitará, transformará a sociedade, tendo em vista uma configuração ético-política. De um saber fazer a um fazer nada, o pobre é inscrito no limiar de toda uma questão científica, espacial, econômica e social da falta. Essa falta que aparece para o pobre e daí o perigo que ele oferece, devido à sua debilidade quanto aos aspectos residencial, alimentar, higiênico e principalmente econômico, faz com que a esse pobre seja direcionada uma legislação que o obriga a se “limpar”³, digamos assim, como forma de garantir ajuda do Estado quanto à sua sobrevivência.

O Estado Inglês, em relação à sua legislação, direciona especificamente ao pobre “a ideia de uma assistência controlada” (FOUCAULT, p. 167). Uma espécie de ambiguidade, visto que obriga os pobres a se submeterem ao controle médico como forma de sobrevivência; e os ricos, que de nada são obrigados, continuam com a proteção e as garantias de manutenção do poder pelo Estado, como sempre fora.

Nessa perspectiva, tanto o pobre quanto o rico garante a vida em sociedade, um distante do outro, pobre controlado, rico livre, através do pobre o rico se protege, através dos cálculos, probabilidades, estatísticas, do saber científico o rico faz valer-se de sua força perante esta ciência possibilitando uma condução estratégica face a cidade. Na medicina dos pobres “um cordão sanitário autoritário é estendido no interior das cidades entre ricos e pobres” (FOUCAULT, 2016a, p. 167).

Nessa circunscrição, forçosamente o pobre está esquadrinhado como fora da cidade para uma melhor circulação das coisas, do ar e da água. Essa era uma forma de garantir que os ricos ficassem livres e soberanos nas ações realizadas pelos dispositivos médicos, políticos, escolares, militares, econômicos, etc., significando que

³ Como se tivesse sujo devido a alguma coisa como graxa, terra, lama, poeira, etc., e que, para entrar em ambiente limpo, precisa se limpar.

desta apreensão feita pela medicina dos pobres virá toda uma estruturação mais restritiva que gira em torno da década de 70 do século XIX; como ocorreu com a conclusão dessa lei, inserindo em seu corpo dois sistemas: *health service* (serviço de saúde) e *health officers* (oficiais de saúde). Tudo isso controlou mais ainda a população, quanto aos aspectos de vacinação, registro e locais insalubres.

Vislumbra-se, por essa análise, que a condução social pela política-médica inglesa do século XIX não tinha condições de uma ação, em face de afastar o pobre da cidade, tendo em vista sua falta, suas fragilidades, enfim, perigo à sociedade, tampouco de negligenciar a sua existência e importância para a atividade econômica, mesmo sendo a mais básica socialmente, restando atacar o próprio pobre, seu corpo, seu biológico, impondo-lhe medidas necessárias como forma de permitir sua circulação pela cidade e uma maior força na produção econômica. A esse respeito Foucault postula (2016 a, p. 169): “para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes mais ricas”.

Notadamente controlada em seus aspectos biológicos, a vida, *bíos*, é inscrita nos jogos estratégicos, nos cálculos e estatísticas do Estado na face da medicalização como um *a priori*, donde agora a política, a biopolítica se apresenta como detentora do período moderno daqueles que habitam o espaço comum, obrigando os indivíduos, quem deseja aceitar a condução, a vestir o uniforme estatal. Essa prerrogativa da política tem sua clareza na gênese dessa relação conflituosa, específica e totalizadora, da qual dispensa sua naturalidade e sua história, oferecendo agora base para uma melhor compreensão quanto à essa condução social. A vida, *bíos*, a qual a política toma conta, “enquanto tal, não pertence nem à ordem da natureza nem à da história, não pode ser nem simplesmente ontologizada nem inteiramente historicizada, mas se inscreve na margem móvel de seu cruzamento e de sua tensão” (ESPOSITO, 2017a, p. 42).

Nesse aporte, Esposito faz clarear a dimensão complexa da biopolítica foucaultiana, que vislumbra essa margem como sendo o novo campo onde ocorre toda modulação necessária para que a política tenha aí sua razão de ser. É nessa tensão marginal que suscita todo um saber médico, uma prática médica, que fez com que o sistema médico inglês aparecesse de forma superposta, segundo Foucault, uma medicina que amparava os pobres, uma medicina burocrática encarregada das vacinas, epidemias etc., por fim, uma medicina para quem tinha condição de pagar. Vê-se que é uma medicina social estritamente direcionada pela classe dominante.

2. 2 Biopolítica como soberania

2. 2. 1 O espaço de segurança

Na aula de 11 de janeiro de 1978, no Curso *Segurança, Território, População*, quando Foucault analisa o espaço como manifestação e lugar de originalidade da relação soberania, disciplina e segurança contrapõe-se à ideia de que essa questão da soberania de se exercer nas bordas de um território, da disciplina se exercer sobre os corpos e a segurança sobre o conjunto da população alega que já está na soberania e disciplina o conjunto, a população, o que, segundo Foucault (2009, p. 16), de todo modo não é bem assim. Ou seja, esses dispositivos intrínsecos à cidade, soberania, disciplina e segurança sempre se manifestaram a partir de multiplicidades, fenômenos globais, sendo que o espaço comum, político é o mesmo para essas três categorias.

Para ilustrar essa questão do *espaço comum*, Foucault mostra que nesse âmbito advindo da cidade revela como a multiplicidade fora alvo desses dispositivos, tornando-se uma face operatória da nova modalidade de poder de soberania. A cidade com sua singularidade, no século XVIII e início do XIX, possibilita essa visão, inicialmente pela “especificidade jurídica administrativa” (FOUCAULT, 2009, p. 17), que lá existia; em segundo lugar, pelo isolamento por meio de muros em determinada região; e, por fim, essas características a fazem acentuadamente diferente em relação ao campo, quanto aos aspectos econômicos, ético-políticos e sociais.

Devido a essas singularidades da cidade, nos séculos XVII – XVIII, problemas vinculados ao desenvolvimento dos Estados administrativos foram intensificados, dificultando estes de resolver seus problemas emergentes. Nessa extensão problemática, esteve também o crescimento do comércio, o aumento da demografia urbana, e as técnicas militares. Ora, essas extensões problemáticas suscitavam em torno da cidade uma relação conflituosa, por não haver entre ambas, cidade e entorno, relações de troca, relações comerciais, isso gerou tensão constante.

Em outras palavras, havia necessidade de organizar a cidade de forma a permitir tais relações, abertura, onde fruisse as pessoas, as coisas livremente, tendo em vista a necessidade do jogo presente, a saber, espaço de circulação. Dessa tensão, aparecem escritos e teorias em torno dessa problemática.

Passemos desse modo à análise destas na referida aula. Em primeiro lugar, *La Métropolitée*, texto de Le Maître, o qual de forma utópica possibilita um Estado ter três ordens: uma é dos camponeses, outra dos artesãos e, por fim, o soberano e os oficiais que estão a seu serviço. Assim, o Estado assemelha-se a um edifício, nas palavras do autor,

Em relação a esses três elementos, o Estado deve ser como um edifício. As fundações do edifício, as que estão na terra, debaixo da terra, que não vemos, mas que asseguram a solidez do conjunto, são é claro os camponeses. As partes com as partes de serviço do edifício são é claro os artesãos. Quanto às partes nobres, as partes de habitação e de recepção são os oficiais do soberano e o próprio soberano (FOUCAULT, 2009, p. 18).

Conforme descrição feita, percebe-se todo um processo abstrato, ideal, tendo em vista a organização do Estado nesse momento histórico. Um Estado que está afirmado pelas suas partes, sendo que estas têm indispensável papel no seu estrato, mas que traz algo de revelador, a saber, a movimentação soberana dos decretos e leis de forma que todo o edifício obedeça. Isso é interessante na medida em que, nessa alusão utópica de Estado, as muralhas agora abarcam todo o território e não somente a cidade.

Com isso, o centro de comando, a capital, onde se concentra, mora, o governo, soberano, e todo o seu poderio não deve estar em qualquer lugar do território, mas geometricamente no centro deste; não deve ser uma cidade como as outras, mas uma que tenha ornamentação singular, do ponto de vista econômico, ético, político e moral, a fim de que seja exemplo na condução dos processos estatais, além de atrativa.

A capital deve ter uma força relevante que, mediante a economia opere, possibilite uma multiplicidade de ações, nada visto em outro lugar, como afirma Foucault: “a capital deve ser o lugar do luxo para que constitua um lugar de atração para as mercadorias que vêm do estrangeiro e ao mesmo tempo deve ser o ponto de redistribuição pelo comércio de certo número de produtos fabricados, manufaturados, etc.”.

Ora, um governante, soberano, nessa abstração, está sustentado pela arquitetura do Estado, onde conforme Barros II (2016, p. 218) o soberano seja “o arquiteto do espaço”, o qual a posição de soberania o permite que sua movimentação política seja eficaz, possibilitando que o Estado funcione de forma equilibrada,

mantendo sua posição no centro, como num círculo geométrico, de onde, por meio de sua força, consegue controlar e manter sua gestão. Esse é um processo utópico.

É nessa possibilidade abstrata que, segundo Foucault, aparece uma definição de cidade nos moldes de soberania. Há aqui um princípio, uma relação de soberania e territorialidade. Aparece nessa uma multiplicidade de funções urbanas que propiciam uma “eficácia política” quando se trata de “uma distribuição espacial” (FOUCAULT, 2009, p. 20). Nessa relação, deve um bom soberano, numa posição estratégica, afim de controlar essas multiplicidades, nas suas mais longínquas localidades dentro da territorialidade, estar centralmente posicionado.

Assim, com esse olhar central, com força exaltada pela capital, no que diz respeito a sua força econômica, *La Métropole* é uma ideia desenvolvida no século XVII por Le Maître, que clareia a questão da organização de um Estado, tendo como fundamental para garantia desta, um local de grande movimentação política e econômica que era pensado a partir de uma totalidade, o Estado, seu território. Nas palavras de Foucault (2009, p. 20): “em todo caso, a cidade-capital é pensada nesse texto em função das relações de soberania que se exercem sobre um território”.

Da teoria para a prática, se estabelece agora uma nova perspectiva de dominação da população, por meio de um lugar construído propositalmente com essa finalidade. No segundo exemplo, têm-se a cidade de Richelieu, na França, final do século XVI e início do XVII, tem seu modelo pensado a partir de especificidade e não de uma generalidade, como no caso de *La Métropole*.

Aqui o modelo usado será o da forma de acampamento romano, instrumento usado pelos militares como forma de disciplina. Esse modelo de cidade pensada a partir da ideia de acampamento oferece toda uma forma de separação e hierarquização cujo olhar, ângulo, permite maior dinamicidade e mais rapidez no disciplinamento da população. Com isso,

É pensada de início, não a partir do maior que ela, o território, mas a partir do menor que ela, a partir de uma figura geométrica que é uma espécie de módulo arquitetônico, a saber, o quadrado ou o retângulo por sua vez subdivididos, por cruzes, em outros quadrados ou outros retângulos” (FOUCAULT, p. 21-22).

Nesse jogo arquitetônico, tem-se a trama, as ruas, avenidas, praças, os comércios, moradias, igrejas, etc., que possibilitarão o disciplinamento da multiplicidade, da população. Assim esclarece Foucault (2009, p. 23): “creio que,

nesse esquema simples, encontramos exatamente o tratamento disciplinar das multiplicidades no espaço”.

O terceiro exemplo está nas urbanizações existentes nas cidades do século XVIII. O exemplo é a cidade de Nantes, na França. Qual é o problema de Nantes? “Desfazer as aglomerações desordenadas, abrir espaços para novas funções econômicas e administrativas, regulamentar as relações com o entorno rural e, enfim, prever o crescimento” (FOUCAULT, 2009, p. 23).

Devido ao inchaço que as cidades desse período tinham, em decorrência dos vários fatores subjacentes, tais como guerras, fome, doenças, etc., a migração das pessoas do campo para a cidade começou a acontecer. Desse modo, surgiram nas cidades alguns problemas em decorrência desse inchaço, como: moradias sem estruturas higiênicas, ruas estreitas, esgotos a céu aberto com seus inúmeros problemas, miasmas.

Tais problemas suscitaram ideias e projetos que viabilizassem uma cidade que atendesse às exigências presentes e futuras, tais como resolver a problemática das aglomerações urbanas e estar preparada para seu desenvolvimento; ou seja, fazer com que a circulação das coisas, objetos, pessoas, transportes, etc., ocorresse de forma célere. A partir dessa transformação social, emergem propostas, projetos vinculados à essa nova demanda.

Um projeto em particular, plano de reurbanização de uma pessoa chamada Vigné de Vigny, era importante pelos aspectos apresentados, como “um certo número de coisas precisas e concretas” (FOUCAULT, 2009, p. 24), como: higiene pública, garantia de comércio interior, articulação de ruas com estradas externas e vigilância. Então, veja que esse projeto se inscreve com pretensões de assegurar ao máximo possível a uma cidade uma boa circulação, oferecendo à população, um ambiente mais saudável, atividade econômica, acesso da cidade às estradas externas e ainda um controle por intermédio da vigilância.

Diante dessas possibilidades, surgem questionamentos, pois essas cidades não foram construídas para atender às emergências de uma população e nem pensadas para absorção de futuros problemas, ou seja, se está diante de uma novidade. Como resolver os problemas existentes e como se precaver daqueles que não se conhece? Essa é uma dimensão do impasse que as intenções do projeto de Vigny oferecia, pois a cidade crescia desordenadamente e, devido a isso, os

problemas eram difíceis de serem resolvidos. O que fazer? Utilizar as margens do rio Loire para fazer cais longos e os maiores possíveis.

Segundo Foucault, as razões que evidenciam um limiar nessa questão possibilitada pelo plano de reurbanização de Vigny estão na mudança, transformação do modelo disciplinar para o modelo de segurança. Como fora tratada por exemplo na cidade de Richelieu, o modelo de cidade fora construído baseado na disciplina; daí se utilizar um espaço vazio, tendo em vista essa organização. Isso posto, há algumas razões que abrem a perspectiva da segurança.

A primeira está no fato de que a construção da cidade não é no plano de reurbanização de Vigny, algo construído a partir do vazio, mas algo construído exatamente a partir do dado, do existente, do material, rio, ar, contornos da natureza, etc. Logo, nesse limiar se vislumbra o modelo de segurança. Em segundo lugar, procura-se, por um lado, ampliar os elementos considerados positivos, ou seja, fazer com que, por exemplo, uma rua possibilite uma boa circulação e, por outro lado, diminuir os considerados negativos, como por exemplo, o roubo, a vagabundagem, com isso, não só pelo dado, mas por aquilo observado e medido, a probabilidade.

Em terceiro, a razão, temos as multiplicidades de funções de um único elemento, como por exemplo, uma rua que agrega várias atividades, umas boas, outras ruins. A quarta e última razão, por onde se percebe a novidade posta no plano de reurbanização de Vigny, tem uma preocupação com o futuro, com aquilo que ainda não é, mas pode ser, pode acontecer.

Assim, possibilita-se o surgimento daquilo que Foucault chama de série indefinida dos elementos. Essas séries postas, por exemplo, número y de vagabundos circulando, número x de barcos ancorados, x habitantes, x imóveis, y doentes, número de pobres, etc., “só podem ser controladas por uma estimativa de probabilidades, é isso, ao meu ver, que caracteriza essencialmente o mecanismo de segurança” (FOUCAULT, 2009, p. 27).

São esses mecanismos dispositivos que auferem ao Estado uma certa garantia governamental, possibilitando agir em caso de dificuldades, pois “estes constituem um conjunto de procedimentos que visam assegurar um controle sobre a população, tomando-a como um fenômeno natural sujeito a regras cognoscíveis e suscetível à regulação” (ADVERSE, 2010, p. 14). Como se vê, esse dispositivo de segurança só se concebe no bojo das séries, nas séries de acontecimentos, séries indefinidas.

Conforme o autor, esses acontecimentos se dão em determinados espaços chamados de meio.

O que é o meio? Segundo Foucault, “é o que é necessário para explicar a ação a distância de um corpo sobre outro. É, portanto, o suporte e o elemento de circulação de uma ação. É, portanto, o problema circulação e causalidade que está em questão nessa noção de meio” (FOUCAULT, 2009, p. 27). Nessa perspectiva, o ponto de intervenção operado pelo dispositivo de segurança visa as correlações entre causa e efeito posto pelo meio.

Essa intervenção é estabelecida, tendo como fim a população, seus efeitos e não o indivíduo. A população, nessa ótica, está inserida num ambiente manipulável, ou seja, o biológico, a natureza humana está à mercê da artificialidade, o político se apropriou da vida. Uma implicação fundamental ao ponto de ser essa uma “abertura das portas da Idade Moderna” (AGAMBEN, 2007, p. 125).

Então, é pelo meio, por esse espaço, lugar dessas portas, que tudo é possível, já que é o natural e o artificial, tudo está inscrito nele, que a racionalidade política, que o dispositivo de segurança, guiará, controlará, modificará, possibilitará, inscreverá o meio natural e suas correlações, e toda estratégia, transformação, dominação se estabelece por esse meio artificial. Nessa extensão, diz Foucault: “as sociedades de segurança que se estabelecem toleram toda uma série de comportamentos diferentes, variados, desviantes, antagonistas uns com os outros” (FOUCAULT, 2013a, p. 173).

Compreende-se, dessa forma, a novidade, a transformação fundamental, a relação do Estado com a população; o exercício da soberania se dá por esse viés. Porém, apesar de termos uma sociedade de segurança, a ação política operada por ela torna insegura a vida das pessoas; essa insegurança causada por essa ação política faz com que as pessoas aceitem tudo que vem do Estado, inclusive a morte do outro como escudo de si. Essa é a sociedade da segurança operada por uma “exceção” (AGAMBEN, 2007, p. 25).

Esse espaço de segurança, meio, é onde se abrem as possibilidades, “efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem” (FOUCAULT, 2009, p. 27). Nisso, então, está a gestão de séries indefinidas. É por essa via que o soberano governa, conduz, modifica, modula, transforma, manipula. É nesse problema oferecido pela cidade “e essa irrupção da naturalidade da espécie dentro da artificialidade política de uma relação de poder é, parece-me, algo fundamental” (FOUCAULT, 2009, p. 29).

Nesse limiar, percebe-se a inversão de gestão do soberano; não é a vida, mas a política que se encarrega, se apropria do natural. Age-se, assim, no meio para se fazer o que bem se quer transformar, nesse caso, a população, um objeto manipulável da biopolítica. Essa é a transformação fundamental, o artificial controlando o natural, a política transformou a população “este ‘nuevo cuerpo’ se transformará em el problema político central” (SALINAS, 2015, p. 37).

2. 2. 2 O acontecimento como ponto de clivagem

Foucault, após fazer percurso pela noção de meio, como sendo algo fundamental para se estabelecer as estratégias que irão disciplinar a população, em determinado território, cidade, irá agora se utilizar de um dos efeitos dessa relação, o acontecimento. A relação do governo com os acontecimentos. Foucault, na sua aula inaugural no *Collège de France*, em dezembro de 1970, intitulada *A Ordem do Discurso*, esclarece um pouco sobre o entendimento de um *acontecimento*, afirmando que “ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito” (FOUCAULT, 2011, p. 57).

Os seus exemplos, sua compreensão de *acontecimento*, estão presentes em sua trajetória tanto teórica como prática, uma espécie de guia metodológico; vislumbrou eventos teóricos e práticos desde a *História da Loucura*, *Arqueologia do Saber*, *Palavras e as Coisas*, *Março de 68 em Túnis*, *Maio de 68 na França*, *GIP em 1971*, *Vigiar e Punir*, *Brasil 1975*, *Iran 1978* até seus últimos cursos no *Collège de France* (1983-1984) – *A Coragem da Verdade*, todos estão recheados dessa observação, que é onde Foucault imprime sua filosofia. “Um acontecimento é sempre um *limiar* histórico marcado por alterações e descontinuidades entre diferentes maneiras de limitar o que é apreensível ao pensamento” (CANDIOTTO, 2020, p. 12, grifo do autor).

Como exemplo, Foucault mostra uma preocupação do governo em evitar que um determinado acontecimento ocorra, deve ser evitado a todo custo pelo governo francês nos séculos XVII e XVIII, a escassez de alimentos. Essa possibilidade da falta de alimento na cidade, apesar de ser uma *raridade*, torna-se uma questão viva e potencializada, tensa, pois, caso aconteça, a desgraça está feita, daí a possibilidade de as revoltas urbanas tomarem o poder.

Como é, então, feito o controle pelo governo de soberania, por meio de qual dispositivo é operado, para se evitar essa que é uma catástrofe para o governo? É feito através do “sistema jurídico e disciplinar”. Esse dispositivo é que faz a regulação, proibição, para se evitar tal acontecimento. É por esse sistema jurídico que é operado, utilizando a teoria política moderna da má fortuna, que está em voga desde a antiguidade até Napoleão, a fundamentação para tal limitação, “portanto toda uma série de limitações – de preços, de estocagem, da exportação e do cultivo” (FOUCAULT, 2009, p. 42).

Isso é fundamental para as grandes questões que virão. Emerge, assim, a noção de liberalismo, uma racionalidade política que solapará o Estado moderno e fundará a sociedade como a conhecemos, com princípios de liberdade econômica. O mercantilismo é o dispositivo que vai dominar, do século XVII ao início do século XVIII, essa prática governamental.

Essa prática governamental vai produzir fracassos, mesmo com abundância de cereais, como pouco ganho, salário baixo, pouco investimento, perda de alimentos, enfim, arruinamento do camponês. Essa questão tem no início do século XVIII seu tensionamento operado por uma nova concepção de economia, a doutrina fisiocrática, que é uma doutrina interna do próprio governo, a qual “dada a ineficácia dessa estratégia de regulação própria do mercantilismo, ela é substituída pelo princípio da liberdade econômica e circulação irrestrita da produção agrícola” (BARROS II, 2016, p. 219).

Em outras palavras, não é um pensamento político exterior ao Estado, mas inerente à estrutura estatal, possibilitada pelos teóricos da fisiocracia como Quesnay, que alega que a natureza é o princípio da riqueza. Com essa doutrina fisiocrática, tem-se um princípio de *governo econômico*. Essa técnica de governo vai oferecer toda uma mudança nessa relação do governo com a população; com os editos e declarações de 1763 e 1764, que estabelecem a liberdade parcial dos cereais, chega ao tensionamento decisivo, pois, em 1764, cai como uma bomba a má colheita de cereais. Por intermédio dessa tensão, a burguesia e a soberania estreitarão suas relações, arrastando-se até a Revolução Francesa, em 1789.

Nesse limiar, entra em questão a noção de liberdade de comércio, outrora é circunscrito ao exercício do Estado. Está inscrito no limite de exercício de soberania que tinha no jurídico e na religião seu fundamento. Essa tensão possibilitará críticas externas ao Estado, operada pelos liberais, onde alegarão que técnica do governo

econômico não pode evitar que aconteça, e quando acontece, não é um mal, tampouco um bem, “ele é o que é” (FOUCAULT, 2009, p. 48).

Segundo Foucault, a análise agora, feita pelos teóricos, como o do texto de Louis-Paul Abeille, não se concentrará no mercado, mas no próprio cereal e sua história. Um acontecimento fundamental para essa questão. Com isso, o sistema jurídico-disciplinar não será mais a questão a ser discutida, mas anterior a esse dispositivo, a saber, a própria realidade do cereal. A análise deve ser feita a partir dessa questão natural.

Com essa anterioridade, o sistema jurídico disciplinar deixará de ser o dispositivo disciplinador, as proibições serão suprimidas, a escassez alimentar como flagelo passa a ser uma *quimera*, pois qualquer que seja o problema com a colheita de cereais a população não deixará de se alimentar. O comércio agora é livre. Com a liberdade do comércio, da sua autorregulação, não mais a escassez – flagelo, temos o que Foucault chama de *cesura fundamental*, a saber:

Entre o nível pertinente à ação econômico-política do governo, e esse nível é o da população, e outro nível, que vai ser o da série, da multiplicidade dos indivíduos, nível esse que não vai ser pertinente, ou antes, só será pertinente na medida em que, administrado devidamente, mantido devidamente, incentivado devidamente, vai possibilitar o que se pretende obter no nível, este sim, pertinente. A multiplicidade de indivíduos já não é pertinente, a população, sim (FOUCAULT, 2009, p. 55-56).

Essa cesura é que possibilita o aparecimento da população como objetivo político, sujeito político. Essa abertura é apenas no nível do saber-poder, ou seja, de um lado, temos o que é importante, a população, de outro, apenas o instrumento para a formação dessa população. Essa noção, de população, de um corpo múltiplo, como alvo das ações político-econômico, como objeto político, aparece nesse momento. Anterior a isso, o acontecimento escassez alimentar atingia tanto o coletivo quanto o individual.

A partir dessa cesura, o flagelo, a escassez alimentar desaparecerá, ou seja, a fome que atingia a todos de forma real agora não é mais real, mas obtida pela liberdade de autorregulação dos preços, que outrora não existia. Já não é a escassez alimentar, mas a escassez – carestia que aparece como acontecimento; isso é fundamental. Nisso se estabelece algo que não é real, mas necessário, como base, fundamento para o surgimento da população.

Anterior a isso, o dispositivo disciplinar não permitia tal liberdade, *laisser-faire*, fazendo com que as coisas funcionassem de forma isolada, dividindo em proibido/permitido. Com o novo dispositivo de segurança, escassez-carestia, o *laisser-faire* não só é possível, como é condição essencial para que a população como objeto político-econômico seja o sujeito desse acontecimento. Assim postula Foucault:

A segurança tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde – anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2009, p. 61).

Essa é a forma como disciplina e segurança tratava o acontecimento, segundo Foucault, ou seja, a disciplina regulamentava tudo no limite do proibido/permitido. Nessa circunstância, o dispositivo de segurança torna-se uma possibilidade associada ao “mecanismo de se fazer viver melhor” (FERREIRA, 2022, p. 898). A segurança amplia e integra, de forma a deixar com que a realidade flua, dinamizando-a, tornando assim o que se chama de liberalismo, o campo fértil para as ações sobre a população, que para tal, carece de liberdade como possibilidade dentro de um meio onde as coisas e as pessoas possam circular livremente.

E é essa liberdade de circulação, no sentido lato do termo, é essa faculdade de circulação que devemos entender, penso eu, pela palavra liberdade, e compreendê-la como sendo uma das faces, um dos aspectos, uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2009, p. 64).

2. 2. 3 A população como operadora das transformações nos saberes

Na terceira aula do curso *Segurança, Território, População, do dia 25 de janeiro de 1978* Foucault, se volta para outro acontecimento, a doença endêmico-epidêmica, século XVIII, a saber, a varíola. Era a doença mais perigosa, temida, causando grande número de mortes e não havia vacinação, devido a essa prática ser “estranha à teoria médica” (FOUCAULT, 2009, p. 76). A partir de suportes, a saber, o estatístico, a variolização e a vacinação já estarem inscritas nos dispositivos de segurança anterior, essa prática agora entra na ação da polícia médica. Que tem de importante nisso? Foucault afirma:

Temos aqui, tipicamente, um mecanismo de segurança que possui a mesma morfologia que observamos a propósito da escassez alimentar. Logo, dupla integração no interior das diferentes tecnologias de segurança, no interior da racionalização do acaso e das probabilidades (FOUCAULT, 2009, p. 78).

Disso brotam, segundo Foucault, possibilidades que alargarão o dispositivo de segurança, como é de sua característica, ampliar ao máximo. Nessa ampliação, temos a noção de *casos*, que de forma racional, coletiva o quantificável. Daí novas possibilidades, sempre ampliando.

Uma vez mais, o disciplinar e a segurança, o individual e coletivo, a noção de *casos* será determinante para que a soberania exerça seu controle sobre sua população, afastando dessa relação, que emerge dessa relação, a noção de *risco*. Ou seja, com o caso, o risco, temos a noção de *perigo*, que acende, mostra ao soberano o quanto essa noção, caso não seja controlada, põe todos numa *crise*.

Essa é a tensão emergente dentro da cidade, quanto à relação do soberano e a população, que dispõe de novos aparatos teóricos, tecnologias que possibilitam a gestão de soberania. Com essas novas tecnologias, o dispositivo disciplinar e o novo dispositivo, a variolização-vacinação se complementarão, o primeiro esquadrinha o indivíduo, curando sua doença, isolando-o do não doente; o segundo não abandona o dispositivo anterior, pois, é condição essencial para que o dispositivo disciplinar não só exista, como é quem possibilita, prepara a base de reflexão-ação para que a segurança dê conta da totalidade, abarque o conjunto, proceda de forma linear, sem cortes, rupturas, ou seja, sem descontinuidades, como ensina Foucault.

Disso resulta que a população será conduzida através de estatísticas, taxas, cálculos, curvas de aceitação no limite, “vamos ter uma identificação das diferentes curvas de normalidade” (FOUCAULT, 2009, p. 82). Essa é uma questão muito interessante, pois é nesse ponto que o dispositivo disciplinar tem sua ruptura, dando assim lugar ao dispositivo de segurança. No dispositivo disciplinar, seu ponto de partida era a norma, o normal vinha da norma, era que dava todas as possibilidades de gestão, do soberano governar. No novo dispositivo, ao contrário, tem-se em primeiro lugar, o normal, dele vindo a norma, nas palavras de Foucault: “a norma está em jogo no interior das normalidades diferenciais” (FOUCAULT, 2009, p. 83).

Todas essas questões se davam no interior da cidade, em primeiro lugar, pois “a cidade sempre tinha sido uma exceção” (FOUCAULT, 2009, p. 83), fazendo da cidade, lugar da tensão entre soberania e população como princípio da ação

biopolítica. Isso é importante. É dessa tensão que emerge a arte de governar, pautada pela normalidade, como fundamento da racionalidade política. Assim, existem alguns pontos em comum nesse jogo da cidade, a escassez alimentar e a epidemia. O primeiro era:

O problema circulação [...] circulação entendida, é claro, no sentido bem amplo, como deslocamento, como troca, como contato, como forma de dispersão, como forma de distribuição também, sendo o problema o seguinte: como é que as coisas devem circular ou não circular? (FOUCAULT, 2009, p. 84 -85).

Com a problemática em torno do território, da cidade, a circulação das coisas foi necessária para que o governo de soberania pudesse administrar melhor e diminuir as tensões decorrentes dos limites impostos em razão, segundo Foucault, desse controle girar em volta do soberano. Dessa perspectiva, esse problema tensiona a teoria política de Nicolau Maquiavel, na obra *O Príncipe*, na qual a questão de soberania era vista sobre uma territorialidade, “é esse afinal o problema de Maquiavel” (FOUCAULT, 2009, p. 85).

Contudo, o que está em questão, isso é importante, é a segurança da população, que estando segura o príncipe também está. Sendo esse um segundo ponto. Por fim, em terceiro lugar, a terceira coisa em comum é que com esses problemas da cidade, ocasionados por “problemas econômicos e políticos” (FOUCAULT, 2009, p. 85), é que havia ação dos indivíduos em função dessa própria ação. Ou seja, essa atividade exercida tinha como motor, a segurança, antes, dos indivíduos, que do soberano.

Nesse ponto, é possível perceber que se os sujeitos estão conseguindo sobreviver a partir dessa relação primeira dá-se ao soberano também segurança quanto à sua prática de governo. Dito isso, “el poder Soberano, tiene el derecho de hacer morir, y de esa forma ejerce el control sobre lo sujetos” (SALINAS, 2015, p. 39). Isso é fundamental para que se possa vislumbrar essa questão da população como sendo objeto específico das ações de governo de soberania, tendo em vista seus fenômenos e suas engrenagens, que a fazem existir.

Temos, assim, uma relação baseada, não em fenômenos individuais, mas agora uma relação fenomenal que mostra ao soberano, onde agir para modular aquilo que deseja. A especificidade de ação do soberano está nessa nova figura que surge

no século XVIII como forma fundamental de se governar, “esse novo personagem fez uma entrada notável, e logo notada aliás, no século XVIII – a população” (FOUCAULT, 2009, p. 88). Não é que não existia a palavra população, nessa época, existia, mas com sentido negativo e ligado à catástrofe humana, como guerra, epidemia, etc., por exemplo.

Em outras palavras, estava relacionada à saída dos indivíduos devido à situação catastrófica, de um lugar e tentar se estabelecer em outro. Repovoar outro lugar. No entanto, essa perspectiva negativa começa a mudar, no século XVII, período da existência do cameralismo e do mercantilismo, quando a população passa a ter o sentido de “poder e riqueza”, tratada como no dispositivo disciplinar, numa relação súditos-soberano, “súditos de direito”. Não é no século XVIII ou XIX que a população se torna produtora daquilo que mais deseja o Soberano:

[Enfim,] a população é um elemento fundamental na dinâmica do poder dos Estados porque garante, no interior do próprio Estado, toda uma concorrência entre a mão-de-obra possível, o que, obviamente, assegura salários baixos. Baixo salário quer dizer preço baixo das mercadorias produzidas e possibilidade de exportação, donde nova garantia do poder, novo princípio para o próprio poder do Estado (FOUCAULT, 2009, p. 90).

Isso mostra que a população é pensada positivamente, no século XVII, tendo em vista a produtividade de poder e riqueza, essencial na dinâmica de dominação do Soberano. Agora, como alvo, objeto, especificidade de atenção, correlato de poder e riqueza, a população como irradiação de dominação será daqui em diante, manipulada, lugar de pensamento, conduzida, alimentada e enxertada, a propósito de ideias, pensamentos, ações, etc., “ela vai ser considerada um conjunto de processos em que é preciso administrar no que tem de natural e partir do que tem de natural” (FOUCAULT, 2009, p. 92). Essa é a nova perspectiva, perspectiva dos economistas e fisiocratas do século XVIII, diferente dos mercantilistas do século XVII.

Eis o momento em que a política se apropria da vida como objeto natural, como coisa natural, fazendo o que dela deseja. A população é vista pelos fisiocratas como um conjunto natural, com seus fenômenos próprios, que por isso, e só por isso, é que deve ser percebida. Nessa percepção fisiocrática, há três maneiras como ela surge de forma natural: a princípio, como um conjunto dependente de variáveis; em segundo, como produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo; por fim, terceira maneira, como constância dos fenômenos regulares.

A primeira maneira de surgimento da população, século XVIII, como um conjunto dependente de variáveis, mostra a transformação, como o governo de soberania, na relação Estado e Súdito, força jurídica-política, dá lugar a um “objeto técnico-político”, uma força que é operada, matizada, problematizada por variáveis, visto ser um objeto natural, disso é sua dependência. Anteriormente, na relação súditos-soberano, nada escapa do esquadro feito pela soberania, “tudo é regulamentado”, caso o súdito desobedeça, será exigido, no limite, a morte; quanto ao novo objeto político, a população na relação com o governo escapa do esquadro, porque esse esquadro é feito, construído de saberes, a partir das variáveis possibilitadas por ela, por sua naturalidade; assim, a população não é o primeiro dado, mas sim dependente das variáveis.

A população varia quanto aos aspectos ambientais, clima etc., quanto à localidade, quanto à moral, também como a sua subsistência; daí sua naturalidade, “[...] como um fenômeno de natureza. Um fenômeno de natureza que não se pode mudar como que por decreto, o que não quer dizer, entretanto, que a população seja uma natureza inacessível e que não seja penetrável, muito pelo contrário” (FOUCAULT, 2009, p. 93). Se quer mudar algo, transformar, manipular a população, age-se sobre os fenômenos decorrentes da naturalidade da população de suas variáveis. Nessa nova relação, governo e população, age-se sobre efeitos dessa natureza penetrável, donde tem-se saberes, estatísticas, enfim, reflexão.

A segunda aparição dessa noção da população como objeto natural, produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo, marca essa transformação na relação governo e população, pelo fato de que essa noção de desejo, que é algo subjetivo, que todos temos, não muda, é uma invariante, porém é o local, é a espessura que possibilita ao governo de soberania agir para conduzir a população.

A política vai penetrar naquilo que tem de mais íntimo na população, vai se apropriar dela como um todo, nada escapando de seu vislumbre, esse íntimo, é o desejo, “o desejo é a busca do interesse para o indivíduo [...] produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” (FOUCAULT, 2009, p. 95). Isso muda a concepção tradicional dos teóricos do direito natural, Hobbes e Rousseau, onde o não era a forma de se opor e manter seu poder. A questão agora é como dizer sim onde só era possível dizer não.

Por fim, a terceira aparição da população como algo natural é como constância dos fenômenos regulares, que apesar desses fenômenos surgirem aqui, ali e acolá – dez mortes por febre, oito por suicídios, vinte latrocínios, duas rebeliões, quinze homens e dez mulheres nasceram, doze crianças morreram, etc. -, são fenômenos que apresentam uma regularidade na proporção, há uma constância dos fatos. Essa é, então, a forma da população, “objeto técnico – político”, expressa pela sua naturalidade,

A população é um conjunto de elementos, no interior do qual podem-se notar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo (FOUCALT, 2009, p. 97-98).

Esse é o campo aberto que escapa ao horizonte da lei, que se inscreve a história humana e suas correlações. Essa noção de população que percorre o campo teórico da humanidade, desde o século XVIII, chegando até nós, através de saberes, estratégias, jogos normalizantes, comportamentos aceitáveis, proibidos é quem substituirá o “soberano”, que governa baseado no modelo familiar. A população é, assim, o soberano, a soberana, de um lado, a espécie humana com suas especificidades biológicas, de outro está a superfície de contato, na qual se inscreve o público, por onde se jorra a naturalidade da população, a artificialidade que controla e diz sim.

Essa é a totalidade da população, seu reino, o Estado assim se caracteriza por esse “objeto técnico-político”. Toda a problemática advém daí, como também, a solução. É preciso, então, governá-la. Isso marca profundamente a relação entre Estado, a multiplicidade de sujeitos de direito e sujeito de interesses. A partir do final do século XVI, vemos aparecer toda uma forma diferente de relacionamento entre soberania e sujeitos de direito, através de seu dispositivo que lhe é característico, jurídico-disciplinar.

Essa emergência, podemos dizer, esse problema, se dá, inicia-se na cidade, onde, pelas suas especificidades, faz com que o governante soberano module as ações de governo para abrigar, controlar e desenvolver seu poderio. Em seguida, esse problema se dá, gira em torno do espaço, do território, por onde novamente o governo de soberania com sua estratégia de governo irá se relacionar tendo em vista o controle do território.

Por fim, essa problemática ocorre quando emerge a população, por volta da metade do século XVIII como objeto de ação “técnico-político”, por onde o governo de soberania repousará e, a partir desse momento, as suas proposições, suas verdades, suas ações, seus discursos já não são em seu nome, mas em nome da população. O Estado aqui surge como correlato a esse corpo múltiplo, população, ou seja, “trata-se, para Foucault, de considerar o Estado moderno menos como uma instituição, mais como uma forma de pensamento estratégico que estabelece práticas dirigindo-se, simultaneamente, a todos e a cada um” (BERT, 2013, p. 130).

Disso resulta a modificação na relação entre governo e governado, soberano e súdito, que já não se faz mais com o imperativo jurídico-disciplinar, mas além e aquém, sob um discurso verdadeiro, modulável, por seus novos instrumentos de regulação, instrumentos que seguram, fazem funcionar a gestão soberana. Assim, “com efeito, esses dispositivos vão se transformar em verdadeiros instrumentos de regulação, mais importantes em suas consequências que as leis do aparato jurídico ou as disciplinas produzidas pelas instituições” (BERT, 2013, p. 137).

O governo de soberania que era exercido sobre uma multiplicidade de sujeitos de direito, um biopoder, ou seja, uma biopolítica como soberania, a partir de agora, com a noção de população, a biopolítica já não é soberania. Era nesse desígnio que a biopolítica foucaultina era compreendida como soberania, como um conjunto de dispositivos disciplinares vinculados ainda ao Soberano se matava, fazia guerra, fazia justiça em nome do Soberano. A partir da emergência da população como objeto implícito e explícito de ação estratégica do governo de soberania, a biopolítica, deixa de ter essa característica e passa a ser denominada de outra maneira, como veremos a seguir.

2. 3 Biopolítica como governamentalidade

Foucault na 8ª aula do seu curso no *Collège de France* Segurança, Território, População diz: “o Estado é uma prática. O Estado não pode ser dissociado do conjunto das práticas que fizeram efetivamente que ele se tornasse uma maneira também de se relacionar com o governo” (FOUCAULT, 2009, p. 369). Essa atividade prática consubstanciada de saberes é que possibilita o aparecimento do Estado no final do século XVII na qual uma nova forma de governar, de todo modo, é essa atividade prática que chamaremos de governamentalidade.

Uma racionalidade política fortemente incluída no fazer do Estado como motor *a priori* da razão de ser, existir, fazer e conduzir socialmente sua população por dispositivos singulares e gerais, com seus aportes normalizadores advindos do seu regime de verdade, seja economia, saúde, educação, meio ambiente; todavia, “cuando hablamos de gubernamentalidad estamos hoy frente a um cuerpo teórico, una tradición o como prefiero decir un aparato teórico-crítico del presente” (SALINAS, 2017, p. 108).

2. 3. 1 Governo que vai de Deus aos homens

Esse objeto teórico criado pelo Estado no século XVIII, a população, com suas características próprias e que necessita de novos aparatos para ser gerida, tendo em vista que essas características a impossibilitam de ser governada como na tradição, até final do século XVI, foge dessa forma tradicional de governo, da arte de governo de soberania, vinculada ao poder-pastoral, que agia conforme lhe convinha, usando toda a sua força, poder para controlar os sujeitos de direito, dentro de seu território, através do estatuto jurídico-disciplinar.

A partir de então, a configuração do governo de soberania se concretiza em torno da problemática desse novo objeto político, dos efeitos relacionais, sendo modelo jurídico-disciplinar insuficiente, nisso, carecendo de instrumentos apropriados para sua condução. Daí os dispositivos de segurança correlatos da população, vindo dela, por causa dela, a partir do meio a qual está vinculada, dos acontecimentos dela, sendo a válvula de escape para esse governo.

Foucault percebe que a noção de população não é um amontoado de sujeitos de direitos; o governo de soberania se encontra diante de uma nova problemática quanto a sua gestão de corpos múltiplos que ultrapassam o limite do não, que por isso seus dispositivos de segurança em ação já não dão conta. Dessa forma, como governar essa massa de corpos que estão além do não, do jurídico? Chega assim à quarta do Curso *Segurança, Território, População*, dia 1º de fevereiro de 1978, direciona essa questão, apontando, essa novidade:

Através da análise de alguns mecanismos de segurança, procurei ver como apareciam os problemas específicos da população e, examinando mais de perto esses problemas da população da última vez, vocês se lembram, fomos rapidamente remetidos ao problema do governo (FOUCAULT, 2009, p. 117).

No curso dessas análises é que ele coloca pela primeira vez no seu “léxico” o termo governamentalidade (DUARTE, 2019, p. 53). Ou seja, essa proposição governamentalidade está no bojo desse campo, desse objeto estratégico, a população que necessita de uma nova estratégia de governar, que foge às regras jurídico-soberanas, por isso, não um governo de soberania, mas um “governo” como “conjunto das instituições e práticas por meio das quais se guiam os homens desde a administração até a educação” (FOUCAULT, *apud*, DUARTE, 2019, p. 55).

Com essa proposição, a ação do governo, sua *arte de governar* se dá de forma variada e conforme a emergência, por uma multiplicidade de exercícios, técnicas que conjuntamente fazem parte daquilo que Foucault entende por governamentalidade. Uma arte de governar que não se aplica aos moldes do governo de soberania, porém a arte de governar desse modelo não ficou esquecida, não foi deixada de fora pela nova perspectiva de poder, biopoder, sendo nessa medida uma modalidade de ação mais robusta à medida que é nutrida por aquelas que eram a forma de condução social. “Respecto de esto hay que entender que la gubernamentalidad es el proceso de desarrollo de una forma de poder, que incluye como parte del proceso el poder soberano y la disciplina” (SALINAS, 2015, p. 53).

Essa *arte de governar* visível a partir do século XVI é, nas análises foucaultianas, chave para compreensão do desenvolvimento dos jogos estratégicos que fundarão o Estado moderno como o conhecemos. Isso se alicerça na materialidade da biopolítica ou, de outro modo, “para efetivar essa biopolítica, é necessária a existência de determinadas tecnologias que se materializam no mecanismo chamado de governamentalidade” (FERREIRA, 2022, p. 898). Antes, esse Estado administrativo, com sua instrumentalidade própria, arrogado por uma positividade da população, estava alicerçado em qual modelo de condução? Com qual racionalidade?

Foucault, em seu curso no *Collège de France, Segurança, Território, População* (1977-1978), faz um itinerário a partir das aulas dos dias 8, 15 e 22 de fevereiro de 1978, descrevendo essa arte de governar que, a partir da metade do século XVIII, dá lugar à governamentalidade afirma:

O pastorado no cristianismo deu lugar a 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 encarregar-

se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência. É isso, creio – em todo caso no que diz respeito ao que seria o pano de fundo histórico dessa governamentalidade de que eu gostaria de falar –, parece-me que se trata de um fenômeno importante, decisivo e sem dúvida único na história das sociedades e das civilizações (FOUCAULT, 2009, p. 218 – 219).

Visto desse modo se tinha, nas teias de soberania, perspectivas de governo, noções de dominação, assujeitamento que possibilitasse a organização e fortalecimento de tal teia. Laura Bazzicalupo esclarece que “o assujeitamento através da obrigação à obediência em si dá lugar a um tipo de subjetivação que se centra numa refinada tecnologia de produção de verdades secretas a respeito de si mesmo, interior” (BAZZICALUPO, 2020, p. 67). Um governo de si que possibilita dar as regras, condições de condução à sua salvação, portanto, oferecer-se a tal tecnologia produtiva.

Sobre essa noção de “governo”, Foucault, inicialmente, ao conferir o tempo presente dessa palavra, diz que “ela ainda não havia adquirido o sentido político, o sentido estatal que começa a ter de forma rigorosa nos séculos XVI-XVII” (FOUCAULT, 2009, p. 162). Isso é importante, pois, conforme as mudanças ocorridas no bojo de relações entre soberano e sujeitos, os discursos, os jogos de palavras ganham equivalências.

Nesse contexto, nos séculos XIII, XIV e XV, a palavra governar têm significados variados, conforme Foucault. Primeiro, sentido espacial, que faz com que o sujeito siga uma direção. Segundo, sentido moral, que pode ser de condução de um sujeito fisicamente, de condução de forma espiritual e até sua forma antiga, que é impor um regime. Terceiro, sentido de relação entre sujeitos, que pode ser a de soberano e súdito, por exemplo. Por fim, sentido de relação verbal, onde governar pode ser simplesmente conversar com o sujeito, com alguém.

Essa variedade semântica da palavra governar não é própria do Estado, mas dos sujeitos, indivíduos, dos homens. Dirá Foucault (2009, p. 164): “homens é que são governados”. Essa associação do homem governado não é novidade, está inscrita, segundo o filósofo, primeiramente num contexto “pré-cristão” e em seguida, na nossa época, período cristão, cristianismo. No período pré-cristão, temos a ideia de um “poder *pastoral*”, no cristianismo, o poder de “*direção de consciência, direção das almas*” (Foucault, 2009, p. 166).

Em sua investigação do poder pastoral, homens, encontra-se, primeiramente, associado à ideia de que “deus é o pastor dos homens”, possibilitando assim que essa ideia seja correlata ao soberano. Logo, o rei exerce a função de pastor dos homens aqui na Terra, ideia essa presente no Egito, na Assíria, Babilônia e Hebreus. No entanto, foi com os hebreus que essa questão pastor dos homens foi intensificada, sendo Deus o pastor, e o rei exercendo a função de superioridade entre os homens também é pastor dos homens, sendo o homem seu rebanho.

Davi era o único pastor, em outras palavras, Davi era Deus em carne e verbo, com isso, o termo pastor “é reservado a Deus”. Nesse cenário, existiu na Grécia a presença na cidade, desde sua fundação, como participando da moral entre os gregos, conversando, intervindo, guerreando, namorando, amaldiçoando, age sobre um “território”, enfim, perfeito. Enquanto isso, entre os hebreus, um deus que “caminha” junto à multidão; quando acontece alguma coisa ruim, ele proporciona um lugar bom e seguro. Não age sobre um território, mas sobre um rebanho de indivíduos que está em apuros.

A segunda ideia sobre essa noção de poder pastoral está associada a um “*poder benfazejo*”. É uma noção particular do poder pastoral, a qual sua verdade, que guia os governados, está na ideia de só “fazer o bem”. Por fim, o terceiro ponto, a terceira característica desse poder pastoral, fechando essa questão desse poder totalizante, da qual ninguém escapa, nem o todo, coletividade, nem o indivíduo no período pré-cristão, a saber, *a ideia de um poder individualizante*. Com esse acréscimo, está formada a noção de governo, no período pré-cristão. Pois bem, com essa individualização, segundo Foucault (2009, p. 172):

Chegamos ao célebre paradoxo do pastor, que adquire duas formas. Por um lado, o pastor tem de estar de olho em todos e em cada um, *omnes et singulatim*, [...] e, depois, de maneira ainda mais intensa, no problema do sacrifício do pastor em relação ao seu rebanho, sacrifício dele próprio pela totalidade do rebanho, sacrifício da totalidade do rebanho por cada uma das ovelhas.

Essa *omnes et singulatim*, todos e cada um, é abertura da arte de dominação, como a conhecemos no cristianismo e pelos modernos, através das tecnologias de poder a partir da noção de população. Nesse período de *Moisés*, vê-se, por um processo “moral e religioso”, desenvolver essa questão do poder pastoral, do cuidado, do zelo, da bondade, da obrigação, da condução de todos, tanto em conjunto quanto

individual, que daqui temos o correlato na modernidade de um governo que conduz, incita, cuida de uma multiplicidade muito mais que de uma territorialidade. “Essa característica, como as supracitadas, é vista por Foucault como aspectos que, apesar de tratados nos textos hebraicos, serão apropriados no cristianismo, na Idade Média e na moderna tecnologia de governo” (OLIVEIRA, 2019, p. 52). Isso mesmo, no cristianismo, pois com os gregos foi tratado com outra conotação. Não sendo apropriada à *polis*, como veremos.

Há sobre essa questão pastor-rebanho, correlato à soberania ou do político com seus governados ou “concidadãos”, três séries de textos, se reportando a isso na Grécia, conforme Foucault. Inicialmente, essa presença se encontra em Homero, *Ilíada e Odisseia*, “como *poimén laôn*, pastor de povos, sendo “uma denominação ritual” direcionada ao superior, presente nos assírios. Em seguida, ela está na tradição de Pitágoras de três maneiras.

A primeira, através de *nómos*, que quer dizer “lei”, que vem de *nomeús*, significa pastor; em seguida, tem-se que o pastor é aquele que faz as leis, daí a correlação de Zeus a *Nómios*, o deus pastor; por fim, a terceira maneira, ela se associa ao magistrado como *philánthropos*: “que ama os homens que a ele estão submetidos”, com isso, a sua lei, feita por ele, é feita para seus amados.

A última série de textos, a qual temos a menção, ou melhor não temos menção, quanto à questão do pastor-rebanho, está no discurso político da época clássica grega que, para isso, temos duas teses, uma do Alemão Otto Friedrich Gruppe (1804-1876) e a do Belga Armand Delatte (1886 – 1964).

A tese de Gruppe atesta que entre os gregos essa questão do pastor-rebanho quase não é encontrada e, quando é, é “onde possa ter havido influência oriental, mais precisamente influência hebraica” (FOUCAULT, 2009, 184). A tese de Dellate, que é oposta à de Gruppe, diz que a noção de pastor-rebanho é “lugar-comum”, dizendo, com isso, que essa questão não é completamente dos pitagóricos, e também é irrelevante no vocabulário político clássico.

Quando Foucault analisa isso, na época Clássica Grega, através da história da época relatada por Isócrates (436 -338 a. C.) que, segundo Luciano Canfora (2015, p. 86), é um dos quatro historiadores de Atenas, juntamente com *Tucídides*, *Xenofonte* e *Platão*, verifica a inexistência da palavra *poimén* e *nomeús*, no seu *Index*. Porém, quando é verificado em um texto de Isócrates, *Areopagítico*, falando de magistrado, do dever e tarefa dele, se está muito próximo da noção pastor-rebanho, sendo assim,

uma raridade nesse vocabulário. Nessa raridade, está o célebre Platão, que através de suas críticas apresenta o modelo de magistratura, o bom magistrado, perfeito, é um pastor. Ele faz isso falando do *político* nos seus textos, nas *Leis*, na *República*, no *Crítias* e no *Político*.

Essa questão do pastor se dá de três formas, segundo Foucault, nas *Leis*, na *República*, no *Crítias*. A princípio, está no *Crítias*, na gênese da coisa, os deuses é que cuidaram, alimentaram, guiaram, enfim, deram todas as condições necessárias de vida para que os humanos tivessem felicidade; a segunda forma, aparece nas *Leis*, quando Platão fala do magistrado, sendo apenas um funcionário, somente isso. Enfim, terceira maneira está na *República* de Platão, discussão com Trasímaco sobre a justiça na *Pólis* Platão (*Rep.*, I, 342e, p. 26), na qual o modelo ideal de pastor está assentado na ausência de egoísmo.

No *Político*, vai ser posto, já que é o texto fundamental que trata da excelência do magistrado, na *pólis*. Foucault discorre quatro críticas a essa questão do pastorado. A primeira diz respeito ao pertencimento do homem à categoria dos animais viventes na terra, tais como: “aquáticos e não-aquáticos”, herbívoros e não-herbívoros, sendo dessa descrição a sua inadequação, seu desmantelo, pois, dessa múltipla relação variante, segundo Foucault, “não se chega a lugar nenhum”.

A segunda crítica, “que é ser pastor?”. Diante da função do pastor, do homem pastor, cuidar, zelar, proteger, guiar, alimentar, etc., ou seja, com essa função pastor, temos, numa só pessoa, uma multiplicidade de funções concentradas, o que é um absurdo. Por isso, quando se trata do homem, enquanto magistrado, pastor da *pólis*, essa correlação se torna inadequada, pois temos variadas funções, como “agricultor, médico, padeiro”, que rivalizam com a do magistrado, pastor por excelência da *pólis*. Disso resulta o desaparecimento do Político, o que não se sustenta, sendo que todos da *pólis* podem ser pastores.

Nesse contexto, a terceira crítica está posta na essência do *Político*. Como restabelecer o Político na sua função? A política aparece quando os deuses “desaparecem”, obrigando assim que os homens, agora, possibilitem sua sobrevivência de forma conjunta, daí a *pólis* como *lócus* dessa arte de cuidado, guia, zelo, proteção, enfim, felicidade. Todavia, essa atividade política é exercida sem uma superioridade, como era feita pelos deuses. Os magistrados não são soberanos, “não se pode considerá-los pastores” (FOUCAULT, 2009, p. 193).

Por fim, a última crítica de Platão está correlacionada ao tecelão. Por esse mito, do tecelão, Platão, no seu texto *O Político*, expõe de vez a importância da atividade política que não despreza, não abandona, destruindo de vez a metáfora do pastor como inadequada para a *pólis*. A função do Político se dá de conjunta e a partir de “certo número de ações adjuvantes ou preparatórias” (FOUCAULT, 2009, p. 193). E não pelo *omnes et singulatim*, característico do poder pastoral. Por essa arte do *político tecelão*, qualquer um pode ser comparado a um pastor, porém “o homem político, com suas atividades particulares e específicas, não é um pastor” (FOUCAULT, 2009, p. 195).

De forma tangencial, essa questão do poder pastoral passou pelos gregos, e “grosseiramente falando, podemos dizer que a metáfora do rebanho está ausente nos grandes textos políticos gregos ou romanos” (FOUCAULT, 2015a, p. 350). No entanto, foi intensificada, fortalecida, modulada e refletida como poder positivo na época do cristianismo, sendo o *cristianismo*, no entendimento de *Paul Veyne*, como:

Processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade (VEYNE, 1978, *apud* FOUCAULT, 2009, p. 196).

Claro está que, com a tomada do poder pastoral pelo cristianismo, como *omnes et singulatim*, na sua especificidade globalizante, nada resistindo a essa dominação religiosa, foi desde o século II a. C. até final do século XVIII d. C., a força dominante, fundadora do Estado moderno, de suas instituições, de uma moral que ainda é presente em nossos dias. Ou seja, foi o cristianismo que primeiro forjou o poder pastoral no seio do Estado, mesmo sendo “distinto do poder político”, no seio do Estado, o poder pastoral é auscultado pelo poder político, fazendo deste totalizante e individualizante, como o conhecemos no presente momento.

Porém, segundo Foucault, a partir do século XVIII, essa dominação do poder de soberania nos moldes do *omnes et singulatim* sofre as turbulências por um processo que já vinha desde o século XVI. Com o poder pastoral, ao longo do século II a. C até século XVIII, emergem práticas que fazem com que os sujeitos tenham se tornado submissos e obedientes. Essa é uma modalidade racional posta em prática, de forma racional, pelo cristianismo nesse curso de mais de mil e quinhentos anos, no

bojo do Estado, que, como já dito, a partir do século XVI, essa prática racional entra em crise, surgindo uma nova prática, a governamentalidade, dispositivo que através de saberes, cálculos e estratégias, se incumbirá da população. A relação de dominação do Estado agora se dá pela racionalidade emergente da população, oferecida pela ciência de Estado, a saber, *Staatswissenschaft*.

2. 3. 2 A razão de Estado e a teoria da polícia

“O mais perigoso, na violência, é sua racionalidade” (FOUCAULT, 2015, p. 312).

Nas aulas dos dias 8,15 e 22 de março de 1978, no curso no *Collège de France, Segurança, Território, População (1977-1978)*, Foucault irá discorrer sobre a problemática advinda da condução dos indivíduos, por um instrumento de poder, um dispositivo de poder, referenciado no poder pastoral cristão, desde século II, III de nossa era, que a partir do século XVI toma outra direção, questionando a autoridade constituída historicamente e possibilitando novos rearranjos na moral social. Esse instrumento de poder é a racionalidade, que ao longo de mais de mil e quinhentos anos validou, se transformou, autorizando todo tipo de violência contra a humanidade, tudo sob a proteção dessa racionalidade, de seu saber.

Nesse sentido, esta “é o que programa e orienta o conjunto da conduta humana” (FOUCAULT, 2015, p. 312). Nisso está o que Foucault, em suas pesquisas, ao tratar da realidade, quer mostrar, que é aquilo que se encontra ausente, mas que é determinante na prática humana, a saber, o que ele chama de verdade. O que Foucault quer analisar, de fato, “são formas de racionalidade” (FOUCAULT, 2000, p. 317), já que, pela sua ótica, o homem tem dado, criado, ao seu bel prazer, conotações de verdade, sempre que essa verdade já não é verdade.

Ao analisar os diversos movimentos sociais ao longo do século II do nosso tempo até século XX, percebeu que as “práticas políticas” emergiram nas mais variadas partes do mundo, culminando em milhões de mortes, todo tipo de violência, enfim, foram operadas pela racionalidade. Diz Foucault (2009, p. 365): “não é a ‘razão em geral’ que se aplica, mas sempre um tipo específico de racionalidade”. Como um dos exemplos de prática, de acontecimentos, no bojo do século XVI, temos a Reforma e Contrarreforma aflorando a tensão existente no seio do Estado, mostrando que esse

governo de condutas de indivíduos, já não se sustentava e que por isso outro modelo se fazia urgente, já que isso foge da autoridade religiosa.

No entanto, ao invés de essa forma de condução do poder pastoral desaparecer, permitiu ao próprio poder pastoral se desenvolver e ser intensificada pelos jogos postos pelas novas manifestações que recrudesciam da formação social dessa época, como esclarece Foucault; o que tivemos foi um alargamento das questões as quais o cristianismo utilizava para controlar a sociedade, em seu nível global. Dessa dimensão conflitante, decorreu toda uma complexidade, necessitada de verdade, que transbordará e carecerá de novas formas, de novos jogos, enfim, é preciso governar, mas agora de forma diferente da tradição, pois nesse transbordar de questões, elas fazem parte daquilo que se chama público e privado.

Em todo caso, no domínio público, no domínio que mais tarde se chamará político, também se coloca o problema: como, em que medida, o exercício do poder do soberano pode e deve ser lastreado com um certo número de tarefas que não lhe eram, até então, reconhecidas e que são justamente tarefas de condução? (FOUCAULT, 2009, p. 309).

Destarte, é necessário perguntar: qual fundamento usado para a nova condução desse público político? Foucault diz que essa questão está inserida no “problema da racionalidade”. Problema esse, como dito anteriormente, consciente, propositalmente, refletido, dito de outro modo, não foi acidental, não foi marginal, fez parte de uma cultura religiosa milenar. Essa racionalidade, segundo Foucault (2015a, p. 365), “foi formulada, em particular, em dois corpos de doutrina: a *razão de Estado* e a *teoria da polícia*”. Mas, antes, vejamos como a definição de *razão* e de *Estado* é apresentada por Foucault, vindo da literatura italiana e alemã do final do século XVI e início do XVII, definição essa de Palazzo, que definia razão como “a essência inteira de uma coisa, é o que constitui a união, a reunião de todas as suas partes, é o vínculo necessário entre os diferentes elementos que a constituem” (PALAZZO *apud* FOUCAULT, 2009, p. 341-342).

Em relação à definição de Estado, temos quatro definições: primeiro, como “domínio [...]”; em segundo lugar, uma instituição, um conjunto de instituições; em terceiro lugar, [...] uma condição de vida” [...]. Enfim, em quarto lugar, a qualidade de uma coisa[...] que se põe em movimento” (FOUCAULT, 2009, p. 342). Isso faz Foucault relacionar essas quatro noções à noção de república, nas mesmas proporções de Estado, a saber, “república é um domínio, um território” [...] “conjunto

de leis, regras” [...] um conjunto de estados, de indivíduos que se definem por seu estatuto [...] enfim, é certa estabilidade de[...] domínio, jurisdição e estatuto dos indivíduos” (FOUCAULT, 2009, p. 342-343).

Após as definições das partes, quando juntas, razão de Estado, Palazzo as define de duas maneiras: “o que é necessário e suficiente para que a república, nos quatro sentidos da palavra “Estado”, conserve exatamente sua integridade”. Enfim, a segunda maneira: “uma regra ou uma arte[...] que nos dá a conhecer os meios para obter a integridade, a tranquilidade ou a paz da república” (FOUCAULT, 2009, p. 343). Essas passagens sobre a circunscrição do termo razão de Estado são claras quanto à objetividade e à subjetividade, não remete aos domínios religiosos, mas ao domínio público da política. Isso é importante, pois nisso está a “nova concepção de *arte de governar* proposta pelos políticos” (SANTOS *apud* OLIVEIRA, 2019, p. 57, grifo do autor).

Pois bem, agora estamos em condições de analisarmos a problemática emergente, específica, oferecida pela racionalidade que, segundo Foucault (2015, p. 365, grifo do autor), “foi formulada, em particular, em dois corpos de doutrina: *a razão de Estado e a teoria da polícia*”. Iniciemos pela razão de Estado. Essa nova conjuntura, intrínseca ao Estado, lida com saberes necessários ao funcionamento do Estado. Foucault apresenta quatro princípios fundamentais que “diferiam” do poder pastoral.

Em princípio, “a razão de Estado é considerada como uma arte” (Foucault, 2015, p. 366). Que significa isso? Exatamente uma busca pelo controle da sociedade nas suas faces de espanto, desespero e felicidade, reinantes no século XVI, época em que “a semelhança é que há de mais universal” (FOUCAULT, 2016, p. 40). Em outras palavras, foi com a noção de semelhança, *similitude*, que a humanidade caminhou à luz da verdade do poder pastoral, forjando os saberes necessários da cultura, de forma racional, consciente.

Até o final desse mesmo século, era com a *semelhança* que o governo de soberania operava com maestria a “construção do saber da cultura ocidental” (FOUCAULT, 2016, p. 23). Porém, continua Foucault: “a partir do século XVII, a *semelhança* é repelida para os confins do saber, do lado de suas mais baixas e mais humildes fronteiras” (FOUCAULT, 2016, p. 98).

Nesse movimento de saída e chegada de novas possibilidades de pensamento, é o que Foucault chama de *descontinuidade*, fundamental para o vislumbamento da

racionalidade. Nesse ínterim, está o que Foucault chama de “desgovernamentalização do cosmo” (2009, p. 316). Logo, tem-se outra forma de governar, que não busca “nem em Deus nem na natureza” um modelo para se governar. Estamos, pois, diante de um objeto específico que foge dos limites do mundo, que é a *res pública*, a coisa pública. A arte de governar lida com a coisa pública.

Nesse cenário, vejamos então quatro oposições que a razão de Estado, arte de governar as questões públicas suscitou diante da tradição nesse período. A primeira diz que a razão de Estado é uma *arte*, dito de outro modo, por ser considerada uma arte, carece de ser conhecida e conhecer sua face de ação, já que ela deixa de lado Deus e a natureza como modelo, necessitando de vida própria para funcionar.

De onde vem os novos saberes? Sendo essa a segunda oposição, diferente da tradição, que a buscava em Deus e na natureza essa “racionalidade”, Foucault diz que “a arte de governar é racional”. Como se vê, ambas são racionais, só que a razão de Estado tem na prática a observação do que é governado, ou seja, o Estado. Essa segunda oposição vai de encontro aos ensinamentos de São Tomás de Aquino, que instruía a soberania com seu modelo “não político”, ou seja, pertencente a Deus e à natureza.

A terceira querela, oposição, está na literatura anti-Maquiavel. Encontra-se nas literaturas desse período a tensão a qual estava arrolada a questão de “governo sob sua forma política” (FOUCAULT, 2009, p. 119), que para Maquiavel não era o Estado em si que deveria ser mantido, conservado, mas o “principado”. A tal analítica da questão do “governo do Estado” Foucault oporá um texto anti-Maquiavel, de 1955, de La Perrière, mostrando essa arte de governar emergente nessa época. Antes, a caracterização da arte de ser príncipe na literatura de Maquiavel está relacionada a “um tratado de habilidade do príncipe em conservar seu principado” (FOUCAULT, 2009, p. 123).

Pois bem, em que consiste essa nova arte de governar, que já não é mais aquela apropriada à conservação do principado? La Perrière, citado por Foucault (2009, p. 124), diz que governar é “governar uma casa”, “governar almas”, governar crianças”, governar uma província”, “governar um convento”, “uma ordem religiosa”, “governar uma família”. Governa-se de múltiplas formas, sendo que a do príncipe é somente mais uma delas. Outra literatura anti-Maquiavel, no século XVII, de François La Mothe Le Vayer, diz: “no fundo há três tipos de governo que pertencem cada um a uma forma de ciência ou reflexão particular: o governo de si mesmo [...] “a arte de

governar uma família como convém [...] “e enfim a “ciência de bem governar” o Estado” (VAYER *apud* FOUCAULT, 2009, p. 124).

Essa nova arte de governar, anti-Maquiavel, está no bojo do Estado e não exterior a ele, ou seja, temos uma ação de governo imanente ao Estado. Casa, alma, criança, província, convento, ordem religiosa, família, estão circunscritos a um determinado espaço, não se limitando a este; nas palavras de Foucault (2009, p. 128): “você veem que a definição do governo não se refere de maneira nenhuma ao território: governam-se coisas” [...] “uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas”. A governamentalidade se estabelece por esse viés específico, por essa racionalidade, onde encontramos os homens se relacionando na sua variedade, seja pela educação, religião, pelo clima, pela subsistência, pelo costume, enfim, por todas essas coisas, nisso se dá o governo político das coisas, da república.

Por fim, a última oposição subjacente à descontinuidade da *desgovernamentalização do cosmo*, conferida ao governo de soberania, tem seu próprio estatuto, advindo dele sua projeção, que edificará a potencialidade do Estado, ou seja, o Estado tem um saber. Esse saber subjacente, a razão de Estado, é que mantém e desenvolve esse Estado. Nessa análise, é a razão de Estado que faz emergir a ciência de Estado, *Staatswissenschaft*. A população é nascente dessa razão de Estado, no século XVIII, sendo, portanto, dessa emergência que o modelo da família como modelo de gestão irá desaparecer.

Enfim, a segunda doutrina que é determinante para a racionalidade política está na noção do que se chama de *teoria da polícia*. Como tudo isso vai funcionar? Através de qual meio a racionalidade política será desenvolvida? O que faz a razão de Estado funcionar? Foucault dirá que será por meio de um “aparelho” chamado de “polícia”. Essa noção de “polícia” não é correlata ao que conhecemos em nossos dias, mas “uma técnica de governo própria ao Estado” (FOUCAULT, 2016, p. 369). E essa *polícia* que será responsável por colocar em prática as ações do governo também intervém, verifica, enfim, administra o Estado, desde a singularidade do homem até as bordas do Estado, como diz Foucault: “a polícia engloba tudo”.

Nicolas Delamare, no início do século XVIII, apresenta uma compilação de textos que teve durante todo este século fundamental aceitação, onde apresenta a importância da polícia naquilo que ela “deve se ocupar”, ou seja:

Religião, os costumes, a saúde e os meios de subsistência, a tranquilidade pública, o cuidado com os edifícios, as praças e os caminhos, as ciências e as artes liberais, o comércio, as manufaturas e as artes mecânicas, os empregados domésticos e os operários, o teatro e os jogos, enfim, o cuidado e a disciplina dos pobres, parte considerável do bem público (FOUCAULT, 2009, p. 450).

Não resta dúvida sobre a importância dada a esse dispositivo de polícia, que de forma administrativa conduziu essas atividades racionais ao ponto do Estado ser caracterizado, segundo Oliveira (2019, p. 63), como “Estado de Polícia”. Porém, devido a essa cobertura totalizante que fazia do Estado, a grosso modo, as pressões contrárias a essa política, surgia no bojo dessas ações sofridas, principalmente pelas possibilitadas pelo sistema econômico mercantilista.

Esse sistema impõe toda a sua força para controlar, por exemplo, os preços de determinados produtos, agindo conforme a razão de Estado, refletido por exemplo, à luz das estações do ano, que poderia haver safra boa e ruim, mas o Estado mantinha sua política de preços baixos, para que a população pudesse adquirir alimentos e assim evitar fome, saques, revoltas, etc.

Essa atividade do Estado, em meados do século XVIII, sofrerá as mais diversas críticas internas, críticas que possibilitarão, novamente, mudanças quanto à forma do governo soberano controlar sua população. Essas críticas internas é que são o motor de toda uma alteração quanto à condução da população, frente à soberania. Os fisiocratas foram quem desbloquearam a barreira feita pela política da razão de Estado, que culminará numa clareira aberta pela ciência de Estado, *Staatswissenschaft*, mostrando a superioridade da população em relação à soberania.

A racionalidade política foi intensificada, alterada e desenvolvida, desde quando entrou no jogo de luta entre os homens, luta pelo poder, após abandono dos deuses, sendo o poder político a nova face onde os homens tinham possibilidades de dominação total. Foi assim que a racionalidade foi incorporada à política, desde o poder pastoral, chegando na razão de Estado, quando Deus e a natureza foram afastados de suas funções modelares.

Nessa extensão, a humanidade foi submetida às mais variadas formas de violência, milhões de mortes ocorreram para que esse projeto racional dominasse. Como dito, guerras, movimentos sociais, fome, miséria, são frutos dessa prática estatal, pensada conscientemente para tal. Isso para que a humanidade se libertasse

dessas amarras cruéis as quais está presa, desde sua gênese gnosiológica; é preciso “atacar” as “raízes da racionalidade política” (FOUCAULT, 2016, p. 378).

2. 3. 3 Liberalismo no século XVIII

Foucault, na primeira lição, no dia 10 de janeiro de 1979, do curso *Collège de France, Nascimento da Biopolítica*, esclarece sobre a compreensão da biopolítica que deve anteriormente ser percebida pela grade de inteligibilidade do liberalismo, ou nas suas palavras: “parece-me que só depois de sabermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos compreender o que é a biopolítica” (FOUCAULT, 2018, p. 47). Esse é um ponto notável, pois Foucault, desde quando proferiu publicamente o termo *biopolítica*, em 1974, em sua segunda conferência, intitulada *O Nascimento da Medicina Social*, o apresenta relacionado à grade de inteligibilidade da medicina, uma prática médica de conotações abrangentes, pela qual o Estado conduzirá sua arte de governar a população.

Em seguida, ele o faz de forma “explícita nos cursos no *Collège de France, Segurança, Território, População (1977-1978)* e *Nascimento da Biopolítica (1978-1979)*” (BAZZICALUPO, 2020, p. 41). Para atingir os objetivos aqui pautados, nos deteremos, de todo modo, como ponto de impulso, às aulas de 25 de janeiro, 1º e 8º de fevereiro de 1978, do curso de 1977-1978; e como chegada, como alvo, as aulas dos dias 10, 17 e 24 de janeiro de 1979, do curso 1978-1979, fundamentais para se compreender essa novidade, que por isso: “por meio dessas aulas, o filósofo francês explicita as características que, em seu entendimento, fazem do liberalismo condição de inteligibilidade da biopolítica” (PASSOS, 2017, p. 259).

Por essa razão, nos limitaremos a essas três aulas, pois, a partir dessas aulas, Foucault já concebe outras dimensões, como por exemplo a crise do sistema liberal, fugindo dessa forma de nossa objetividade, como explica Michel Senellart (2018, p. 405), que “a questão consiste agora em saber que crise de governamentalidade caracteriza o mundo actual e a que revisões da arte liberal de governar deu origem”. Isso é o objetivo a partir da lição de 31 de janeiro de 1979.

Nesses cursos, *Segurança, Território, População*, Foucault apresenta biopolítica atrelada à *soberania*, circunscrita ao soberano, à lei e, por fim, em o *Nascimento da Biopolítica* como *governamentalidade*. Esta é uma razão de Estado mais abrangente, operando pelas técnicas racionais, auferida pela *Staatswissenschaft*

e garantida pela *Polícia*, que controla tudo, as coisas, os indivíduos e tudo que é circunscrito à cultura humana.

De todo modo, no primeiro, a razão se concentra no próprio Soberano, em suas regras. Quanto ao segundo, foge às regras, à lei, se estabelece nas tecnologias próprias, o qual será um governo que conduzirá essa nova arte, não mais um soberano. Essa razão de Estado retira de si mesmo seu alimento, seu remédio quando está doente, vive e sobrevive naquilo em que lhe é próprio, a naturalidade da população.

Na quarta aula do curso *Segurança, Território, População*, ministrada no dia 1º de fevereiro de 1978, no *Collège de France*, Foucault apresenta seu entendimento sobre governamentalidade, de forma tríplice:

[...] entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade” creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado” (FOUCAULT, 2009, p. 143-144).

Nessa correlata visão, a população foi tomada por essa governamentalidade, uma racionalidade política que já não é mais a propósito dos limites gerais da razão de Estado, fundamentada pela teoria de soberania, mas sim, praticada por sua própria lógica, que é a *economia política*. Por isso, desde a chegada dos fisiocratas franceses, entre 1754 – 1764, quando estes propunham crítica interna à razão de Estado, a fazia devido às séries de limitações impostas aos comerciantes, pela *economia política*, no que diz respeito ao preço dos cereais, pois essa falta de liberdade era o grande problema de toda a questão correlata ao não desenvolvimento e enriquecimento do Estado.

Com essa crítica interna feita ao poder de soberania, que tinha suas razões fundamentadas nos princípios teológicos e no direito natural, emerge dessa questão, no jogo da prática governamental, um instrumento teórico, apropriado que elegerá a

liberdade no seio do Estado, como ponto estratégico da diminuição das forças estatais, a saber, a *economia política*. Essa noção já não externa ao Estado já não é mais o ponto de onde tudo emana e que deve ser obedecido como *nómos*, mas uma prática interna do Estado.

Assim, tem-se uma prática auferida por aqueles que moram na terra, *Gaia* se separa de *Urano*⁴, as razões são em nome da existência do Estado, que por isso, devem forjar seus instrumentais e sua organização coletiva de sobrevivência. O Estado é uma dessas construções.

Na aula de 10 janeiro do curso de 1978-1979, *Nascimento da Biopolítica*, Foucault objetivará descrever a nova arte de governar do Estado emergente, a partir da metade do século XVIII, a saber, o liberalismo. Este é um pensamento econômico vindo da economia política, de práticas refletidas advindas do mercado, que era o lugar da verdade. A economia política nasce dessa forma, juntamente com o liberalismo, jogo no qual nascerá o Estado e com ele suas práticas refletidas. Nas palavras de Foucault:

O Estado é, em simultâneo, aquilo que existe, mas também aquilo que ainda não existe de forma suficiente. E a razão de Estado é precisamente uma prática, ou melhor, uma racionalização de uma prática que se vai situar entre um Estado apresentado como dado e um Estado apresentado como a ser construído (FOUCAULT, 2018c, p. 28).

São essas práticas governamentais, de todo modo, que possibilitarão aos fisiocratas franceses questionarem o governo de soberania sobre seus poderes ilimitados que eram assegurados pela lei. Ou seja, é preciso que o Estado não governe de forma ilimitada, pois: “toda esta questão da razão governamental crítica vai girar em torno de como não governar demasiado” (FOUCAULT, 2018c, p. 37). Dessa forma, com uma limitação da arte de governar do governo de soberania, conferido pela economia política, é que surgirá o liberalismo.

Agora, a prática governamental não se dá em torno da lei ou de algum fator externo, mas a partir de seu reordenamento próprio, como: qual é o limite de se governar uma população? Por essa questão, Foucault diz não pertencer ao soberano, mas à maneira própria dessa naturalidade constitutiva da economia política, operando não nos “abusos” da soberania, mas na excessividade de uma prática governamental.

⁴ Cf. VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses, os homens**. — 14. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

Essa autorização da economia política no bojo do Estado é estabelecida, segundo Foucault, por algumas razões. Na quinta razão, toca-se na relevância da naturalidade da economia política onde esse instrumental teórico só poderá se manifestar “respeitando essa natureza”. O regime de verdade, processo pelo qual a sociedade é operada e conduzida pelas práticas discursivas auferidas pela inteligibilidade das racionalidades, é que propõe o modelo a ser seguido. É desse regime de verdade que Foucault se propõe a analisar a descontinuidade de uma prática governamental e o surgimento de outra, de procedimentos diferentes daqueles existentes nos séculos XVI, XVII e até a metade do século XVIII. São essas coisas inexistentes, como alude Foucault:

Da loucura, da doença, da delinquência, da sexualidade e daquilo que vos falo agora, trata-se de mostrar como o par série de práticas/regime da verdade forma um dispositivo de saber-poder que marca efectivamente no real aquilo que não existe e o submete legitimamente ao escrutínio do verdadeiro e do falso (FOUCAULT, 2018c, p. 44).

Esse é, segundo Foucault, o momento, o acontecimento ocorrente na metade do século XVIII pelo qual duas coisas inexistentes, dois polos assimétricos de agonística vão mostrar essa faceta, na qual ainda hoje estamos imersos nesse regime de verdade, a saber, a “política e a economia”. A autolimitação da razão governamental tem nesse acontecimento sua emergência. É dessa emergência assimétrica que surgirá a novidade, o novo modelo, o paradigma de governo, da política, da economia política que escapa aos olhos, ouvidos, da majestade que determina à soberania fazer e não fazer; enfim, eis que surge o *liberalismo*. Estamos por isso diante da “era do governo frugal”.

Essa frugalidade, ou seja, essa competência do governo que tem sua prática equilibrada, moderada, economizada, reduzida sua ação em detrimento da liberdade de mercado pelas questões econômicas, que é modulada pelas forças externas e internas do mercado, já que este é “o lugar de justiça”, é o ponto chave por onde escapa a dimensão econômica, justamente, a face frágil do Estado, mas ao mesmo tempo, é a face a qual o Estado sempre esteve mais atenta. É por essa face que é examinada a saída da sociedade, das tensões de fragilidades econômicas amarradas pelo Estado.

Nessa perspectiva, o Estado com sua razão frustrará e emergirá uma nova racionalidade, que por isso o “Estado já não é o fim” (OLIVEIRA, 2019, p. 57), como

era a propósito da razão de Estado. O fim agora é a sociedade, que por isso há necessidade de uma liberdade reinante, onde cada indivíduo tenha liberdade econômica e, assim, possibilidade de se evitar, por exemplo, falta de alimentos no mercado, dando ao mercado o poder de autorregulação, cabendo ao Estado consultar o mercado para poder agir.

Essa frugalidade é, segundo o autor, “a questão do liberalismo”. Como dito aqui, essa tensão decorrente das forças assimétricas advém da frequência de como não governar em demasia. Nesse viés, Fábio Passos alega que essa questão da frugalidade do governo e todo arrogo laboral no qual se encontra essa nova arte governamental, oferecida pelo liberalismo:

Está na razão de que há uma compreensão de que o governo não deve intervir, mas, ao contrário, deve deixar livre o movimento do mercado, pois esse é compreendido como um processo natural que começou a ser difundido pelos fisiocratas François Quesnay e Adam Smith, posto que se o mundo físico é regido pelo movimento, o mundo social é regido pelo interesse, uma vez que ninguém é capaz de agir contra seu interesse (PASSOS, 2017, p. 259).

É nesse jogo de interesses que o liberalismo age, é por essa concepção que a razão governamental concentrará esforços nos interesses para alcançar seus objetivos. Disso, segundo Foucault, tem-se a especificidade da nova razão governamental, que é o interesse o qual ela pode dominar. Como dito anteriormente, questão fundamental do liberalismo. No jogo do interesse do liberalismo, mora a liberdade de comércio.

Assim, é possível falar de uma “história dos regimes de veridicção” (FOUCAULT, 2018c, p. 63). Não é a história da verdade que empreende Foucault, não é a propósito do direito, uma proposta inclinada ao certo e ao errado, mas distanciar-se daquilo que fez, faz funcionar todo jogo no campo ético, moral, político, econômico e social, a saber, uma razão, “racionalidade” tomada pelo campo do saber nos domínios da Europa. Nessa compreensão, Foucault tensiona a questão, a propósito do direito público, no fim do século XVIII; já que os limites vêm pela sua forma, é o direito que abastece o campo da verdade.

Dessa propositura, o liberalismo faz mostrar os excessos oferecidos pelo Estado, que tinha no direito a razão de ser. O direito não permitia que houvesse abertura, a economia política estava assim, era prisioneira dessa força legal. Foucault, então, coloca que tal engessamento se justificava porque seus primeiros teóricos,

como Adam Smith, acoplavam tantos conhecimentos em direito quanto em economia. Para Foucault, essa é uma questão paradoxal, pois, “se há uma economia política, o que acontece com o direito público?” (FOUCAULT, 2018c, p. 66).

Foucault, portanto, nos mostra que, devido ao domínio da economia política, o direito fica reduzido, não sendo objeto de consulta como fora a propósito dos séculos XVII e XVIII. Tem-se que, por esse aspecto, segundo nosso autor, duas possibilidades emergentes dentro desse racha, “deslocamento” desse direito público, uma via dedutiva, axiomática, revolucionária que desembocará na Revolução Francesa. Nessa correlação, estão associados os teóricos do direito natural, bem como os juristas da Revolução Francesa, que objetarão a governamentalidade, tendo como base esse direito público, conforme a tradição.

Enfim, a segunda via deixa o direito de lado, vindo então pelo Estado, ou seja, essa segunda concepção tem sua análise na prática estatal, nas ações desejáveis, daí definindo seu campo de jogo estratégico, onde “o limite de competência do governo será definido pelas fronteiras da utilidade de uma intervenção governamental” (FOUCAULT, 2018c, p. 68). Operada pela radicalidade, pela utilidade, será essa via que conduzirá Foucault às suas análises quanto à questão dessa *história dos regimes de verdade*.

Esse é um afastamento da questão levantada pelos revolucionários franceses. Já não é sem sentido. Tenho direito? Não, não é mais assim. Mas o que faço com isso? A questão agora gira em torno da utilidade, do utilitarismo, a propósito dos ingleses, ponto fundamental, pois o utilitarismo, “é uma tecnologia do governo, tal como o direito público era, na época da razão de Estado, a forma de reflexão ou, se quiserem, a tecnologia jurídica com a qual se tentava limitar a tendência infinita da razão de Estado” (FOUCAULT, 2018c, p. 69).

Mas esse afastamento não é definitivo, pelo contrário, estão associados, um mais que outro. Disso há, segundo Foucault, duas projeções de liberdade, fundamentais para o desenvolvimento do liberalismo europeu do século XIX. Essas duas concepções de liberdade são heterogêneas, uma vinda da via revolucionária, do direito público tradicional e a outra vinda da via radical, do utilitarismo, ambas acopladas ao novo corpo organizador da sociedade, o liberalismo. É, segundo Foucault, essa conjunção dos contrários oferecida ao poder público Estado para regulação.

Nessa agonística, da concepção revolucionária e da radicalidade da utilidade, esta se sobressai sobre aquela. Essa concepção radical da utilidade “envolve cada vez mais todos os problemas tradicionais do direito” (FOUCAULT, 2018c, p. 72). Nessa análise, chega-se ao ponto culminante do liberalismo, de onde se desenvolverá intensamente e dominará a sociedade até então.

Inicialmente, o mercado é o lugar da verdade, da justiça, sustento da racionalidade política até meados do século XVIII; agora, não só o mercado, mas o direito público é atrelado, vinculado à utilidade. Portanto, um duplo apoio ao liberalismo quanto à sua autolimitação, por um lado, a riqueza correlacionada à troca, a verdade vem do mercado; por outro, o direito público prescrito pela utilidade, no útil a jurisdição. É nesse jogo do mercado e da utilidade que o liberalismo funda sua lógica da estratégia, lógica que tem como fonte de organização a heterogeneidade de sua base fundante. A liberdade vem dessa estrutura mista.

Qual é a razão disso tudo? Qual é o dispositivo que terá num só lugar essa lógica dupla, heterogênea? Conforme Foucault, essa racionalidade política que recepciona essa coisa díspares é o interesse. Com isso,

Doravante, o interesse, a cujo princípio a razão de Estado deve obedecer, são os interesses, é um jogo complexo entre os interesses individuais e colectivos, a utilidade social e o lucro econômico, entre o equilíbrio do mercado e o regime do poder público, é um jogo complexo entre direitos fundamentais e independência dos governados. O governo, em todo caso, o governo nesta nova razão governamental é algo que manipula interesses (FOUCAULT, 2018c, p. 73).

O liberalismo alça voo agora, justamente porque seus dispositivos se encontram com todas as condições de possibilidades de funcionamento. Todas as ações no campo estratégico de sua lógica, o liberalismo, na sua racionalidade só se manifesta na face mais tênue do seu jogo fenomenal. Os interesses são o que Foucault chama de “fina película”, chave de abertura da sua lógica estratégica por onde o campo do poder/saber faz manipulações.

Nessa chave, Foucault em suas análises mostra, na aula do dia 24 de janeiro de 1979, do curso *Nascimento da Biopolítica*, no bojo do pensamento dos fisiocratas, de Adam Smith e de Immanuel Kant, uma ideia que será evidente no círculo dos liberais, a saber, a ideia que gira em torno do preço justo, do bom preço, ocasionando numa amplitude para além do indivíduo, do coletivo de indivíduo, mas também para

além das fronteiras dos Estados, vislumbramento de um enriquecimento coletivo; o mercado já não é mais limitado, finito, mas ilimitado.

Disso é possível a resolução dos problemas econômicos subjacentes aos Estados. Iniciado pelos fisiocratas e Adam Smith, essa percepção de uma liberdade como condição natural do mercado, noção de uma razão de Estado mínimo, respaldada pela jurisdição do utilitarismo, chega a Kant, que também correlaciona essa naturalidade, a natureza como base, como fundamento essencial naquilo que chama de *paz perpétua*, como sendo o fim do problema, a solução pacífica da política a nível global, a propósito da “mundialização comercial” (FOUCAULT, 2018c, p. 88).

Nessa película fina, nesse jogo tenso dos interesses correlativos ao século XVIII, Foucault, após análise das proposituras fisiocráticas de Adam Smith, dos juristas do texto de Kant, *paz perpétua*, faz uma objeção, alegando que:

Afinal de contas, com o século XIX inicia-se a pior época da guerra, das taxas alfandegárias, dos proteccionismos económicos, das economias nacionais, dos nacionalismos políticos, das maiores guerras que o mundo conheceria, etc. (FOUCAULT, 2018c, p. 89).

Temos, dessa forma, algumas consequências que serão suficientes para tensionar essa arte de governar, o liberalismo. Antes, porém, se essa arte de governar vislumbra a liberdade como sua condição *a priori* e *a posteriori*, que liberdade é essa então? Que liberdade foi diagnosticada pelos juristas, fisiocratas, Adam Smith e Kant, ponto notável, ao ponto de Estados aceitá-la em seu bojo, possibilitando as mais cruéis ações, seja contra indivíduos, seja nas suas guerras contra outros Estados? Essa forma emergente de racionalidade política no século XVIII, que reclama sua autoridade, juíza e réu de si mesma, que possibilitou dois planos de apoio, mercado e a utilidade, é limitada pelo quê? Pela liberdade? Foucault, esclarece que o liberalismo “limita-se pela evidência e não pela liberdade dos indivíduos” (FOUCAULT, 2018c, p. 92).

Devido a essa forma de conduzir-se, liberalismo, é obrigado fazer-se, construir-se, instaurando sempre sua lógica da estratégia para transformação, limitação, é nesse limiar a sua redenção instauradora, limitando-se pela evidência, por aquilo que emerge na sociedade, tal como problemas relacionados à economia, ao político, à educação e à saúde. No curso dessa análise, sendo que os indivíduos não podem fazer o que bem entendem, Foucault, mostra que essa arte de governar, a qual ele chama de “república fenomenal dos interesses”, é que produz seu próprio jogo, suas

regras, sua própria liberdade, digamos que seja esse seu motor genial. Ou seja, é nesse sentido que Michel Foucault vislumbra o que venha a ser liberal. Assim, afirma:

Se uso o termo liberal “liberal” é, desde logo, porque esta prática governamental emergente não se limita a respeitar esta ou aquela liberdade, a garantir esta ou aquela liberdade. De forma mais profunda, é consumidora de liberdade. É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se houver determinadas liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. a nova razão governamental precisa então de liberdade, a nova arte governamental consome liberdade. Por consumir liberdade, é obrigada a produzi-la. Se é obrigada a produzi-la, é obrigada a organizá-la (FOUCAULT, 2018c, p. 93-94).

Com efeito, percebe-se que não existe essa tal liberdade circunscrita ao indivíduo ou à coletividade a propósito de suas ações ilimitadas, não. A liberdade é intrínseca ao liberalismo, não vem de fora, é um campo ativo, campo operado pelo liberalismo, uma certa matriz, zona “industrial”, a qual, e somente esta tem a prerrogativa de tal produção. Se tem liberdade circulando nas ruas, se tem negação de liberdade individual, coletiva, se pode isso, aquilo, ou também sua negação, essa ambiguidade foi possibilitada pela razão governamental. Quem determina, limita tal prerrogativa que liberdade é útil, são as evidências. Disso vive o liberalismo.

De todo modo, temos, assim, consequências que dificultarão as operações do liberalismo. Entra em crise. Primeiro, temos uma política hábil quanto ao endurecimento das suas regras, pois essa liberdade inerente ao liberalismo é uma espécie de Ditadora. A cultura do medo é parte do jogo da lógica da estratégia. Em seguida, nessa funcionalidade do liberalismo, na lógica do medo, o disciplinamento é fundamental para se controlar a liberdade fabricada.

Enfim, última consequência é o surgimento de um dispositivo encarregado de pôr em prática mudanças necessárias ao jogo da economia, que sem esses dispositivos de controle o liberalismo entraria em colapso. Então, é preciso uma certa intervenção, às vezes de forma abrupta, para que a sociedade não perceba e aceite conscientemente tal atitude. É dessa intervenção na economia que se pode compreender que o liberalismo produz sua própria crise, de tempos em tempos, como sendo seu abastecedor. O liberalismo tem a força de autorregeneração.

CAPÍTULO 2

2 PODER, RESISTÊNCIA E REVOLTA

2. 1 Analítica do poder

Ao se perguntar por que o poder nos últimos quarenta anos tem se tornado algo tão notório, tão querelante, tão “vivo”, ao ponto de ser este o objeto de disputa constante pelos Estados Nacionais, pelas grandes empresas, pelas instituições, pelas famílias, pelas pessoas, Michel Foucault tenta clarear essa questão, se ela pode ser deduzida da economia. Dessa orientação, Foucault deixa claro que não tem interesse em analisá-la ou mesmo constituir uma teoria, pois seria “justamente uma questão teórica que coroaria o conjunto, o que eu não quero” (FOUCAULT, 2018a, p. 13).

Essa negação remete-o para uma análise minuciosa, detalhada, da complexidade social, periférica, as bordas da sociedade na cotidianidade, nos fatos que ali ocorrem; pois o Estado, suas instituições, são estágios terminais dessa questão do poder. A propósito, não existe um ponto central, uma substância, nessas condições o poder não existe - segundo nosso filósofo, por outro lado, há existência quando as pessoas se relacionam, ou seja, o que existe como nos ensina Foucault são relações de poder e não o poder. Nesse sentido, há uma independência entre o Estado e o periférico.

Richard Lynch (2018, p. 29), ao comentar em seu texto, *A teoria do Poder de Foucault*, esclarece que “Foucault inicia sua analítica ao nível micro (capilar, molecular, na periferia do social, por exemplo)”⁵; Foucault (2011, p. 9 -33) – ao vislumbrar o caso Damians em 1757, percebe o quanto esse poder tradicional é tido como repressivo e possui aspectos negativos:

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 2011, p. 185, grifo do autor).

⁵ Não estamos de acordo neste texto com a ideia de Richard Lynch de que Michel Foucault tenha elaborado uma Teoria do Poder, interessando aqui apenas esta asserção que mostra onde inicia Foucault, sua analítica.

Foucault mostra que essa concepção negativa deve ser contraposta por uma concepção positiva, já que o poder não é só negativo, mas também produtor de realidades, fatos, acontecimentos, indivíduos: “já repeti cem vezes que a história dos últimos séculos nas sociedades não mostrava a atuação de um poder essencialmente repressivo” (FOUCAULT, 2018a, p. 89). Essa é uma força que se mostra e está bastante em evidência. Produção da verdade constantemente, todos estão intrinsecamente envolvidos em situações estratégicas. Sobre isso, Foucault se debruça:

São essas relações verdade/poder, saber/poder que me preocupam. Então, essa camada de objetos, ou melhor, essa camada de relação é difícil de apreender; e, como não há teoria gerais para apreendê-las, eu sou, se quiserem, um empirista cego, quer dizer, estou na pior das situações (FOUCAULT, 2015b, p. 224).

Diante disso, é possível constatar que não há construção de uma teoria do poder em Foucault, mas apenas uma análise ascendente do poder, partindo assim de especificidades para os aspectos gerais das pessoas para efeitos de dominação estatal. Devido a essa falta de clareza, a essa complexidade, dificuldade de visualização e acesso ao lugar, Foucault se vê numa situação difícil, já que age às escuras, tateando corpos, objetos, linguagem, enfim, a partir disso, concebe sua impressão sobre esse movimento, dinâmico, imanente, que não para de se mover, formulando não uma teoria, mas algo diferente da tradição, apenas uma análise do poder.

O autor mostra, assim, a existência de uma força imanente, presente quando há multiplicidade de pessoas que estejam sempre em posição de liberdade, sempre com possibilidades de mudanças. Por isso, Foucault faz sua analítica de uma perspectiva totalmente oposta daquela dita clássica, observando que o que ocorre na dimensão infinitesimal da sociedade, no caso do esquartejamento do corpo de Damians, na relação entre pai e filho, na conversa entre as pessoas nas ruas, numa confusão entre duas pessoas, na relação entre professor e aluno, numa partida de futebol, numa disputa eleitoral em um sindicato, etc. não é necessariamente vinculado às transformações ocorridas no Estado, como nos diz o filósofo Roberto Machado,

O importante é que essa relativa independência ou autonomia da periferia com relação ao centro significa que as transformações em nível capilar,

minúsculo, do poder não estão necessariamente ligadas às mudanças ocorridas no âmbito do Estado (MACHADO, 2016, p. 15).

Isso dá uma independência daquilo que ocorre a nível micro, o que ocorre em uma não necessariamente ocorre na outra. Nesse sentido, conforme Foucault (2018b, p. 27), em nível molecular existe uma história própria, com suas nuances específicas, caracterizando assim “uma solidez própria”, implicando numa absorção pelo Estado.

No volume 1 da obra *História da sexualidade: a vontade de saber*, ao discorrer sobre tal perspectiva, Foucault faz um alerta de que sua intenção nas investigações sobre o poder se dá no sentido de que:

O que está em jogo nas investigações que virão a seguir é dirigirmo-nos menos para uma “teoria” do que para uma “analítica” do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo (FOUCAULT, 2018a, p. 90).

Decorre, assim, na perspectiva de que não é uma teoria do poder, que dê conta de tudo como era com a teoria do poder tradicional, mas “sim trabalhar uma analítica de poder capaz de dar conta do seu funcionamento local, em campos e discursos específicos e em épocas determinadas” (MAIA, 1995, p. 84).

Percebe-se que essas especificidades de análise do poder, de forma ascendente, local, molecular, infinitesimal, é onde se oferece a face que contesta aquilo que se afirmava na concepção tradicional de poder – onde têm segundo há apenas um ponto único originário, centro de toda a manifestação de poder - mas que pela analítica de Foucault, esse poder se manifesta nas mais diversas espacialidades sociais, moleculares, periféricas, na multiplicidade de focos interligados por uma força que não cessa seu exercício, por uma força que está sempre em movimento e “não está nunca no singular” (DELEUZE, 2013, p. 78).

Diante disso, entende-se a sua correlação fundamental de análise; nesse dispositivo fundante, “na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado” (FOUCAULT, 2016d, p. 369); continua Foucault (2009, p. 4) “o poder não se funda em si mesmo e não se dá a partir de si mesmo”.

Nesse processo ascendente, Foucault (2016d, 2018b) faz sua analítica tendo em vista a fragilidade da teoria do poder na perspectiva jurídico-discursiva, que partia

do centro para as extremidades, das instituições para os sujeitos, dos governantes para os governados, de forma descendente, com aspectos negativos, repressivo:

Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande superego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil (FOUCAULT, 2016d, p. 238-239).

Nas suas precauções de método, Foucault (2018b, p. 24 – 30) alude para as extremidades onde as relações de poder são capilares em seus contornos, revelando assim seus efeitos em toda rede social. Por que deve ser analisado de tal perspectiva?

O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado como uma riqueza ou bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de serem submetidos a esse poder e também de exercê-lo. Jamais eles são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles (FOUCAULT, 2018b, p. 26).

Não sendo um objeto, não estando numa posição individualizada, o poder só pode ser entendido como algo que está em movimento e numa posição de múltiplas relações. Daí a existência de interpretações de que o poder não existe; por um lado, não existindo como objeto, como substância; por outro lado, sua existência está assegurada como múltiplas forças entrelaçadas:

Análítica do poder fundamenta-se numa concepção desubstancializada de poder: quando pensamos “o poder” ou tentamos entender esse fenômeno – responsável pela configuração de diversas formas/sujeitos/discursos/saberes – nos referimos a um emaranhado de forças em relação umas com as outras (AYUB, 2015, p. 28, grifo do autor).

Nesse complexo “emaranhado de forças”, não há uma fundação originária dessas forças – pois estas só existem em movimentos, como alguém que possui como foco central: “o interessante da análise é sugerir que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social” (MACHADO, 2012, p. 170). Ora, se não estão localizado aqui, ali, acolá, conforme o autor, é notório que essas forças só aparecem quando dois ou mais indivíduos numa posição de liberdade estabelecem contato, como: professor e aluno, médico e paciente, policial e cidadão, mãe e filho, governo e população.

Nessas situações, onde cada indivíduo está em posição estratégica em relação ao outro, o que se tem são apenas relações de poder, e essas relações desaparecem após o estabelecimento da ação; no dizer de Foucault (2018b, p. 26): “o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles”. O que existe então? “Rigorosamente falando, o poder não existe; existem práticas ou relações de poder” (MACHADO, 2016, p. 17), ou “relação de forças” (DELEUZE, 2013, p. 78). Destarte, Foucault (1995, p. 240) nos faz pensar nessa questão, pelo modo como se questiona o poder. Ele nos adverte que “começar a análise pelo ‘como’ é introduzir a suspeita de que o “poder” não existe”.

A existência do poder na chave foucaultiana, como relação de poder, está condicionada “ao movimento”, é algo não estático, mas instabilidade imanente, uma correlação de forças que se têm sempre que estar em exercício na teia social, da qual ninguém escapa, já que todos os indivíduos estão imbricados nessa teia. Devido a essas percepções analíticas sobre o poder, Foucault faz sua impressão – obtida de sua “cegueira” e da produção de suas próprias ferramentas que lhe foi exigida devida à sua dificuldade, do porquê faz uma analítica do poder, a saber:

Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações do poder” (FOUCAULT, 2016d, p. 370).

2. 2 Relações de Poder: uma ação sobre a ação

Nas relações de poder, conforme aludido acima, há uma força que está sempre se movimentando, sem um ponto original, o que nos leva a enveredar apenas por essa relação e tentar captar como este pensamento se manifesta. Foucault, em seu texto *O sujeito e o poder*, imprime a relevância da compreensão dessa relação de poder como aquilo que não causa impactos materiais – em sentido de deslocamento do objeto, de repressão, de alteração da forma material, da destruição de sua essência, mas no sentido de que “aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes” (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Nesse movimento de ação-reação, está sua necessidade, está seu devir, está sua verdade, que é o exercício do poder, o funcionamento. O que há é apenas uma força que o faz se exercer, se movimentar, a saber, “a força não tem objeto nem sujeito

a não ser a força” (DELEUZE, 2013, p. 78). Essa força não pode ser compreendida como aquela força usada pelos cavalos para “rasgar” literalmente Damiens, não.

A força aqui ultrapassa essa interpretação violenta como Foucault a concebe, que tem caráter repressivo. Significa que ela (força) não destrói matéria, não altera formas, apenas passa pelos indivíduos no momento da ação, ou seja, nesse passar alguém da ação: “Leva vantagem sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta ou a não conduta do outro. Não somos, então, presos como em uma armadilha” (FOUCAULT, 2014a, p. 256).

Nesse jogo estratégico, a condução não significa que haja dominação, mas que ambos continuam livres, mesmo quem é conduzido. Isso é totalmente diferente da maneira como a concepção jurídico-discursiva trata dessa questão. A liberdade é a condição essencial do funcionamento da relação de poder, não há vencedores e perdedores.

Ainda sobre essa questão da violência, Gilles Deleuze (2013, p. 78) alarga este horizonte hermenêutico afirmando que a violência não pode ser o fundamento dessa relação de forças. O que nesta acepção violenta há é uma desconsideração pelo outro da relação, ocasionando numa forma de dominação. Nisso não há liberdade.

É nesse balançar que as coisas acontecem, são produzidas e justificadas nessa perspectiva do pensamento do lado de fora, que é o poder. É nesse bate e rebote das tensões relacionais que são forjadas as condições de possibilidades na sociedade civilizacional, imprimindo o dispositivo. Como se disse acima, no jogo estratégico do poder é que são forjadas essas condições. Se essa relação de poder não pode ser fundamentada por uma violência, enquanto alteradora de coisas, objetos, mas por algo que a transcende, ultrapassa-a, pelo exercitar, pelo funcionamento, o que compõe este conjunto de ações sobre ações possíveis, da qual fala Foucault?

O próprio filósofo responde que sua “operação” está condicionada às múltiplas alternativas dentro do jogo onde estão os sujeitos de relação de poder, de forma que o exercício do poder “incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Isso é a tensão constante do jogo estratégico do poder.

Dessa ação sobre a ação decorre sua atividade circular, seu exercitar, seu funcionamento, sua produtividade, sua vida, formando o saber da relação, daí saber/poder. Deleuze (2013, p. 79) diz que “um exercício de poder aparece como um

afeto, já que a própria força se define por seu poder de afetar outras forças (com as quais ela está em relação) e de ser afetada por outras forças”.

Percebe-se que, ao afetar e ser afetado, não há fechamento na relação nem submissão, mas algo que é fundamental nesse agonismo, que é o outro da relação de poder, que deve estar livre numa situação estratégica para que haja relação de poder, culminando em possibilidades de respostas as quais Foucault chama de resistência; a resistência é o essencial desse jogo estratégico, é segundo Foucault (2014a, p. 257, grifo do autor) “a palavra mais importante, a *palavra-chave* dessa dinâmica”. Disso tem-se a possibilidade dos acontecimentos, disso, emerge o fluir da sociedade, por esse movimento, ocorre a cultura humana. Michel Foucault na 5ª proposição sobre o poder enfatiza “que lá onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 2018a, p. 104).

Nesse jogo de possibilidades num campo aberto para o exercício do poder, onde se relacionam as forças agonísticas,

O poder de ser afetado é como uma *matéria* da força, e o poder de afetar é como uma *função* da força. Só que se trata de uma pura função, isto é, uma função não-formalizada, tomada independentemente das formas concretas em que ela se encarna, dos objetivos que satisfaz e dos meios que emprega: física da ação, é uma física da ação abstrata (DELEUZE, 2013, p. 79-80, grifo do autor).

Destarte, Foucault (2014a, p. 133), quando apresenta as categorias de poder – incitar, induzir, desviar, facilitar ou dificultar, etc. torna nossa percepção mais atenta dentro deste campo possível de relação de poder, e Deleuze (2013, p. 78-79) potencializa essa percepção, dizendo que ela se mostra apenas como pura função – não formalizada, de forma abstrata, invisível, mas que é a grande reluzente de toda a ação sobre a ação na relação de poder. Nesse sentido, decorre em toda a extensão social, de forma diagramática, essa mecânica abstrata que passa por pontos específicos já que “o poder está em toda parte” (FOUCAULT, 2018a, p. 101) e faz reluzir os saberes. Isso implica novas possibilidades, probabilidades, criações, recriações, transformações, multiplicidades de correlações de forças.

Nesse campo probabilístico de correlações de forças que constituem o poder, ocorrem as “inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências” (DELEUZE, 2013, p. 81). Porém, como diz Deleuze, apesar de partir de “uma função não formalizada” é dessa tensão constante que são produzidas as

matérias formadas, o “ver e o falar, o visível e o enunciado” (2013, p. 89) e suas estratégias.

Assim se dão os “movimentos num mundo de relações estratégicas perpétuas (FOUCAULT, 1994, *apud* CASTELO BRANCO, 2019, p. 45), possibilitando que essas relações de poder nesses movimentos instáveis e contínuos “não sejam conhecidas” (DELEUZE, 2013, p. 81). Ao se enveredar na sua analítica, Foucault então concebe que o poder é um contínuo exercitar-se de forças, de ações que se emaranham em todo o corpo social e proporcionam uma rede complexa e múltipla de relações, de onde a partir de então não se pode conceber sua originalidade, seu foco, sua gênese, sendo possível apenas analisar essas relações de poder.

Dessas incursões, vislumbra-se que o exercício de poder perpassa toda dimensão cultural humana, sem que exista um lugar da grande recusa, como diz Foucault, onde nas articulações relacionais de poder as forças componentes devem estar livres, ou seja. Em outras palavras, cada envolvido na agonística deve ter possibilidades de fuga, de opções de repostas, de defesa, de contra-argumento, de devolução da força atacante.

No entanto, ao funcionar, ao se exercer, o poder não desconsidera o outro da relação de poder, se fortalece a cada ponto, já que os pontos – mesmo que desiguais – os nós, as inflexões são a sua constituição. O indivíduo, o trabalho, a economia política, os objetos, as técnicas, as coisas, são alguns dos efeitos de correlações de poder, da ação sobre a ação.

2. 3 Contraconduta na idade média

Tendo em vista a crise da razão de Estado, estabelecida na metade do século XVIII, com as críticas feita pelos fisiocratas, girando em torno das ações do governo de soberania, quanto à totalidade de controle estabelecida pelo Estado, nada escapando à sua territorialidade, através de sua *arte de governar*, governo dos homens, próprio do poder pastoral, com seus jogos estratégicos, cria-se, produz-se, acontecimentos que possibilitarão mudanças para conduzir suas práticas quanto à relação do governo com os homens, na educação, na saúde, no comércio, enfim, quanto à totalidade da cultura humana. Práticas essas de notório poder social.

Com a inserção das técnicas de poder vindas da religião, relação entre Deus e os homens, foi dessa relação que os hebreus, o rei Davi primeiramente forjou e

praticou essa arte de conduzir seu governados, em seguida, ignorada pelos gregos, ela foi novamente repensada, modificada, desenvolvida e intensificada pelo cristianismo no decorrer dos séculos II, III ao XVI de nosso tempo, momento em que essa arte de governar, nos moldes *omnes et singulatim*, entra em crise, se arrastando até século XVIII. Ou seja, momento em que pessoas, grupos de pessoas, se negam à submissão das regras do jogo impostas pelo poder pastoral para viverem de outra forma, com uma nova condução.

É nessa insubmissão que Foucault nos mostra o resplandecer de toda a articulação de modulações de poder no bojo social. Com a governamentalidade como forma abrangente de condução das regras do jogo estratégico, o modelo deixa de estar no pastoral como limite às almas. Mas, antes essa mudança não se fez a relâmpago, processada ao longo de muitos anos, sobre fortes tensões, violências, perseguições, guerras, mortes, desembocada no século XVIII, na população como novo objeto de governo da qual emerge o regime de verdade.

É nessa descontinuidade, alvorecer dos resultados de efervescências sociais, visíveis por *acontecimentos*, fatos, sedições, que a *população* se mostra *vis-à-vis* como nova seção, nova face que será possibilitada, virá o regime de verdade, sendo o regime liberal uma possibilidade econômica, uma dedução da relação governo e população que promulga a soberania econômica sem intervenção do Estado, nesse sentido, o regime de verdade vem do mercado, o mercado é soberano.

Entretanto, com essas modulações auferidas no seio da população, não houve contestação quanto ao afastamento do modelo anterior de regime de verdade? Na descontinuidade, nas crises, nas lutas estratégicas pelo modelo de poder a ser seguido, de onde vem esse modelo? Qual é a novidade emergente dessas lutas estratégicas?

Não é difícil imaginar que, na tentativa de dominação, na própria dominação, não haja resistência. Porém, o que Foucault nos mostra é que nesse processo genealógico de subjetivação do sujeito, houve, por vários smomentos históricos, nas correlações de fatos, acontecimentos, sedições, a clareza das possibilidades do outro da relação resistir e que, por isso, as crises nesse ínterim foram instaladas. Nisso, fica claro que essas possibilidades de mudanças só ocorreram pelo fato de que houve liberdade do outro da relação. Foucault, em suas análises feitas em *História da sexualidade: a vontade de saber 1*, ao abandonar o modelo jurídico discursivo de poder, possibilita na sua quinta proposição analítica esse ponto da liberdade do outro

da relação, ao dizer “lá onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 2018a, p. 104). Face a isso, é necessária a compreensão do entendimento de *resistência* nessas sedições na Idade Média.

No curso *Segurança, Território, População (1977-1978)*, na aula de 1º de março de 1978, Foucault “faz o inventário das principais formas de contraconduta desenvolvidas na Idade Média em relação ao pastorado” (SENEILLART, 2009, p. 534). Nesse percurso, Foucault se propõe a uma busca pela compreensão daquilo que ele chama de primeira metamorfose, na relação governo-governados, a saber, *oikonomía psykhôn*, economia das almas.

Essa noção de economia das almas já estava, inicialmente, presente entre os gregos, com os padres gregos, encontrada a partir da metade do século IV d.C. segundo Foucault, com o teólogo Grego de nossa era, “Gregório Nazianzeno (329-389)” (GILSON, 2020, p. 58). Essa mudança é tida como fundamental na estreita relação do governo e governado, pois altera colocando no bojo familiar todo um conjunto de procedimentos reflexivos na comunidade, pois *oîkos* está associado ao ambiente familiar. Tal noção é percebida também em Aristóteles como “gestão particular da família” (FOUCAULT, 2009, p. 254).

Isso chama a atenção de Foucault, daí ele busca uma palavra em francês que melhor reflita essa noção de economia nesses moldes, *oikonomía psykhôn*, encontrando no pensador francês *Michel de Montaigne* (1533-1592), no seu texto *Ensaio*, a palavra *conduta*. Essa é uma palavra de sentido ambíguo, a qual podemos compreendê-la, como

Atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução (FOUCAULT, 2009, p. 255).

De posse da palavra conduta, condução, a forma de traduzir *oikonomía psykhôn*, como nomeada pelo teólogo Gregório Nazianzeno, seja talvez menos mal, como “conduta das almas”. É nessa acepção, compreensão, que Foucault abre a discussão sobre as “resistências” na Idade Média, possibilitando ao poder pastoral que deixasse de ser modelo, passando assim para uma nova estrutura, a saber, a governamentalidade, mais abrangente, incluindo todo o conjunto de técnicas e procedimentos do poder pastoral.

Portanto, não é, segundo Foucault, sobre resistência externa ao poder pastoral nem interna ou sobre problemas do pastorado com o poder político. Nada disso, Foucault está interessado na especificidade dessa técnica de condução das almas, que por essas especificidades de condução, há assim movimentos também específicos, que se sobressairão, “resistências”, “insubmissões” ou “revoltas específicas de conduta”, que, e é isso o que marca a especificidade dessas revoltas, definirão novas condutas, novas maneiras, novo condutor, novo rearranjo do modo de pensar e agir que, segundo o autor, “são movimentos que têm como objetivo outra conduta” (FOUCAULT, 2009, p. 257).

Por esses movimentos, as especificidades se apresentam historicamente, modulando a questão, e o poder pastoral se reposiciona, se reposiciona pela luta de manutenção da ordem, do poder, ou seja, foi pela desordem, pelas infrações cometidas que o pastorado cristão se desenvolveu. Face a isso, Martinho Lutero (1483-1546), quando pregou as 95 teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg fez entender que “todo cristão tem o poder de discernir e julgar o que seja certo ou errado em questões de fé” (KENNY, 2014, p. 27). Nisso, aparece, faz aparecer, segundo Foucault, uma *revolta de conduta*, que a rigor, tem sua especificidade.

Nesse contexto, Foucault (2009, p. 259) diz que a maior dessas revoltas foi a de Martinho Lutero, no século XVI. No decorrer dos séculos II, III ao XVI, XVII, essas resistências, revoltas de condutas, se fizeram pelo modelo religioso, a partir de então, essa forma de revolta de conduta toma novos rumos e se insere no modelo político. Em outras palavras, o Estado também é condutor de condutas, como dito acima, as técnicas de disciplinamento do poder pastoral se inseriram na estrutura do Estado, com isso, também há efeitos dessa condução, nesse dispositivo englobante que é o Estado. As resistências de condutas partir do século XVII, XVIII, ocorrerão, por assim dizer, nesse novo campo aberto, político, com seus conjuntos de técnicas e procedimentos da governamentalidade.

Cria-se a partir desse dispositivo político saberes, estratégias, táticas, que sejam vinculados às formas de resistências de condutas, daí novos valores no campo social se estabelecerão, como por exemplo, o comportamento de um bom cidadão ser atrelado à sua aceitação na participação em guerra pelo seu Estado, lutando pela vida de seus correligionários. Temos, pois, a conduta como princípio ético. Se é um princípio, tem então seu correlato, que a partir de agora Foucault procura uma palavra para substituir a palavra “resistência, recusas, revoltas” (FOUCAULT, 2009, p. 263),

que era pertencente ao campo anterior, diz ele, “abandonemos pois essa palavra. O que vou lhes propor é a palavra, mal construída sem dúvida, ‘contraconduta’” (FOUCAULT, 2009, p. 266).

Com essa palavra, Foucault faz, a rigor, uma identificação dos ocorridos na Idade Média, levando à crise interna do pastorado. A princípio, tem-se o desenvolvimento e a intensificação das técnicas pastorais. Em seguida, é criado todo um jogo de palavras que comporta essa estrutura, fazendo com que os sujeitos sejam guiados pela face binária, bem/mal, Deus/diabo, céu/inferno, clérigos/leigos, etc., auferida pelo dispositivo jurídico. Por fim, o terceiro fato, aparecimento do poder sacramental dos padres.

Tendo em vista, esses jogos prescritos na totalidade da dominação do poder pastoral cristão, a partir de 1215 d. C., emergem lutas antipastorais, cinco formas de lutas, de contraconduta, a rigor, conforme Foucault, serão elas que modificarão, anularão, enfim, subverterão o poder pastoral cristão na Idade Média, no que diz respeito “à economia da salvação, economia da obediência e na economia da verdade” (FOUCAULT, 2009, p. 270). Essas cinco formas de contracondutas fundamentais, que solaparão as bases do pastorado cristão, pondo-o em crise, são: o ascetismo, as comunidades, a mística, a Escritura e a crença escatológica.

Vamos às importâncias dessas contracondutas, na Idade Média, apresentando a primeira forma, o *ascetismo*. O que é ascetismo? Antes, segundo Foucault, é de “costume” correlacionar ao cristianismo a prática do ascetismo como componente fundamental de sua religião. “Na Idade Média, Ascese significou mortificação da carne e purgação dos vínculos com o corpo” (ABBAGNANO, 2018, p. 94). Noção totalmente cristã. Porém, quando a igreja cristã se desenvolve, por volta do século III-IV, é contra práticas de natureza ascética.

Notado, em mosteiros, aos membros dessa instituição religiosa, estava na regra de obediência absoluta que “a verdadeira renúncia é essencialmente a renúncia não ao corpo ou à carne, mas à vontade” (FOUCAULT, 2009, p. 270). Como se percebe, nesse primeiro momento de erguimento da igreja cristã, enquanto instituição política, o que se mostra é a incompatibilidade entre ascese e obediência. Retomando a pergunta do início do parágrafo anterior, Foucault relaciona quatro características a essa questão:

Creio que a ascese é, em primeiro lugar, um exercício de si [...] Em segundo lugar, o ascetismo é um caminho que segue uma escala de dificuldade crescente. [...] . Em terceiro lugar, o ascetismo é também uma forma de

desafio, ou antes, é uma forma de desafio interior, se assim podemos dizer, é também o desafio ao outro [...] Em quarto lugar, o ascetismo tende a um estado que não é, evidentemente, um estado de perfeição [...] mas que é [...] um estado de *apátheia* [...] Enfim, a quinta característica do ascetismo é que ele remete seja a uma recusa do corpo [...] seja à identificação do corpo com Cristo (FOUCAULT, 2009, p. 271-272).

Tais noções diferenciam-se da conjuntura da obediência, da prática fulcral do pastorado. Nas contracondutas da Idade Média, “o ascetismo foi um dos pontos de apoio [...] o cristianismo não é uma religião ascética [...] o ascetismo sufoca a obediência” (FOUCAULT, 2009, p. 273-274). Ora, o ascético é obediente a si, é soberano de si, somente ele é seu guia, é surdo a tudo menos a si, é quem pode, determina, acusa, julga, pune, enfim, é algoz de si. É uma contraconduta com característica de tendência individualizante.

A segunda forma de contraconduta são as comunidades. Houve, durante a Idade Média, a formação de comunidades que se apoiaram em doutrinas importantes, a saber, o pastor em estado de pecado, poder sacramental do padre e por fim, a eucaristia. Quanto ao primeiro, não poderia incorrer em erros morais, pecado, pois se desqualificaria como exemplo a ser seguido. Ao segundo, devido à sua especificidade, como está frente a frente com o fiel, questionando-o, instigando-o, colhendo informações, de todo modo, fazendo o fiel se confessar, é que irão surgir recusas quanto à essa autoridade religiosa. A importância dessa recusa é que haverá possibilidades de eliminação de, do “dimorfismo”, como padres e leigos.

Enfim, o terceiro problema doutrinal, a eucaristia. “Uma forma da refeição comunitária com consumo de pão e vinho” (FOUCAULT, 2009, p. 277). Essa distribuição do corpo de Cristo como alimento, na comunidade, possibilitará positivamente o desaparecimento do dimorfismo, das categorias padres e leigos, por serem problemáticas. Em seus lugares, serão escolhidos outros guias, outros indivíduos que continuarão a desenvolver as funções de pastores. Negativamente, aqueles que não foram eleitos e não serão não terão mais que se preocupar, “não necessitam” mais das prescrições pastorais.

A terceira forma de contraconduta é a *mística*. No poder pastoral, a economia da verdade se dava através do ensino, a verdade vinha através de alguém. Com a mística, esse processo se estabelece de forma diferente, enquanto no poder pastoral, a alma era evocada para que dela se extraísse a verdade, na mística, ela fica velada na sua morada, com isso, escapando do cerco de visibilidades e do alvo da ação

externa inerente da economia da verdade pastoral. Por essas características, seu desenvolvimento é estabelecido por um jogo de “alternância” da “experiência absolutamente ambígua”, como a noite e o dia, da luz e da escuridão.

Como quarta forma de contraconduta tem-se a *Escritura*. A Escritura, segundo Foucault, ficava relegada como suporte daqueles que a utilizava para ensinar e proferir a palavra, por essa perspectiva a Escritura não tinha as mesmas dimensões de importâncias dadas à economia do poder pastoral, o problema era que sua função ficava de fundamentação a essa economia. Nos movimentos de contracondutas, tem-se a percepção desse texto, retorno à Escritura, ponto de ancoragem, porto seguro, quanto à verdade de Deus. Já não se recorre ao padre, mas à Escritura, para se buscar a verdade, portanto, a busca da verdade, através do retorno à Escritura se faz sem intermediação.

Por fim, a quinta contraconduta, a *crença escatológica*. Com a possibilidade da volta de Jesus ou de um terceiro momento na história, já não se precisa de guia, pastores, padres ou qualquer indivíduo; pois, com a terceira pessoa da trindade, o Espírito Santo – sendo a primeira Abraão, a segunda, Jesus Cristo - temos o verdadeiro dono do rebanho que assumirá o comando, já não é mais confiada a um indivíduo, rei, pastor, ou mesmo ao filho de Deus, Cristo, mas agora cada indivíduo terá em seu próprio corpo a presença dessa terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo.

Nesses termos, nessas cinco formas de contracondutas, *o ascetismo, as comunidades, a mística, a problema da Escritura e, por fim, a crença escatológica* nos mostra Foucault que o cristianismo não é uma religião dessas categorias, como se tem acreditado. Um segundo ponto nessa análise é que todas essas contracondutas se deram a partir de dentro e não do lado de fora do poder pastoral, não foi uma invasão por bárbaros, outros sujeitos que discordavam dessa forma de condução, não, não foi, foi feita a partir de fiéis à Igreja.

Um terceiro ponto sobre isso é por que, durante a Idade Média, “problemas políticos ou econômicos”, vieram através de “temas”, “formas religiosas”, que possibilitaram a Reforma. Grande movimento religioso que, faz aparecer uma nova forma de condução dos homens, mas agora do ponto de vista político, do Estado, através da governamentalidade. Portanto, uma nova arte de conduzir os homens, através de suas táticas e estratégias.

Anterior à governamentalidade, como visto, essa forma de condução dos homens era relegada ao poder pastoral, que de forma individualizada agia para salvar as almas. Com as contracondutas no decorrer da Idade Média, essa forma de condução dos homens, encoberta pela salvação das almas, chega à sua tensão máxima no século XVI, culminando na crise da arte de governar pastoral e possibilitando uma condução não mais *vis-à-vis*, de forma individual, mas de forma global, através da população.

Nesse assédio, onde as tensões, os conflitos, os confrontos das partes entre as relações de poder e o outro lado, seu igual – a face que pode dizer sim ou não à força que quer ser a verdade, é que os focos pela qual emerge o regime de verdade.

2. 4 É inútil se revoltar?

No jogo relacional e, como bastião no jogo tenso dessa política que não “dorme”, quando é invertido o aforismo de Carl von Clausewitz, ou seja, “a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2018b, p. 15), Foucault nos apresenta, no IV capítulo do livro *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*, uma mudança significativa quanto ao tratamento dado à resistência. Pois, desde de 1961 até 1975, ou seja, desde a obra *História da Loucura até Vigiar e Punir*, Foucault faz um “itinerário verbal e um itinerário nominal” (BRAGA; SÁ, 2020).

E após abandonar o modelo jurídico-discursivo, como correspondente do poder, apresenta cinco proposições que dizem respeito à analítica do poder, expondo assim, na quinta proposição, a *resistência* como fundamental e essencial nessa inversão. É nesse livro de 1976, nesse capítulo, que Foucault possibilita, faz com que a *resistência* seja compreendida como um “substantivo central em 1976 e elemento fulcral na genealogia” (BRAGA; SÁ, 2020,). Nessa análise, vale ressaltar que não findam em 1976 suas asserções sobre resistências, ou seja, “a questão da resistência está presente em todas as fases do pensamento de Foucault, ora mais explícita ora mais implicitamente” (GRABOIS, 2011, p. 4).

Em 1977, quando Foucault comenta sobre a obra *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*, em uma entrevista intitulada *Não ao sexo rei*, diz que “para resistir é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de “baixo” e se distribua estrategicamente”

(FOUCAULT, 2016d, p. 360). Daí nosso interesse em compreender, a partir de então, a *resistência foucaultiana*.

Na quinta proposição do livro *História da Sexualidade* vol. 1, Foucault é categórico em dizer “que lá onde há poder há resistência, e no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 2018a, p. 104). Nessa alusão de que tanto poder quanto resistência, que por essa ótica, são forças gêmeas, coloca no cerne da questão que toda cultura humana emerge desse complexo campo imanente, ou seja, desse jogo interminável, nada escapando das teias, dos emaranhados de pontos a qual funda, faz, cria, produz essa teia, a saber, relações de poder. É dessa dimensão conflitual que podemos compreender as resistências, que por isso só existem “no campo estratégico das relações de poder”.

Foucault (2019, p. 53) esteve por duas vezes no Iran, “setembro e novembro de 1978”, para ver de perto um levante, um movimento popular que ocorria nas ruas desse país que “não era comandado por uma ideologia revolucionária ocidental nem dirigido por um partido político nem mesmo por organizações políticas” (FOUCAULT, 2019, p. 53). Isso o fez se movimentar nas suas perspectivas quanto ao processo de diagnóstico da realidade. Essa realidade é mostrada nos acontecimentos, sendo que o entendimento de acontecimento, “não é um fato nem ocorrência para os órgãos sensoriais; antes disso, o acontecimento é um efeito transitório decorrente da força inerente a toda coisa do mundo, a todo corpo, de onde emanam forças de diferentes tipos” (CASTELO BRANCO, 2019, p. 45).

Na posição de intelectual, diagnosticador do presente, daquele que não prescreve um receituário político, por exemplo, Foucault, como um teórico que vislumbra as novidades que emergem nesses acontecimentos, concebe através desses acontecimentos, erupções, sublevações, como diz Philippe Artières (2018, p. 19). Foi a partir de 1978, que Foucault “deu um novo sentido às suas interrogações [...] ao deparar com uma série de fatos muito marcantes à época, tais como o movimento iniciado pelo Sindicato Solidariedade (Polônia) e, sobretudo, a revolução iraniana” (CASTELO BRANCO, 2001, p. 241- 242).

Esse acontecimento, em 1978, no Iran, é fundamental para ser percebida uma força emergente que levará Foucault a ver “a oportunidade de fazer uma experiência política” (CANDIOTTO, 2020, p. 17). Tal fato poderia colocar à prova suas ideias nesse momento sublime de agitação de toda uma população que se manifesta e de

mãos vazias enfrenta as mais poderosas armas do exército iraniano. Ou seja, “o que deve ser ressaltado é a guinada no espírito que anima seu trabalho teórico: a possibilidade de transformação do mundo por intermédio de práticas contestadoras. [...] Esse é o problema que anima o último Foucault (1978-1984)” (CASTELO BRANCO, 2001, p. 242).

São essas “práticas contestadoras”, lutas, sublevações, embates agonísticos que revelam, segundo Foucault, o visível, o que ordena, o que comanda, enfim, os discursos verdades, forjados no seio da agonística. Subjetividade e verdade serão agora fruto desse campo; que por isso Foucault se apropria dos acontecimentos, que é, como dito acima, o que mostra, suscita, forças das mais variadas dimensões sociais. Tudo isso, como nos ensina Foucault, está na nossa realidade, ou nas palavras do autor: “Se repito, de modo permanente, que existem processos como a luta, o combate, os mecanismos antagonistas, é porque encontramos esses processos na realidade” (FOUCAULT, 2015c, p. 254).

É nessa realidade que o sujeito se constitui, é formado, visto que “não é uma substância”, segundo Foucault (2017a, p. 268), é forjado, literalmente fabricado, pois sujeito é uma determinação das forças agonísticas. Daí ele dizer, em 1977, que, devido à dificuldade de “apreensão” das relações de “verdade/poder”, ele é “um empirista cego” (FOUCAULT, 2015b, p. 224). Nessa percepção analítica, sua coragem está em “tatear” os objetos sem opção de escolhas de instrumentos adequados, fazendo desse tateio instrumento analítico.

Em 1978, declara, deixa visível que “se faço isso, é com o objetivo de saber o que somos hoje. Quero concentrar meu estudo no que nos acontece hoje, no que somos, no que é nossa sociedade” (FOUCAULT, 2015c, p. 252). Essa experiência o leva, devido à dificuldade já dita, a colocar seu problema no sujeito fabricado, objetivado.

Em 1982, no texto *Le sujet et pouvoir*, O sujeito e o Poder, Foucault, disse que, desde 1962, seu objetivo foi de “produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura” (FOUCAULT, 2014b, p. 118). Com isso está a dizer que é preciso uma análise mais detida, mais rigorosa, tendo como base a realidade presente, na qual se encontra esse sujeito perpassado pelas múltiplas determinações sociais num jogo incessante. Esse sujeito deve ser analisado nesse enfrentamento perpétuo, partindo de sua liberdade, da resistência à qual é submetido à prova dentro da agonística.

Como se percebe, no jogo estratégico das relações de poder, a força resistencial que é deve ser livre no campo da ação, se mostra como extremamente importante, tanto do ponto de vista de sua composição quanto à sua dissociação. Em relação a essa dissociação do sujeito, desubjetivação, Foucault faz lembrar que, desde as sociedades feudais até o presente momento, nossa experiência observou a agonística das relações de poder, mostrando os nós, as resistências de cada momento. Dessa forma, a história nos revela:

Três tipos de lutas: as que se opõem (étnicas, sociais e religiosas); as que denunciam as formas de exploração que separam o indivíduo do que ele produz; e as que combatem tudo o que liga o indivíduo a ele mesmo e garante, assim, sua submissão aos outros (lutas contra a submissão, contra as diversas formas de subjetividade e de submissão) (FOUCAULT, 2009, p. 123).

De todo modo, no jogo estratégico dessa agonística de relações de enfrentamentos, quando juntas, sempre houve quem prevalecesse, como nos mostra Foucault. Na primeira, foi a “luta contra a forma de dominação étnica e social”; a segunda “foi a luta contra a exploração”; por fim, “hoje, é a luta contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjetividade, mesmo que as lutas anteriores não tenham desaparecido.

Mas como se dá essa luta hoje? Será preciso reunir esses sujeitos com suas subjetividades e enfrentar o poder com toda a sua força? Apesar de essas lutas estarem dentro do mesmo estatuto, já não se fazem da mesma maneira como na Idade Média até século XIX, que lutavam “contra o governo da individualização” (FOUCAULT, 1995, p. 235). As lutas de hoje não têm como alvo o reino, sua majestade, mas recusar o modo de uma determinada tecnologia de poder, como ressalta Foucault (2017, p. 45): “mas que a resistência e as lutas que se desenrolam não têm mais a mesma forma”. Não há confronto, mas negação de participação desse jogo, o que torna isso, uma atitude crítica.

CAPÍTULO 3

3 BIOPOLÍTICA, CONTRACONDUTA E LIBERDADE

3. 1 Biopolítica e contraconduta

A contraconduta emerge quando a política se apropria dos modos de condução dos sujeitos. Esse modo já está no seu limiar histórico desde o período greco-romano e não cessou de se desenvolver até nosso presente. Essa forma de enfrentamento nas relações de poder, de agonística, de luta, resistência à condução estatal torna-se evidente na biopolítica; dito de outro modo, as contracondutas surgem a partir dos efeitos da biopolítica. Nessa análise, pode-se dizer que a contraconduta é emergente das condições de possibilidade do modo de condução biopolítica. E como é comum numa relação de condução de pai e filho, principalmente, na sua fase adolescente que o filho nas suas experiências conteste aquele em algum modo de condução.

Nessa senda, vislumbra-se que a aurora da contraconduta é percebida, já não se quer ser conduzido por tal forma ou tal maneira. O jogo estratégico é jogado de forma mais democrática. A biopolítica então se articula, com sua grelha de análise, a governamentalidade, para arrefecer a tonalidade dos conduzidos, mas não deixando sem tonalidade, retirando assim da percepção destes a atenção e forjando sua estratégia de dominação.

Nessa analítica da biopolítica como medicina social, biopolítica como soberania e biopolítica como governamentalidade, percebem-se as especificidades quanto à condução no jogo relacional, culminando em um dos efeitos em contracondutas conforme cada modo condutor. Enseja-se, desse modo, em abertura e possibilitam-se novos campos, novos objetos de ação pelo Estado como fora a propósito da Medicina, da população e do liberalismo.

Assim, percebe-se que a contraconduta é operatória e um campo fundamental no jogo estratégico de dominação, tendo em vista a dupla face que a rigor é criada para tal propósito, pois uma face deve ser modelo a ser seguido, a outra, a ser evitada, ambas são modelares. Pode-se ver nisso, por exemplo, a noção de bem e de mal, Deus e o diabo, padre e leigo. Nessa leitura, a contraconduta no campo biopolítico também é um modo de condução. A irrupção de tal modo de condução está vinculada,

como mostra Foucault, na aula de 1º de março de 1978, do curso no *Collège de France*, Segurança, Território, População, a ser conduzida de outro modo.

Nessa perspectiva, como visto, as incursões de contracondutas foram na análise foucaultiana fundamentais para mostrar a importância de tais modos de recusa ao modelo social. Cada um ao seu modo, mas determinante na ação ético-política de um Estado. Daí, nosso filósofo mostra que as cinco formas operatórias de poder, *ascetismo, comunidades, mística, Escritura e crença escatológica*, foram a rigor influentes, interferentes e condições de possibilidades dentro da regra do jogo, tanto é que, o poder pastoral, sofreu e tentou fazer com que essas condições fossem elencadas na sua pedagogia e, como sempre, dominadas, que é uma característica desse Estado biopolítico manifestado desde sua gênese até nosso presente, ser individualizante e totalizante.

Afinal, essa é forma desse modo de condução dos sujeitos, uma biopolítica correlacionada a um *diagrama*. Deleuze (2013), ao possibilitar a definição desse diagrama, faz-nos perceber sua força, sua extensão, de onde, enfim, “o diagrama vem de fora, mas o lado de fora não se confunde com nenhum diagrama, não cessando de fazer novos ‘lances’” (DELEUZE, 2013, p. 96). Esse pulsar, esses “lances”, vêm da fonte inesgotável, sem forma, sem origem, que por isso, foge de qualquer pretensão, sua singularidade está nessa transformação, ocasionando as dobras, as formas, os diagramas que se apresentam para que as relações de poder sejam estabelecidas no jogo estratégico.

A contraconduta, como analisado nas cinco formas operatórias de poder no bojo da biopolítica, deixa claro que não há um absoluto, não há uma substância que uns têm e outros não, e que seria suficiente apenas um golpe, uma violência para que essa matéria fosse tomada. Não. Nas cinco formas operatórias de poder, *ascetismo, comunidade, mística, Escritura e crença escatológica*, não houve tomada de poder, mas apenas mudança quanto ao modo de condução ético-político.

Com isso, mostra Foucault (2009, p. 283) que o poder pastoral, a propósito do cristianismo, “não é um poder *ascético, de comunidade, místico, da Escritura e da crença escatológica*”. Ou seja, está intrínseco no próprio jogo do lado de dentro do diagrama, que por isso, diz Foucault (2009, p. 283): “a luta não se faz na forma da exterioridade absoluta”. Dito de outra forma, essas lutas se estabeleceram no bojo do jogo e tiveram como modo outra possibilidade de conduzir de outra forma pelo poder pastoral.

3. 2 Resistência e Contraconduta

O termo resistência aparece na emergência foucaultiana a partir da década de 1970, quando este se inclina para a fase genealógica, sua segunda fase de estudos, “sendo o termo que Foucault escolheu para seus estudos do poder” (OKSALA, 2011, p. 10). Nessa incursão, possibilita a compreensão da existência de dois polos do poder, um a nível micro, poder disciplinar e outro a nível macro, a biopolítica.

Na análise ascendente desempenhada por Foucault, vislumbra-se a campanha estabelecida nesses polos, ocasionando no primeiro, uma política sobre o corpo, “sobre a vida” (ESPOSITO, 2017a, p. 51), uma política sobre os efeitos das multiplicidades desses corpos no segundo, observando nesse intervalo que existe uma produção nessa relação, mostrando a não existência de um poder substancial, apenas implicações dos jogadores na teia que, por isso, “O fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, e, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder” (MACHADO, 2016, p. 28).

Nessa analítica, a massa movediça dos jogos, das táticas, estratégias, dos fluxos contínuos, mostra o funcionamento do poder, as condições de possibilidades subjacentes ao jogo nas relações, ou seja, do que a faz existir como tal. Na condição de possibilidade é que fica clara a nudez desse poder, sem ponto específico de origem, ou seja, “não existe de um lado os que detêm o poder e de outro aqueles que se encontram alijados dele” (MACHADO, 2016, p. 17). Com isso é que se compreende a condição *sine qua non*, do outro da relação, daí, Foucault (2018a, p. 104) dizer “lá onde há poder há resistência”.

Numa entrevista, intitulada Poder e Saber, com S. Hasumi, em Paris, em outubro de 1977, Foucault coloca que essa questão, onde há um há outro, não é que existam lugares específicos para ambos, quais sejam, opositores em um lugar, culminando em fonte de poder, lugar da recusa, não, disso afasta-se Foucault, nega essa pretensão:

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência (FOUCAULT, 2015b, p. 227).

Essa é ainda como a resistência é vislumbrada por Foucault desde a década de 1970, como manifestação dentro do jogo, se apropriando dos elementos constituintes da moralidade em voga, se agarrando a isso para lutar e tentar modular as regras do jogo. Como se vê, há abertura na tensão do complexo jogo. Como exemplo, Foucault, em outro momento desse mesmo ano, é entrevistado por J. -A Miller e outros, para a Revista *Ornicar?*, cujo título é *Le jeu de M. Foucault* “ O Jogo de Michel Foucault”, a propósito da prática da contestação e liberação da mulher.

Nessa entrevista, o filósofo afirma que as mulheres para se fazerem ouvir não reivindicaram a “especificidade da sexualidade”, não, a resistência reivindicada aceitou o jogo e nessa jogada, como componentes interessados na questão, possibilitaram a aceitação da sujeição histórica, como estratégia, forma de possibilidade de serem ouvidas. Isso é um ponto de chegada quanto à questão da resistência e sua compreensão desde o século XIX, mostrando na fissura do jogo a possibilidade de mudança.

A partir de 1978, é notória a torção no pensamento de Foucault, sendo caracterizado por alguns como “o último Foucault (1978 – 1984) (CASTELO BRANCO, 2001, p. 242). Nessa correlação, Foucault abre o ano sabático com o curso *Segurança, Território, População*, na aula de 1º de março de 1978, trazendo em seu léxico a noção de conduta e contraconduta, dentro do espiral do poder pastoral cristão. Na emergência das lutas, a propósito do *ascetismo, de comunidades, mística, da Escritura e da crença escatológica*, é vislumbrada a torção operada por Foucault, na abertura da nova razão de Estado, a saber, a governamentalidade. Essa noção de governamentalidade “não define uma relação de poder qualquer, mas as técnicas de governo subjacentes à formação do Estado moderno” (SENELART, 2009, p. 531).

Devido a essa especificidade há assim surgimento, criação de novos instrumentos lexicais, devido às novas práticas exercidas pelo governo. As lutas se darão nesse novo diagrama, teatro, “onde se apresenta a vida politizada (a biopolítica)” (AYUB, 2015, p. 82). Nesse diagrama biopolítico, as relações de poder serão exercidas através da condução, a política é uma arte de conduzir a população, condução dos gestos, da fala, da vestimenta, da saúde, educação, da economia, da liberdade, enfim conduzir, portanto, é a força paradigmática fulcral na relação de poder que ora se apresenta na governamentalidade.

O termo 'conduta' com seu próprio equívoco é, talvez, um dos que permitem melhor apreender o que há de específico nas relações de poder. A 'conduta' é, ao mesmo tempo, o ato de 'conduzir' os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em 'conduzir condutas' e em arranjar a probabilidade (FOUCAULT, 2014b, p. 133).

Claro está nessa percepção analítica que as relações de poder correspondem à existência daquilo que existe no campo agonístico, a saber, as tensões, os conflitos, as lutas, daí advinda a ideia de Foucault da não existência do poder, ou seja, o que existe são relações de poder, todos os esforços das lutas se concentram na tensão relacional. Nessa relação, a conduta é estabelecida quando um dos polos aceita o modelo a ser seguido, quando as forças desse polo estão reduzidas ao ponto de não haver possibilidade se não essa aceitabilidade.

Com isso, têm-se uma moral que norteará a vida dessas pessoas por algum tempo, pois, nessa dimensão temporal, a luta é presente, perpétua. Enfim, aquilo que é aceito como verdade é, até o momento da emergência de um novo saber, abrindo-se novamente a disputa no campo agonístico. O produtivo vem dessa agonística perpétua. O jogo da condução é mormente, aquilo que existe de mais elevado no correlato da biopolítica a saber, sua racionalidade, a governamentalidade.

Nessa abertura, onde essa nova razão de Estado, governamentalidade, surge, não deixa de lado o modo *operandis*, a propósito do poder pastoral que conduzia as almas na Idade Média, mas intensificando e desenvolvendo suas estratégias como forma de conduzir condutas, não mais aquelas almas, mas as multiplicidades dos corpos dessas almas. Nesse propósito, “o poder pastoral serve como porta de entrada a Foucault no tema de governo” (COSTA, 2019, p. 65).

A partir de então, o termo resistência já não se configura como um modo de condução na circunscrição desse pastorado cristão, que tinha na relação pastor e governo a essência da política, aquilo que Foucault chama de *oikonomía psychôn*, economia das almas, um modo de governo, que segundo Foucault (2009, p. 172), tem “duas formas”, a propósito da *omnes et singulatim*, ou seja, uma função que “deveria incidir sobre a comunidade de todos os cristãos e sobre cada cristão em particular” (GRABOIS, p. 14, 2011).

Nesse ato de condução do pastorado cristão, Michel Foucault faz três observações importantes, nas quais coloca uma singularidade nessa forma de resistência no limiar da questão da contraconduta, donde segundo Foucault é possível

uma abertura e passagem para o que virá na Idade Moderna. Em princípio, a emergência do pastorado se deu: “Constituiu contra uma espécie de embriaguez dos comportamentos religiosos de que todo o Oriente Médio deu exemplos nos séculos II, III e IV, e que em particular certas seitas gnósticas dão um testemunho absolutamente notável e irrefutável” (FOUCAULT, 2009, p. 257).

Isso mostra que a resistência de conduta se tornou capaz de modulação de todo um conjunto social, em face de resistências, práticas violentas. Guerras e revoltas ocorreram, porém não tiveram os mesmos efeitos quanto aos aspectos ético-políticos dessas “seitas gnósticas”. Mesmo diante da derrocada do Império romano a partir do século II ao IV de nossa era, com guerras, conflitos, disputas, conspirações, morte de Imperadores, os efeitos dessas resistências não foram como o efeito de outras resistências menos expressivas e violentas.

Com a instituição do cristianismo como religião oficial do Império Romano no século IV d. C., pelo Imperador Constantino (272 – 337 d. C.), essa seita, desenvolverá na sua estrutura política sua prática pedagógica, a propósito da *omnes et singulatim*, uma forma de apropriação pela política da conduta do homem no nível mais específico, alma, como no mais abrangente, político. Assim, o cristianismo, pastorado cristão, após muito tempo sendo perseguido pelo Império romano, foi aceito e suas práticas, intensificadas e desenvolvidas como componente estatal, funcionando como garantidor essencial da subjetivação e protetor dos aspectos ético-políticos.

Uma resistência bélica é, de todo modo, uma forma de resistir aniquilando o outro da relação bélica, tornando a prática de resistência destruidora de liberdades, com isso soberana. Ou seja, essa resistência não tem como propósito questionar a forma como são conduzidos, mas expropriar o poder evidente que dificulta tal dominação ou de todo modo aquele que desorganiza, põe em desordem tal pretensão. Foi assim que o poder pastoral tratou aqueles, aquelas pessoas consideradas subversivas no seu campo de domínio, daí seu desenvolvimento, o poder pastoral emerge da agonística entre poder pastoral e política, tornando-se soberano. Essa é uma primeira observação.

A segunda observação “é que essas revoltas de conduta têm sua especificidade” (FOUCAULT, 2009, p. 258). O que mostra essa especificidade de revolta? Enquanto na primeira observação essa revolta se associa a um aspecto soberano, qual seja, a assunção do poder quanto à sua pretenciosa dominação totalitária. Na sua correlação com a especificidade, a pretensão está numa liberdade

de ação e não num desejo de soberania por um lado, na permissão desse poder, o qual é alvo de contestação, para ser “explorado”, por outro lado. Nessa conjuntura, há um vínculo da revolta de conduta a algum problema que esteja relacionado ao econômico, por exemplo, como “entre a burguesia e o feudalismo”, daí emergindo uma revolta por um efeito dessa relação entre os burgueses e o sistema feudal.

A revolta de conduta de Martinho Lutero, no século XVI d. C., é outro exemplo do comportamento relacionado a essa capacidade específica da revolta de conduta vinculada à problemática advindo das relações de poder subjacentes ao campo social, nesse caso está relacionado à forma como a Igreja católica conduzia a sociedade da época, através da corrupção. Lutero fez um retorno ao evangelho, com isso, “leva às extremas consequências o grande princípio da ‘volta às origens’” (REALE; ANTISERI, 2018, p. 70). Como se observa, essas revoltas de conduta “nunca são autônomas, nunca permanecem autônomas” (FOUCAULT, 2009, p. 260). Todas essas resistências de condutas estão associadas ao poder pastoral cristão.

Por fim, a última observação quanto à emergência das revoltas de conduta a partir da Idade Média é que, a partir do final do século XVII e início do XVIII, a noção de resistências de condutas começa a sofrer alteração na sua forma. Com o declínio do poder pastoral cristão tensionado principalmente pela Reforma protestante de Lutero, as revoltas de conduta se associam ao novo modelo do Estado que governa conduta. Um modelo político. Essas revoltas se vinculam agora à política. s

É contra o poder político, portanto, que emergem as novas formas de manifestação de resistência de conduta. É também nesse momento que os termos resistências de conduta e revoltas de conduta serão deixados de lado, abandonados, para dar lugar à noção de contraconduta. Nas palavras de Foucault (2009, p. 266): “contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em práticas para conduzir os outros”.

3. 3 Resistência e Liberdade

À medida que Foucault avança em suas pesquisas no *Collège de France*, se delineia seu projeto embrionário, radical, assustando intelectuais das mais diversas áreas de conhecimento, acusando-o de incompreensão daqueles de quem se serve para fundamentação dos seus escritos. É uma característica de Foucault fazer alteração na sua rota de investigação, nessa correlação, ele abandonava os

instrumentos conceituais que utilizava outrora por novos instrumentos, sendo isso, necessário em seu novo percurso metodológico. “Se ele estava sempre em movimento, se não cessava de se deslocar, sem saber o que seria nem o que pensaria amanhã, atento ao presente, é porque procurava ser diferente do que era. Não saber aonde ia não o desagradava” (MACHADO, 2017, p. 47).

É desse modo que, no final da década de 70, ele apresenta outras possibilidades de compreensão da sua investigação radical. Assim, é com essa noção de resistência, de contraconduta com a qual faz mobilização, daí percebe a necessidade de novos instrumentos para sua ação cega, tendo em vista ser um empirista cego. Nessa última fase, “estudou como as pessoas eram capazes de moldar a si mesmas através de práticas éticas e exercícios que chamou de técnicas de si” (OKSALA, p. 2011, p. 20). É com essa capacidade operativa de si mesma que buscaremos aqui a compreensão do jogo agonístico dentro do diagrama biopolítico, como resistência e liberdade são vistas como motora e possibilitadora de acontecimentos na atualidade.

Quem é então o sujeito da relação de poder nessa nova fase de diagnósticos do presente? Talvez seja esse o vislumbre de Foucault em seu diagnóstico, vislumbrar que esse sujeito que foi constituído pelas ciências humanas no século XVI como objeto de conhecimento, está prestes a desaparecer, ou em suas palavras: “o homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo” (FOUCAULT, 2016c, p. 536).

Em seu sistema de pensamento Foucault, ao promulgar a morte do homem em seu livro, *As Palavras e as Coisas*, ao negar essa noção de sujeito como fora exaltado pela tradição e pelos contemporâneos, argumenta numa entrevista de 1968, intitulada *Entrevista com Michel Foucault*, dizendo: “essas ciências nunca conseguiram dizer com profundidade o que é o homem” (FOUCAULT, 2016e, p. 165). Desse ponto notável, ele se arrisca na empreitada arqueológica sobre essa noção de sujeito.

Em 1982, no texto *O Sujeito e Poder*, Foucault esclarece que desde 1962 seu interesse não é pelo poder, ou seja, é “o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas” (FOUCAULT, 2014b, p. 119). Ao contestar essa racionalidade das ciências humanas, do sujeito como objeto, alvo central em todo desenrolar do conhecimento, possibilita com sua lupa o processo prático que faz emergir o cultural humano, com isso, existindo no limiar processual apenas relações de poder.

Foi essa ‘filosofia do sujeito’ que Foucault quis contestar por meio de seu foco nas práticas. Ele estava interessado em práticas, categorias, conceitos e estruturas de pensamento fundamentais, mas historicamente cambiantes, em termos dos quais as pessoas são capazes de perceber e agir de certas maneiras, e afirmava não ser possível revelar essas condições históricas de experiência mediante a análise das experiências individuais que elas tornavam possíveis (OKSALA, 2011, p. 22).

Segundo a filósofa, é com essa crítica à filosofia do sujeito, ao modo da *fenomenologia* de Husserl, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty que Foucault vislumbra a perenidade do processo de constituição da humanidade, sua cultura, suas armas, enfim, toda a força que jorra pela vontade, desejo é uma força captada, potencializada e transformada novamente em força decisiva no campo agonístico. Isso, segundo Foucault, não é o processo histórico humano determinante e fulcral quanto a essa formação individual do sujeito. Não.

Foucault, distante dessa perspectiva filosófica, encontra em suas experiências, tais como na França, Itália, Japão, Brasil, Polônia e Iran um feixe de emaranhados complexos de relações de sujeitos, como *a priori* nessa incursão formativa da verdade, dito de outro modo, encontra na prática apenas relações de poder, relações de forças no campo agonístico que culminam em produtividade, daí dessa analítica é que se diz que o poder não existe. Nesse correlato existencial de relações, de emaranhados é que emerge na aurora foucaultiana a noção de liberdade, qual seja: “a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder” (FOUCAULT, 2014b, p. 134).

Como é possível uma liberdade sem sujeito? O sujeito para Foucault não é substancial como em Descartes, mas uma forma, forma que está vinculada ao modo de subjetivação – objetivação histórica, como se constitui historicamente:

Era certamente necessário que eu recusasse uma certa teoria *a priori* do sujeito para poder fazer essa análise das relações possivelmente existentes entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os jogos de verdade, as práticas de poder etc (FOUCAULT, 2017a, p. 268).

É na constituição desse sujeito que são estabelecidas condições de possibilidades das práticas de liberdade. Que liberdade é essa? Essa liberdade a qual Foucault observa no feixe movediço cultural humano, objetividade e subjetividade histórica é a “liberdade ética” (CASTRO, 2016, p. 246), ou nas palavras de Foucault (2017a, p. 258): “práticas de liberdade”. É nessa perspectiva de subjetivação – objetivação histórica que a questão da liberdade é configurada. É da possibilidade da

constituição que a liberdade é assim configurada, dito de outro modo, essa liberdade só é possível no jogo onde seus jogadores estão na mesma condição de luta, de resistência, de subjetivação, objetivação, mas também de desubjetivação.

Com essa noção complexa aberta pelas relações de poder é que se pode compreender um pouco o emaranhado de jogos de verdade que são criados constantemente a fim de conduzir o outro da relação. Temos nessa complexidade as práticas de liberação e as práticas de liberdade, como Foucault as concebe na entrevista de 20 de janeiro de 1984 intitulada “*A Ética do cuidado de Si como Prática da Liberdade*”.

A respeito das práticas de liberação, como exemplo a sexualidade, Foucault toma distância, tendo em vista que essa prática “foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão” (FOUCAULT, 2017, p. 259), suficiente para contestação quanto à sua objetividade. Claro que essa prática requer um cuidado mais detido, tendo em vista que seus efeitos também conduzem à prática da liberdade, porém, para haver prática de liberdade, é preciso um outro modo condutor que as práticas de liberação acabam não oferecendo, mas que essa “a liberação abre um campo para as novas relações de poder que devem ser controladas por práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2017a, p. 261).

As práticas de liberdade são por onde jaz o percurso analítico foucaultiano quanto a essa questão da resistência, sendo por essa via o percurso operatório de possibilidade de modulação no campo social. É no campo da ética que vem o fulgor das possibilidades agonísticas, é dessa forma que se pode dizer a verdade. Foucault, nessa empreitada explica que “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2017a, p. 261).

Nisso está sua nova feição de possibilidade da resistência, a saber, não mais ser governado daquele jeito, uma contraconduta, mas uma atitude crítica que tem na prática sua ontologia. Foucault, após uma imersão teórica, muda seu olhar para a vida cotidiana, prática. “Em Foucault, são a prática e o engajamento na atualidade que geram, ao mesmo tempo, a problematização filosófica e o instrumental conceitual que decorre disso” (REVEL, 2018, p. 84). Dessa torção, Foucault, como um diagnosticador do presente, imerge em variadas experiências tais como no GIP e caso Croissant França, ditadura militar no Brasil em 1975, maio de 68 na Tunísia e Iran, como nos mostra Philippe Artières (2018) e Cesar Candiotto (2020).

Após o término do curso no *Collège de France* Segurança, Território, População (1977-1978), Foucault profere uma conferência na *Société française de philosophie* (Sociedade Francesa de Filosofia) intitulada *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*, *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*, onde o termo contraconduta já não é, de todo modo, vinculado à sua pretensão da evidência de termos, instrumentos conceituais. Desse modo, “o termo contraconduta não aparece, estando implícito na noção a ser desenvolvida de atitude crítica, enquanto o *ethos* que caracteriza a ação dos indivíduos de pôr em questão as investidas do poder” (COSTA, 2019, p. 73).

Por essa extensão percebe-se a torção operada por Foucault em torno de sua investigação do sujeito histórico, acoplando ao seu modo novas camadas, instrumentais teóricos operativos conforme avanços em suas pesquisas, abandonando a “pele de cobra”, como diz Roberto Machado (2017), modulando à sua maneira sua atividade investigativa conforme os acontecimentos. É por isso que Philippe Artières (2018, p. 30) afirma que Foucault “segue as fissuras, as fendas”.

Nessa rotação, se volta à compreensão quanto à questão da *Aufklärung kantiana*, abrindo novas perspectivas em sua jornada. Nessa abertura, se apropria do termo *atitude crítica* como novo modo de condução no trato das emergências acontecimentais. Fato esse importante, tendo em vista que esse modo corresponde a “um instrumento de luta” (MACHADO, 20017, p. 73).

De todo modo é com essa pretensão de luta que Foucault busca problematizar, no jogo agonístico das relações de poder, suas ferramentas conceituais, tendo em vista uma época propícia para tal acontecimento. Um “privilégio” conforme Foucault, pois “é aí que aparecem de alguma forma no âmago e na superfície das transformações visíveis, essas relações entre poder, verdade e sujeito que se trata de analisar” (FOUCAULT, 1990, p. 12).

Desde o período conhecido como *Humanístico-Renascentista*, já havia “debates sobre temáticas ético-políticas em alguns humanistas do século: Bruni, Bracciolini, Alberti” (REALE; ANTISERI, 2018, p. 30) e com a chegada da Reforma protestante, no século XVI, as lutas já se dão em torno da fissura aberta pela problemática social. Com a crise do poder pastoral, instalada a condução dos sujeitos de direito já não são suficientes para fazer obedecer e guiá-los em direção à salvação, pois a Igreja se encontra em xeque quanto a essa condução, por um lado, por outro, as suas práticas ganharam outros horizontes, quais sejam, escola, os pobres, enfim,

a arte de governar se apropria de corpos múltiplos. Nesse escapar, de não querer ser governado, há possibilidade de o sujeito ao seu modo conduzir-se sem intermédio de outrem, possibilitando no jogo um incômodo a quem coordena essa condução, “porém não colocaram em xeque a atividade de governar em geral, mas suas formas específicas” (ADVERSE, 2010, p. 7).

Nesse limiar, “pode-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens” (FOUCAULT, 1990, p. 3). A partir dessa multiplicidade de governar, emergem também as contracondutas em oposição a essas artes. Foucault vê nisso a gênese da questão das práticas de liberdades emergirem correlacionada à racionalização dessas práticas.

Nessa pretensão,

A análise segue na direção de identificar, a partir da ativação do tema da Aufklärung, quais foram os processos responsáveis por manter essa problemática na centralidade da filosofia que marcaram a segunda metade do século XX. Percebe-se que o problema da Aufklärung é colocado pela suspeita quanto ao crescimento da racionalização no Ocidente e que manterá ativa essa questão na filosofia contemporânea (COSTA, 2018, p. 125).

A todo vapor, a partir do século XVI de nossa era, a racionalização no campo político não tem encontrado dificuldades para triunfar, comandar, reinar, ao cabo ser a Deusa soberana da sociedade política, sendo ela mesma seu motor, cujo combustível é a racionalidade, uma matriz energética da política, fonte inesgotável e renovável.

Essa racionalização da política em face dos jogos, diante de tamanha capacidade operativa, criativa, objetivante, subjetivante, totalizadora, destrutiva e soberana, desde o final da Idade Média quando o poder pastoral é inscrito na questão política, tornando visíveis suas práticas, tais como a Revolução Francesa no final do século XVIII, as guerras mundiais, stalinismo, nazismo, reconfiguração do capitalismo, aumento da fome, miséria, desmatamento, aquecimento global no século XX. Essa matriz histórica possibilitou “o domínio da verdade, do poder e do sujeito” (ADVERSE, 2010, p. 13), expressada pela lógica.

Foucault vê nessas atividades uma máscara reinante cegando historicamente intelectuais que, porventura, foram levados por suas visões simplistas, conduzidos à emergência de tentativas de dar à sociedade explicações de toda a filosofia política. Nessa incursão simplista, ficaram restritos à emissão de “julgamentos políticos”,

tornando-os intelectuais universais e sendo “a consciência moral da sociedade” (OKSALA, 2011, p. 15). Afastando-se desse modo de pensar, agir, de um intelectual que dê conta de tal moralidade universal, criticando esse tipo de intelectual, Foucault alega que

O intelectual não tem de ser o legislador, fazer a lei, dizer o que deve acontecer. Acredito que seu papel é precisamente o de mostrar perpetuamente como o que parece evidente em nossa vida cotidiana é de fato arbitrário e frágil, e que podemos sempre nos revoltar (FOUCAULT, 2019, p. 88).

Ele desconfia dessa atitude de universalidade pretensiosa de uma moral coadjuvante a qual estaria relegada à força desse intelectual, com isso, conforme suas atividades práticas, um experimentador do presente, diagnosticador do presente, tinha por função “levar seus contemporâneos a perceber o que estava acontecendo” (ARTIÈRES, 2018, p. 16).

Por essa via específica, pode-se compreender sua preocupação em perceber o que está acontecendo com o jogo complexo das relações de poder, por isso, com essa atividade singular, agindo por rasgos, sendas, rupturas, tais como no caso do advogado alemão Klaus Croissant, GIP, revolta de Toul e a revolta Islâmica no Iran, é compreensível sua negação de pertença ao quadro histórico dos ditos intelectuais universais. Não. Foucault se nega a ser um intelectual universal, quando diz que: “eu me resguardo de fazer a lei. Tento antes, colocar problemas, trabalhá-los, mostrá-los em uma complexidade tal que chegue a fazer calar os profetas e os legisladores, todos aqueles que falam pelos outros e antes dos outros” (FOUCAULT, 2013b, p. 338).

Desse modo, segundo Francesco Paolo Adorno, Foucault se caracteriza como um intelectual específico, qual seja, “o intelectual específico possui certo número de conhecimentos, que põe em ação de maneira imediata, para operar uma crítica determinada, em um campo que recobre suas competências, sobre um ponto específico” (ADORNO, 2018, p. 41).

Tensionando essa questão, inclusive foi ao Iran em 1979 por duas vezes ver na prática a Revolução Islâmica que lá ocorria, quando era correspondente do jornal italiano *Corriere della Serra*. Na ocasião, problematiza essa desconfiança chegando a afirmar que “o papel do intelectual é o de mostrar o quanto essa realidade que nos apresentam como evidente e óbvia é de fato frágil” (FOUCAULT, 2019, p. 97). Percebe-se por essa prática específica uma modulação e sua inclinação para a Ética

como uma condição de possibilidade no modo de atitude de si, ter coragem de encarar a si próprio, sua contingência existencial, onde todas as possibilidades estão presentes.

Por isso é que, para a atitude crítica ocorrer, deve-se negar as pretensas da razoabilidade da lógica e se implementar de forças desubjetivantes, práticas correlatas a uma higiene pessoal, uma *catarse* - purificação – ao modo da Poética de Aristóteles, a um *éthos* onde o indivíduo possa governar a si, ou seja, “não mais a lógica, mas a ética” (GROS, 2018b, p. 11) como condição de prática de liberdade, uma estética da existência.

Portanto, é com esse *ethos* que a liberdade é tensionada como *a priori* existencial, um cuidado de si indispensável, uma política de si como atômica social, com substancialidade nas relações complexas, implicando por esse modo numa trama ético-política, pois “trata-se de uma decisão ética de como governar a si mesmo em meio às interferências externas em sua conduta e que terão efeitos políticos” (COSTA, 2019, p. 71).

Nessa trama relacional complexa, a liberdade tem a forma de ação, é literalmente ação, atitude, de se recusar aos processos de subjetivação e objetivação impostos pelas condutas sociais, pois “a recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo” (FOUCAULT, 2019, p. 35).

Em 1982, no texto *Le Sujet et le pouvoir, O Sujeito e o Poder*, Foucault falando do sujeito, de sua constituição histórica pela trama complexa das relações de poder, sua objetivação, subjetivação, no limite assujeitamento⁶, diz que na atualidade a luta prevalente “é a luta contra as formas de sujeição” (FOUCAULT, 2014, p. 123). Daí a pergunta feita por Foucault, em 1979, no jornal *Le monde*, quando dá oportunidade de responder às críticas pelo que diz em seus artigos publicado no jornal italiano *Corriere della Serra* nesse mesmo ano, *Inutile de se soulever? É inutile se revoltar?* (2017c, p. 76).

Ao vislumbrar essa questão do tempo presente, tenta nessas experiências ver a moral se manifestando cujos efeitos já não são aqueles estabelecidos pela “obediência a um código de regra” (FOUCAULT, 2017d, p. 283), mas a uma nova constituição de um sujeito que tenta não mais atacar as muralhas, as colunas de um

⁶ Momento no qual, segundo Foucault no campo agonístico, de todo modo, temos uma “estabilidade” e aceitabilidade das regras impostas.

castelo ou mesmo cortar a cabeça de um rei. Essa constituição moral, esse novo modo de racionalidade, esse novo comportamento atual é uma formação de um novo sujeito que usa sua liberdade não para lutar pelo poder como dissera Nietzsche citado por Paul Veyne (2014, p. 170).

A luta, como ensina Michel Foucault, invertendo essa proposição nietzschiana, gira em torno da existência, ou seja, se luta pela existência, por isso, é que a recusa de ser governado não abala as estruturas físicas do Estado, a liberdade é uma forma de existir, uma arte de existir, uma *estética da existência*. Portanto, “é a vida, e não o pensamento, que é passada ao fio da navalha da verdade” (GROS, 2018b, p. 162).

Essa questão da resistência e da liberdade tensionada nos jogos de verdade, exaurida desde a antiguidade grega clássica, mostra que “o sujeito” é uma construção, como diz Pradeau (2019, p. 133): “é uma obra”, uma ficção histórica constituída aos modos daqueles que conduzem as relações de poder. Desse modo, houve várias lutas de contracondutas nessa extensão histórica, a propósito da resistência-liberdade:

Contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão) (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Na luta contra a dominação e exploração prevalentes desde os séculos II, III d.C. até século XIX, a liberdade se deu como liberação de forças coercitivas.

Assim,

A ideia de processo de liberação baseia-se na compreensão da existência de uma natureza ou essência humana que foram suplantadas e aprisionadas pela sociedade através de mecanismos de alienação e repressão (SAMPAIO, 2011, p. 226).

As lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão, práticas de liberdade, no campo ético-político, emergem intensamente a partir do século XX, que são lutas nas quais esse “sujeito inacabado” (SAMPAIO, 2011, p. 226) se volta para si na tentativa de se despir, num rompimento de uma vida circunscrita ao exame constante da governamentalidade submetida à ênfase de um viver performático à luz da racionalidade biopolítica por um lado, que se deve enxergar o campo de possibilidades para um sujeito se desassujeitar, por outro. Dessa forma,

“as lutas que discutem a questão do estatuto do indivíduo mobilizam Michel Foucault, pelo fato de que ele as considera bem mais radicais e criativas, do ponto de vista estratégico, que as outras formas de luta” (CANDIOTTO, 2008, s/p.).

De todo modo, o que Foucault faz é “questionar aquelas ideias ou experiências que o ser humano considerou como garantias para sua libertação” (ORELLANA, p. 2012, p. 38). Dentro do cômputo biopolítico, no qual os indivíduos são conduzidos pelas tecnologias de poder da racionalidade governamental, “procurei saber como o sujeito humano entrava nos jogos de verdade” (FOUCAULT, 2017a, 258). O que possibilita esses jogos?

É por onde toda a humanidade é estabelecida, construída no entrelaçamento dos princípios de liberdade, é onde “o sujeito assume outra natureza” (PASCAL, 2017, p. 69). Por essa pretensão, o *ethos* como possibilidade existencial, “ética para Foucault [...] é fundada numa estética da existência, numa arte de viver cuja finalidade é dar ao governo da própria vida a forma mais bela possível” (PORTOCARRERO, 2011, *apud* PASCAL, 2017, p. 69).

Ora, a liberdade de si não calcula, não articula uma saída da esfera biopolítica, é o modo de resistência pela qual o sujeito se possibilita, à sua maneira, de poder se comportar como tal, ou seja, “a liberdade não é uma luta para alcançar o que efetivamente somos, mas um esforço de desprendimento da identidade a nós imposta” (ORELLANA, 2011-2012, p. 41). Nessa circunscrição, percebe-se que toda atividade pretenciosa de tal desprendimento não está nem poderia estar fora das relações de poder, pois nada escapa a essas relações.

Foucault então vislumbra o que resta na caminhada experiencial e existencial, percebendo uma mobilidade estratégica que dá luz a todo o processo de outorga do fazer, do negar, recusar, aceitar, do permitir, enfim, uma ação sem limites, pois todos estão em condições de manifestação que, por isso mesmo, ocorre a produção do sujeito. Afinal de contas, as coisas se realizam na situação estratégica, onde tudo ocorre e também deixa de ocorrer.

Nesse vislumbre, em contraposição às lutas históricas, estamos em tempo da arte de viver bem, à maneira como se deseja, de estética da existência. E o cuidado de si vem junto com uma *parresía* “falar franco”, “o dizer tudo, mas indexado à verdade: dizer tudo da verdade, não ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascará-la com o que quer que seja” (FOUCAULT, 2020, p. 11). Toda essa

possibilidade somente é possível em um campo aberto, quanto mais agonístico mais abertura se tem, nunca fecha, sempre abre mais.

Conclui-se que resistência e liberdade são possibilidades constitutivas da forma, do diagrama o qual é possível a produção do sujeito, que historicamente formou as mais diversas formas – homem. A liberdade é um *a priori*, só havendo “resistência no interior das relações de poder (e não na pesquisa de um *exterior* do poder), porque essa resistência não é apenas uma luta de libertação, mas uma afirmação intransitiva da liberdade, produto de subjetivação” (REVEL, 2011, p. 98).

Desse modo, a possibilidade da resistência se dá no jogo interno das relações de poder, onde são oferecidas as condições de possibilidades para uma atitude, qual seja, ação, poder agir sempre que for incomodado com o que não lhe agrada, resistência e liberdade são condições *sine qua non* em nossa atualidade. Nos tempos hodiernos, o indivíduo é produtor e consumidor de seus próprios grilhões, sempre, quando desejar, escolher, abrir e fechar sua cela, esse indivíduo é a própria chave de liberdade, dito de outro modo, o indivíduo é a expressão da liberdade assim como da resistência. O indivíduo quando indagado sobre sua condição ético-política, no tempo presente, sobre sua fragilidade, mostra sua forma de liberdade e resistência, essa é sua constituição, praticar liberdade e resistência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A biopolítica é um modo de condução social a qual oferece as condições de possibilidades para que uma população possa usufruir das positivities das relações de poder. Inicialmente, Foucault tensionou essa questão quando esteve no Brasil, em 1974, quando toca pela primeira vez, publicamente, no termo *biopolítica*. Nas suas análises no limiar histórico, do tempo clássico, a saber, século XVII e XVIII, Foucault é preciso, quanto ao vislumbamento sobre aquilo que toma forma, possibilitando a formação da subjetividade e da verdade.

Assim, estamos no início de uma Somatocracia, pois seu problema sempre foi o sujeito, como afirmara em 1982, em seu texto intitulado *Le sujet et le pouvoir, O Sujeito e o Poder*. De tal incursão, analisa três momentos históricos, em três países diferentes, dois no século XVIII e um no século XIX, a respeito dessa condução de condutas, subjacente à formação da subjetividade e da verdade.

Primeiramente, na Alemanha do começo do século XVIII, aquilo que opera essa funcionalidade, essa verdade que conduz os sujeitos, está no tecido do Estado, a saber, menos nos aspectos naturais, mais em seus funcionários médicos, que foram os primeiros a serem submetidos ao julgo de uma racionalidade, de um saber, *Staatswissenschaft*, que modificou a forma operante, até então vigente no fraco Estado alemão. Com uma verdade prescrita pelo saber médico, foram, dessa forma, os primeiros normalizados, subjetivados pela medicina de Estado.

Nessa concepção, é como se o Estado fosse um médico, mesmo que doente, mas em condições de cuidar de si, usa os saberes da saúde, para expurgar os males do corpo. É o Estado que aplica a si mesmo esses saberes, pois como a Alemanha, nesse momento do século XVIII, encontra-se fragilizada, debilitada, “doente”, busca em si, no seu corpo social, em seus funcionários médicos, através da *Staatswissenschaft*, uma forma onde, em primeiro lugar, seja o Estado, saudável.

Um doente frágil não tem condições necessárias para cuidar de outro doente, a vida importa em primeiro lugar. Devido a isso, a medicina foi estatizada até nos seus limites, o corpo médico sendo alvo da estratégia biopolítica. Só pode normalizar quem é normal.

Na França, no século XVIII, tem-se uma preocupação com a problemática emergente na cidade. Há, nessa seara urbana, uma multiplicidade de problemas que são de ordens econômicas e políticas, possibilitando dificuldades para o governante

quanto à sua governabilidade. Isso levava o governo de soberania a tomar precauções para controlar o fluxo da população, que no caso da França, aterrorizava a cidade com assaltos, saques, mortes, epidemias e revoltas.

Por isso, foram tomadas medidas, pelo viés da saúde, para controlar essa situação no planejamento urbano, como instauração de plano de quarentena, organização de ruas, avenidas, bairros, esgotos, cemitérios, fontes d'água, etc., tudo isso, foi determinante para que o governo de soberania controlasse sua população pelos saberes da saúde. Tal controle, iniciado pelo meio e seus efeitos sobre a população, em seguida, se instaura sobre o próprio corpo, seu organismo, antes da medicina científica.

Dessa forma, pode-se notar a especificidade emergente oferecida pela medicina, para uma organização social que escapa ao poder de soberania, restando apenas tanto a manipulação dos indivíduos quanto da população por essa medicina. Daí seu caráter majestoso, soberano.

Enfim, a terceira analítica de Foucault, quanto ao aparecimento da medicina como biopolítica, vem da Inglaterra no segundo terço do século XIX, quando o homem, seu corpo, entra sobremaneira na objetividade da ação do Estado. O homem agora é perigoso, mas não é qualquer homem, o pobre. Dessa análise, infere-se que é no Estado inglês que a biopolítica separa o “joio do trigo”, colocando-os em seu “devido lugar”, um distante do outro. Assim, foi a biopolítica inglesa que destacou melhor essa manifestação, inclusive com legislação própria.

Pode-se entender assim, de igual maneira, que todas as vezes que o pobre, historicamente, se aproxima do rico, este escapa, por artifícios justificados, por invenções, regras, normas, anteriormente justificado pelo amor de Cristo. Nos três casos, Alemanha, França e Inglaterra, a saída para tal dominação, a propósito do Estado, postulação da verdade, subjetivação, já não fora a propósito dos ensinamentos Cristãos nem da redenção de uma igualdade existencial, mas de manipulação grosseira, vestida de técnicas disciplinares, com propósitos globais. E a medicina fora, talvez, a mais elevada estratégia biopolítica de dominação social, encontrando no corpo individual, no corpo social a dupla face de operação, a dupla face de esperança, a dupla face onde morte e vida não precisam mais de véu.

A aglutinação dessas duas partes, duas faces operatórias, visíveis se uniram em prol da soberania. A biopolítica agora é soberana. Encontra num espaço comum seu grande *lócus* de atividade, a cidade. Com os problemas surgidos na cidade, levou

teóricos a refletir numa cidade organizada e que possibilitasse ao soberano se locomover de forma a controlar melhor toda a territorialidade. Inicialmente, a cidade pensada foi *La Métropolitée*, que de forma ideal, utópica, mostra uma concentração de poder, hierarquização, a propósito da soberania na capital, onde reside a soberania. Tendo, a partir de então, um controle da totalidade.

Da capital, é possível a administração das demais partes do Estado, disso deduz-se que é um lugar de movimentação política e principalmente econômica, devido ao atrativo que só lá existe. Tudo isso avizinjado do governo de soberania, que irradia sua força com muita rapidez, pois os efeitos da população são sentidos de forma intensa, possibilitando à soberania uma resposta rápida aos problemas que surgem.

Nas duas outras cidades, já não é a idealidade, utopia, agora é prática. Agora, não é mais a partir da totalidade do Estado, mas a partir de especificidades. A cidade de *Richelieu*, na França, mostra a trama que gira em torno de sua arquitetura, ruas, praças, avenidas, comércios, igrejas, etc., possibilitando o disciplinamento da população pelo espaço. Por fim, a cidade francesa Nantes, que a partir de plano de urbanização, pretende-se organizar. Tudo isso para facilitar a circulação das coisas, das pessoas, enfim, um espaço mais saudável, onde a população, as mercadorias, as pessoas tenham maior fluidez tanto dentro da cidade quanto nos acessos a outras localidades.

Dessa atividade, oferecida pelo plano de urbanização de Vigny, há o aparecimento de um modelo guia, que já não é o disciplinar, mas o de *segurança*, vindo desse novo modelo de segurança as séries indefinidas a propósito dos *acontecimentos*. Acontecimentos que emergem num *meio*, ambiente de manipulação, por onde a biopolítica exerce a soberania. Dessa forma, a biopolítica tem nas séries indefinidas sua formulação, na qual soberania inverte sua ação, deixando a vida dos sujeitos de lado, como era anteriormente e, se agarrando à política como forma de apropriação do natural, ou seja, o artificial comanda o natural, a política conduz a vida.

A relação do governo com os acontecimentos mostra a força soberana da biopolítica. O acontecimento é o ponto nevrálgico por onde flerta a biopolítica. No dispositivo do acontecimento, ocorre a clivagem, daí a reclamação que faz os fisiocratas ao governo, alegando uma liberdade de comércio como *sine qua non* para a resolução do problema da escassez alimentar. No embate interno entre fisiocratas

e Estado, não entra em discussão o legal ou ilegal, mas a naturalidade do alimento, cereal, tendo em vista sua realidade, safra boa, ruim.

Com essa possibilidade, a oscilação dos preços dos alimentos, o novo dispositivo de segurança será a escassez-carestia, *laisser-faire*, da qual a população é seu correlato. É essa cesura que faz aparecer a população como objetivo político, uma relação fenomenal, operadora das transformações nos saberes. A população é conduzida por cálculo, estatística, taxas, curvas de aceitação, etc., advindos da sua naturalidade em variáveis, da sua produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo e como constância dos fenômenos regulares. Podemos chamar isso de *liberalismo*, a novidade que surgirá dentro desse esboço político a propósito da população.

Com o aparecimento da população, as ações do governo de soberania já não são em nome de Um, seu nome, mas em nome da população. Ou seja, quem é soberano não é o Governo, Soberano ao contrário são os efeitos que vêm da população. Sua soberania está associada aos efeitos que dela são possibilitados. Daí decorre a biopolítica como soberania, nos moldes do jurídico-disciplinares de um biopoder, de um poder que se agarra literalmente ao corpo para exprimir a verdade.

Com o surgimento da população como objeto técnico-político como nova referência do regime de verdade, formação de subjetividade, há dessa perspectiva a necessidade de novos dispositivos, de um biopoder não mais anatomopolítico, como sustentação da racionalidade política, centrado no disciplinar, no corpo, mas de um dispositivo, a propósito do *Omnes et Singulatim*. E como esplendor dessa questão, do arrefecimento dela, na metade do século XVIII, precisamente em 1757, Foucault exemplifica-a em seu livro, Vigiar e Punir, mostrando toda a ritualidade da ação biopolítica como soberana no caso de Damiens.

Na França, Robert-François Damiens fora acusado de assassinar o rei Luís, devido a isso, sua sentença fora sua execução. De todo modo é, digamos, o “último” desses efeitos, da força maior, da visibilidade desse modelo de justiça, de regime de verdade, a justiça sendo vista em praça pública, na *Place de Grève*, Praça da Greve, em Paris, para que todos vejam o exemplo, o que acontece com quem desrespeita as regras da sociedade. Esse era o modo de subjetivação, regime de verdade, a propósito da condução da população.

Não sendo mais o regime de verdade essa arte de governar, postulada pela ação biopolítica nos moldes de soberania, é direcionada, vislumbrada de modo a atender às novas perspectivas emergentes dos efeitos da população. Levando-se em

conta que há, nos objetos, aspectos gerais e específicos, e que os específicos é que definem melhor sua condição de verdade, nesse novo objeto da racionalidade política de Estado, a população, uma especificidade é a noção de governo, conduta.

Analisando historicamente, a condução como forma de governo, encontra-se no cristianismo sua correlata circunscrição. Assim, é o cristianismo a matriz dessa arte de conduzir, governar, a propósito dessa visão específica e global sobre o objeto que se quer controlar, *Omnes et Singulatim*. Essa noção de governo, em tempo dos hebreus, assírios, egípcios e babilônios, estava vinculada, reservada a Deus como pastor dos homens.

Na Grécia clássica, esse vislumbamento foi sem importância, exceto por Platão que fez correlação disso em seus textos, no *Crítias*, nas *Leis* e na *República*, concluindo que o Político não é um pastor. Essa arte de conduzir os homens, vinculada à forma *Omnes et Singulatim*, entra em crise ao juntar num mesmo corpo, Estado, duas noções distintas, práticas pastorais e práticas políticas.

Isso dá lugar a uma racionalidade política, uma razão de Estado, que é fortalecida pelas práticas anteriores. O modo de condução dos sujeitos de direitos, a subjetivação destes, vem, de todo modo, pelo reordenamento do político, do biopolítico. Agora é a racionalidade política, não há Deus nem natureza como base fundacional, não há especificidade, relacionamento múltiplo entre sujeitos de direito, garantido pela vigilância da *polícia*. Porém, de todo modo, essa ação específica pelas instituições como formação da verdade, da subjetividade, das limitações impostas pelo Estado, engessou, bloqueou o desenvolvimento, crescimento, enriquecimento, tanto desse Estado quanto de seus cidadãos.

Essa foi uma crítica oferecida pelos fisiocratas, Adam Smith e pensadores franceses. Com o desbloqueio, após intensas críticas internas, ganha força, espaço, uma nova racionalidade política, uma espessura fina, que vislumbra a noção de liberdade de mercado como dispositivo que tem vida própria, que reclama o afastamento do Estado quanto à questão econômica, para deixar o comércio se autorregular.

Essa perspectiva saída do seio da economia política é o novo regime de verdade, forma que conduzirá a população pelo viés da economia e da política. Nessa associação, o governo se torna frugal, autorizando o liberalismo a conduzir a população pela economia política. O liberalismo é, assim, também gestor da população, conduzindo-a pela governamentalidade e modulando-a conforme sua

necessidade de liberdade, auferida pelos interesses. Essa forma de governamentalidade, o liberalismo, vem, como dito, de uma estrutura mista, díspares, heterogênea, captada pela lógica da estratégia.

A liberdade reivindicada por ele vem dessa mistura, do utilitarismo e do econômico. Como corresponsável na gestão, o liberalismo age por interesses, o governo manipula os interesses num jogo complexo, violento, a partir do momento em que nas relações sociais, na agonística social, seja no campo do interesse individual ou coletivo, o lucro e a utilidade estão acima de qualquer pretensão, daí a violência.

A liberdade é planejada, é produzida, fabricada pelo liberalismo, está inclinada para atender esses interesses. É dessa irrupção fenomenal dos interesses, é nessa camada estratégica, que é conferido ao Estado, suas manipulações, o que tem ocasionado muitas violências de todas as formas contra a natureza e o próprio homem.

Dito isso, longe de esgotar, é uma leitura analítica do percurso feito por Michel Foucault sobre a noção de biopolítica, uma adequação à sua maneira, uma adaptação do termo, como diz Roberto Esposito (2017a) para a noção de modelo de governo, condutor de conduta. É feito pelo viés da medicina, da soberania e da governamentalidade, como suporte do Estado nas suas políticas estratégicas de ter sempre, como pano de fundo, racionalidades políticas a seu favor.

Foucault tenta clarear essa questão das racionalidades políticas vinculando-as à noção de poder, porém se afastando do viés tradicional que é econômico e jurídico-discursivo. Faz assim uma analítica do poder, como é operado nas bordas do Estado, de uma forma ascendente. Como dito aqui, ele não tem uma teoria do poder, mas uma analítica. Assim, como nas questões relacionadas à política de saúde do século XVIII, Foucault, a partir de uma especificidade ocorrida na metade do século XVIII, o caso de *Damiens* relatado em seu livro *Vigiar e Punir*, tem o poder se manifestar como forma, substância, material, agindo para fazer justiça.

Diante disso, concebe que essa forma de poder é negativo, não possibilitando a produção de acontecimentos, fatos, apenas manutenção de toda uma estrutura reinante, ou seja, nessa relação, *Damiens* e o *Soberano* não há relação de poder, mas afrontamento, coerção, limitação, fechamento, totalização, não há resistência, não há liberdade, apenas dominação por um dos polos da luta. Isso mostra a perspectiva na qual era concebido o poder na tradição.

Distante disso, Foucault em seu texto *O sujeito e o poder* mostra a relevância da positividade do poder alegando sua imaterialidade, sem lugar de originalidade e sem distinção, mas apenas uma força correlata de atividade, pois só existe em funcionamento, numa relação, nunca só. Numa relação onde os sujeitos estão na mesma posição de ação.

Em outras palavras, sempre que um agir, o outro tem possibilidades de agir também, ambos estão em posição estratégica de liberdade e resistência, ambos têm a mesma proporcionalidade de ação e reação, sempre uma relação onde a condição ontológica é a abertura, nunca o fechamento da relação. É daí que Foucault chega a dizer “que lá onde há poder há resistência”. Dessa movimentação ativa e reativa de sujeitos enredados na trama relacional de poder, é que é possibilitada a condução nas relações de poder.

Nessa nuance de afetos, como diz Deleuze, é que Foucault vislumbrou o modo de conduta social ao longo da Idade Média, encontrando no poder pastoral essa situação germinal, tendo como atitude a conduta dos homens para a salvação na morada de Deus, as relações de poder nessa época não se davam como ação sobre ação, mas obediência. Nada escapava nem mesmo a alma, do jogo coercitivo e punitivo, ao modo da *omnes et singulatim*.

É com essa atitude de um modo de condução, a propósito do pastorado cristão, que a questão das relações de poder vai ficando clara, tornando cada vez mais evidentes os polos e as estratégias de dominação, onde as ressurreições, revoltas de condutas, as resistências vão sendo percebidas diante dos acontecimentos, que são marcos fundamentais para tal vislumbre hermenêutico – analítico.

Nessa jornada do jogo relacional, Foucault tenta perceber na prática, assistindo ao vivo, participando ativamente do lado de um dos polos, para experimentar como esses jogos de verdade se relacionam nas lutas agonísticas. Por isso, ele é conhecido como um diagnosticador do presente.

No embate das lutas, percebe que os oponentes estão no mesmo emaranhado de relações de poder, por isso, chega a afirmar que “ninguém escapa do poder, não há exterioridade possível”, “nem lugar da grande recusa”. De todo modo, é possível afirmar que toda cultura humana vem dos efeitos das relações de poder, donde ele também afirma “que o poder não existe”, apenas “relações de poder”, enquanto campo estratégico das lutas.

Na territorialidade da biopolítica, em sua natureza complexa cujos elementos constituintes se relacionam através de um jogo tenso e perigoso, o modo de condução é determinante para que toda a complexidade social aceite as regras do jogo, para que se possa viver harmoniosamente. Destarte, nessa territorialidade não há absoluto que possa ser, de todo modo, perseguido como numa utopia, não, o absoluto é a complexidade do jogo que é incessante frágil e produtivo.

Na sua fragilidade, está exatamente sua forma que se dissolve à medida que os polos agonísticos constantemente em tensão, luta, produzem novas racionalidades. Só é possível essa construção porque a contraconduta está na mesma posição operatória, na qual cada ação no campo da agonística tem as mesmas condições de movimentação. Dessa forma, é que a contraconduta é indissociável e indispensável para não aceitar que situações de dominação, perigosas, flertem com a possibilidade do fechamento do campo de luta com a sobreposição total de uma das partes.

Foi nesse caminhar agonístico que foi possível a compreensão da existência das polaridades dos jogadores no campo estratégico, percebido que eles se implicam, empurram, dialogam, recusam, acordam, concordam, discordam, enfim, a resistência é tão viva quanto o poder, é tão forte quanto seu correlato ao ponto de ser determinante nas modulações sociais. Se há modulação na religião, na economia, no processo educativo e na saúde é porque existe, de todo modo, resistência como último umbral. Nessa perspectiva, torna evidente a importância sem dimensão da capacidade potencial da contraconduta, na medida em que esta é o motor da transformação social.

Assim, à medida que há transformação há insuficiência na conduta anterior, devido a isso, emergem novos discursos em substituição ao anterior. Foi assim que aconteceu com a palavra contraconduta a partir do momento da emergência política, no final da Idade Média, quando a *oikonomía psychôn*, economia das almas, uma economia do homem, deu lugar à economia política, uma economia da comunidade política, nos moldes da racionalidade biopolítica, uma governamentalidade.

A partir dessa emergência, com o novo modelo de condução social, modelo político, a contraconduta é estabelecida dentro dessa mesma medida. As revoltas de condutas, desde a Idade Média até o século XIX, estão vinculadas a essa forma de condução contra a exploração e dominação, lutas opostas ao governo político,

ataque físico, moral, desestabilização das estruturas de poder, destruição do modelo condutor.

Com as proporções excessivas, abusivas do poder e de perigos trazidos pelas racionalidades políticas, no século XX, ao ponto de haver a possibilidade da destruição em massa dos seres humanos, Foucault canaliza sua pesquisa a partir de sua chegada no *Collège de France*, em 1970, ao afastamento do viés economicista do poder, fazendo uma analítica do poder, encontrando nesse percurso toda uma especificidade de dispositivos totalmente diferentes daqueles postos na Idade Média até o século XIX.

A batalha, a luta que se estabelece na prática, é desvinculada de um afrontamento às regras legais do modo jurídico, mas de uma especificidade estritamente relacionada ao indivíduo, à sua maneira de ser, de se comportar, de um cuidado de si. Foucault é um investigador e, percebendo esses acontecimentos, participa ativamente em diversas partes do mundo, como na prática os polos agonísticos se relacionam, construindo seus regimes de verdade.

A biopolítica em Foucault diante da complexidade das relações de poder pode, ser compreendida como uma atividade *sine qua non* do campo social a qual se dá por ações dos indivíduos nas suas mais diversas manifestações. É nesse campo prático de relações de poder, correlato de tensões, enfrentamentos, prisões, manifestações e mortes que Foucault mergulha a fundo, vendo nas situações estratégicas as fragilidades dos jogos de verdade e como são constituídas as novas relações, os novos objetos, novos sujeitos, nova moral, enfim, um novo modo de condução, qual seja, o *biopolítico*. Em seus diagnósticos, enxerga o desfecho de um sujeito construído entre os séculos XVII e XVIII, a morte do homem. Possibilita nessa compreensão a formação de um novo sujeito que se interroga e tenta, à sua maneira, se fazer, se constituir, ser criador de sua própria performance existencial, nesse sentido, é com esse olhar para si que vislumbra sua liberdade e sua resistência na atualidade.

Isso levou Foucault a contestar a existência do sujeito e afirmar a morte do homem, numa alusão ao homem construído pelas ciências humanas na Idade Clássica. Resistência e liberdade só podem ser compreendidas a partir do desaparecimento desse sujeito histórico. Que liberdade é essa? Uma liberdade vinculada a si, subjetiva e potencializadora da recusa da conduta dentro do campo estratégico.

Mediante a força oferecida pela resistência desde sua gênese histórica aqui mostrada, vislumbra-se que o modo atual desta resistência já não é como outrora, mas atendendo às demandas do eu enquanto *a priori* existencial, vinculada a si próprio. Nessa analítica o indivíduo desde o século XVII têm, cada vez mais se distanciando do outro. Desse modo a resistência na atualidade, enquanto um dos polos de modulação social, guia o sujeito ao mundo subjetivo afastando-se dos demais mundos, a propósito de uma estética da existência. Essa é uma perspectiva atual onde o indivíduo encontra refúgio. Talvez seja essa questão onde chega-se, quando questionamos na inicial o porquê mediante de tantas ações e omissões de um Estado para com sua população, os indivíduos não agem para modular. Pois essas situações que colocam não somente o indivíduo mas toda a humanidade e seu único habitat em perigo.

É com essa analítica radical que se pode compreender a resistência e a liberdade como sendo os fios específicos de subjetivação e também de desubjetivação na arena biopolítica foucaultiana. O motor, portanto, está na atitude da coragem de conduzir-se em meio à complexidade das tecnologias de poder, uma condição ontológica da liberdade. É a ética a chave, uma condição de possibilidade para uma compreensão de si no emaranhado complexo de relações de forças agonísticas que faz da existência seu novo formato adequado à atualidade. Liberdade e resistência são, no diagrama de poder, modos, condições de possibilidades oferecidas aos participantes do jogo no qual é constituída a estrutura social. Nessa perspectiva é que se deve praticar liberdade, ou seja, é carregando essa estrutura ativa, *ethos*, que se consegue moldar a si mesmo já que participamos dessa formação.

REFERÊNCIAS

ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ADORNO, Francesco Paolo. A Tarefa do Intelectual: o modelo socrático. *In*: GROS, Frédéric. (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2018. p. 39-62.

ADVERSE, Helton. Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade. **Revista Estudos Filosóficos**, São João Del Rey, MG, n. 4, p. 1 – 25, 2010. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em: 30 out. 2022.

AGIS, Domingo Fernández. La ética y la medicina social: la perspectiva de Michel Foucault. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 171-180, jan. /mar. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/B3xhTnXsXwWgPvLG3WXDFdd/?lang=es>. Acesso em: 30 out. 2022.

ARISTÓTELES (384 – 322 a. C.). **Poética**. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. 2. ed. 1. reimp. São Paulo: Editora 34, 2019.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. *In*: GROS, Frédéric. (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2018. p. 15-37.

AYUB, João Paulo. **Introdução à analítica do poder de Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2015.

BARROS II, João Roberto. A cidade biopolítica dispositivos de segurança, população e homo oeconomicus. **Revista Problemata: R. Intern. Fil.**, [s. l.], v. 7, n. 1, p. 216-233, 2016. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5587753>. Acesso em: 23 nov. 2022.

BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica: um mapa conceitual**. Tradução Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2020. (Coleção Aldus).

BRAGA, A.; SÁ, I. de (org.). **Microfísica da resistência: lutas antiautoritárias na contemporaneidade**. Campinas: Pontes, 2020.

CAMPBELL, Timothy. Política, imunidade, vida: o pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo. *In*: ESPOSITO, Roberto. **Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica**. Introdução de Timothy Campbell; Tradução Angela Couto Machado Fonseca, João Paulo Arrosi, Luiz Ernanni Fritoli, Ricardo Marcelo Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2017. p. 13-66.

CANDIOTTO, Cesar. Estética da existência, resistência ao poder. **Revista Exagium.**, [s. /], v. 1, abr. 2008. Disponível em: <http://www.revistaexagium.com>. Acesso em: 15 nov. 2022.

CANFORA, Luciano. **O mundo de Atenas**. Tradução Federico Carotti. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault**: Filosofia e biopolítica. 1. reimp. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.

CASTELO BRANCO. As resistências ao poder em Michel Foucault. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 237-248, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/5FsxMSMHb8yP6cnTX8RkFqs/>. Acesso em: 15 nov. 2022.

CASTRO, Edgardo. **Introdução à Foucault**. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autentica, 2017.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos temas, conceitos e autores. Tradução Ingrid Müller Xavier. Revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. 2. ed. Belo Horizonte: Autentica editora, 2016.

CASTRO, Edgardo. **Los malentendidos de la biopolítica**: Foucault, Derrida, Agamben. 2014. Disponível em: https://www.lareferencia.info/vufind/Record/AR_62a4d75c924ec7b7b27d212a74f4dc cd. Acesso em: 16 nov. 2022.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne. **História das ideias políticas**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

COSTA, Helrison Silva. O Lugar das Contracondutas na Genealogia Foucaultiana do Governo. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 7, n. 1, p. 61-78, abr. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/20767/21829>. Acesso em: 10 out. 2022.

COSTA, Helrison Silva. Crítica e Aufklärung no projeto filosófico de Foucault. **Kínesis**, Marília, v. 10, n. 22, p. 123-135, jul. 2018. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/8067>. Acesso em: 10 out. 2022.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant' Anna Martins. Revisão de tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DUARTE, André. **Sobre a biopolítica**: de Foucault ao século XXI. Disponível em: <http://www.observatoriodeseguranca.org/files/sobre%20a%20biopolitica.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.

ESPOSITO, Roberto. **BIOS**: Biopolítica e filosofia. Tradução Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017a.

ESPOSITO, Roberto. **Termos da política**: comunidade, imunidade, biopolítica. Introdução Timothy Campbell. Tradução Angela Couto Machado Fonseca, João Paulo Arrosi, Luiz Ernani Fritoli e Ricarodo Marcelo Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.

FERREIRA, Natália Damazio Pinto. Vivente e vida nua: conceitos de biopolítica. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 02, p. 893-915, 2022.
Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/57022>. Acesso em: 23 nov. 2022.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de Si e dos Outros II. Curso no *Collège de France* (1983-1984). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade do saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018a.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Curso no *Collège de France* (1975-1976). Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018b.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso no *Collège de France* (1978-1979). Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Portugal, 2018c.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta**. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução e apresentação Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019.

FOUCAULT, Michel. Não ao sexo rei. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016d. p. 344-362.

FOUCAULT, Michel. O Nascimento da Medicina Social. In: **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016a. p. 143-170.

FOUCAULT, Michel. Entrevista com Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização, seleção de textos, e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016e. p. 192-210. (Ditos e escritos, v. 7).

FOUCAULT, Michel. A Política da Saúde no Século XVIII. In: FOUCAULT, Michel. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização, seleção de textos, e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016f. p. 357-373. (Ditos e escritos, v. 7)

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016c.

FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e Pós-estruturalismo. *In*: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 307-334. (Ditos e Escritos, 3).

FOUCAULT, Michel. “Omnes et Singulatim”: uma crítica da Razão Política. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a. p. 348-378. (Ditos e Escritos, v. 4).

FOUCAULT, Michel. Poder e saber. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Organização, seleção de textos, e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b. p. 218-235. (Ditos e Escritos, v. 4).

FOUCAULT, Michel. Diálogo sobre o Poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Organização, seleção de textos, e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015c. p. 247-260. (Ditos e Escritos, v. 4).

FOUCAULT, Michel. A Governamentalidade. *In*: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Organização, seleção de textos, e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015d. p. 275-298. (Ditos e Escritos, 4).

FOUCAULT, Michel. A Ética do cuidado de si como prática da liberdade. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política**. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017a. p. 258-280. (Ditos e Escritos, v. 5).

FOUCAULT, Michel. A Filosofia Analítica da Política. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política**. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017b. p. 36-54. (Ditos e Escritos, v. 5).

FOUCAULT, Michel. É inútil de revoltar? *In*: FOUCAULT, Michel. **Ética, Sexualidade, Política**. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017c. p. 76-80.

FOUCAULT, Michel. A Segurança e o Estado. *In*: FOUCAULT, Michel. **Repensar a Política**. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a. p. 170-175. (Ditos e Escritos, v. 5).

FOUCAULT, Michel. Conversa com Foucault. *In*: FOUCAULT, Michel. **Repensar a Política**. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b. p. 289-347. (Ditos e Escritos, v. 6).

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da Identidade. *In*: FOUCAULT, Michel. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Organização, seleção de textos, e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. p. 251-263. (Ditos e Escritos, v. 9).

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o Poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Organização, seleção de textos, e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. p. 118-140. (Ditos e Escritos, v. 9).

FOUCAULT, Michel. Crise da Medicina ou Crise da Antimedicina"? *In*: FOUCAULT, Michel. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina**. Organização, seleção de textos, e revisão técnica Manoel Barros da Mota. Tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016b. p. 374-393. (Ditos e Escritos, v. 7).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. História da violência nas prisões. Tradução de Raquel Ramalheite. 39. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. *Curso no Collège de France* (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: Hubert L. Dreyfus; Paul Rabinow. MICHEL FOUCAULT. **Uma trajetória filosófica**. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. **Bulletin de la Société française de philosophie**, [s. l.], v. 82, n 2, p. 35 - 63, avr/juin. 1990. Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Disponível em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2021.

GILSON, Étienne. **A filosofia na idade média**. Tradução Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

GRABOIS, Pedro Fornaciari. Resistência e revolução no pensamento de Michel Foucault: contracondutas, sublevações e lutas. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [s. l.], v. 2, n. 19, p. 07 - 27, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55736>. Acesso em: 10 maio 2022.

GROS, Frédéric. A coragem da verdade. *In*: GROS, Frédéric. (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2018a. p. 11-12.

GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982 -1984). *In*: GROS, Frédéric. (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2018b. p. 155-166.

KENNY, Anthony. **Uma nova História da Filosofia Ocidental: o despertar da filosofia moderna**. São Paulo: Editora Loyola, 2014.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica: críticas, debates, perspectiva**. Tradução Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

LYNCH, Richard A. A Teoria do Poder de Foucault. *In*: TAYLOR, Diana. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 23-40.

MACHADO, Roberto. **FOUCAULT, a ciência e o saber**. 3. ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

MACHADO, Roberto. **Impressões de Michel Foucault**. 2. reimp. São Paulo: n-1 edições, 2017.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

MAIA, Antonio. Sobre a analítica do poder de Foucault. *Tempo Social. Rev. Sociol. USP*, São Paulo, v. 7, n. 1 – 2, p. 83-103, jan./dec. 1995.

MARTINS, José Antonio. **Filosofia Política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

MAUTNER, Thomas. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Lexis 70, 2011.

OLIVEIRA, Lorena. O conceito de governamentalidade em Michel Foucault. *Ítaca*, [s. l.], n. 34, p. 48 - 72, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/26395/0>. Acesso em: 19 mar. 2022.

ORELLANA, Rodrigo de Castro. A ética da resistência. *Revista ecopolítica*, [s. l.], n. 2, p. 37-63, jan./abr. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/9089>. Acesso em: 15 nov. 2022.

PASCAL, Túlio. **Foucault e a Resistência: da biopolítica à estética da Existência**, [s. l.], v. 10, 2017. Disponível em: www.marilia.unesp.br/filogenese. Acesso em: 04 out. 2022.

PASSOS, Fábio Abreu. Liberdade e o liberalismo como razão governamental: um percurso do nascimento da biopolítica em Michel Foucault. *Kalagatos*, Fortaleza, v. 14, n. 2, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6274>. Acesso em: 12 ago. 2020.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na história da sexualidade de Michel Foucault. *In*: GROS, Frédéric. (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2019. p. 131-153.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **Filosofia: idade moderna**. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2018. (Coleção Filosofia, v. 2).
REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. *In*: GROS, Frédéric. (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editorial, 2019. p. 65-87.

SAIDEL, Matías Leandro. Lecturas de la biopolítica: foucault, Agamben, Esposito. **La referencia**, [s. l.], 2013. Disponível em: https://www.lareferencia.info/vufind/Record/AR_8a1d6592db69cd76aa9c6a9b3bbcef6b. Acesso em: 15 nov. 2022.

SALINAS, Adán. **La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones**. 1. ed. 1. reimp. Viña del Mar, Chile: CENALTES Ediciones, 2015. Disponível em: <http://www.cenaltседiciones.cl>. Acesso em: 27 maio 2021.

SALINAS, Adán. **Filosofía política y Genealogías de la colonialidad: diálogos con Santiago Castro-Gómez**. Viña del Mar: CENALTES ediciones, 2017. Disponível em: <http://www.cenaltседiciones.cl>. Acesso em: 10 nov. 2022.

SAMPAIO, Simone Sobral. A liberdade como condição das relações de poder em Michel Foucault. **R. Katál.**, Florianópolis, v. 14, n. 2, p. 222-229, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/zbXgsnThxTjjVQMdyDPq64q/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 nov. 2022.

SENEILLART, M. Situação dos cursos. *In*: FOUCAULT, M. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 495-534.

TAYLOR, Chloë. Biopoder. *In*: MICHEL Foucault. **Conceitos fundamentais**. Tradução Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. p. 58-75.

VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses, os homens**. 14. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.