

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LORENA DE PAULA BALBINO

MICHEL FOUCAULT CRÍTICO DA REVOLUÇÃO:  
revolução, resistência e subjetivação em Foucault

SÃO CARLOS

2019

LORENA DE PAULA BALBINO

MICHEL FOUCAULT CRÍTICO DA REVOLUÇÃO: revolução, resistência e subjetivação em  
Foucault

Tese, apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Filosofia.

Orientador: Monica Loyola Stival

São Carlos-SP

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado da candidata Lorena de Paula Balbino, realizada em 10/04/2019.

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto  
UFSCar

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela  
UFSCar

Prof. Dr. André Constantino Yazbek  
UFSCar

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle  
USP

Prof. Dr. José César de Magalhães Júnior  
FACAMP

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Profa. Dra. Monica Loyola Stival, pela orientação, pelas questões pertinentes suscitadas em nossas conversas durante o processo de elaboração da presente pesquisa e, sobretudo, por sua paciência e atenção.

Ao Prof. Dr. Christian Laval, orientador estrangeiro dessa pesquisa, agradeço a generosidade, a excelente acolhida em Paris e suas importantes contribuições para o desenvolvimento da tese.

Aos professores José César de Magalhães Júnior e Vladimir Pinheiro Safatle, pela leitura do texto e pelas questões significativas apresentadas na banca de qualificação e defesa.

Aos professores Jorge Villela e André Constantino Yazbek que prontamente aceitaram participar da banca de defesa.

Aos funcionários da Ufscar, funcionários da Maison Heinrich Heine em Paris e a Bibliothèque Nationale de France aos quais agradeço o apoio institucional.

Aos amigos da turma de doutorado e do laboratório de estudos da subjetividade que tornaram o período no espaço acadêmico mais agradável, especialmente Luiz Eduardo, André, Caio, Fernando, Rubens, Rafaela, Rafael, Bruno.

Aos amigos que encontrei durante a pesquisa no exterior e que tornaram essa experiência mais alegre, Genyle, Camila, Antoniel, Hernandez e Juarez.

Aos amigos com quem pude dividir um teto e muitas histórias, Luciana, Juliana e Elaine. A Tássia e Giuseppe pelo convívio alegre e por toda ajuda com questões práticas da pesquisa.

Aos amigos queridos que, durante os anos de mestrado e doutorado, estiveram presentes em minha vida, Alisson, Gustavo, Luiza e Rafael a quem sou grata pela leitura de partes da pesquisa e também pelas frutíferas discussões a respeito do tema.

A Antoine pela companhia, paciência e incentivo.

Aos meus pais, meu irmão e minha tia Janete, pela compreensão, apoio e paciência.

Este trabalho só foi possível graças ao apoio financeiro da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior –, pela bolsa de estudos concedida no Brasil e na França.

## RESUMO

A presente tese percorre o conjunto dos escritos de Michel Foucault do início dos anos 1970 até 1984 a fim de investigar os deslocamentos que sofre a articulação entre poder, lutas políticas e Revolução. Em um primeiro momento procuramos mostrar como essa tríplice articulação se dá a partir do contexto *gauchiste* de Michel Foucault e da elaboração de sua analítica do poder, ainda configurada em termos de dinástica do saber. Nesse sentido, procuramos mostrar como o período da dinástica corresponde a um esboço teórico de conceituação do poder, marcadamente desenvolvido em contraposição com o marxismo. Essa contraposição se dá sobretudo na recusa tanto do esquema marxista de infra-superestrutura, quanto o modelo contratualista (hobbesiano) de sociedade estatal. Em segundo momento, almejamos compreender como a reformulação da analítica do poder a partir de 1976 é fundamental para uma crítica da noção de Revolução e para uma análise das lutas políticas em torno das noções de contraconduta, indocilidade refletida e espiritualidade política. Já em 1978, a analítica do poder é reconfigurada, abrindo espaço ao conceito de governamentalidade. Essa nova configuração coloca problemas novos à resistência ao poder e à compreensão da transformação de si e do mundo. Por fim, tratamos do modo como o conceito de Revolução reaparece nas pesquisas de Foucault na década de 1980 a partir das noções de “vida militante” e de “conversão”. A partir desse período a noção de governo permite pensar a noção de Revolução e, por conseguinte, de uma “subjetividade revolucionária”, a partir de seus efeitos histórico-filosóficos na perspectiva de uma constituição do sujeito.

**Palavras chave:** Michel Foucault; resistência; revolução; subjetivação.

## RÉSUMÉ

La présente thèse couvre l'ensemble des écrits de Michel Foucault du début des années 1970 à 1984 afin d'enquêter sur les déplacements subis par l'articulation entre le pouvoir, les luttes politiques et la Révolution. Nous essayons d'abord de montrer comment cette triple articulation se déroule à partir du contexte gauchiste de Michel Foucault et de l'élaboration de son analytique du pouvoir, encore configurée en termes de dynastique du savoir. En ce sens, nous essayons de montrer comment la période dynastique correspond à un schéma théorique de la conceptualisation du pouvoir, nettement développé en opposition au marxisme. Cela contraste avec le refus du système d'infra-superstructure marxiste et du modèle contractualiste (hobbesien) de l'État. Deuxièmement, nous visons à comprendre en quoi la reformulation de l'analyse du pouvoir depuis 1976 est fondamentale pour une critique de la notion de révolution et pour une analyse des luttes politiques autour des notions de "contre-conduite", de "l'indocilité réfléchie" et de "spiritualité politique". À partir de 1978, l'analyse du pouvoir est reconfigurée, ouvrant un espace au concept de gouvernementalité. Cette nouvelle configuration pose de nouveaux problèmes à la résistance au pouvoir et à la compréhension de la transformation de soi et du monde. Enfin, nous traitons de la façon dont le concept de révolution réapparaît dans les recherches de Foucault des années 1980 à partir des notions de "vie militante" et de "conversion". À partir de cette période, la notion de gouvernement permet de penser à la notion de révolution et, par conséquent, de "subjectivité révolutionnaire", à ses effets historico-philosophiques dans la perspective d'une constitution du sujet.

**Mots-clés:** Michel Foucault; résistance; révolution; subjectivation.

## ABREVIACOES

Dits et écrits I	DE I
Dits et écrits II	DE II
Oeuvres complètes I	OC I
Oeuvres complètes II	OC II
Leçons sur la volonté de savoir	LVS
Théories et institutions pénales	TIP
La Société punitive	SP
Il faut défendre la Société	DS
Sécurité, territoire, population	STP
Naissance de la biopolitique	NB
Du gouvernement des vivants	GV
Subjectivité et vérité	SV
L'herméneutique du sujet	HS
Le gouvernement de soi et de autres	GSA
Le courage de la vérité	CV

As citaoes dos textos de Foucault so indicadas primeiramente em sua traduo brasileira e, posteriormente, a paginao da edio em francês (exceto quando no houver traduo). Por exemplo: DS, p. 34, p. 45.

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>A CRÍTICA A UMA TEORIA DA REVOLUÇÃO: GENEALOGIA DO PODER E RESISTÊNCIA POLÍTICA</b> .....	11
<i>“O sistema penal como sistema anti-sedicioso”</i> : o curso <i>Théories et institutions pénales</i> .....	11
1.1.1. A análise dos movimentos populares .....	12
1.1.2. <i>“Uma relação de forças que se inverte”</i> : os signos do poder .....	15
1.1.3. A construção do sistema repressivo .....	18
1.1.4. O novo aparelho repressivo de Estado: <i>“A polícia e o encarceramento são dois fenômenos correlativos”</i> .....	27
1.1.5. <i>Efeitos de saber versus ideologia</i> .....	36
<b>“A guerra civil é a matriz de todas as lutas de poder”</b> : pensar com Marx a despeito do marxismo.....	49
1.2.1 <i>Genealogia moral do proletariado</i> .....	62
1.2.2. <i>Os ilegalismos populares</i> .....	71
1.2.3. <i>Produção, corpo e dispêndio improdutivo</i> .....	87
1.2.4. <i>A análise sobre o poder</i> .....	90
<b>A política é a continuação da guerra por outros meios? É preciso repensar o poder</b> .....	93
1.3.1. <i>A história soberana e a contra-história</i> .....	98
1.3.2. <i>Contra-história e discurso revolucionário</i> .....	110
<b>2. REVOLUÇÃO, RESISTÊNCIA E SUBJETIVIDADE</b> .....	125
2.1. <i>Uma nova prática do intelectual</i> .....	125
2.2 <i>Insurreição: um movimento que escapa à história?</i> .....	138
2.2. <i>Vontade de revolução e desejo de transformação</i> .....	146
2.3 <i>Resistência e subjetivação: contracondutas e espiritualidade política</i> .....	154
2. 4. <i>Plebe, classe, população</i> .....	170
2.5. <i>Genealogia do sujeito: do assujeitamento à subjetivação</i> .....	188
2. 6. <i>Devir-outro revolucionário</i> .....	199
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	205
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	208

## INTRODUÇÃO

"Se a política existe desde o século XIX, é porque houve a revolução. [...] É a política que, sempre, se situa em relação à Revolução"<sup>1</sup>. Se tomarmos como verdade a afirmação de Foucault, de que a política moderna toma forma a partir do acontecimento revolucionário e, que a partir dele, toda análise das relações de força dentro de um corpo social considera esse paradigma como central para a ação política, quais são as consequências dessa tese? Seja como categoria histórica (a Revolução francesa, russa, chinesa, entre outras), seja como modelo de ação coletiva e como categoria que dá sentido a um conjunto de termos tais como "luta de classes", "ideologia", "proletariado", seja como um problema que procura dar sentido à historicidade e à temporalidade dos acontecimentos históricos, ou seja ainda enquanto subjetividade política, a revolução foi, e ainda é, uma ideia de transformação política e social que consiste em uma das linhas diretivas fundamentais da reflexão filosófico-política. Nesse sentido, pensar a relação que a revolução estabelece com a política implica em um exame das especificidades de diversas categorias que, entre elas, envolvem o sentido do poder, o papel do Estado e as formas de resistência.

A presente tese propõe percorrer o conjunto dos escritos de Michel Foucault do início dos anos 1970 até 1984, a fim de investigar os deslocamentos que sofre a articulação entre poder, lutas políticas e revolução. Fazer a obra de Foucault passar pelo crivo da noção de revolução significa reler os textos, que vão desde *Théories et institutions pénales* até o último curso sobre a parresía, a partir da hipótese segundo a qual a noção de revolução pode esclarecer determinadas reorientações do pensamento foucaultiano, ao mesmo tempo que podemos ver quais são as contribuições críticas que o trabalho de Foucault pode trazer à noção de revolução.

Em um primeiro momento, procuramos mostrar como a análise do poder e das lutas políticas se dá a partir do contexto *gauchiste* de Michel Foucault e da elaboração de sua analítica do poder, ainda configurada em termos de dinástica do saber. Nesse sentido, procuramos mostrar como o período da dinástica corresponde a um esforço de conceituação do poder, marcadamente desenvolvido em contraposição ao marxismo, sobretudo o de Louis Althusser, servindo-se, porém, de algumas reflexões de Marx. Essa contraposição se dá sobretudo na recusa tanto do esquema marxista de infra e superestrutura quanto do modelo contratualista (hobbesiano) de sociedade estatal. Em um segundo momento, analisamos a reformulação da analítica do poder a partir de 1976 como momento fundamental para uma

---

<sup>1</sup> DE II, *Non au sexe roi*, p. 266.

crítica da noção de revolução e para uma análise das lutas políticas em torno das noções de contraconduta, indocilidade refletida e espiritualidade política. Com a entrada do conceito de governamentalidade a partir de 1978, a nova configuração da analítica do poder coloca problemas novos à resistência e à compreensão da transformação de si e do mundo. A partir desse período, a noção de governo permite pensar a noção de revolução e, por conseguinte, de uma “subjetividade revolucionária”, por meio de seus efeitos histórico-filosóficos na perspectiva de uma constituição do sujeito.

Assim, entendemos que uma filosofia que tem por tarefa a análise do poder, tal como se configura a filosofia de Foucault, não pode deixar de examinar a forma prática das lutas e de colocar sob suspeita a fecundidade da morfologia revolucionária que promete na forma da luta a liberação total. Logo, quando Foucault se pergunta "o que há na história que não seja o apelo à revolução ou o medo dela"<sup>2</sup>, não podemos negligenciar a gravidade e a força mesma que essa palavra carrega, como se a revolução fosse de fato um espectro que não deixa de nos assombrar. Nesse sentido, a obra de Foucault pode ser vista como um esforço crítico que se pergunta sobre a necessidade e as possibilidades de uma transformação efetiva, liberada da ideia de uma emancipação universalista baseada na supressão das formas de alienação.

---

<sup>2</sup> DS, p. 70, p. 73.

## A CRÍTICA A UMA TEORIA DA REVOLUÇÃO: GENEALOGIA DO PODER E RESISTÊNCIA POLÍTICA

*“O sistema penal como sistema anti-sedicioso”<sup>3</sup>: o curso *Théories et institutions pénales**

Em seu segundo curso no *Collège de France, Théorie et institutions pénales*, Foucault procurou perscrutar, a partir do que compreende ser um aparelho repressivo, o desenvolvimento do sistema judiciário conjuntamente ao nascimento do Estado medieval. A hipótese do curso se inscreve em um projeto mais amplo, desdobramento do curso anterior, em que o objetivo é analisar a formação de tipos de saber a partir de matrizes jurídico-políticas. Em vista disso, o curso será dividido em duas partes. As sete primeiras lições do curso serão então destinadas a uma análise da revolta dos *Nu-pieds* e de sua repressão, enquanto as lições seguintes tratarão das instituições judiciárias medievais, com exceção da última aula que fará uma ligação direta entre essas instituições e as relações entre “poder-saber”.

A investigação dos movimentos populares ocorridos no século XVII e, prioritariamente a revolta dos *Nu-pieds*, serão o ponto de partida do curso. A importância desses movimentos é crucial ao entendimento do desdobramento das teorias e instituições penais e dos controles sociais que tornaram possíveis a constituição, segundo Foucault, de todo um sistema de poder<sup>4</sup>.

Para empreender tal análise, algumas precauções de método se faziam necessárias. A primeira recomendação era a de que não se devia abordar o problema partindo somente das teorias, legislações e instituições penais, ambas deviam ser vistas em conjunto a partir de *sistemas de repressão*. Esses sistemas, anota Foucault, têm uma “dupla face”, a saber, 1) quem reprime e quem é reprimido e, 2) pelo que se reprime e o que se reprime. Uma segunda observação faz notar que os sistemas de repressão respondem a intenções estratégicas que estão dispostos em relações de força. A terceira e última observação consiste em considerar que esses sistemas podem dispor de uma força de instrumentos que permite destruir, eliminar, enfraquecer, isolar ou desarmar uma outra força.

Nesse momento, abordar o problema em questão sob a perspectiva da repressão significa recusar três abordagens principais: a abordagem nos termos da moral (bem/mal), a abordagem em termos sociológicos (desvio/integração), a abordagem em termos psicológicos (delinquência). Mas, mais do que recusar essas três abordagens, o que interessa a Foucault é

---

<sup>3</sup> No debate com os maoístas de 1972, publicado sob o título de *Sur la justice populaire: debat avec les maos*, Foucault afirma que o sistema penal funciona como sistema anti-sedicioso. Cf. DE I. p. 1220.

<sup>4</sup> TIP, p. 7.

mostrar historicamente, através desses sistemas de repressão, como se formularam e se tornaram possíveis essas três abordagens.

### 1.1.1. A análise dos movimentos populares

Os sistemas de repressão, o meio por excelência pelo qual Foucault irá fazer sua análise das teorias e instituições penais, será visto através dos movimentos populares na França do século XVII. Nesse momento “[Tudo] está repleto de sedição na França”<sup>5</sup> que enfrenta uma série de revoltas desde, ao menos pelo que indica Foucault, o ano de 1630. O movimento popular de maior agitação nesse período, é a revolta anti-fiscal dos *nu-pieds* que teve lugar na Normandia entre 1639 e 1640. Segundo Foucault trata-se de “analisar nesse ‘fausto repressivo’ ‘uma manifestação do poder’, em que o objetivo será: como apreender o assujeitamento, o reassujeitamento de uma classe, oprimida e revoltada, e, ao mesmo tempo, o grande desdobramento das “armas” do Estado independente da pessoa do rei”<sup>6</sup>.

A princípio, faz-se mister observar que a escolha pela análise do movimento dos *Nu-pieds* se faz, de acordo com os editores do curso, pelo confronto com o marxismo. Os editores chamam atenção para o fato de que a revolta dos *Nu-pieds* “segundo historiadores dos movimentos populares, não merece muito privilégio, pois sedições populares são numerosas na França desde o fim do século XVI”<sup>7</sup>. O que explicaria então a escolha de Foucault seria o confronto com o material historiográfico do qual dispõe. Parte desse material faz parte do corpus marxista, uma vez que o trabalho do historiador soviético Boris Porchnev é a principal fonte de Foucault sobre os *Nu-pieds*. O filósofo Étienne Balibar compartilha da mesma hipótese. Segundo Balibar, à época do curso, o grande debate a respeito da gênese do Estado burguês na forma da monarquia absolutista se dava entre os marxistas e o historiador dos movimentos populares, o francês Roland Mousnier. O livro de Porchnev havia tido boa recepção entre os marxistas franceses da época e, principalmente, no trabalho de Louis Althusser. Desse modo, Foucault utiliza no curso a mesma fonte que o filósofo marxista e, como veremos, volta-a contra ele.

No cerne da querela entre os historiadores franceses e soviéticos à época, estava não só as interpretações sobre a crise do antigo regime, mas, de forma ainda mais significativa, a leitura do papel dos camponeses, da burguesia e da nobreza no desenvolvimento da luta de

---

<sup>5</sup> TIP, p. 4

<sup>6</sup> TIP, p. 7.

<sup>7</sup> TIP, p. 259.

classes. Conjuntamente, a questão das sedições populares e, principalmente, da revolta dos Nu-pieds, era imprescindível à compreensão das relações entre feudalismo, Estado monárquico e desenvolvimento do capitalismo<sup>8</sup>. Foucault se insere nesse debate, em um momento em que ele ainda é muito disputado, com o esforço em pensar principalmente qual o papel do povo ou da plebe nesses movimentos<sup>9</sup>.

Posto isso, e, tendo em vista as precauções de método dadas por Foucault e o debate importante no qual se inseriu, como é vista essa onda de movimentos populares no curso? Em primeiro lugar, e salvo as diferenças entre eles, esses movimentos são entendidos como sedições que *respondiam* a uma medida governamental ou a uma deterioração da situação econômica. Nesses casos em que as revoltas são compreendidas como resposta a alguma medida de caráter econômico, Foucault entende que há uma transposição do limite de tolerância da população pobre. Alguns desses movimentos, que Foucault vê como “rebeldes ao poder”<sup>10</sup>, faziam resistência à lei através de práticas de contrabando ou mesmo por meio da resistência armada. Existiam mesmo “focos de resistência ao imposto. Focos de resistência crônica, mais ou menos obstinadas, mais ou menos violentas, segundo os anos, as circunstâncias políticas, os apoios exteriores”<sup>11</sup>. Enfim, nos diz Foucault, há nesse momento toda uma série de recusa da lei e lutas contra o poder<sup>12</sup>.

O que Foucault parece querer destacar nesse início é que, entre todas essas formas de recusa a lei era difícil de distinguir quais sedições tinham um caráter político e quais outras seriam da ordem do direito comum. Isso porque não havia no sistema penal da época, o que Foucault compreende como a teoria, as instituições e as práticas penais, uma separação entre o estatuto do delito político e o delito de direito comum. A oposição entre delito político e delito de direito comum será decisivo no direito criminal e nas práticas de repressão e, contribui para a formação dessa oposição esse momento decisivo dos grandes movimentos populares. Essa hipótese é decisiva na compreensão do que foi a revolta e a repressão do movimento dos *Nu-pieds*.

Arregimentando tanto uma população urbana (*plébéiens des villes*) quanto uma população rural (*paysans*), ainda que com estratégias diferentes, esses grupos reconheciam que faziam parte de um único e mesmo movimento que se denominava *Nu-pieds*. As sedições

---

<sup>8</sup> TIP, p. 292.

<sup>9</sup> Para uma melhor compreensão a respeito do lugar de Foucault no debate entre Roland Mousnier e Boris Porchnev ver o anexo do curso *Théories et institutions pénales* “Foucault et les historiens”. p. 291-307.

<sup>10</sup> TIP, p. 4.

<sup>11</sup> TIP, p. 5.

<sup>12</sup> TIP, p. 6.

tinham por alvo os representantes do sistema fiscal, ou seja, todos aqueles que eram suspeitos de contribuir para o estabelecimento de suas ações, aqueles que a aplicavam, aqueles que dela tiravam algum proveito e aqueles que controlavam sua distribuição. Ou seja, a revolta dos *Nu-pieds* se diferencia das revoltas do período medieval em que os ataques eram dirigidos aos senhores feudais por serem eles os maiores beneficiários das rendas e dos serviços. Não é menos importante observar que a revolta dos *Nu-pieds* visa exclusivamente os representantes do fisco, portanto, ela não atacava os poderes municipais e os órgãos da justiça (exceto o responsável pela fiscalização).

No momento em que acontecem os ataques, o aparelho fiscal do Estado verá esquivarem-se ao seu redor os grupos sociais nos quais até então ele se apoiava.

Segundo Foucault, o Estado, desde pelo menos o início do século XVII, tinha sua ordem assegurada por três instâncias. Eram eles os agentes senhoriais (agentes administrativos, fiscais e de justiça), as milícias burguesas (responsáveis pela defesa das cidades) e, por fim, o Parlamento. Mas, nos diz Foucault:

a medida que se acelera a grande depressão do século XVII, a medida que a nobreza local, a burguesia parlamentar, a burguesia comerciante, começam a sofrer com a derrocada dos preços, da menos-valia das rendas e da retração do mercado, então essas três instâncias de manutenção da ordem recusam, ao menos por um tempo, a funcionar conforme o aparelho de Estado<sup>13</sup>.

Isso porque, Foucault acredita haver uma contradição entre renda feudal e o imposto estatal, isto é, que os proprietários de terras, ao recolherem eles mesmos uma renda sobre suas propriedades concorriam diretamente com o fisco estatal. Desse modo, os interesses de diferentes grupos locais como parlamentares nobres, burgueses, camponeses, podem se reunir contra o aparelho fiscal do Estado e seus agentes. Assim, a única instância que estaria ainda disposta a assegurar a ordem do Estado era o exército. Sob o abrigo do exército o Estado instaura um novo sistema repressivo que rechaça a justiça e a repressão senhorial, que recobre as milícias burguesas e que limita os poderes do Parlamento. Desse modo:

O que vemos aparecer, nessa época da “justiça armada”, é um novo sistema de repressão, que é implementado para substituir três instâncias repressivas deficientes, e para proteger não somente o aparelho de Estado [, mas também] o recolhimento fiscal do qual é o agente<sup>14</sup>.

Será sobre a implementação e organização desse novo sistema repressivo e de sua extensão com a fiscalidade que é preciso, nos diz Foucault, fazer a história. Esse novo

---

<sup>13</sup> TIP, p. 21.

<sup>14</sup> TIP, p. 22.

sistema, com um modo de funcionamento diverso, se superpõe ao sistema feudal para limitá-lo e controlá-lo. A tese de Foucault é a de que as sedições populares eram dirigidas ao recolhimento fiscal centralizado e, que sua repressão visava a proteção desse recolhimento e de um aparelho de Estado que a assegurava. No entanto, as formas dessa repressão deram lugar a um aparelho que é incompatível com o sistema feudal.

### 1.1.2. “Uma relação de forças que se inverte”<sup>15</sup>: os signos do poder

Há, segundo Foucault, um traço singular na sedição dos *Nu-pieds*, a saber, a forma como o poder real foi atacado. Quando os *Nu-pieds* atacam o poder real e aquilo que lhe é mais intolerável, a saber, o sistema fiscal, eles, nos diz Foucault, se apropriam de uma parte do poder<sup>16</sup>. Os *Nu-pieds* se organizam de tal modo que dão a eles mesmos formas, modos de ação e signos de poder (como uma organização política, militar e judiciária).

“O que podemos saber desse outro poder?”<sup>17</sup> Quais são os traços de seu exercício? O primeiro signo que se pode reconhecer é o do nome. O movimento se apresenta como sendo de pobres que não têm nada a perder: “são miseráveis que se apresentam como miseráveis e que enquanto miseráveis exercerão um certo poder”<sup>18</sup>. Algumas suspeitas da origem do nome do movimento supunham que poderia ter sua origem em um maltrapilho que se viu correr descalço na praia, outras suspeitas davam conta de que haviam escolhido essa alcunha para mostrar sua origem miserável. É possível ver em alguns de seus textos a afirmação de que eles nada possuem pois foram inteiramente despojados pelos ricos, ricos no sentido daqueles que faziam parte do recolhimento de impostos.

Em segundo lugar, o movimento se apresenta como tendo um chefe, um chefe que exercia as funções rituais do poder, que portava um nome anônimo mas que todos sabiam de fato não existir: “Tudo se passa como se os signos mais visíveis, mais tradicionais, mais rituais do poder tivessem sido dispostos em torno de um espaço vazio, de um nome sem figura que designava o movimento”<sup>19</sup>. Tratava-se de mostrar que os atos cometidos por eles, ou seja, as pilhagens, os incêndios, as execuções, eram atos de poder, que constituíam mesmo o próprio exercício do poder. É nesse sentido que o signo “*Jean Nu-pieds*” dava ordens em

---

<sup>15</sup> Menção ao texto *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* em que Foucault descreve do seguinte modo como um acontecimento deve ser entendido no âmbito da genealogia: “Acontecimento: é preciso entender por isso não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte [...]”. DE I, p. 1016.

<sup>16</sup> TIP, p. 27.

<sup>17</sup> TIP, p. 27.

<sup>18</sup> TIP, p. 28.

<sup>19</sup> TIP, p. 29.

nome do rei, não porque o movimento acreditava em suas decisões, mas porque o rei era visto como a própria substância do poder, o lugar mesmo da emanção do poder. Por fim, os “atos de poder” efetuados pelos *Nu-pieds* eram significativos. Havia organizações militares com disciplinas rigorosas, uma organização estrita para impedir que oficiais descarregassem suas cargas e para a pilhagem de casas.

Portanto, o movimento dos *Nu-pieds* se apropria de um conjunto de signos, formas, atos e de instrumentos de um poder já estabelecido em que “a rejeição a justiça se faz como o exercício de uma justiça; a luta contra o poder se faz na forma do poder”<sup>20</sup>. Todas as marcas do poder são confiscadas e invertidas. Os *Nu-pieds* não utilizam recursos institucionais ou as leis disponíveis, eles fundam uma outra lei em uma outra relação de força. É por isso que a repressão se efetuará de maneira que seja possível desfazer todas essas estratégias de poder e, portanto, seguirá algumas linhas táticas: visará a uma reconquista do país, pois é um outro poder que se exerce nele, também será visto como uma reapropriação do poder, pois confiscada por uma outra classe social e, por fim, fará com que sejam redistribuídos os poderes que deixaram escapar.

Os termos da análise que Foucault empreende a partir da revolta dos *Nu-pieds* é marcadamente nietzschiano. Aqui podemos começar a delinear a influência da noção de genealogia para algumas categorias de análise que Foucault procura ver em seu objeto. A inversão dos signos do poder que fazem os *Nu-pieds* é a inversão de uma relação de força, de “um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena ele mesmo”<sup>21</sup>. Ao se apossarem dos signos de poder estabelecidos os *Nu-pieds* viabilizam que sejam dominados os que dominam. O que está em jogo nessa inversão é, para Foucault, uma relação de forças que obedece a um esquema de luta. Todo esse cenário de uma relação de forças em conflito será, como veremos mais adiante, desenvolvido de forma mais clara ao longo do curso. Por hora, cabe apenas apontar que a ênfase de Foucault na questão dos signos do poder deve necessariamente ser vista a partir de uma relação de forças que não cessa de se enfrentar e de se deslocar.

Esse outro poder estabelecido pelo movimento dos *Nu-pieds* provocou um conjunto de efeitos dos quais deve se considerar o amedrontamento dos parlamentares, um desejo de alguns nobres de se apropriar desse outro poder e, claro, a reação violenta de repressão que fazia questão de marcar em suas ações as formas visíveis de um poder de Estado. Mas, há ainda uma outra reação elencada por Foucault, que evidentemente se deu posteriormente aos

---

<sup>20</sup> TIP, p. 30.

<sup>21</sup> DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1016.

acontecimentos na Normandia. O fato de que a emergência desse outro poder foi ocultada durante muito tempo pelos historiadores.

Como dito anteriormente, a fonte principal de Foucault para tratar do movimento dos *Nu-pieds* no curso de 1971-72 é o livro de Boris Porchnev, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*. Importa saber aqui que essa crítica aos historiadores é retirada de Porchnev. Na obra do historiador russo, escrita em fins de 1930 e publicada na França somente em 1963, consta a tese de que os historiadores do século XIX e XX ignoraram as revoltas do século XVII em proveito da tese maior do “grande século” no qual se destacam o desenvolvimento da burguesia e do absolutismo<sup>22</sup>. Mas, a adesão de Foucault à crítica de Porchnev não deve se restringir a isso. Em entrevista do mesmo ano Foucault chama a atenção para a forma como os movimentos populares são vistos:

Quanto aos movimentos populares, foram apresentados como devidos a fome, ao imposto, ao desemprego; nunca como uma luta pelo poder, como se as massas pudessem sonhar em comer bem, mas, certamente, não exercer o poder. A história das lutas pelo poder, portanto das condições reais de seu exercício e de sua manutenção, permanece quase inteiramente imersa<sup>23</sup>.

Ao criticar a forma como se vê os movimentos populares Foucault procura tornar visível o reducionismo na interpretação das sedições como ações compulsivas e instintivas. É claro que muitos dos movimentos populares do século XVII eram provocados pelo aumento dos preços, mas, isso não significa que esses movimentos eram exclusivamente “rebeliões do estômago” que não passariam de reações a estímulos econômicos, como salienta o historiador inglês Edward Thompson. É Thompson também quem chama a atenção para o mesmo fato:

Um número muito grande de nossos historiadores do crescimento incorre num reducionismo econômico crasso, obliterando as complexidades da motivação, comportamento e função, fato que, se percebessem no trabalho análogo de marxistas, provocaria o seu protesto. A debilidade comum a essas explicações é uma visão redutora do homem econômico<sup>24</sup>.

Desse modo, o que Foucault procura fazer para sair desse reducionismo é mostrar, a partir desse conjunto de signos do poder tomados pelos *Nu-pieds*, uma outra forma de abordagem.

<sup>22</sup> Cf. TIP, nota 17, p. 35 e Porchnev, B. *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*. Segundo Porchnev: “Os historiadores burgueses [do século XIX e XX] temem que o estudo das sedições populares diminua o “Grande século”, o prive de seu brilho costumeiro, dissipe suas lendas e ilusões que lhe estão ligadas; eles passam esses movimentos sobre o silêncio e, do mesmo modo, ignoram sua história social e econômica” p. 26.

<sup>23</sup> DE I, Par-delà le bien et le mal, p. 1093.

<sup>24</sup> Thompson, *A economia moral da multidão inglesa*, p. 151.

### 1.1.3. A construção do sistema repressivo

Foucault situa o momento em que o exército real começa a exercer funções de justiça no desenrolar da repressão aos *Nu-pieds* e no instante em que a pressão fiscal não podia mais ser mantida pela aristocracia feudal. A relação entre esses dois aparelhos, ou seja, o exército e a justiça, eram caracterizados pelos contemporâneos como “justiça armada”<sup>25</sup>. Apesar de a justiça armada ser um aparelho episódico e transitório, Foucault vê nesse entrelaçamento de funções e nas estratégias e relações de poder que coloca em cena a sistematização de um aparelho repressivo de Estado:

A justiça armada não é uma instituição, é uma operação: uma série de operações que atravessam, e até um certo ponto modifica, as instituições existentes; mas diferentes episódios ou aspectos marcaram o ponto de formação das instituições até então inexistentes ou o ponto de cristalização das instituições então insuficientemente formadas<sup>26</sup>.

O que Foucault faz ver na repressão ao movimento dos *Nu-pieds* é que “a pressão fiscal não podia ser mantida senão pela violência”<sup>27</sup>. Onde não era mais possível a grande aristocracia feudal exercer as funções de garantia da ordem, houve a necessidade de uma força armada específica que deveria exercer sua pressão sobre os pobres e os privilegiados.

Para tornar possível essa intervenção, o poder, aqui entendido enquanto Estado, terá por prioridade o desmantelamento daquilo que era um perigo na constituição das agitações populares: a ligação entre o movimento campesino e o movimento urbano. O sistema de repressão posto em prática nesse momento tem por objetivo a ruptura da aliança entre diversos grupos diferentes que dispõe camponeses e artesãos de um lado e pequenos senhores feudais e parlamentares de outro. A ruptura entre eles é feita a partir de um sistema de dupla garantia em que os privilegiados se comprometem com o Estado em assegurar, ainda que pela força, a ordem. Ao mesmo tempo, para que os privilegiados sempre tenham interesse em assegurar a ordem, o poder concede a eles uma recompensa financeira nos impostos e multas da cidade. Passa-se de uma organização repressiva feudal para uma instância centralizada no Estado.

É fundamental ver no processo de implementação desse sistema de repressão não só uma mudança na distribuição das relações de poder, mas, também, o papel desse sistema na apropriação e na acumulação de riquezas tornado possível graças as vantagens econômicas que recebe uma parte da população.

---

<sup>25</sup> TIP, p. 40.

<sup>26</sup> TIP, p. 41.

<sup>27</sup> TIP, p. 43.

A estratégia adotada de separação entre zona campesina e zona urbana terá futuramente seus desdobramentos no que Foucault denominará de aparelho repressivo de Estado. Segundo Foucault, essa separação ocorre no interior da transformação de uma sociedade feudal para uma sociedade capitalista, e transforma as relações entre cidade e campo, povo e burguesia que são consideradas perigosas para os senhores feudais: “o perigo que representam para o feudalismo uma comunicação plebeia cidade-campo e uma coalisão urbana (povo-burguesia) tornou necessário um certo sistema de repressão (no século XVII – XVIII)”<sup>28</sup>. A hipótese aqui é a de que o capitalismo pôde se desenvolver nos interstícios do feudalismo graças a essa dupla separação e, claro, enquanto a burguesia desejou essa comunicação com as classes mais pobres para poder liquidar com o regime feudal e seu sistema de cobrança de impostos.

Mas há ainda um outro aspecto sob o qual é preciso analisar essa dupla intervenção. São as formas, a hierarquia e os circuitos das relações de poder que se manifestam nessa operação. Segundo Foucault, essa dupla intervenção contém em si três níveis sob os quais se pode analisar um acontecimento político: *a produção de relação de força, a regularidade estratégica e a manifestação do poder*. Tendo isso em conta, é preciso se perguntar quais relações de poder são tornadas possíveis nesse episódio.

E, desse modo, perguntar-se, nesse momento, quais relações de poder são possíveis na análise que se procura empreender significa colocar as seguintes perguntas em circulação:

- Quem representa o poder? (quais indivíduos, quais corpos constituídos e de que forma?)
- segundo qual hierarquia o representa (qual esquema de dominação e de submissão o poder dá-se em representação)?
- em qual ponto, lugar e circunstância o poder se manifesta (sobre qual teatro e para representar qual cena)?
- e nessas cenas de manifestação do poder quais são os papéis, quais gestos são feitos, quais discursos mantidos. O que é dito, ou melhor, o que se encontra manifesto? Ora, essas cerimônias, ritos, gestos não querem dizer nada. Ela não evidencia uma semiologia, mas uma análise das forças (de seu jogo, de sua estratégia). As marcas que aparecem devem ser analisadas não [através] de uma semiótica dos elementos, mas em uma dinástica das forças<sup>29</sup>.

O poder é um grande teatro sobre o qual se distribuem entre as cenas aqueles que devem representar seus atos. É a Nietzsche que Foucault deve sua compreensão do poder não

---

<sup>28</sup> TIP, p. 46.

<sup>29</sup> TIP, p. 47.

só enquanto relação de força, mas, também, como uma cena em um teatro<sup>30</sup>. Em *Nietzsche, a genealogia, a história*, conferência pronunciada no mesmo ano de início do curso, Foucault compreende a genealogia nietzschiana a partir de dois termos principais, a proveniência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*). A emergência, segundo Foucault, é “o princípio e a lei singular de uma aparição”<sup>31</sup>, ou ainda, a “entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual passam dos bastidores para o teatro”<sup>32</sup>. Nessa cena “se distribuem uns frente aos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras”<sup>33</sup>. Toda a repressão ao movimento dos *Nu-pieds* pelo chanceler Séguier é analisada segundo essa metáfora teatral. De início, a justiça armada mostra aos revoltosos que eles se tornaram inimigos do rei, e que, assim sendo, estão excluídos do corpo social. Portanto, cena primeira da aparição e divisão de forças.

A peça que é representada nesse teatro é sempre a mesma: “é aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados”. Desse modo:

Nem a relação de dominação é mais uma “relação”, nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas. Universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência<sup>34</sup>

É assim que o exército de Séguier manifesta seu poder exaustivamente. Como em um campo conquistado, o exército entra em marcha na cidade, batendo tambores, montando guarda nas portas da cidade. E, como os revoltosos são tidos como inimigos do rei, não irão sofrer com o rigor da lei, mas com o costume da guerra<sup>35</sup>. No momento em que o movimento dos *Nu-pieds* tomou os signos do poder, dando para si uma bandeira, uma insígnia, distribuindo ordens e suprimindo impostos, ele o fez como um outro poder, mas, ao mesmo tempo, um poder que funciona segundo as regras da ordem civil. A esse “outro poder” responderá o poder real: “Não os reconhecemos nem como um *outro* poder (estranho) nem

---

<sup>30</sup> Cf. DE I, p. 571. “A filosofia ocidental pouco se interessou pelo teatro, desde talvez a condenação do teatro por Platão. É preciso aguardar Nietzsche para que, mais uma vez, a questão da relação entre filosofia e teatro seja colocada em toda sua acuidade com a filosofia ocidental”.

<sup>31</sup> DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1011.

<sup>32</sup> DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1012.

<sup>33</sup> DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1012.

<sup>34</sup> DE I, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1013.

<sup>35</sup> TIP, p. 47.

como tomando o lugar no interior da ordem civil. [...] no interior do reino vocês são como “inimigos”<sup>36</sup>.

Esse jogo de dominação, cena em que se repete meticulosamente uma violência e em que essa violência é colocada sob um sistema de regras, é como a guerra que prossegue de dominação em dominação. Durante a repressão, há todo um jogo de traição onde novas alianças são feitas, gestos rituais de submissão são executados obstinadamente. Quando o poder civil entra na cidade e coloca ao lado da cena o exército, que até então era a única força presente:

vemos avançar sobre essa cena, sobre o teatro do poder, revestidos de suas insígnias e segurando seus discursos, os parlamentares, magistrados municipais (échevins) e seu prefeito, o arcebispo de Rouen, que – cada um do seu lado – defendem seus interesses, propõem alianças, negociam seu apoio e sua submissão. De certo modo, esse teatro continua bem o jogo de forças e cálculos estratégicos<sup>37</sup>.

E, nesse teatro que as autoridades querem representar através de seus gestos, as forças populares (camponesas e urbanas) não estão presentes.

A análise das marcas pelas quais o poder aparece deve ainda ser analisada, em contraposição a uma semiótica, diz-nos Foucault, por uma dinástica das forças. Essa é a primeira vez que o termo dinástica aparece no trabalho do filósofo<sup>38</sup>. O termo voltará a ser usado por Foucault no ano seguinte por ocasião do pronunciamento do curso *La vérité et les formes juridiques*. Nessa circunstância, Foucault usa o termo dinastia para explicar que o trabalho que desenvolve não pode ser categorizado como estruturalista. Foucault acrescenta que Deleuze, Guattari e Lyotard não fazem pesquisa de estrutura. Todos, inclusive ele, fazem pesquisa de dinastia. A proveniência do termo é explicitado por Foucault em seguida:

Diria, jogando com as palavras gregas *dunamis* e *dunasteia* que procuramos fazer aparecer o que na história de nossa cultura permaneceu até agora escondido, mais oculto, mais profundamente investido; as relações de poder. Curiosamente, as estruturas econômicas de nossa sociedade são melhor conhecidas, mais inventariadas, melhor destacadas que as estruturas de poder político. Gostaria de mostrar [...] de que maneira relações políticas se estabeleceram e se investiram profundamente na nossa cultura dando lugar a uma série de fenômenos que não podem ser explicados a não ser que os relacionemos não às estruturas econômicas, às relações econômicas de

---

<sup>36</sup> TIP, p. 58.

<sup>37</sup> TIP, p. 49.

<sup>38</sup> A esse respeito, conferir o artigo de Cesar Candioto “Michel Foucault: as lutas em torno do poder e a dinástica do saber. *kriterion*, Belo Horizonte, nº 135, Dez./2016.

produção, mas a relações políticas que investem toda a trama de nossa existência<sup>39</sup>

Interessante jogo de palavras que terá seus significados melhor esmiuçados por Foucault na década de 1980, principalmente no curso *Le gouvernement de soi et des autres*. Ambos os termos gregos referem-se ao poder, ao exercício do poder, sendo que, *dunamis* é da ordem da potência do poder e *dunasteia*, explica-nos Foucault, trata do exercício do poder<sup>40</sup>.

A marca, portanto, não é da ordem de uma semiótica que procura ver nela os signos de um sistema. A marca é a representação de um jogo de forças, de relações de poder. Em sua *Aula sobre Nietzsche*, conferência pronunciada em 1971, Foucault entende que a marca tem a dupla possibilidade de:

- possibilitar uma utilização ou uma dominação, ou melhor, ampliar a utilização ou a dominação de primeiro nível. A marca é o multiplicador da relação. Remete, portanto, a uma vontade de poder;
- possibilitar o retorno, a repetição, a identidade das diferenças sucessivas – a identificação das diferenças de primeiro nível. A marca é o identificador da relação. Remete a uma realidade<sup>41</sup>

Todas as marcas são marcas de um poder que circula, que diferencia, que é confiscado, que é invertido. Segundo Foucault, sua análise dos movimentos populares se encontra em um estudo maior sobre as cerimônias de poder político que toma formas visíveis e teatrais e que: “se imprime no imaginário e nas condutas de um povo. Seria uma verdadeira etnografia das manifestações do poder político, um estudo do sistema das marcas do poder na sociedade”<sup>42</sup>.

Durante o início da década de 1970 Foucault usa o termo *dinástica* e o termo *genealogia* indistintamente. Sua leitura da genealogia nietzschiana – se “fiel” a Nietzsche ou não, não interessa aqui<sup>43</sup> - pode ser vista sob a influência do trabalho de Deleuze. Em 1966 Foucault escreve com Deleuze um prefácio às obras completas de Nietzsche. Mas, quatro anos antes, a obra de Deleuze sobre Nietzsche já havia sido publicada. Foucault tem contato com essa obra de Deleuze no mesmo ano de seu lançamento, como aponta Daniel Defert na cronologia dos Ditos e escritos<sup>44</sup>. Deleuze interpreta a genealogia nietzschiana a partir de uma teoria das forças:

<sup>39</sup> DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1422.

<sup>40</sup> GSA, p. 143, p. 145 e p. 146, p. 147.

<sup>41</sup> LVS, p. 203, p. 191

<sup>42</sup> TIP, p. 237.

<sup>43</sup> Para uma crítica da leitura de Foucault da genealogia nietzschiana ver: Marton, Scarlett. *Foucault leitor de Nietzsche*. In: Ribeiro, Renato (org). Recordar Foucault, São Paulo: Brasiliense, 1985.

<sup>44</sup> Cf. DE I, p. 30.

A genealogia não somente interpreta, ela avalia. [...] Toda força está, portanto, em uma relação essencial com uma outra força. O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce<sup>45</sup>.

“Quais são as forças que são efetivamente representadas sobre essa cena do poder e quais são aquelas que estão ausentes?”<sup>46</sup>. As cenas são analisadas segundo os três níveis indicados. No que concerne ao *nível das relações de força*, Foucault esclarece que a intervenção armada indicava que agora o controle fiscal deveria ser assegurado através de um aparelho de Estado e de um aparelho militar centralizado. No *nível das estratégias*, a tática militar foi a da separação das ligações entre cidade e campo, plebeus e burgueses. Por fim, no *nível da manifestação do poder*, essa intervenção fez aparecer outros poderes e uma classe social considerada como inimiga.

Nessa cena do poder<sup>47</sup> sobre a qual se desenrola a repressão ao movimento dos *Nu-pieds* o poder designa a população como inimiga. Antes mesmo da noção de “inimigo social” surgir, as práticas repressivas qualificam certas formas de lutas pelo poder ou de luta contra o exercício do poder como atos de hostilidade e como inimigos aqueles que praticam essas formas de luta. É justamente uma prática repressiva como essa, que foi posta em execução durante a revolta dos *Nu-pieds*, que poderá reorganizar posteriormente outras instituições de repressão que terão as classes pobres como alvo.

Mas o que podemos depreender de toda essa análise de Foucault a respeito de um poder que se representa, como em um teatro, em relações de força? Em primeiro lugar, a constatação de que o poder é visível, ele se manifesta em signos, em insígnias, em gestos, em rituais. O próprio nome do movimento e a criação de um líder, Jean *Nu-pieds*, constituem formas de manifestação do poder. O poder também é associado ao Estado. É o poder quem aumenta a pressão fiscal que dá início à revolta dos *Nu-pieds*<sup>48</sup>. E é o poder que é atacado no desenrolar da revolta<sup>49</sup>. Assim é que, quando os *Nu-pieds* se apossam de determinados signos e de organizações similares ao do Estado real, Foucault interpreta esse modo de ação como “a apropriação ao menos em parte do poder”<sup>50</sup> e, sendo assim, sua análise se guia a partir da questão “o que podemos saber desse outro poder?”<sup>51</sup>. E “que esse outro poder apareceu – não de um modo surdo e oculto, mas manifesto – explica talvez [...] a violência da reação no

<sup>45</sup> Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 7.

<sup>46</sup> TIP, p. 58.

<sup>47</sup> TIP, p. 58. Foucault utiliza a expressão *scène du pouvoir*.

<sup>48</sup> TIP, p. 8.

<sup>49</sup> TIP, p. 26.

<sup>50</sup> TIP, p. 27.

<sup>51</sup> TIP, p. 27.

grupo social daqueles que detinham o poder”<sup>52</sup>. O poder também é inúmeras vezes associado à ideia de lei. As primeiras vezes em que o termo poder aparece no curso são para evidenciar qual o caráter das revoltas do século XVII. Assim é que essas revoltas são “rebeldes ao poder, vivem fora das leis”<sup>53</sup>, ou com elas “temos aqui uma série contínua de recusa da lei e de lutas contra o poder”<sup>54</sup>, sob essa perspectiva “O poder é repressão antes de ser garantia”<sup>55</sup>. O movimento dos *Nu-pieds* tem como pano de fundo essa associação entre recusa da lei e luta contra o poder.

Dessa forma, quando Foucault se pergunta em quais formas o poder se manifesta, ele não nega que há alguém que possa exercer o poder, mesmo que por um período indeterminado. Mas, o poder, é da ordem do enfrentamento, seu exercício é disputado e, nessa disputa ele está sempre em mobilidade. Ainda que ele possa ser identificado no Estado ou em uma classe social, não há a propriedade de um sobre o outro, seu exercício se manifesta de diversas formas, mas, nesse conflito é sempre dois lados que aparecem em oposição. Sendo assim, as relações que constituem o poder aparecem muito mais como relações contra o poder (contra quem o exerce, contra quem o manifesta, contra quem o representa) do que relações de poder.

As análises de Foucault a respeito do poder fazem parte de um esforço em pensar o poder fora de categorias clássicas do marxismo. Mas, como podemos ver, essa tentativa ainda não exclui categorias como a de “repressão”, “subordinação”, “localização” e “legalidade”<sup>56</sup>. Sobre essa última fica evidente a partir da hipótese da construção de um aparelho repressivo de Estado, tornado possível através da repressão dos movimentos populares, como Foucault utiliza o vocabulário marxista, e marcadamente althusseriano, de um aparelho repressivo de Estado. Em carta aos editores do curso, Étienne Balibar faz notar que Foucault utiliza a terminologia althusseriana, mas para propor sobre ela uma outra leitura. Em *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, Althusser afirma que o aparelho repressivo de Estado é algo simples e bem conhecido e, por esse motivo, ele iria se debruçar sobre o problema da ideologia. Mas o que Foucault mostra no curso é que esse aparelho é “algo complexo, que tem

---

<sup>52</sup> TIP, p. 27.

<sup>53</sup> TIP, p. 4

<sup>54</sup> TIP, p. 5.

<sup>55</sup> TIP. p. 64.

<sup>56</sup> Portanto, estamos ainda bem longe da compreensão de Foucault sobre o poder que aparecerá em 1975 na obra *Surveiller et punir* (abordaremos mais adiante). Em *Surveiller et punir* Foucault desenvolve um novo questionamento sobre o poder que, como observa Deleuze, difere radicalmente da teoria marxista. Segundo Deleuze a inovação de Foucault estaria em não pensar o poder enquanto propriedade, enquanto um poder de Estado, enquanto subordinação e enquanto uma essência ou atributo. A análise de Foucault recusaria ainda a interpretação do poder enquanto uma modalidade que age por violência, ideologia e repressão e que tem na legalidade sua expressão mais significativa. Cf. Deleuze, “Um novo cartógrafo”. In Deleuze, *Foucault*.

uma estrutura diferencial, que é a sede de lutas internas e externas [...] e que é preciso fazer uma genealogia histórica precisa”<sup>57</sup>.

Até aqui, nos diz Foucault, o poder civil permaneceu nos bastidores consentindo com que o exército fizesse sua justiça e prometendo que a justiça do rei só iria intervir para fazer a partilha entre os culpados e os inocentes. Mas, no início do segundo ano da revolta, o controle do exército irá passar para a pessoa do chanceler que acumulará duas grandes “funções do poder”, a saber, as funções da guerra e da justiça.

No momento em que essas duas funções do poder ficam ao cargo da pessoa do chanceler ocorre algo significativo para Foucault. Pierre Séguier, chanceler da França no ano de 1640, condena à roda cinco revoltosos. A condenação desobedece três regras fundamentais da justiça: ela não submete os condenados a um julgamento, ela se apoia sobre a informação de testemunhas sem ouvir os acusados e ela formula sua sentença oralmente. Essa grave violação se dá como:

Se Séguier quisesse confundir as linhas divisórias entre a ordem da justiça e da força militar; como se ele quisesse manifestar um poder mais radical que transcendesse um e outro, e que não estivesse submetido nem aos privilégios de um e nem as regras de outro. O chanceler deu a si o direito de ignorar as modalidades próprias aos diferentes tipos de ação judiciária<sup>58</sup>

O que se pode ver nesse acontecimento é uma função repressiva, além da justiça e do exército, que é assumida pelo Estado e que, ademais, ignora as regras tradicionais. Foucault deixa claro que essa não é a primeira vez que a repressão a uma revolta se exerce a partir de um poder que ultrapassa as fronteiras entre justiça e poder armado. No entanto, o fato de que a condenação de Séguier é feita não no calor da batalha, mas no momento em que a revolta já havia sido vencida, mostra como a repressão do chanceler havia sido calculada. Ou seja, trata-se de manifestar que esse poder de repressão, para além das regras jurídicas ou concernentes aos costumes militares, pode se fazer exercer segundo suas próprias modalidades e em casos como o de sedições populares. Aos dois aspectos da soberania monárquica para Foucault, a justiça e o exército, soma-se um terceiro, a repressão.

Além disso, ao ultrapassar a divisão entre chefe da guerra e chefe da justiça, o chanceler ocupa uma posição que antes só era possível ao rei. Tudo se passa como se o rei estivesse no lugar em que essas decisões são tomadas, mas, o que se pode ver aí, é uma espécie de “descolamento” na pessoa do rei de um conjunto de indivíduos que formam o

---

<sup>57</sup> TIP, p. 287.

<sup>58</sup> TIP, p. 68.

corpo visível do Estado. A função repressiva do Estado é assegurada “fora do rei”<sup>59</sup>. Pois, para Foucault, o fato de que o chanceler seja o encarregado da repressão, ao invés dos governadores feudais, aponta para o aspecto cada vez mais centralizador da repressão. E “no lugar ausente do rei avança o corpo visível do Estado”<sup>60</sup>, ou seja, pessoas como o chanceler, todo um conjunto de notáveis locais, de proprietários fundiários que servem de árbitro em torno do rei e que têm um papel decisivo na circulação de toda renda fiscal.

Em resumo:

Podemos dizer, grosso modo, que existiu um aparelho de Estado que era o aparelho fiscal.

Ele se apoiava sobre um certo número de aparelhos de coação e repressão de caráter local.

O que aparece ao longo das grandes sedições do [século], é que esse aparelho fiscal de Estado não pode mais funcionar sem estar protegido, duplicado por um aparelho repressivo.

Deslocando-se na Normandia, o corpo visível do Estado indica essa função e seu ponto de intervenção

Mas ele ainda não criou a instituição e os órgãos<sup>61</sup>.

Foucault deixa claro que a repressão a partir de agora não será mais garantida pelas instâncias feudais. Em segundo lugar, a repressão tão pouco será assegurada pelo rei enquanto chefe de guerra ou chefe da justiça. A instância que irá organizar a repressão e fazê-la funcionar será o corpo administrativo do Estado, isto é, os membros do conselho do rei, o que pode ser visto, por exemplo, no caso de Séguier na pessoa do chanceler.

A mudança de uma forma jurídico-militar do poder de Estado para uma forma administrativa compreende, segundo Foucault, uma série de alterações no nível teórico do problema das representações ideológicas do poder. Em sua forma jurídico-militar, o Estado se manifesta por uma série de arbitragens que respondem sempre a situações particulares nas quais o costume dá a forma geral. Desse modo, o problema teórico maior seria o de saber se “todas as representações ideológicas do poder”<sup>62</sup> fazem do poder algo justo, ou seja, para ser justo o rei deve olhar para qual direção? A da lei divina ou natural, através da razão ou do costume? Em sua forma jurídico-militar uma decisão de justiça tem, nela mesma, a função de gestão e de repressão, o que faz com que uma instância repressiva específica e geral não seja necessária.

---

<sup>59</sup> TIP, p. 70.

<sup>60</sup> TIP, p. 71.

<sup>61</sup> TIP, p. 73.

<sup>62</sup> TIP, p. 87.

Por outro lado, na forma administrativa, o Estado se manifesta por uma série de leis que ligam todos os indivíduos e no qual ele mesmo está vinculado. Nesse caso o problema teórico maior não seria o da justiça, mas o da vontade. Ou seja, o que se deve questionar na forma administrativa é: “A decisão do Estado representa a vontade de quem? Que vontade se exprime e se afirma em uma lei ou em um regulamento? Em que medida a vontade do Estado suspende ou aliena a vontade dos indivíduos?”<sup>63</sup>. Desse modo, em sua forma administrativa, o Estado exige uma forma geral de repressão, em uma instância única e um instrumento universal que compreenda as decisões de justiça e de intervenção militar.

*1.1.4. O novo aparelho repressivo de Estado: “A polícia e o encarceramento são dois fenômenos correlativos”<sup>64</sup>*

O aparelho repressivo que tem lugar no século XVII faz surgir duas instituições que se tornam uma alternativa viável a escolha entre armamento direto das classes privilegiadas ou a presença do exército. Para escapar a essa antinomia, e poder garantir a ordem e o controle das classes pobres, o Estado coloca em execução uma polícia e um sistema de encarceramento.

A polícia não é uma instituição nova no século XVII, porém, sua jurisdição é centralizada na figura do tenente geral de polícia que poderia intervir em todo o reino, seguido de tenentes locais distribuídos em outras cidades. Implementar uma polícia significava nesse momento ter uma força armada, porém, sem as mesmas tarefas de um exército; uma força que, por sua proximidade com a população, tinha uma capacidade de intervenção maior e mais imediata e que, por fim, não tinha as mesmas despesas de um exército em campo.

Por sua vez, a implementação de um sistema de encarceramento significava um outro tratamento à população sediciosa. Se antes a presença do exército, ou, em outras palavras, a invasão era a tática contra a população, agora a ameaça do encarceramento constituía uma boa alternativa aos gastos econômicos da opção anterior. Faz-se necessário notar que o encarceramento não estava prescrito no código criminal como uma pena, ou seja, ele ainda não fazia parte do sistema penal; sua função estava ligada a subtração de uma parte da população considerada perigosa. E, por sua ameaça permanente, o encarceramento poderia influenciar na manutenção de baixos salários. Foucault não interpreta a alternativa do encarceramento no século XVII como em sua obra de 1975 *Surveiller et punir*<sup>65</sup>. Na presente

---

<sup>63</sup> TIP, p. 88.

<sup>64</sup> TIP, p. 95.

<sup>65</sup> Trataremos da obra mencionada, bem como dos desdobramentos das relações entre poder, encarceramento e desenvolvimento do capitalismo na seção seguinte.

hipótese, ainda que o encarceramento esteja inserido no desenvolvimento da sociedade capitalista ele não é visto no desdobramento de uma sociedade disciplinar. Nesta ocasião o encarceramento tem um papel econômico marginal que está ligado à implementação do que Foucault entende ser um aparelho repressivo de Estado.

Foucault sustenta que as novas formas de luta popular, como, por exemplo, as configurações tornadas possíveis na revolta dos *Nu-pieds* provocou o surgimento dessas novas instituições de repressão: “Todas as grandes fases de evolução do sistema penal, do sistema repressivo, são maneiras de responder a formas de lutas populares”<sup>66</sup>. Sob essa perspectiva a delinquência não é vista como o avesso do sistema penal, é a luta popular, que Foucault entende ser aqui a luta contra o poder, o problema ao qual responde esse sistema repressivo. A delinquência será o efeito desse sistema de repressão que coloca em execução um número de práticas de prevenção, vigilância e intervenção constantes. “É preciso dizer que o capitalismo não pode subsistir sem um aparelho de repressão em que a função principal é anti-sediciosa”<sup>67</sup>.

É preciso localizar dentro dessa análise de Foucault a respeito de um sistema repressivo e do sistema judiciário, o ponto chave de um debate que estava *à l'ordre du jour*. Um dos problemas a serem enfrentados naquele momento era a repressão à esquerda francesa, herdeira de maio de 1968, com a dissolução da *Gauche prolétarienne*<sup>68</sup>. À época, a repressão aos maoístas havia desencadeado uma discussão a respeito da constituição de um tribunal popular para julgar a polícia. Nesse contexto, não se pode esquecer que o acerto de contas com o marxismo, como lembra Balibar<sup>69</sup> na carta ao editor do curso, é arbitrado pelos jovens maoístas com quem Foucault tem contato através do *Groupe d'information sur les prisons* (GIP). Em discussão com dois maoístas<sup>70</sup>, publicada na revista *Les Temps modernes*, Foucault recusa a criação de um tribunal popular por suspeitar que a forma do tribunal não é a expressão natural de uma justiça popular<sup>71</sup>. Nesse momento, Foucault entende a justiça popular como anti-judiciária. Os “atos de justiça popular” eram, segundo Foucault, aqueles

---

<sup>66</sup> TIP, p. 102.

<sup>67</sup> TIP, p. 106.

<sup>68</sup> A *Gauche prolétarienne* era um movimento maoísta que teve sua origem na fusão entre o movimento estudantil antiautoritário originário do 22 de março de 1968 em Nanterre e do UJCML (*Union des Jeunes Communistes Marxist-Léninistes*) de 1966. O movimento teve como principal meio de divulgação o jornal *La cause du peuple* que, de 1970 à 1971, é dirigido por Jean-Paul Sartre.

<sup>69</sup> Balibar acredita que os cursos de 1971-72 *Théories et institutions pénales*, de 1973 *La Société punitive* e de 1976 *Il faut défendre la Société*, compreendem um grande acerto de contas com o marxismo (*règlement de comptes*). Cf. TIP, p. 285.

<sup>70</sup> Bernard Henry Lévy sob o pseudônimo de Victor e André Glucksmann sob o pseudônimo de Gilles.

<sup>71</sup> DE I, *Sur la justice populaire. Débat avec les maos*. p. 1208.

que atacavam os agentes de justiça, agentes do fisco, os agentes do poder. Desse modo, a justiça popular “reconhece na instância judiciária um aparelho de Estado representante do poder público e instrumento do poder de classe”<sup>72</sup>. A recusa da forma do tribunal faz parte da tese exposta no curso de que o aparelho judiciário é um elemento de dominação de classe.

O debate com os maoístas ainda faz emergir uma outra tese exposta no curso de 1971-72, a saber, a da inversão dos atos de poder. Foucault desenvolveu em sua análise a respeito do movimento dos *Nu-pieds* a hipótese de que o movimento se apropriava de signos de um poder já estabelecido em que, para frisar, “a rejeição a justiça se faz como o exercício de uma justiça; a luta contra o poder se faz na forma do poder”<sup>73</sup>. Todo o debate perpassa esse problema da inversão de um poder instituído. A forma do tribunal seria, para Foucault, a retomada de um aparelho de Estado judiciário de origem burguesa. Já para os maoístas, a inversão do tribunal poderia funcionar como um contra-poder que “coloca o direito pelo avesso, com a significação profundamente subversiva de que somos nós o verdadeiro poder, que somos nós que repomos as coisas no seu lugar, que é o mundo tal como está constituído que está pelo avesso”<sup>74</sup>. Ou seja, para os maoístas o tribunal popular poderia ser um instrumento da justiça revolucionária.

Não se tratava, para Foucault, de colocar em questão a legitimidade da revolta popular contra o sistema judiciário. O problema era que:

sob o ódio que o povo tem da justiça, dos juízes, dos tribunais, das prisões, não se deve apenas ver a ideia de uma outra justiça, melhor e mais justa, mas, primeiro, e antes de tudo, a percepção de um ponto singular onde o poder se exerce às custas do povo. A luta antijudiciária é uma luta contra o poder, e não acredito que seja uma luta contra as injustiças, contra as injustiças da justiça e por um melhor funcionamento da instituição judiciária<sup>75</sup>.

Portanto, duas posições que se opunham fundamentalmente no debate: era preciso lutar para inverter os alvos da justiça penal ou era preciso romper com a racionalidade penal ela mesma?

Mas, o que determina a evolução e o funcionamento de um discurso como o do direito penal? Novamente algumas questões de método se fazem indispensáveis para que se possa entender a transformação dessas práticas discursivas. A primeira delas é “Como circula a

<sup>72</sup> DE I, *Sur la justice populaire. Débat avec les maos*. p. 1212.

<sup>73</sup> TIP, p. 30.

<sup>74</sup> DE I, *Sur la justice populaire. Débat avec les maos*. p. 1234.

<sup>75</sup> DE I, *Les intellectuels et le pouvoir*, p. 1179.

riqueza?”<sup>76</sup>, ou seja, colocar em questão o próprio circuito da mercadoria, da dívida e da usura, e a forma como são recolhidos os impostos e a renda. Em segundo lugar, perguntar-se: “Por onde passa o dinheiro, entre as mãos de quem? Quem reside fora do circuito?”<sup>77</sup>. Questões que tocam diretamente uma série de problemas sobre a organização da força armada (quem está armado e quem está desarmado, sob qual forma se faz a apropriação das armas), sobre os pontos de revolta de uma sociedade (quais são as forças sociais suscetíveis de se revoltar, quais são seus pontos de apoio, suas revoltas são esporádicas, permanentes, coletivas, individuais?) e, também, sobre quais forças sociais e estruturas estatais pode se apoiar a repressão dessas revoltas.

Desse modo, a análise segue as imbricações da prática penal com o desenvolvimento do Estado e a acumulação de riquezas. Segundo Foucault, a prática penal está no centro da circulação de riquezas desde a Idade Média por conta da natureza das penas que implicava: multas, confiscação, espoliação, gastos com o processo penal, enfim, todo um conjunto de bens que se movem em torno dos litígios judiciais. Mas, ainda que o sistema penal não faça parte nesse momento de um aparelho de Estado: “ele exerce uma função que é aquela do aparelho de Estado [...] o exercício de um poder que é dominação de classe e o sistema de acumulação de riquezas definida pelas relações de produção”<sup>78</sup>. Ou seja, enquanto o poder de punir não funciona dentro de um aparelho de Estado, ele tem a função de ligar poder político e acumulação da fortuna; posteriormente, ele terá a função já mencionada, uma função anti-sediciosa.

Em sua genealogia do sistema judiciário, Foucault procura mostrar como a estatização da justiça só foi possível graças a transformações no sistema de penalidades medievais. Nesse sentido, as instituições de paz da Idade Média cumpriram um papel importante na centralização de um judiciário imposto pela autoridade pública. As instituições de paz são, juntamente com a transferência de riquezas, o aspecto mais importante da penalidade medieval. Graças a essas instituições, as guerras privadas entre famílias ou indivíduos podiam estabelecer contratos de trégua. Esses pactos de paz podiam ser ritualizados por um árbitro ou uma autoridade que registrava o juramento entre as partes. Também era possível que a iniciativa de um pacto de paz viesse da intervenção de uma autoridade que fizesse pressão sobre as partes estabelecendo uma punição caso o pacto viesse a ser descumprido.

---

<sup>76</sup> TIP, p. 114.

<sup>77</sup> TIP, p. 115.

<sup>78</sup> TIP, p. 152.

As instituições de paz não são da ordem do judiciário. São instituições pelas quais se delimitam, sob a garantia de uma autoridade política, as regiões, os momentos, as circunstâncias em que, na suspensão da guerra, a justiça entre os indivíduos, a reparação dos danos, a compensação dada pelo autor da falta, serão assegurados inteiramente, exaustivamente, na paz do tribunal.<sup>79</sup>

O que essas instituições fazem é constituir um espaço onde se possa desenrolar as instâncias judiciárias do tribunal, do julgamento, das sentenças e execuções. A partir da constituição desse espaço onde o judiciário pode atuar, torna-se possível uma cobrança fiscal. Ou seja, ao transformar uma guerra privada em delito, o senhor pode, através de uma multa, criar uma fonte de lucro onde a disputa anterior tinha lugar. Assim, as instituições de paz reforçam a fiscalização da justiça nas várias etapas pelas quais passa uma contenda, por exemplo, quando é aberto um processo e, em decorrência disso, tem de se pagar por seu custo, ou quando após os tramites judiciais se é condenado a pagar uma multa. Desse modo, “a justiça é confiscada pelo judiciário, e por um judiciário imposto pela autoridade pública”<sup>80</sup>.

Mas, mais do que desempenhar um papel na fiscalização da justiça, as instituições de paz também desempenharam uma função importante no controle das armas e na concentração e delimitação delas em operações militares. Isso porque foi pela guerra que as instituições de paz puderam se estabelecer<sup>81</sup>. Nesse momento, tanto a igreja quanto as comunidades urbanas desejavam e necessitavam a paz. Contudo, as comunidades urbanas, ainda que de modo inferior, possuíam a capacidade de se defender advinda de um exército feudal arcaico, em que vassalos e camponeses livres eram armados com o intuito de proteger seu suserano. Essa configuração trazia logo um problema: “Como fazer reinar a paz, como impor pela guerra a interdição da guerra, e entre os próprios vassalos se nos encontramos dependentes deles e se eles são detentores das forças armadas?”<sup>82</sup>. O recurso encontrado, para que se pudesse ainda fazer reinar a paz pela guerra, foi o apelo a um exército de mercenários. O elo entre justiça e força das armas é indispensável para:

Substituir as guerras privadas por uma justiça obrigatória e lucrativa, impor uma justiça em que se é ao mesmo tempo juiz, parte e fisco, no lugar de transações e acordos, impor uma justiça que assegure, garanta e aumente em proporções notáveis o recolhimento sobre o produto do trabalho, o que implica que se disponha de uma força de coação. Não se pode impô-la senão por uma coerção armada: onde o suserano é

---

<sup>79</sup> TIP, p. 158.

<sup>80</sup> TIP, p. 168.

<sup>81</sup> TIP, p. 170.

<sup>82</sup> TIP, p. 171.

militarmente forte para impor sua “paz”, pode haver recolhimento fiscal e jurídico<sup>83</sup>

Todo esse processo contribuiu para a estatização da justiça e, segundo Foucault, a partir dele podem se ver três principais resultados. Em primeiro lugar, as funções de tributação que a justiça assume faz com que ela se torne uma fonte de renda que os mais ricos tendem a acumular em suas mãos. Em segundo lugar, o recuo das guerras privadas, possibilitado pelas instituições de paz, faz da justiça o resultado de uma relação de forças favorável aos mais fortes. Por fim, a dependência da justiça a um exército de mercenários faz com que ela se concentre nas mãos daqueles que são mais ricos e mais fortes. Vê-se desse modo como havia uma disputa política pelo controle dessas instituições de paz, isto é, quem poderia as estabelecer, quem poderia tirar proveito delas e quem teria o direito de controlar as armas. É no interior desse processo que se encontram lutas populares de caráter novo e que tornaram possível mais adiante uma revolta como a dos *Nu-pieds*: “Essa época de grandes lutas sociais, de exércitos mercenários e de recursos centralizados, é uma época decisiva para a transformação da justiça. Lentos processos de concentração se precipitam”.<sup>84</sup>

Neste ponto em que a centralização da justiça colabora diretamente para sua estatização, a análise de Foucault fará intervir uma crítica que será crucial ao desenvolvimento da investigação. A tese de Foucault é a de que o aparelho judiciário funciona como objeto na circulação de trocas e acumulação de riquezas e, ao mesmo tempo, como instrumento de sua circulação e concentração. Isso significa que Foucault admite que o aparelho judiciário possa exprimir as relações econômicas e que também é possível que suas decisões possam ter por função a recondução das relações de produção, tese clássica do materialismo histórico marxista. Apesar disso, Foucault compreende que há ainda um outro nível em que o aparelho judiciário se revela e no qual não desempenha as funções de expressão e instrumento das relações de produção. Esse outro nível é o das relações de poder. Segundo o filósofo, as relações de poder se inscrevem nas relações econômicas e as modificam. É por isso que:

Um aparelho como o aparelho judiciário não é somente expressão, ou instrumento de reprodução. Ele é um dos sistemas pelos quais se faz:

- o investimento do político pelo econômico
- a inserção do político na economia

Ele assegura ao mesmo tempo:

- a onipresença do político na economia
- o deslocamento de um sobre o outro<sup>85</sup>

<sup>83</sup> DE I, Sur la justice populaire. Débat avec les maos. p. 1211.

<sup>84</sup> TIP, p. 174.

<sup>85</sup> TIP, p. 172.

A crítica ao materialismo histórico, e sobretudo a Louis Althusser, fica ainda mais clara quando se acrescenta esse novo nível na análise de um aparelho de Estado. Foucault admite que para se fazer o estudo de um aparelho de Estado é necessário que se saiba distinguir sua estrutura, que é de natureza repressiva, e sua estratégia, que se orienta através da reprodução, mas, é necessário ainda que se diferencie, em seu funcionamento como aparelho, a manifestação das relações de poder e das relações de produção umas em relação às outras<sup>86</sup>. Isso significa que as relações de poder não se deduzem das relações de produção, elas atuam conjuntamente formando uma trama única.

Nesse novo nível, o das relações de poder, as teses do materialismo histórico, de que um aparelho de Estado possui as funções de reprodução e repressão, não são rechaçadas. No desenvolvimento de um sistema judiciário centralizado, a partir do que Foucault chamou de “sistemas repressivos”, a constituição do Estado é vista como tendo um caráter repressivo, tese que, até esse ponto, está de acordo com a de Althusser. O momento mesmo de discordância seria em relação ao papel das condições da reprodução, ou mesmo da reprodução das relações de produção.

Em Althusser, o sistema judiciário, exprime e garante as relações de produção do capitalismo, nessa perspectiva “todo direito é, em última instância, o direito de relações mercantis”<sup>87</sup>. Foucault não descarta que as formas jurídicas possam exprimir as relações econômicas e que suas decisões possam ainda reconduzir as relações de produção. No entanto, é preciso ver que esse novo nível em que se revela o sistema judiciário: “não é nem a expressão, nem a recondução das relações econômicas. Ele se inscreve como relação de poder nas relações econômicas e as modifica por ele mesmo”<sup>88</sup>.

A centralização do poder e da justiça real, dados por Foucault como consequência da crise do feudalismo e dos movimentos populares dos séculos XIII e XIV, terá como manifestação primeira a instituição do Parlamento. Um Parlamento que, nesse momento, não é outra coisa que o conselho do rei, e que o faz aparecer não só como suserano mas como soberano, fazendo com que a justiça do rei não seja somente superior a toda outra justiça, mas sua própria fonte e princípio. A partir dessa configuração, três grandes características de uma justiça de Estado se tornaram possíveis, a saber, o caráter universal, obrigatório e provisoriamente delegado da justiça.

---

<sup>86</sup> TIP, p. 172.

<sup>87</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 91.

<sup>88</sup> TIP, p. 171-172.

Tornado possível graças a essa centralização do poder e da justiça, o Estado real adquire novas configurações. Desse modo, um reino não será apenas um domínio de terras ligados por uma relação de vassalagem, mas também o lugar de uma circulação controlada das forças armadas, uma rede de comunicação para mercadores e classes mais ricas e, por fim, um espaço de validade das ordens e interdições. Portanto, o lugar próprio da ordem militar, econômica e legislativa onde o rei se torna o guardião maior dessa ordem pública.

Nessa nova configuração histórica do Estado real, aparecerá o que Foucault irá considerar como acontecimento capital na história da penalidade<sup>89</sup>, a infração da ordem pública. Segundo Foucault, não se trata aqui de um novo delito, mas de uma nova dimensão da penalidade, uma dimensão que não é aquela que lesa um particular e que, portanto, faz uma vítima, e tampouco o tipo de delito que ataca os direitos feudais do suserano. Ou seja, para que haja uma réplica judiciária, não é mais preciso que haja uma vítima ou um dano, para que haja crime “no caso real, é preciso que uma ordem geral do rei seja infringida, é preciso que a ordem regular seja perturbada”<sup>90</sup>. Isto quer dizer que se um crime acontece, não se comete apenas um dano a alguém, mas também a ruptura de uma ordem e um ataque àquele que a garante. A novidade trazida pela nova configuração do Estado real é, portanto, a classificação de um delito como “a pura e simples ruptura de uma regra enunciada pelo poder”<sup>91</sup>. Podemos ver aí o começo de um discurso, que no século XIX será generalizado, em que o que motiva a ação penal será a infração à lei e não o dano a outrem: “Nesse ponto, o ato a ser punido se define por sua relação ao poder, como recusa das ordens que ele dá e das ordens que ele instaura”<sup>92</sup>. O direito penal não será mais a ritualização de um litígio entre duas pessoas, ele será essencialmente a definição da relação entre o poder e o indivíduo.

Nesse momento fica claro como para Foucault o poder tem um espaço, um lugar de onde é emanado, e que tem por razão maior a repressão e a arbítrio da justiça. A partir dessa nova dimensão da penalidade Foucault irá constatar que não é que o poder estava “ausente do antigo direito penal”, mas que naquela ocasião:

Ele intervia como árbitro, como fisco, como exército. Mas ele se inscrevia na luta entre dois indivíduos, ele se dirigia a ela, para a controlar, e aproveitar. Doravante é ele que, pouco a pouco, vai se tornar o parceiro maior do criminal. É ele quem vai ser o primeiro a ser atacado pelo crime; o acusador principal do criminal e, claro, seu único juiz<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> TIP, p. 186.

<sup>90</sup> TIP, p. 186.

<sup>91</sup> TIP, p. 186.

<sup>92</sup> TIP, p. 187.

<sup>93</sup> TIP, p. 187-188.

E, se é o rei que garante a ordem e que, ao mesmo tempo, é lesado em todo crime cometido, é portanto o seu poder que está no interior do sistema penal. O rei, enquanto soberano, pode acusar e, concomitantemente, julgar todo processo. Nesse sistema, o rei é representado duas vezes, tanto pelos seus juízes quanto pelo seu procurador. Ao mesmo tempo, uma vítima também o é duplamente, tanto como indivíduo privado quanto como sujeito do rei. Novamente, Foucault verá nessa organização do sistema penal um duplo efeito singular, a saber, a separação do penal e do civil e a transformação que faz com que no coração do sistema penal não se encontre mais a vingança, a guerra ou a reparação, mas o poder, a obediência e a punição.

Portanto, em termos gerais, em sua forma primitiva a justiça funciona em “atos de justiça” dentro das guerras privadas. Já na Idade Média, esses atos de justiça serão progressivamente apropriados pelas instituições como a Igreja, o reino e o senhor feudal, que limitarão e se reservarão o direito de “fazer justiça”. “A justiça, antes do judiciário, é a guerra privada; é uma forma ritualizada das relações civis e sociais”<sup>94</sup>. No período moderno, analisado por Foucault na primeira parte do curso, o direito de fazer justiça será monopolizado por um aparelho de Estado que tornará possível o surgimento de um aparelho judiciário. Todo esse movimento de deslocamento dos atos de justiça segue, segundo Foucault, a circulação das riquezas e, conjuntamente, o que pode haver nela de lucrativo. Isso implica que a justiça não tem só um papel fundamental no desenvolvimento de um aparelho de Estado, mas, também, que ela faz parte diretamente do mecanismo de acumulação primitiva do capital e das transformações das relações de poder.

Podemos reconhecer nessa tese um outro ponto de diálogo de Foucault com o marxismo e, principalmente, com Louis Althusser. O reconhecimento de que o Estado moderno tomará determinadas formas judiciárias decorrentes da Idade Média transpassa a tese althusseriana, desdobrada a partir de Marx, de que o direito só poderia reconhecer em si as formas das relações de produção. Na tese de Althusser:

Em várias passagens do capital, Marx mostra que a constituição nascente das novas relações de produção, quando se formam progressivamente no âmago e, portanto, sob as relações de produção dominantes e, por consequência, contra elas, é o objeto de um processo muito longo que, durante muito tempo, se mantém de fato, sem ser reconhecido juridicamente de direito. [...] É o que se passou no feudalismo no caso da extensão do direito burguês em certos setores limitados das formações sociais consideradas (por exemplo, o direito mercantil, e depois o “direito das manufaturas” régias, e,

---

<sup>94</sup> TIP, p. 273.

em seguida, das manufaturas privadas). A promulgação da lei de um novo Direito parcial, antagônico ao direito feudal, registrava simplesmente um *fato consumado*: o da consolidação real, incontestável e irreversível, de novas relações de troca e de produção no interior de formações sociais dominadas por relações de produção completamente diferentes<sup>95</sup>.

Entre a acumulação da riqueza, o poder das armas e a constituição do sistema judiciário houve mais do que determinações econômico-políticas. O que Foucault quer mostrar é que, no processo de desenvolvimento da constituição de um aparelho repressivo, tornaram-se possíveis modalidades de aquisição e transmissão de saber que foram fundamentais ao exercício do poder por meio do sistema judiciário. Tese que ficará ainda mais clara em sua última aula a partir da crítica à noção de ideologia.

#### *1.1.5. Efeitos de saber versus ideologia*

É somente na última aula que Foucault procura demonstrar que a análise da justiça penal procurou percorrer três níveis de entendimento do desenvolvimento de um aparelho de Estado. Em um primeiro nível, procurou-se analisar as condições de exercício do aparelho penal e sua função em relação a circulação das riquezas e distribuição das armas. Nesse nível o penal e o fiscal se interpenetram. Em um segundo nível, tratava-se de analisar as relações de poder que perpassam a justiça penal no momento em que ela se institucionaliza. Encontram-se aí a aparição das funções do procurador, do direito processual e do Parlamento. Ambas instituições mostram como o exercício da justiça, em relação direta com o poder, se apoia sobre formas, ainda que rudimentares, de um aparelho de Estado. Por fim, Foucault, lembra que há um terceiro nível que é preciso reconhecer e analisar, trata-se dos efeitos de saber que a justiça penal torna possíveis.

Se considerarmos que, em sua crítica ao materialismo histórico, Foucault entende os instrumentos de poder e o aparelho repressivo para além das funções de reprodução das relações de produção do capital, veremos nesse terceiro nível da análise um elemento crítico importante. Faz-se necessário notar que em sua teoria da reprodução Louis Althusser entende o Estado, o direito e a ideologia como instâncias da superestrutura, determinados em última instância pela infra-estrutura (economia). Nesse sentido, a tríade mencionada não podia ser compreendida senão pelo ponto de vista da reprodução<sup>96</sup>. De certa forma, podemos ver até aqui que Foucault também procurou analisar as relações entre direito e formação do Estado, análise que se constituiu como uma crítica à teoria da reprodução althusseriana. Segundo os

<sup>95</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 198.

<sup>96</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 84.

editores do curso, a maneira pela qual Foucault desenvolveu sua crítica, para retomar o vocabulário deleuziano, foi de *plier* o marxismo percorrendo o seguinte percurso:

onde Althusser focaliza o Estado e seus aparelhos, Foucault isola a dimensão do poder; onde a análise marxista faz do direito e das instituições judiciárias as “superestruturas”, Foucault vê as instituições econômicas; onde Althusser vê na sedução da ideologia o que assegura a função reprodutora do aparelho repressivo, Foucault encontra a noção de saber-poder. A analítica do poder que Foucault procura isolar se apresenta de início como um “contra-marxismo”, uma maneira de sair do marxismo, de um certo discurso marxista, mas que se inscreve de início em seu campo, em suas categorias<sup>97</sup>.

Nesse sentido, foi possível a Foucault, até sua penúltima aula, trabalhar com o vocabulário althusseriano de um aparelho de Estado e de um aparelho repressivo de Estado; mesmo que o filósofo não os tenha compreendido a partir de uma teoria da reprodução. No entanto, no momento de analisar os efeitos de saber que as relações de poder produzem, o conceito de aparelho ideológico de Estado não se mostra operacional à análise foucaultiana.

Foucault pretende deixar claro que sua análise dos efeitos de saber é distinta de um exame das operações ideológicas. Como observam os editores do curso, Foucault recusa a noção de ideologia que compreende a relação de conhecimento já dada em uma relação entre sujeito e objeto que seria obscurecida pelas relações econômicas, sociais e políticas<sup>98</sup>. Perspectiva condizente com o que já havia sido exposto em *L'archéologie du savoir* que “em vez de percorrer o eixo-consciência-conhecimento-ciência (que não pode ser liberado do índice da subjetividade)”, percorria “o eixo prática discursiva-saber-ciência”<sup>99</sup>. Nesse sentido, seu esforço será, desde *Leçons sur la volonté de savoir*, mostrar como as relações de poder, que no presente curso tratam das práticas penais, são aquilo mesmo pelo que se formam o sujeito de conhecimento e sua relação de verdade.

O recurso à filosofia nietzschiana se faz indispensável a Foucault para empreender tal crítica à noção de ideologia. Segundo o filósofo francês, “em Nietzsche, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento”<sup>100</sup>. A partir da constatação de que o conhecimento não está inscrito na natureza humana, Foucault refuta a análise filosófica

---

<sup>97</sup> TIP, p. 259.

<sup>98</sup> TIP, p. 216.

<sup>99</sup> OC II, *A arqueologia do saber*, p. 195. p. 220.

<sup>100</sup> DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1410.

tradicional<sup>101</sup> que coloca o sujeito na origem do conhecimento e compartilha da análise nietzschiana que procura mostrar como o sujeito de conhecimento é um efeito. A partir de Nietzsche podemos compreender que o que está por detrás da forma “conhecimento” são as relações de poder<sup>102</sup>. Relações de poder que:

põem em jogo formas de poder que criam o saber, o qual, por sua vez, aumenta o poder: jogo indefinido de formação, deslocamento, circulação, concentração, onde se produzem incessantemente os suplementos, os excessos, os fortalecimentos do poder e o aumento de saber, o mais de saber, o sobre saber. É o nível do “poder-saber”<sup>103</sup>.

Sob essa perspectiva, o conhecimento e o “sujeito de conhecimento” nada mais são do que os efeitos históricos de nosso tipo de civilização e desses processos de poder-saber.

Executar uma análise que não seja pelo viés das operações ideológicas significa não submeter as práticas e instituições penais a um conjunto justificado inscrito no interior de sistemas de racionalização como, por exemplo, a teoria do rei guardião da ordem<sup>104</sup>. Foucault não nega que nos níveis de análise desenvolvidos até então poderia se encontrar tais transcrições ideológicas. Mas agora, nesse novo nível, trata-se de procurar “o que se dá a conhecer na prática penal; a posição e a função dos sujeitos habilitados a conhecer, a forma de conhecimento, de indicação, de revelação, de manifestação que se executa”<sup>105</sup>. Ou seja, deve-se estudar a cena onde se nomeia a verdade<sup>106</sup>.

Por conseguinte, de que modo podemos observar essa cena da verdade no antigo sistema de reparação jurídica do crime? “Quais eram as formas que era preciso observar, as palavras que era preciso dizer, os gestos que era preciso fazer, os prazos e as sucessões a serem observados, os personagens presentes e seus papéis?”<sup>107</sup>. Foucault recorre ao direito germânico, direito em funcionamento durante a Idade Média, para mostrar as diferenças essenciais no discurso sobre a verdade.

Em primeiro lugar, os personagens presentes no interior do direito germânico eram exclusivamente dois, a saber, aquele que havia sofrido o dano, ou seja, a vítima, e aquele que havia cometido o dano. O caráter binário do direito germânico não compreendia a existência

---

<sup>101</sup> Em *La vérité et les formes juridiques* Foucault identifica na filosofia cartesiana e kantiana a concepção de um conceito de um sujeito como fundamento de todo conhecimento. Cf. DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1408.

<sup>102</sup> TIP, p. 213.

<sup>103</sup> TIP, p. 213.

<sup>104</sup> Foucault não deixa claro o que seria exatamente uma “teoria do rei guardião da ordem”. No entanto, suas menções ao “rei guardião da ordem” durante o curso faz alusão a figura do rei como aquele que deve conservar e proteger a ordem na sociedade e, também, como aquele que seria o próprio fundamento da justiça.

<sup>105</sup> TIP, p. 198.

<sup>106</sup> TIP, p. 198.

<sup>107</sup> TIP, p. 198.

de uma ação pública, ou seja, de um terceiro personagem que pudesse representar a sociedade ou um grupo no poder. Em segundo lugar, o direito germânico era uma maneira regulamentada de fazer a guerra<sup>108</sup>. Havia uma espécie de guerra individual que deveria se desenrolar no interior do processo e que deveria obedecer a uma espécie de ritual de vingança judiciária. Em terceiro lugar, o direito germânico é organizado por um sistema de provas. Nesse sistema, o indivíduo deve aceitar a prova ou renunciar a ela, “havendo a prova, vence ou fracassa”. Quer dizer, outra característica da forma binária do sistema de provas é que ela não dá espaço a uma investigação da verdade. Trata-se apenas de alguém que ganha e alguém que perde. Nesse jogo de provas não há uma sentença que enuncie a razão daquele que diz a verdade, pois, o que está em relação é um jogo de forças: “Em uma guerra ou prova não judiciária, um dos dois é sempre o mais forte, mas isso não prova que ele tenha razão. A prova judiciária é uma maneira de ritualizar a guerra ou de transpô-la simbolicamente”<sup>109</sup>. Na sociedade feudal, a guerra, a rapina, a ocupação de terras, são, junto com a herança, a principal forma de circulação de bens. Assim, a guerra, o litígio judiciário e a circulação de bens fazem parte, durante a Idade Média, de um único grande processo.

A noção de dinástica aparece aqui, mais uma vez, para entender o modo como a prova funciona no sistema do direito germânico: “A prova é “marca” (e não simplesmente signo); não se trata de uma semiologia, mas de uma dinástica”<sup>110</sup>. Se a prova remete à dinástica é porque ela implica uma relação de forças:

- é a instauração, o estabelecimento de uma relação de superioridade de um sobre outro;
- é a institucionalização ritual dessa relação de força;
- é o indicador de um lado, da região onde se encontram alojados solidariamente o bom direito, a força maior<sup>111</sup>.

A cena judiciária é, nesse sentido, o lugar onde são adequados a desigualdade da força e a superioridade do direito que, devem se manifestar simultaneamente e em verdade. Nesse contexto, o inquérito e a confissão, novos efeitos de saber em um novo procedimento judiciário tornado possível no desenvolvimento do Estado moderno, serão as fontes privilegiadas da descoberta da verdade. Segundo Foucault:

- o inquérito introduz no sistema penal dois elementos que se tornarão fundamentais:
- a verdade tal como foi estabelecida pelas testemunhas, por aqueles que viram;

<sup>108</sup> DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1441.

<sup>109</sup> DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1444.

<sup>110</sup> TIP, p. 199.

<sup>111</sup> TIP, p. 199.

- a escritura, que retranscreve o que foi dito; e transmite a atualidade<sup>112</sup>.

Ainda que no sistema judiciário feudal o efeito de saber não estivesse ausente ele não era precisamente o lugar de enunciação da verdade, mas antes, o lugar de disputa entre o melhor direito. Tratava-se nesse caso de vitória ou fracasso reconhecido por um terceiro, e não de uma sentença reconhecida através da verdade das provas. A partir do novo sistema judiciário, o efeito de verdade é totalmente outro e funciona através de técnicas de atualização e reatualização do delito, tais como o inquérito e a confissão. Nesse novo sistema tratar-se há da descoberta de uma verdade e, através do inquérito ou da confissão, a verdade se diz voluntaria ou involuntariamente. Fazer uma história do interrogatório é descobrir quais outras relações com o poder são possíveis:

Não prestamos suficiente atenção ao fato de que o poder se arroga o direito de fazer perguntas: o poder não somente aumenta os impostos, coage ao trabalho, recruta soldados e os envia a morte, mas faz perguntas as quais devemos responder. Ele recolhe um saber, e sobre ele faz uma pergunta. Você deve me dizer o que sabe sobre ti. Na constituição do sujeito “consciente”, sabedor, etc., o papel da interrogação como forma de exercício do poder é capital. Talvez mais que a teologia<sup>113</sup>.

Ainda em relação ao papel do inquérito como efeito de saber, Foucault traça algumas linhas fundamentais entre a medida, como forma de poder-saber ligada a constituição da cidade antiga grega e, o inquérito como procedimento de formação do Estado medieval<sup>114</sup>. Entre os gregos, era preciso que um poder estabelecesse a medida das propriedades, das dívidas e das mercadorias. A medida consistia em um tipo de “poder-saber que tem a forma da delimitação, da composição, do reequilíbrio, da distribuição, ela permite a manutenção ou o deslocamento da riqueza e do poder”<sup>115</sup>. Contudo, o inquérito não está sob o mesmo plano da medida. O inquérito é um tipo de poder-saber que recolhe um saber e o distribui. Portanto, não se trata de um poder-saber que se ocupa das mercadorias, propriedades, fortunas, etc; mas de um saber. Assim, podemos resumir as funções da medida e do inquérito da seguinte forma: “a medida: instrumento e forma de um poder de distribuição. O inquérito: instrumento e forma técnica de um poder de informação”<sup>116</sup>. Dois modos de inserção do saber no poder em duas sociedades diferentes.

---

<sup>112</sup> TIP, p. 203.

<sup>113</sup> TIP, p. 206.

<sup>114</sup> No curso anterior, *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault já havia trabalhado a noção de medida entre os gregos.

<sup>115</sup> TIP, 210.

<sup>116</sup> TIP, p. 210.

Essa análise dos efeitos de saber permite compreender o modo de funcionamento da extração de um sobre-saber (*sur savoir*) ou de um mais de saber (*plus de savoir*). Com isso, Foucault quer mostrar que as relações de poder, através de um conjunto de técnicas, têm como função a extração, a captação e a distribuição de saberes. As noções de sobre-saber e mais de saber, usadas indistintamente, fazem referência direta à noção de mais valia em Marx<sup>117</sup>. Elas permitem ver, por exemplo, o modo como as ciências se constituem e se transformam através de relações de poder que, como a extração de mais-valia no capital, organizam sua acumulação e sua circulação. Desse modo, podemos visualizar o surgimento de um personagem que pode extrair saber e, também, a partir do qual se pode extrair saber. Esse personagem é, na sociedade capitalista contemporânea, o intelectual<sup>118</sup>. Segundo Foucault:

O intelectual, é o extrator de sobre-saber, indispensável ao poder, mas em posição de chantagem ou recusa. Muito próximo dos aparelhos de Estado, sempre [pronto a] tornar-se funcionário, e sempre pronto a ser intelectual “protestatório”, fora do jogo, que recusa extrair algo do saber (poeta, escritor), ou que pretende colocar seu saber ao serviço da classe dominante<sup>119</sup>.

Mas, a extração do sobre-saber também impede a formação de um outro saber, o saber popular. Analisar os efeitos de saber também será analisar as lutas pela ou contra a constituição desse sobre-saber. Um dos exemplos dados por Foucault do impedimento da formação de um saber popular é a educação burguesa distribuída na hierarquia “Université-Lycée-école”: “a continuidade descendente, mas não ascendente desses três níveis fecha o sistema”<sup>120</sup>. E, embora a universidade tenha alguma independência e autonomia, seu pretenso desinteresse é destinado a esconder a raiz do saber que ela extrai e distribui. De forma semelhante, Louis Althusser, enquadra o papel da educação e, mais especificamente, da universidade como um saber destinado ao serviço da classe dominante. Mas, é preciso observar que, em Althusser o papel da escola e da universidade será o da aprendizagem de um “savoir-faire” utilizáveis em diferentes postos da produção. Na teoria althusseriana, o savoir-

<sup>117</sup> Foucault utiliza em *Théories et institutions pénales* os termos “sur-pouvoir” e “plus-de-pouvoir”. Nas conferências de 1973, *La vérité et les formes juridiques*, a referência a Marx é explícita e o filósofo utiliza os termos “Sur-pouvoir” e “sous-pouvoir”. Já em 1975, no curso *Il faut défendre la Société*, apenas o termo “plus de pouvoir” é utilizado. As menções posteriores ao presente curso serão tratadas no decorrer do capítulo.

<sup>118</sup> Foucault dá ainda dois exemplos de figuras que extraem saber e a partir dos quais se pode extrair saber. O primeiro deles é o investigador, aquele que, na sociedade medieval, é responsável por aplicar um inquérito. Ele é “instrumento de extração, até mesmo de concentração, instrumento direto ou indireto do aparelho de Estado ou do poder” (TIP, p. 211). O segundo exemplo é o do notável, aquele que, no direito germânico, detinha certa reputação e que era convocado a dizer a verdade sem que fosse submetido a nenhuma pressão, tortura ou uso da violência. Ele era “aquele que sabe e que aceita que se recolha seu saber, que já o recolheu, que é testemunha e garantia; mas que pode recusar a verdade. Complementar do aparelho de Estado” (TIP, p. 211).

<sup>119</sup> TIP, p. 211.

<sup>120</sup> TIP, p. 212.

faire ensinado nas instituições de ensino compreendem não só técnicas e conhecimentos, mas, também regras de moral e consciência profissionais, ou seja, regras de respeito à divisão social-técnica do trabalho<sup>121</sup>. Será ainda útil acrescentar que, os sistemas de ensino em Althusser terão um papel fundamental na teoria da reprodução das relações de produção e, nesse sentido, os “savoir-faire” deverão garantir a submissão à ideologia dominante.

Com efeito, Foucault faz observar que a extração e a formação desse sobre-saber foi cuidadosamente mascarado ao ponto em que todas as suas análises foram invertidas. O exemplo maior desse mascaramento é a insistência na separação entre técnica e ciência, saber empírico e conhecimento científico. Não que haja entre esses saberes uma continuidade, o problema está no que se passa entre um e outro. Trata-se de procurar saber “como foi produzido esse sobre-saber em que o efeito é a ciência, ou que se apresenta como ciência”<sup>122</sup>. E, nesse caso, “a noção de corte epistemológico como limiar de cientificidade é talvez a transposição desse mascaramento”<sup>123</sup>.

A menção à noção de corte epistemológico é, evidentemente, uma crítica clara aos termos althusserianos de análise da obra de Marx. A oposição althusseriana entre ciência e ideologia compreende o desenvolvimento da obra de Marx como dividido em dois períodos, um anterior e ideológico das obras de juventude (até 1845), e outro posterior e científico das obras da maturidade (de 1845 à 1883). Influenciado pelo conceito de corte epistemológico de Bachelard, Althusser defende que a obra de Marx passou das “falsas evidências” do período pré-corte para a formação de uma ciência da história (materialismo histórico)<sup>124</sup>. Enquanto o materialismo histórico daria conta dos diversos modos de produção em formações sociais determinadas, o materialismo dialético deveria dar conta das práticas teóricas, ou seja, de como opera um conceito de sua prática. É dentro dessa análise que Althusser compreende que para que uma ciência possa ser discernida da ideologia que a assedia é preciso que essa ciência elabore “seus próprios fatos científicos, mediante uma crítica dos ‘fatos’ ideológicos elaborados pela prática ideológica anterior”<sup>125</sup>. O trabalho de transformação de uma ciência significa sua passagem de um estágio não-científico para um científico, que é, para Althusser,

---

<sup>121</sup> Cf. Althusser, *Sur la reproduction*, p. 75. Althusser coloca ainda que “a reprodução da força de trabalho exige não só uma reprodução de sua *qualificação*, mas, ao mesmo tempo, uma reprodução de sua *submissão* às regras do respeito à ordem estabelecida, isto é, uma reprodução de sua *submissão à ideologia dominante*, por parte dos operários, e uma reprodução de sua *capacidade de manipular bem a ideologia dominante*, por parte dos agentes da exploração e da repressão a fim de que garantam ‘pela palavra’ a dominação da classe dominante” (p. 78).

<sup>122</sup> TIP, p. 212.

<sup>123</sup> TIP, p. 212.

<sup>124</sup> Cf. “Prefácio: hoje” em Althusser, *Por Marx*.

<sup>125</sup> Althusser, *Por Marx*, p. 149.

o conhecimento. Portanto, Althusser não admite que a ideologia possa fazer parte do conhecimento.

O curso de 1972 permite fazer um deslocamento capaz de passar das formações discursivas, como feito, por exemplo, em *Les mots et les choses* e *L'archéologie du savoir*, para o nível das práticas de poder-saber ao isolar as matrizes jurídico-políticas. Assim Foucault esquematiza: “arqueologia do saber: a partir da qual o desprendimento das matrizes jurídico-políticas do saber – permite passar ao nível do saber-poder. Nível onde se ligam o mais de lucro (*plus de profit*), o mais de poder (*plus de pouvoir*) e o mais de saber (*plus de savoir*). Estudo da dinástica do saber”<sup>126</sup>. É no nível do “poder-saber” ou seja, das relações entre um e outro que se deve fazer a ligação com o econômico<sup>127</sup>. Segundo Foucault, não é “no nível da ciência, mas no do mais de saber, não no nível do governo, mas do mais de poder, não no da rentabilidade, mas no nível do acúmulo de lucro, que as ligações aparecem”<sup>128</sup>. As relações entre saber e poder não se sobrepõem às relações de produção, mas, estão intrincadas nelas.

Nesse momento, o termo genealogia não é empregado exclusivamente para designar um novo nível de análise pelo qual Foucault afirma passar. A dinástica do saber, ou simplesmente dinástica, será o meio pelo qual Foucault diz tentar passar de um nível a outro: “eu mudei de nível: após ter analisado tipos de discurso, eu tentei ver como esses tipos de discursos puderam se formar historicamente e sobre quais realidades históricas eles se articulam”<sup>129</sup>. Isso significa que nesse novo nível de análise Foucault procura entender as relações entre esses “grandes tipos de discursos” e as condições históricas, econômicas e políticas de sua aparição e formação.

Foucault esclarece no resumo do curso o papel maior das relações entre poder e saber:

A hipótese de trabalho é: as relações de poder (com as lutas que as atravessam e as instituições que as mantêm) não desempenham, em relação ao saber, somente um papel de facilitação ou de obstáculo; não se contentam em o favorecer ou estimular, de o falsear ou limitar; poder e saber não estão ligados um ao outro por um único jogo de interesses e de ideologias; o problema não é somente de determinar como o poder faz com que o saber lhe seja subordinado e o faz servir a seus fins ou como se imprime sobre ele e o impõe conteúdos e limitações ideológicas. Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento que é em si mesmo uma forma de poder, e que está ligado, em sua existência

---

<sup>126</sup> TIP, p. 215.

<sup>127</sup> TIP, p. 213.

<sup>128</sup> TIP, p. 213.

<sup>129</sup> DE I, *De l'archéologie à la dynastique*, p. 1274.

e seu funcionamento, a outras formas de poder. Por outro lado, nenhum poder se exerce sem a extração, a apropriação, distribuição ou a retenção de um saber. Nesse nível, não há conhecimento de um lado e sociedade de outro, ou a ciência e o Estado, mas formas fundamentais do “poder-saber”<sup>130</sup>.

Dizer que conhecimento e sociedade, ou mesmo ciência e Estado não se encontram cada um de um lado significa dizer que ambos não estão em esferas de produção separadas, ao contrário, ambos se interpenetram e desempenham funções que estão interligadas. Podemos ver mais claramente aqui como a hipótese althusseriana do corte epistemológico não se sustenta em uma análise como essa.

Do mesmo modo, ao expor como o aparelho judiciário organiza e distribui as relações de poder-saber, Foucault também faz ver como a análise das práticas judiciárias podem ser importantes para se compreender a emergência de novas formas de subjetividade. Portanto, seu estudo, a partir do qual os homens podiam e podem ser julgados, quer mostrar que as práticas judiciárias são mais do que uma “superestrutura jurídico-política do Estado”. A crítica que Foucault faz a um certo “marxismo acadêmico”<sup>131</sup>, que consiste em ver o sujeito de conhecimento como dado previamente, não consegue fazer a análise de como as práticas sociais, portanto, práticas políticas, econômicas e mesmo jurídicas podem definir tipos de subjetividade, formas de saber e até mesmo a relação do homem com a verdade.

Contudo, embora as críticas de Foucault tenham como alvo principal a leitura althusseriana do Estado e do direito, é preciso perguntar se efetivamente o materialismo histórico não permite compreender o processo de emergência de subjetividades. Em Althusser, a ideologia “existe sempre em um aparelho e em sua prática ou práticas. Essa existência é material”<sup>132</sup>. Desse modo, “essas práticas são regulamentadas por rituais nos quais elas se inscrevem, no seio da existência material de um aparelho ideológico”<sup>133</sup>. Isso significa que toda ideologia, através de suas práticas, tem por função constituir um indivíduo concreto em sujeito. Assim, em uma formação social considerada, determinadas práticas estabelecem as relações consigo mesmo, com os outros e com a sociedade. Essas práticas perpassam os níveis de uma formação social como a igreja (com seus dogmas e reflexões teológicas) e mesmo o sistema judiciário que, através de suas práticas jurídicas constituem relações interindividuais entre “pessoas livres e iguais”. Apesar disso, em sua teoria da ideologia, Althusser não procura mostrar como se formaram e como se transformaram essas práticas de

---

<sup>130</sup> TIP, p. 231.

<sup>131</sup> Cf. DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1406. Foucault usa o termo “marxismo acadêmico” ou “marxismo universitário”.

<sup>132</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 219.

<sup>133</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 221.

interpelação da ideologia. Além do que, a ideologia, para Althusser, não pertence nem ao lugar do saber nem ao lugar da ciência, mas, ao lugar do erro.

O fato de que a ideologia está sempre em oposição ao saber ou à ciência é outro ponto crítico entre Foucault e Althusser, pois, para o primeiro, “o papel da ideologia não diminui à medida que cresce o rigor e que se dissipa a falsidade”<sup>134</sup>. Podemos nos lembrar aqui das críticas feitas já em *L’archéologie du savoir* a respeito dessa oposição. Na ocasião, Foucault sustentava que qualquer descrição que levasse em conta as relações entre a estrutura epistemológica da economia e sua função ideológica, deveria passar pela análise da formação discursiva que a tornou possível e que pôde constituir uma série de conceitos, objetos e escolhas teóricas. A partir dessa colocação se estabelece quatro proposições que deveriam estar no cerne de tal empreendimento analítico:

1. A ideologia não exclui a cientificidade. [...]
2. As contradições, as lacunas, as falhas teóricas podem assinalar o funcionamento ideológico de uma ciência (ou de um discurso com pretensão científica); podem permitir determinar em que ponto do edifício esse funcionamento se dá. Mas a análise de tal funcionamento deve ser feita no nível da positividade e das relações entre as regras da formação e as estruturas da cientificidade.
3. Corrigindo-se, retificando seus erros, condensando suas formalizações, um discurso não anula forçosamente sua relação com a ideologia. [...]
4. Estudar o funcionamento ideológico de uma ciência para fazê-lo aparecer e para modificá-lo não é revelar os pressupostos filosóficos que podem habitá-lo; não é retornar aos fundamentos que a tornaram possível e que a legitimam: é colocá-la novamente em questão como formação discursiva; [...] É retomá-la como prática entre outras práticas<sup>135</sup>.

Nessas quatro proposições duas referências podem remeter mais diretamente a análise ideológica althusseriana. A primeira delas é a referência à metáfora espacial do edifício. Althusser propôs compreender a representação da sociedade no materialismo histórico a partir da metáfora de um edifício que contém em sua base o que seria a infra-estrutura e os andares que corresponderiam a superestrutura<sup>136</sup>. A segunda referência diz respeito à concepção da ideologia como prática. Apesar de Althusser conceber a ideologia como práticas materiais ou práticas de interpelação, a prática ideológica nunca é uma prática “entre outras”, ou seja, ela nunca é uma prática como a do saber ou da ciência dentro de um mesmo sistema de formação discursivo.

<sup>134</sup> OC II, *L’archéologie du savoir*, p. 224, p. 198.

<sup>135</sup> OC II, *L’archéologie du savoir*, p. 224, p. 198, 199.

<sup>136</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, notadamente no capítulo IV e no artigo final que acompanha o livro *Idéologie et appareils idéologiques d’État*.

Ainda no cenário crítico de um marxismo universitário há, segundo Foucault, a ideia de que “as relações de força, as condições econômicas, as relações sociais são dadas previamente aos indivíduos, mas, ao mesmo tempo, se impõem a um sujeito de conhecimento que permanece idêntico salvo em relação às ideologias tomadas como erros”<sup>137</sup>. De acordo com essa análise, a ideologia teria um papel negativo em que a relação do sujeito com a verdade é sempre obscurecida pelas condições de existência, ou seja, relações sociais ou formas políticas que se impõem do exterior ao sujeito do conhecimento. A análise que Foucault empreende, fora da concepção do sujeito como sujeito de conhecimento, procura mostrar como as condições de existência não são um obstáculo ao conhecimento, mas aquilo mesmo através do que se formam o sujeito de conhecimento.

Essa antinomia entre saber e poder contém o mito de que a verdade nunca pertence ao poder político. Em *La vérité et les formes juridiques*, Foucault situa esse mito em Platão, pois, com esse filósofo se inicia o grande mito ocidental da antinomia entre saber e poder. Seu oposto estaria em Nietzsche, já que este teria começado a demolir esse mito: “ao mostrar, em numerosos textos já citados, que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber”<sup>138</sup>.

Desse modo, fazer uma análise a partir dessas críticas à ideologia e ao primado do sujeito de conhecimento, significa examinar as escolhas estratégicas que se operam no jogo de lutas e de conflitos presentes nas diferentes formas de poder-saber. Essa orientação de análise também implica em ver que:

não haveria necessidade de passar pela instância de uma consciência individual ou coletiva para compreender o lugar de articulação entre uma prática e uma teoria políticas; não haveria necessidade de procurar saber em que medida essa consciência pode, de um lado, exprimir condições mudas, de outro, mostrar-se sensível a verdades teóricas; não teríamos de colocar o problema psicológico de uma tomada de consciência; teríamos de analisar a formação e as transformações de um saber. A questão, por exemplo, não seria determinar a partir de que momento aparece uma consciência revolucionária, nem que papéis respectivos puderam desempenhar as condições econômicas e o trabalho de elucidação teórica na gênese dessa consciência: não se trataria de retrair a biografia geral e exemplar do homem revolucionário, ou de encontrar o enraizamento de seu projeto; mas de mostrar como se formaram uma prática discursiva e um saber revolucionário que estão envolvidos em comportamentos e estratégias, que

---

<sup>137</sup> DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1420.

<sup>138</sup> DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1438.

dão lugar a uma teoria da sociedade e que operam a interferência e a mútua transformação de uns e outros<sup>139</sup>.

De todo modo, podemos ver que o acerto de contas de Foucault com Marx está, nas palavras de Balibar, “sobredeterminado” pela presença das posições e dos enunciados de Althusser. Isso pode ser percebido, segundo Balibar, através das múltiplas alusões transparentes e pelas “quase-citações, das voltas e das antíteses, mas também pelos silêncios calculados, alguns dos quais tinham valor de recusa mais ou menos agressiva às posições de Althusser, que Foucault conhecia perfeitamente”<sup>140</sup>.

O movimento descrito por Foucault, que compreende a desestruturação do sistema feudal e dos movimentos populares como determinantes a centralização do poder e do sistema judiciário, deve ser entendido a partir de uma genealogia do Estado medieval e das funções que o sistema judiciário desempenha dentro dele: “todo esse conjunto de transformações está ligado ao nascimento de um Estado que tende a confiscar, de modo cada vez mais rigoroso, a administração da justiça penal”<sup>141</sup>. E, conjuntamente a essa concentração de manutenção da ordem, a prática judiciária acontece nos circuitos de transferências de riquezas. Em nota dos editores do curso, é possível vermos o desenvolvimento dessas análises anotadas em caderno datado de 13/11/1971, portanto, poucos dias antes do início das aulas. A respeito do sistema judiciário lê-se:

Três funções da justiça: [1] função de arbitragem no interior de uma classe//em relação a guerra privada; [2] função de recolhimento econômico// em relação com a fiscalidade; [3] função de repressão // em relação com os movimentos de revolta. Vemos como, nessa tripla função, a justiça encobre o essencial das funções do Estado. O Estado é o sistema de autoridade que impede a guerra privada; o sistema que recolhe nos circuitos econômicos uma certa porção das riquezas que ela acumula e redistribui, é enfim, o sistema que mantém o poder de uma certa [classe] social. A história da justiça está ligada a história do Estado, ou seja, a história de como e de quem exerce o poder (de que forma e sob quais instrumentos). Ora, a ideologia da justiça sempre consistiu em fazer acreditar: 1) que ela preexistia ao Estado e ao poder; que havia poderes justos e outros não; 2) que o aparelho da justiça foi ou deveria ser independente do Estado. Em suma, que havia uma esfera justa superior ao poder; e no interior do Estado, o aparelho de justiça independente do aparelho de Estado. [...] A luta pela, a respeito da justiça. É na verdade a luta [1] contra o recolhimento fiscal; [2] contra a opressão de classe; [3] contra a confiscação de uma classe pelo poder de Estado<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> OC II, *L'archéologie du savoir*, p. 235-236, p. 208-209.

<sup>140</sup> Balibar, *L'anti-Marx de Michel Foucault*. In: Laval, C (org). *Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations*. p. 88-89.

<sup>141</sup> TIP, p. 232.

<sup>142</sup> TIP, p. 194-195.

As anotações de Foucault permitem compreender o plano geral pelo qual o curso foi pensado e desenvolvido. Em *Théories et institutions pénales* o nascimento da justiça penal moderna é construído a partir de duas cenas: a primeira corresponde a do acontecimento, ou seja, o momento da repressão do movimento dos *Nu-pieds*, análise sob a qual Foucault desenvolve a hipótese de que a implementação de um aparelho repressivo de Estado é uma resposta anti-sediciosa; a segunda cena corresponde a uma análise maior do sistema judiciário e dos seus deslocamentos e transformações em relação a um direito privado de origem germânica. Mas, mais do que permitir visualizar um resumo do curso, as anotações tornam visíveis os acordos e as discordâncias com as teses althusserianas. Assim, podemos ver que Foucault, concorda em ver o Estado e a justiça como uma instância de função repressiva que contribui para a manutenção do poder de uma classe dominante. Mas, o que fica claro através de suas análises, é que a justiça tem uma história que a precede e que testemunha contra qualquer determinação natural.

**“A guerra civil é a matriz de todas as lutas de poder”: pensar com Marx a despeito do marxismo<sup>143</sup>.**

O que é necessário para se entender as táticas de poder? Foucault inicia seu curso do ano de 1973 no *Collège de France* com a observação de que, para se entender o funcionamento dos sistemas penais e as táticas penais que lhes são correlativas, é necessária uma crítica sistemática das noções de exclusão e transgressão<sup>144</sup>. Como bem salientou Frédéric Gros, não se tratava naquele momento de recorrer a temas que estavam presentes em *Histoire de la folie* e, muito menos, de denunciar uma sociedade intolerante dentro de uma retórica da exclusão<sup>145</sup>. Por esse motivo, Foucault gostaria de ver naquele ano o sistema penal como um conjunto de estratégias, de táticas, muito mais do que um efeito político-institucional em que a prisão funciona como uma “peça tática” em uma guerra social<sup>146</sup>.

Nessa ocasião, as táticas penais são vistas por Foucault como “operações que encontram o seu lugar entre o poder e aquilo sobre o que se exerce o poder – são operações que se desenrolam inteiramente dentro da esfera do poder”<sup>147</sup>. Por conta dessa posição, Foucault considera as táticas penais como objetos que podem servir como analisadores das relações de poder. O termo “analisadores” (*analyseurs*) é enfatizado como crítica a um outro termo, a saber, o de “revelador” (*révélateurs*). Isso porque, para Foucault, não se trata de buscar nas táticas penais uma ideologia que estaria presente, porém de forma velada, nas relações de poder. As táticas penais funcionam como instrumentos que operacionalizam uma análise e, não como um instrumento que faria emergir dos discursos um significado ocultado ou dissimulado. Isto é, não se deve procurar ver naquilo que se analisa um discurso escondido, que estaria a encobrir aquilo que seriam as condições “reais” de existência. Foucault marca sua posição de análise ao retomar nesse ponto a crítica feita a noção de ideologia no curso anterior. Em segundo lugar, se é possível tomarmos as táticas penais como analisadores de relações de poder, então o que deve ser observado por excelência são as relações em torno do poder ou contra ele.

O jogo mesmo dos conflitos e das lutas em torno do poder centram-se, segundo Foucault, ao redor da noção de guerra civil e, por isso mesmo, a guerra civil deve ser posta no

<sup>143</sup> Algumas passagens contém versões retrabalhadas do artigo publicado anteriormente "A guerra civil é a matriz de todas as lutas de poder": o debate com o marxismo na analítica do poder foucaultiana.

<sup>144</sup> É preciso observar que Foucault havia utilizado a noção de exclusão no curso do ano anterior *Théories et institutions pénales*. A noção de transgressão também é uma noção que já havia sido utilizada amplamente por Foucault. Cf. *Préface à la transgression*, In: DE I, p. 261-78.

<sup>145</sup> Gros, *Foucault et “La Société punitive”*, p. 6.

<sup>146</sup> Gros, *Foucault et “La Société punitive”*, p. 7.

<sup>147</sup> SP, p. 12, p. 13.

lugar central do exame dos sistemas penais<sup>148</sup>. Em um primeiro momento, Foucault parece querer reparar essa noção no interior de um discurso histórico-filosófico-político em que a guerra civil jamais foi tomada como um “ponto de partida” para as análises sobre o poder. Mais do que colocada à revelia de uma análise sobre o poder, a guerra civil foi mesmo encoberta e negada por uma tradição do pensamento político que se pode reconhecer em Hobbes e Rousseau.

Foucault caracteriza o discurso histórico-filosófico-político ao qual pretende se contrapor como um discurso marcado pela negação da guerra civil. O fato de que a guerra civil nunca seja considerada como algo positivo da qual possa partir uma análise, ou mesmo de que essa guerra civil não existe, constitui o que Foucault chama de um dos primeiros axiomas do exercício do poder<sup>149</sup>.

A hipótese que Foucault procura sustentar é, ao contrário, a de que a guerra civil é “o estado permanente a partir do qual é possível e é preciso compreender diversas dessas táticas de luta<sup>150</sup>”. A retomada da noção por Foucault considera ainda que: “a guerra civil é a matriz de todas as lutas de poder, de todas as estratégias de poder e, por conseguinte, também a matriz geral de todas as lutas a propósito do, e contra o poder”<sup>151</sup>. A partir dessa hipótese geral, Foucault indica que irá procurar mostrar o jogo das táticas do poder e da guerra civil permanente na sociedade do século XIX e, mais precisamente ainda, em um período que privilegia ao anos de 1825 a 1848<sup>152</sup> que, segundo Foucault, são os anos de instauração do grande sistema penal.

A fim de deixar claro de qual ideia de guerra civil se trata em sua hipótese de trabalho, Foucault afirma estar em curso uma guerra social dos: “ricos contra os pobres, dos proprietários contra aqueles que não possuem nada, dos patrões contra os proletários”<sup>153</sup>. Além dessa consideração preliminar, o filósofo deixa claro um segundo elemento de sua análise, a saber, a consciência clara<sup>154</sup> de que o discurso sobre as leis sociais é feito por aqueles a quem elas não são destinadas, ou seja, a lei penal é destinada a uma parcela da

---

<sup>148</sup> É importante notar que o “elemento de princípio” para analisar as relações de poder nesse curso de 1973 é a guerra. Sem essa observação não fica tão evidente porque Foucault dirá em 1976 no curso *Il faut défendre la société* que irá abandonar a metáfora da guerra com a qual havia trabalhado até então. O desdobramento desse problema de análise será examinado na próxima seção.

<sup>149</sup> SP, p. 13, p. 14.

<sup>150</sup> SP, p. 13, p. 15.

<sup>151</sup> SP, p. 13, p. 15. Nessa passagem, preferimos aqui a tradução “todas as lutas de poder” ao invés de “todas as lutas pelo poder”.

<sup>152</sup> Foucault apontará um período muito próximo (1830-1848) em *Surveiller et punir* o desaparecimento dos suplícios (OC II, p. 14, p. 269).

<sup>153</sup> SP, p. 21, p. 23.

<sup>154</sup> SP, p. 22, p. 24.

sociedade, mas, ao mesmo tempo, ela é feita por outra.<sup>155</sup> Somada a essas duas observações preliminares, as ideias de que essa sociedade do século XIX será marcada pela vigilância universal e um sistema de reclusão também serão consideradas na análise.

Nesse campo sobre o qual Foucault procura demarcar sua ideia de guerra civil há certa tradição da teoria política que indica uma comunicação direta e orgânica entre guerra civil e guerra de todos contra todos<sup>156</sup>. Essa tradição remete a Hobbes e a sua obra de maior expressão, *O Leviatã*, em que há uma equiparação entre guerra civil e guerra de todos contra todos. Desse modo, o curso de 1973 tentará mostrar as consequências e o contexto dessa equiparação<sup>157</sup>.

A guerra civil de Hobbes, nos diz Foucault, é da dimensão natural e universal dos homens e, por seu caráter natural, a guerra é essencial ao indivíduo. Sendo assim, o que poderá trazer ordem à sociedade civil é, para Hobbes, o aparecimento de um soberano: “A guerra de todos contra todos só cessa a partir do momento em que o soberano é efetivamente constituído por essa transferência do poder”<sup>158</sup>. Essa delimitação do elemento natural da guerra civil hobbesiana é importante para compreendermos a ideia que Foucault sustentará, de que a guerra civil não é da dimensão natural de relações entre indivíduos enquanto indivíduos. Para Foucault:

não há guerra civil que não seja confronto de elementos coletivos: parentes, clientelas, religiões, etnias, comunidades linguísticas, classes, etc. É sempre por meio de massas, por meio de elementos coletivos e plurais que a guerra civil nasce, se desenrola, e se exerce. [...] Ademais, a guerra civil não só põe em cena elementos coletivos como também os constitui.<sup>159</sup>

O caráter constituinte da guerra civil e o fato de que ela é não somente o elemento que faz emergir novas coletividades, mas, também, é o elemento unificador desses grupos

---

<sup>155</sup> Seria ainda interessante observar que o caráter de despossessão sobre o qual Foucault entende o proletariado é também aquele que Rancière pontua em sua obra *O desentendimento*. Rancière faz observar que o termo proletário vem do latim “proletarii” que significava uma parte da população que não era contada como fazendo parte da cidade. Essa parcela da população nada possuía e por conta de sua despossessão não eram considerados cidadãos. Segundo Rancière: “A massa dos homens sem propriedade identifica-se à comunidade em nome do dano que não cessam de lhe causar aqueles cuja qualidade ou propriedade têm por efeito natural relançá-la na inexistência daqueles que não tomam ‘parte em nada’. É em nome do dano que lhe é causado pelas outras partes que o povo se identifica com o todo da comunidade. Quem não tem parcela – os pobres da Antiguidade, o terceiro estado ou o proletariado moderno – não pode mesmo ter outra parcela a não ser nada ou tudo. Mas é também mediante a existência dessa parcela dos sem-parcela, desse nada que é tudo, que a comunidade existe enquanto comunidade política, ou seja, enquanto dividida por um litígio fundamental, por um litígio que afeta a contagem de suas partes antes mesmo de afetar seus ‘direitos’”. Cf. Rancière, *O desentendimento*, p. 24.

<sup>156</sup> SP, p. 24, p. 26.

<sup>157</sup> SP, p. 25, p. 27.

<sup>158</sup> SP, p. 27, p. 29.

<sup>159</sup> SP, p. 27, p. 29-30.

insurgentes, é o ponto chave da hipótese foucaultiana. O fato de que “a guerra civil é o processo através do qual e pelo qual se constituem diversas coletividades novas”<sup>160</sup>, tornou possível, segundo Foucault, que através dela um campesinato pudesse se constituir enquanto comunidade ideológica, de interesses e classe social, adquirindo uma unidade. Ainda outros exemplos são elencados como as revoltas em geral, revoltas por salários e sedições políticas que, pelo próprio processo da guerra civil, ganharam coesão e deram força unitária e coletiva a esse povo que será um dos personagens da Revolução Francesa<sup>161</sup>. Ou seja, segundo Foucault, a guerra civil deve ser vista como um processo coletivo que faz emergir novas coletividades, portanto, nunca algo que dissolveria o coletivo da vida dos indivíduos.

O esquema da guerra civil é ainda operacional na obra publicada em 1975, *Surveiller et punir*, e é acompanhado de um vocabulário que permite pensar a política “como continuação da guerra”. Foucault escreve nessa ocasião que: “Se há uma série política-guerra que passa pela estratégia, há uma série exército-política que passa pela tática. É a estratégia que permite compreender a guerra como uma maneira de conduzir a política entre os Estados; é a tática que permite compreender o exército como um princípio para manter a ausência de guerra na sociedade civil”<sup>162</sup>. Lição essa que Foucault pôde tirar de seu estudo dos movimentos populares no século XVII, desenvolvido no curso *Théories et institutions pénales*. Naquele contexto, as diversas sedições ocorridas durante o século, das quais Foucault privilegia a análise de apenas uma<sup>163</sup>, foram responsáveis diretas da criação de um “aparelho repressivo de Estado”, no qual o exército era um de seus principais instrumentos. Ainda na mesma obra, Foucault deixa claro logo de início de que modo se deverá tratar a “microfísica do poder”<sup>164</sup> posta em jogo entre as instituições e os aparelhos estatais no exercício do assujeitamento dos corpos. Assim, o estudo dessa microfísica não deverá conceber o poder como uma propriedade, mas como uma estratégia em que se decifre uma rede de relações sempre tensas na qual deverá ser analisado sob o “modelo da batalha perpétua de preferência ao do contrato que opera uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio”<sup>165</sup>.

Era já a guerra que aparecia na análise de Foucault do curso anterior, pois era a guerra que se repetia, no teatro do poder, de dominação em dominação. Foucault faz notar que as

---

<sup>160</sup> SP, p. 27, p. 30.

<sup>161</sup> SP, p. 27-28, p. 30.

<sup>162</sup> OC II, *Surveiller et Punir*, p. 162, p. 442. Nessa passagem não segui a tradução pois há um erro em “C'est la stratégie qui permet de comprendre la guerre comme une manière de mener la politique entre les Etats” que foi traduzida como “É a estratégia que permite compreender a guerra como uma maneira de conduzir a guerra entre os Estados”.

<sup>163</sup> Foucault desenvolveu sua análise privilegiando o movimento dos *Nu-pieds*.

<sup>164</sup> OC II, *Surveiller et Punir*, p. 29. P. 287.

<sup>165</sup> OC II, *Surveiller et Punir*, P. 29, P. 287.

revoltas frumentárias do século XVIII obedeciam a um esquema constante de apropriação de ritos do poder. O que o faz afirmar que “um movimento de revolta, portanto, não consiste tanto em destruir os elementos do poder quanto em apoderar-se deles e colocá-los em funcionamento”<sup>166</sup>. Nesse sentido, a guerra civil, em casos nos quais ela se desenrola essencialmente como coletivo, sem uma centralização única, agiria de modo a efetivar um mito do poder. Tal é o caso da revolta dos *Nu-pieds*, estudado anteriormente, e do movimento luddista que, sobre um poder vacante, criaram um chefe mítico (Jean Nu-pieds e Ned Ludd) que serviu de elemento de coesão ao movimento.

A teoria política da qual nos fala Foucault teria ainda, ao negar e encobrir a guerra civil no seio da sociedade, feito com que o poder aparecesse como algo exterior à guerra civil. A hipótese de que a guerra civil é a matriz de todas as lutas de poder sustenta, ao contrário, que a guerra civil só se desenrola no interior de um poder já constituído para manter, conquistar, confiscar ou transformar essa configuração do poder. Portanto, a guerra civil não é uma “antítese” do poder: “Não há guerra civil sem trabalho de poder, trabalho sobre o poder”<sup>167</sup>. Assim, o plano da guerra civil deverá ser visto na análise que se segue como o campo sobre o qual o poder se faz sempre presente. Pois, para Foucault, o exercício “cotidiano do poder deve poder ser considerado uma guerra civil: exercer o poder é de certa maneira travar a guerra civil, e todos esses instrumentos, essas táticas que podem ser distinguidas, essas alianças devem ser analisáveis em termos de guerra civil”<sup>168</sup>.

Logo após escrever que a guerra civil é travada em torno do poder, Foucault anota dois problemas que deverão ser “deixados de lado” nesse primeiro instante, a saber, o problema do par “poder/Estado” e o problema do par “guerra civil/[luta de] classes”<sup>169</sup>. É possível vermos aí uma menção velada nos manuscritos da aula a outro “teórico” da guerra civil.

Esse outro “teórico” da guerra civil” que Foucault não menciona diretamente nas primeiras aulas do curso, é Marx<sup>170</sup>. É possível que a alusão não explícita a Marx tenha sido “deixada de lado” pelo fato de o trabalho do filósofo alemão não corresponder a uma teoria da

---

<sup>166</sup> SP, p. 29, p. 31.

<sup>167</sup> SP, p. 30, p. 33. Nessa passagem não segui a tradução, preferindo “sobre o poder” a “com o poder” para “sur le pouvoir”.

<sup>168</sup> SP, p. 30-31, p. 33.

<sup>169</sup> SP, p. 31, p. 34.

<sup>170</sup> Christian Laval sustenta que Marx foi um teórico da guerra: “Mas é sem dúvida também para afirmar que Marx, por conta do interesse que sempre teve pela guerra e a luta, não foi somente o teórico do processo de autovalorização do capital, mas também um pensador senão tão secreto, em todo caso pouco comentado, do papel da guerra na história das sociedades”. Laval, C. *La productivité du pouvoir*. In: Laval, C (org). *Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations*. p. 41.

guerra civil que seja uma antítese do poder. Pelo contrário, segundo Sandro Chignola, em Marx:

O esquema teórico-político da modernidade jurídica se encontra assim invertido. Segundo o contratualismo moderno, a sociedade é tornada possível pelo poder que a organiza e a captura em um sistema de poderes secundários, hierarquicamente subordinados, posta em movimento e autorizadas pela unidade do soberano. Em Marx, ao contrário, é a existência de formas de exercício do poder locais e difusos em todo o espaço social – a propriedade privada, a escravidão, a usina, o exército -, que antecipa e determina a constituição dos aparelhos de Estado<sup>171</sup>.

A um primeiro olhar, a ideia de que “a guerra civil é a matriz das lutas de poder” sobre o pano de fundo do par “guerra civil-luta de classes” parece mesmo inverter a tese de Marx, presente no *Manifesto comunista*, de que “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”<sup>172</sup>. No *Manifesto comunista* Marx coloca resumidamente o propósito de sua exposição:

Esboçando em linhas gerais as fases do desenvolvimento proletário, descrevemos a história da guerra civil mais ou menos oculta na sociedade existente, até a hora em que essa guerra explode numa revolução aberta e o proletariado estabelece sua dominação pela derrubada violenta da burguesia<sup>173</sup>.

E ainda em seu escrito da mesma época, Marx descreve o que via na França:

A *fraternité*, a fraternidade das classes antagônicas, em que uma explora a outra, a *fraternité*, proclamada em fevereiro, inscrita com grandes letras nas fachadas de Paris, em cada prisão, em cada caserna, tem como expressão verdadeira, genuína e prosaica a *guerra civil*, a guerra civil na sua feição mais terrível, a guerra do trabalho contra o capital<sup>174</sup>.

A guerra está presente no discurso de Marx como elemento de uma força maior que é a violência, pois, como afirma no livro I do *Capital*: “Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassínio para roubar, em suma, a violência”<sup>175</sup>. Na própria gênese do capital, ou seja, no processo de acumulação primitiva, Marx descreve uma espécie de violência fundadora do capitalismo<sup>176</sup> que é a expropriação violenta das massas populares das terras onde viviam<sup>177</sup>.

<sup>171</sup> Chignola, Foucault, *Marx: le corps, le pouvoir, la guerre*, p. 47. In: *Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations*.

<sup>172</sup> Marx, *Manifesto comunista*, p. 40.

<sup>173</sup> Marx, *Manifesto comunista*, p. 50.

<sup>174</sup> Marx, *As lutas de classe na França*, p. 63.

<sup>175</sup> Marx, *O capital I*, p. 786.

<sup>176</sup> Na apresentação da edição francesa do livro I de *O Capital*, Althusser afirma que a acumulação primitiva se realizou graças a violência e, que foi a partir de seus meios que o capitalismo pôde nascer e se desenvolver nas

O fato de Marx ver na luta de classes a guerra civil, ou ainda, o fato de a guerra civil ser a expressão maior da luta de classes não exime Marx de, em certo sentido, estar de acordo com Hobbes em sua compreensão da vida social como uma guerra civil iminente. Apesar disso, o que está em questão aqui não são as condições de formação da sociedade, mas, a emergência de um antagonismo que opõe uma classe de proprietários a uma classe de despossuídos. Sendo assim, a guerra civil em Marx é descrita em seu discurso como “luta de classes”.

Ora, não se está falando de algo muito diferente no curso de 1973, quando Foucault afirma que a guerra civil da qual está tratando é aquela dos “proprietários contra aqueles que não possuem nada”. E, se o poder não é o que suprime a guerra civil, mas, ao contrário, aquilo que a enceta e a movimenta, então a questão que devemos também colocar é se o poder, no plano da guerra civil, pode ser interpretado como uma espécie de luta de classes. Ou, nas palavras de Foucault:

eu diria, no limite, o poder é a luta de classes, ou seja, o conjunto das relações de força, isto é, as relações forçosamente desiguais, mas igualmente cambiantes, que pode haver em um corpo social e que são as atualizações, os dramas cotidianos da luta de classes<sup>178</sup>

Mas, como veremos, não se trata aqui de uma oposição a Marx. A afirmação de Foucault de que a guerra civil deve ser vista como a matriz de todas as lutas de poder desloca um problema clássico entre os marxistas, a saber, qual é o problema do Estado em uma análise do poder. Desse modo, a análise de Foucault deve ser vista como a negação da premissa althusseriana, exposta no artigo *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, de que: “Toda a luta política de classes gira em torno do Estado: entendamos, em torno da detenção, ou seja, da tomada ou da conservação do *poder de Estado*, por uma certa classe, ou por uma aliança de classes ou de frações de classes”<sup>179</sup>. Isso significa que, para Althusser, o Estado não é o elemento de pacificação da sociedade, o fim da violência compreendida como guerra de todos contra todos. O Estado é mesmo aquele que exerce a violência ao colocar em movimento a guerra de uma classe contra outra<sup>180</sup>. Portanto, o Estado, como representante dos

---

sociedades ocidentais: “Esses meios são a mais brutal violência, o roubo e os massacres que abriram para o capitalismo sua via régia na história humana. Este último capítulo contém riquezas prodigiosas que não foram ainda exploradas, em especial a tese (que devemos desenvolver) de que o capitalismo nunca deixou de empregar, e continua a empregar em pleno século XX, nas ‘margens’ de sua existência metropolitana, isto é, nos países coloniais e ex-coloniais, os meios da mais brutal violência” (ALTHUSSER *apud* MARX, p. 49).

<sup>177</sup> Cf. Marx, O capital I, p. 790, 792.

<sup>178</sup> Foucault, Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, p. 7.

<sup>179</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 279.

<sup>180</sup> Cf. Bidet, En guise d’introduction: une invitation à relire Althusser, p. 11-12.

interesses de uma classe, é o lugar da “guerra das trincheiras, surda, obscura, interminável e sangrenta”<sup>181</sup>, ou seja, o lugar onde se desenrola a luta de classes. Como fica claro em sua hipótese sobre a guerra civil e a crítica que faz ao contratualismo, Foucault recusa ver no Estado a fonte ou a origem das relações de poder. Assim é que o filósofo irá recusar tanto a premissa contratualista, quanto a premissa marxista que centram suas análises sob a constituição do Estado moderno.

A partir então desse pano de fundo, Foucault irá analisar como a reclusão se impôs e se generalizou como tática punitiva no século XVIII. Desse modo, uma nova figura vem para o centro da cena, a saber, a figura do criminoso-inimigo social. O criminoso é o inimigo social que, ao cometer um crime, reativa a guerra de todos contra todos, ou ainda de um contra todos<sup>182</sup>: “a punição, portanto, instala-se a partir de uma definição do criminoso como aquele que guerreia contra a sociedade”<sup>183</sup>. Se, portanto, o criminoso é um inimigo social, sua punição já não deve mais ser a reparação de um dano, mas uma medida de proteção social.

Embora os teóricos do século XVIII baseiem seu discurso teórico-jurídico na definição do crime como hostilidade social, esse tipo de discurso tem sua derivação institucional já desde a Idade Média. A partir da centralização do poder monárquico, como Foucault pôde mostrar no curso do ano anterior, parte do controle dos litígios judiciais passam a fazer parte do poder monárquico. Com isso, a ação pública movida por um procurador ou um advogado do rei, transforma o crime em um processo movido pelas autoridades, substituindo a ação privada de vingança ou reparação que vigorava no sistema germânico. Assim, o

---

<sup>181</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 157. Althusser ainda se refere a luta de classes como uma “guerra de classe proletária que deve conduzir o ataque político contra o Estado, porque este é o que garante as condições da reprodução do sistema de exploração”. O vocabulário bélico é ainda presente em outras passagens do livro, como, por exemplo: “[...] guerra de classe do proletariado e a burguesia. Ela se decide pela manutenção do poder de Estado pela burguesia ou a tomada do poder de Estado pelo proletariado. Mas aí está o ponto culminante de uma longa batalha, uma batalha incessante, cotidiana, extraordinariamente difícil, um tipo de guerra de trincheiras interminável e inabandonável, muitas vezes escondida pelas batalhas políticas espetaculares que ocupam a parte dianteira da cena” (p. 157). Segundo Julien Pallotta, Althusser não deixa claro se a tomada do poder de Estado põe fim a guerra. No entanto, Pallotta compreende que isso não é possível e que a política revolucionária pode ser caracterizada como uma política de longa duração *antes* e *depois* da tomada do poder de Estado (Cf. Pallotta, *Politique et État a partir de Louis Althusser*, 122).

<sup>182</sup> Faz-se necessário observar que a emergência do criminoso como inimigo social e a compreensão de que o crime é um ataque à sociedade se contrapõe a duas outras compreensões, a saber, do crime como prejuízo e do crime como atentado a soberania (crime de estado). A compreensão do criminoso como inimigo social pode ser entendida nos moldes da teoria do contrato social e, mais especificamente, no contrato social de Rousseau: “Todo malfeitor que ataca o direito social torna-se, por seus malfeitos, rebelde e traidor da pátria, deixa de ser seu membro violando suas leis e até mesmo trava guerra contra ela. Então a conservação do Estado é incompatível com a dele, é preciso que um dos dois pereça, e o culpado, quando levado à morte, o é menos como cidadão do que como inimigo” (O contrato social: princípios do direito político, São Paulo: Martins Fontes, 2006).

<sup>183</sup> SP, p. 32, p. 35.

soberano coloca-se diante do criminoso e, em nome da ordem e da paz, o condena por ter-se posto num estado de guerra “selvagem” com um indivíduo<sup>184</sup>.

Além disso, há para Foucault um elemento que é o comutador desses dois discursos do criminoso como inimigo social e como inimigo público. Esse elemento comutador é o júri. O júri, tal como em funcionamento no século XIX, é a instituição que faz com que a própria sociedade possa julgar alguém que se colocou em conflito com ela:

Essa espécie de conector que constitui o criminoso como inimigo social é na realidade um instrumento por meio do qual a classe que está no poder transfere para a sociedade, na forma de júri, ou para a consciência social, por todas essas interdições epistêmicas, a função de rejeitar o criminoso<sup>185</sup>

Para empreender esse exame, Foucault irá mobilizar todo um aparato crítico que vinculará economia política e genealogia da moral<sup>186</sup>. As análises que se seguirão irão constituir uma espécie de genealogia do proletariado em que a passagem da transformação da força de trabalho em força produtiva será fundamental à compreensão da instauração do sistema penal. Nesse sentido, veremos a constituição de uma positividade do capitalismo, o que significa, em outras palavras, que o capitalismo produzirá não só valor, mas também, a produção de um saber e de uma nova economia do tempo e da vida. Assim é que, a produção da força de trabalho e o surgimento do criminoso como inimigo social tornarão possíveis um conjunto de práticas que, terão por objetivo a sequestração e transformação do tempo da vida em tempo do trabalho. Será nesse sentido que Foucault fará uma correspondência entre a forma-prisão da penalidade e a forma-salário do trabalho.

O aparecimento do criminoso como inimigo social não é do nível de uma formação ideológica, segundo Foucault, trata-se de algo que ocorre em outro nível e que será efetivamente a constituição: “de um estado de hostilidade entre os criminosos e a totalidade do corpo político; a designação de uma frente de guerra; toda uma empreitada de segregação por meio do qual os criminosos, por um lado, e a sociedade, por outro, vão encontrar-se frente a frente”<sup>187</sup>.

Foucault escolhe identificar as primeiras manifestações do criminoso como inimigo social no que ele chama de “análise em termos de economia política”<sup>188</sup>. A análise da delinquência em relação aos processos de produção, aparecerá na segunda metade do século

---

<sup>184</sup> SP, p. 32, p. 35.

<sup>185</sup> SP, p. 34, p. 37.

<sup>186</sup> Harcourt, *Situation du cours*, p. 244, p. 274. In: Foucault. *La Société punitive*.

<sup>187</sup> SP, p. 58, p. 64.

<sup>188</sup> SP, p. 42, p. 47.

XVIII, segundo Foucault, entre os fisiocratas<sup>189</sup>. No discurso fisiocrático: “é a própria posição do delinquente relativamente à produção que o define como inimigo público”<sup>190</sup>. Por esse motivo a delinquência será analisada segundo suas consequências econômicas. Como exemplo maior, Foucault irá buscar na obra *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants* de Le Trosne as consequências econômicas da vagabundagem. Assim, podemos ler nesse fisiocrata do século XVIII que o ato de vagar sem rumo, isto é, o fato de o cidadão não ter um elo comunitário fixo, provoca uma diminuição da mão de obra com conseqüente aumento dos salários, a redução da produção e, além disso, no fato de que esses que vagam sem rumo escapam ao recolhimento de impostos. Portanto, aquele que é errante: “é alguém que perturba a produção, e não só um consumidor estéril. Logo, ele se encontra numa posição de hostilidade constitutiva em relação aos mecanismos normais de produção”<sup>191</sup>.

Resumindo o que constitui o crime do vagabundo para os fisiocratas, Foucault reconhece uma identidade primordial e fundamental entre a vacância e a recusa de trabalho. Pois, para os fisiocratas, não há relação entre falta de trabalho e mendicância, uma vez que não é concebida a hipótese de que haja falta de trabalho. Na teoria fisiocrática, segundo Foucault, “sempre há trabalho suficiente para cada um, mesmo que não haja sustento suficiente para todos”<sup>192</sup>. E se os vagabundos se multiplicam pela sociedade é porque, por meio da violência, eles roubam, ameaçam, incendiam e matam, subsistindo por meio do estabelecimento de uma relação de poder selvagem com a sociedade<sup>193</sup>. Ora, o que a teoria fisiocrática promove com a relação entre recusa ao trabalho e violência não é senão uma culpabilização e moralização da população inativa. Nesse sentido, o discurso de Le Trosne encarna para Foucault uma:

[espécie] de devaneio furioso, de antecipação fictícia, aquilo que, por outros meios e por ardis também sutis, o poder em ação na sociedade capitalista fez para conseguir fixar no trabalho todos aqueles que tinham tendência a mover-se. Le Trosne sonhou com essa grande reclusão no local de trabalho; viu essa espécie de grande massacre no qual seria possível matar toda e qualquer pessoa que se recusasse fundamentalmente à fixação, cena de caçada feudal, mas já capitalista<sup>194</sup>.

---

<sup>189</sup> É frequente as análises de Foucault a respeito do pensamento fisiocrático. A esse respeito conferir o capítulo “A formação do valor” de *As palavras e as coisas*. Em *História da loucura a população como fator de riqueza no fisiocratismo*. Em *Segurança, território, população* as ideias de dispositivo de segurança e, por fim, as análises do neoliberalismo em *Nascimento da biopolítica*.

<sup>190</sup> SP, p. 43, p. 47.

<sup>191</sup> SP, p. 44, p. 49.

<sup>192</sup> SP, p. 45, p. 49.

<sup>193</sup> SP, p. 45, p. 49.

<sup>194</sup> SP, p. 48, p. 52.

Ademais esses homens que se recusam a trabalhar, que não pagam impostos, que oneram a sociedade com seus filhos legítimos são também os monges itinerantes, os nobres e os agentes fiscais. Ou seja, a própria sociedade feudal da qual a burguesia queria se livrar. O discurso de Le Trosne é significativo, pois coloca em evidência duas formas pelas quais alguém poderia estar em guerra com a sociedade. Por conseguinte, estar em guerra com a sociedade é exercer um poder que crie um obstáculo à produção ou simplesmente recusar-se a produzir. Na superfície desse discurso o que aparece é um novo personagem, personagem que não é mais simplesmente o soberano, mas, a sociedade enquanto um sistema de relações entre indivíduos que possibilitam a produção. É por isso que o discurso de Le Trosne antecipa o discurso capitalista, pois nesse discurso, estar em guerra com a sociedade é ser contrário a maximização da produção. Nesse texto de selvageria e onirismo pode-se ver que: “A passagem da caçada à coerção que transforma a força de trabalho em força produtiva é a condição de funcionamento do sistema penal em nossa sociedade”<sup>195</sup>.

No momento mesmo em que vemos formular-se o princípio do criminoso como inimigo social vê-se implantar a reclusão massiva como sistema punitivo. No entanto, não se deve depreender disso que, os princípios teóricos que começavam a esboçar variantes formas de punição conduziram ao sistema penal, a prisão propriamente dita. O encarceramento como esquema geral de punição se entrecruza com o tema do criminoso como inimigo social, mas não é sua consequência histórica direta. Logo, há uma fissura entre o penal, isto é, o discurso que se organiza em torno do criminoso, e o penitenciário, que se organiza em torno da prisão. Ambos os fenômenos se entrecruzam:

Essa oposição, no nível dos discursos, entre, de um lado, os tipos de saber autorizados pela prática do direito e, de outro, pela prática da reclusão apenas reproduz o jogo que se encontra no nível das instituições: a perpétua tentativa do sistema penitenciário de escapar à penetração do jurídico e da lei, e o esforço do sistema judiciário para controlar o sistema penitenciário que lhe é heterogêneo<sup>196</sup>.

Acontece que a prisão que é “um sistema punitivo abstrato, monótono e rígido [...] se impôs não só nos fatos [...]mas no próprio interior do discurso”<sup>197</sup>. Ou seja, no momento em que as variáveis dos modelos teóricos do criminoso como inimigo social estavam sendo elaborados, tudo já estava definido. Desse modo, o denominador comum que será capaz de substituir todas as variáveis previstas nos modelos teóricos será o tempo. O que interessa a

---

<sup>195</sup> SP, p. 48, p. 52-53.

<sup>196</sup> SP, p. 61, p. 67.

<sup>197</sup> SP, p. 65, p. 71.

Foucault nesse momento é mostrar como e sob quais formas a introdução do tempo como forma de punição foi tornado possível.

A introdução do tempo no sistema penal e, ao mesmo tempo, no sistema capitalista irá submeter a vida à uma disciplinarização que deverá ter por objetivo “sujeitar o tempo da existência dos homens a esse sistema temporal do ciclo da produção”<sup>198</sup>. Essa sujeição da vida ao tempo<sup>199</sup> se desenvolverá de forma a penetrar tanto no poder capitalista, como no sistema penal. Foucault enxergará nisso duas formas historicamente gêmeas: a forma-prisão e a forma-salário.

O tempo é a moeda de pagamento tanto na prisão quanto na produção. Se é um salário que é pago pelo tempo durante o qual a força de trabalho de alguém pode ser comprada, a pena de reclusão será contabilizada em quantidade de tempo de liberdade. Ou seja, uma infração não responderá mais a lógica da reparação, do ajustamento, da marcação no corpo ou da confiscação de bens, mas sim, ao preço de certo tempo de liberdade que é propriamente o tempo por viver. Não que a forma-salário tenha sido transferida para a forma-prisão, mas, estudar porque salário e prisão se aproximam e se comunicam através de um sistema de trocas e medidas de extração real do tempo são um problema maior de um certo aparato de poder.

Então, o que podemos ver se esboçar mais claramente é a questão do porquê fazer uma análise em termos de repressão, exclusão, transgressão, não permitem fazer ver as funções produtivas da penalidade. No ano de 1972, a propósito de sua visita a prisão de Attica nos Estados Unidos, Foucault concede uma entrevista em que esclarece sob qual perspectiva ele coloca o problema da prisão:

A prisão é uma organização demasiado complexa para a reduzirmos a funções puramente negativas de exclusão; seu custo, sua importância, o cuidado que tomamos para a administrar, as justificações que tentamos dar, tudo isso parece indicar que ela possui funções positivas. O problema torna-se então o de descobrir qual papel a sociedade capitalista faz seu sistema penal desempenhar, que objetivo é buscado, que efeitos produzem todos

---

<sup>198</sup> SP, p. 194, p. 216.

<sup>199</sup> Foucault faz referência no curso de 1973 a Edward P. Thompson que, segundo Daniel Defert nas notas do curso afirma um profundo conhecimento de Foucault do trabalho do historiador inglês. Thompson, em artigo de 1967, “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial”, coloca em questão até que ponto uma mudança na notação do tempo influenciou a sociedade industrial e acarretou uma reestruturação na disciplina de trabalho. Ele afirma que entre os anos de 1300 e 1650 houveram importantes mudanças na percepção do tempo na Europa ocidental. Uma dessas mudanças significativas se refere ao fato de que o tempo se torna moeda, desse modo, ninguém mais passa o tempo, gasta-o. Segundo Thompson: “Aqueles que são contratados experienciam uma distinção entre o tempo do empregador e o seu ‘próprio’ tempo. E o empregador deve *usar* o tempo de sua mão-de-obra e cuidar para que não seja desperdiçado: o que predomina não é a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro” (THOMPSON, 2010, p. 272). Thompson concluiu que a administração mais rigorosa da força de trabalho não se dava segundo uma questão de novas técnicas de medição do tempo, mas sim, devido a uma “percepção mais aguçada” dos empregadores capitalistas quanto ao uso regrado do tempo.

esses procedimentos de castigo e de exclusão. Que lugar eles ocupam no processo econômico, que importância tem no exercício e na manutenção do poder; que papel desempenham no conflito de classes<sup>200</sup>.

O assujeitamento do tempo da vida dos homens ao tempo da produção e o ajustamento dos corpos trabalhadores a uma disciplina de trabalho se realizará sob um jogo de forças que passará por uma disciplinarização e uma moralização da classe trabalhadora. O tempo, como instrumento do poder capitalista, deverá organizar por inteiro a vida do operário na fábrica, bem como a distribuição e o cálculo desse tempo no salário e, de modo algum, deixar escapar de seu controle o tempo do lazer da vida operária. Portanto, a moralização da classe trabalhadora será vinculada a um bom uso do tempo, tanto o tempo de trabalho, como o tempo da ociosidade que não deverá ser gasto com atividades de “desvio moral”:

O tempo é permutado com o poder. [E.] por trás da forma salário, a forma de poder posta em prática pela sociedade capitalista tem essencialmente por objeto exercer-se sobre o tempo dos homens: a organização do tempo operário [na] fábrica, a distribuição e o cálculo desse tempo no salário, o controle do lazer, da vida operária, a poupança, as aposentadorias, etc. Essa maneira como o poder enquadrou o tempo para poder controlá-lo por inteiro possibilitou, historicamente e [em termos de] relações de poder, a existência da forma-salário<sup>201</sup>

A interpenetração da forma-prisão e da forma-salário, apontam para o caráter produtivo que o poder tem na sociedade moderna. A produtividade do poder terá aspectos e práticas diferentes que atravessam os corpos e o tornam úteis, que produzem discursos e saberes e que procura conduzir condutas a partir de objetivos de eficácia. A hipótese de uma produtividade do poder pode ser encontrada, segundo Foucault afirma, no Marx do capital<sup>202</sup>. De fato, é possível encontrar essa produtividade do poder no Capital de Marx quando esse descreve a transformação do corpo em força de trabalho e em força produtiva. Segundo Marx, os métodos para aumentar a força produtiva de trabalho transformam o tempo de vida em tempo de trabalho<sup>203</sup>. Do mesmo modo, Marx analisa como a redução da jornada de trabalho e

<sup>200</sup> DE I, p. 1396.

<sup>201</sup> SP, p. 66, p. 73.

<sup>202</sup> Cf. DE II, *Les mailles du pouvoir*, p. 1005. “Como poderíamos tentar analisar o poder em seus mecanismos positivos? Me parece que podemos encontrar em um certo número de textos, os elementos fundamentais para uma análise desse tipo. [...] podemos evidentemente os encontrar também em Marx, essencialmente no livro II do *Capital*”. Foucault faz ainda referência a Marx em outras entrevistas ao tratar das análises do poder. A esse respeito cf. DE II, *Non au sexe roi*, p. 258. “Vou fazer uma comparação presunçosa. O que fez Marx quando, em sua análise do capital, ele encontrou o problema da miséria operária? [...] Marx substituiu a análise da produção pela denúncia do roubo. *Mutatis mutandis*, é um pouco isso o que eu quis fazer”. Cf. *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge*, p. 12. “Mais uma vez, de maneira muito pretensiosa, eu quis fazer um pouco a mesma coisa [a mesma coisa que Marx]”.

<sup>203</sup> Cf. Marx, K. *O capital I*, p. 720.

a criação de um tempo livre é ainda um meio para transformar esse tempo em um tempo disponível a valorização do capital<sup>204</sup>.

Notemos que já em Marx a regulação da jornada de trabalho teria um caráter belicoso. Como exposto pelo filósofo alemão, no capítulo oito do livro 1 do *Capital*, em que observa que “A criação de uma jornada normal de trabalho é, por isso, o produto de uma longa e mais ou menos oculta guerra civil entre as classes capitalista e trabalhadora”<sup>205</sup>. É, sobretudo, sobre esse aspecto que Foucault, segundo Christian Laval, alarga o diagnóstico de Marx. Segundo Christian Laval:

A formação do proletariado necessitou de uma guerra social de grande amplitude contra todos os tipos de condutas que escapavam a fixação da mão de obra e impediam a mobilização de uma população laboriosa. Era preciso em suma se ocupar da “acumulação dos homens” tanto quanto da acumulação do capital, era preciso organizar essa multiplicidade humana, a compor, a tornar útil socialmente, politicamente, economicamente<sup>206</sup>.

Nesse sentido, a constituição de uma mão de obra disciplinada que tinha sobretudo o corpo como lugar de investimento de técnicas disciplinares é colocado no centro dessa guerra civil sobre a qual Foucault procura analisar a sociedade.

### 1.2.1 Genealogia moral do proletariado

A fim então de poder investigar as filiações das relações de poder que tornam tal moralização possível, Foucault faz um exame do que ele chama nesse momento de análise de tipo dinástico ou genealógico, termos que Foucault usa indistintamente nesse período. E, a partir desse momento, veremos esboçar-se uma análise genealógica da constituição do proletariado no século XIX.

Essa genealogia do proletariado que se constrói na interrelação entre sistema penal e poder capitalista é, segundo Bernard Harcourt, uma resposta crítica a corrente althusseriana

---

<sup>204</sup> Cf. Marx, K. *O capital I*. “Daí o paradoxo econômico de que o meio mais poderoso para encurtar a jornada de trabalho se converte no meio infalível de transformar todo o tempo de vida do trabalhador e de sua família em tempo de trabalho disponível para a valorização do capital” (p. 480). “Na sociedade capitalista, produz-se tempo livre para uma classe transformando todo o tempo de vida das massas em tempo de trabalho” (p. 597).

<sup>205</sup> Marx, K. *O Capital I*, p. 370.

<sup>206</sup> Laval, C. *La productivité du pouvoir*. In: Laval, C (org). *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*, p. 35. Laval acrescenta ainda que “Essa ampliação da análise completa o trabalho de Marx mais do que o contradiz. É por isso aliás que, segundo alguns marxistas, a análise foucaultiana é perfeitamente compatível com a ideia ‘ortodoxa’ segundo a qual as novas formas de poder nas instituições sociais podem ser vistas como feitos mais ou menos diretos dos processos econômicos. O que fez com que dissessem, por vezes, que havia um ‘marxismo escondido’ ou um ‘marxismo esquecido’ de Foucault”. p. 35.

que dominava a interpretação de Marx na época do curso<sup>207</sup>. De acordo com essa interpretação, Étienne Balibar afirma em carta ao editor do curso, *Théorie et institutions pénales*, que há um “traço Althusser” presente nas lições apresentadas por Foucault naquela ocasião. O diálogo com o marxismo se concentra não só no curso de 1972 como, também, no curso de 1973 e, segundo Balibar, esse diálogo é atravessado pelo confronto com Althusser.

A hipótese de Balibar é a de que parece haver uma “teoria da reprodução” do proletariado que rivaliza com a de Althusser. Após ter recusado no curso do ano anterior a ideia de reprodução, Foucault parece ter encontrado na formação do proletariado um outro uso para o conceito. Nessa perspectiva, a teoria da reprodução não está centrada no assujeitamento à ideologia dominante como em Althusser, mas sobre a moralização institucional dos trabalhadores, através da separação entre delinquentes e não delinquentes e em instituições como a forma-salário e a forma-prisão como matriz de gestão do tempo de trabalho<sup>208</sup>.

Isto posto, para que tal disciplinarização fosse tornada possível, a conduta dos trabalhadores se tornará alvo direto de uma política de moralização. De acordo com essa política, a retórica moral irá circular a partir de duas orientações, a primeira consiste na observância de uma disciplina do trabalho que, em meados do século XVII, desenvolve-se a partir de um controle mais rigoroso de medição do tempo proporcionado pela ampliação do uso do relógio. Um exemplo dessa retórica é a constante associação entre tempo e dinheiro. A segunda orientação diz respeito mais diretamente a ligação entre o protestantismo e o capitalismo.

A análise deve ser feita perscrutando as relações de poder que perpassam e que vinculam a forma-salário e a forma-prisão. Introduzida em fins do século XVIII, o encarceramento não constava como punição prescrita no código civil até então. Portanto, de onde vem sua forma? Como se pode fazer uma genealogia da forma-prisão? Foucault recusa de início a hipótese de que a forma-prisão derivaria da clausura monástica. Não é a partir do claustro cristão que se pode fazer tal genealogia. As relações entre clausura e prisão ocorrem tardiamente, já no século XIX: “quando do reaparecimento do tema cristão sustentado e codificado pelo tema médico do isolamento terapêutico e [pelo tema] sociológico da ruptura com o meio delinquente”<sup>209</sup>. No entanto, a reclusão punitiva teria sim surgido nos meios

<sup>207</sup> Harcourt, *Situation du cours*, p. 264, p. 296. In: Foucault. *La Société punitive*.

<sup>208</sup> BALIBAR, *L'Anti-Marx de Michel Foucault*, p. 91. In: *Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations*.

<sup>209</sup> SP, p. 79, p. 87-88.

religiosos. Ela é encontrada nas comunidades protestantes anglo-saxônicas desde o século XVII.

Dentre as comunidades protestantes, a sociedade dos *quakers*<sup>210</sup> americanos, é o exemplo histórico, eleito por Foucault, para exemplificar a organização dessa nova forma punitiva da prisão:

Desse modo, se é verdade que a forma-prisão não pode ser derivada das teorias penais de Beccaria, Brissot etc., como instituição e como prática ela é derivável da concepção *Quaker* de religião, moral e poder. Com efeito, para os *quakers*, o poder político não deveria ter outro fim nem outra razão de ser, caso funcionasse normalmente, senão exercer divisões morais: o poder só estará adequado à sua verdadeira vocação se for apenas uma força de coerção e de moral. O poder deve ser moral, e, para além dessa moral do poder, deve ser banida qualquer política<sup>211</sup>.

A retórica moral está centrada sobre a noção de mal. É nesse sentido que a política deve punir e suprimir aquele que é malvado e louvar aquele que é benfeitor. A definição de crime e de infrator difere radicalmente da definição dos reformadores penais como Beccaria e Brissot. Entre os reformadores, a definição de crime deveria poder distinguir claramente entre infração e culpa e, além disso, toda infração era considerada em relação à sociedade e ao seu conjunto de leis. Portanto, nenhuma religião poderia se sobrepor a definição de infração, bem como, nenhuma infração deveria ser considerada uma violação moral.

Temos, de um lado, o princípio judiciário que coloca a pena como consequência da infração e do direito da sociedade de se defender; de outro, temos o princípio moral da pena que coloca a penitência como consequência da culpa. Apesar dessa heterogeneidade o termo “penitenciário”, ao designar a prisão, mostra a imbricação de um e outro. A invasão do penal e do jurídico pelo penitenciário ocorre no último estágio do processo penal que é a prisão, ou seja, ela não ocorre a partir de uma penetração ideológica. É por isso que:

essa noção de penitenciário na época era absolutamente espantosa, embora tenha perdido essa vivacidade para nós. Mas, em 1830, aqueles que, como Julius, refletem sobre isso dizem que a grande invenção da penalidade moderna é essa espécie de elemento do ‘penitenciário’; e seu problema consiste em retomar todas as instituições penais do ponto de vista [da] ciência penitenciária<sup>212</sup>.

O elemento penitenciário da prisão é ainda o meio pelo qual Foucault quer mostrar que a prisão não tem uma “profundeza histórica” que se lhe atribui. O que ocorre é que “se ela

<sup>210</sup> Foucault já estudara os *quakers* em *Folie et déraison* no contexto do nascimento do asilo.

<sup>211</sup> SP, p. 81, p. 89.

<sup>212</sup> SP, p. 85, p. 94.

parece tão profundamente radicada em nossa cultura, é precisamente por ter nascido sobrecarregada de uma moral cristã”<sup>213</sup>. Essa leitura ainda teria como função fazer crer que o penitenciário seria o corretivo da prisão, ou seja, o elemento que surge para ajustar a prisão a partir de exigências sociais surgidas posteriormente. Ademais, a falsa “profundeza histórica” da prisão faria operar dois discursos: primeiramente, fazer crer que algo como uma ciência penitenciária poderia corrigir a prisão é dar ao saber penitenciário uma experiência independente, com poder de domínio e correção. Em segundo lugar, esse discurso mascara o fato de que o penitenciário é um fenômeno muito mais amplo que a reclusão, o penitenciário é da ordem dos controles sociais que caracterizam nossas sociedades. Pois, para Foucault, “a sociedade inteira porta o elemento penitenciário, do qual a prisão é apenas uma formulação”<sup>214</sup>.

Por isso, Foucault acredita que a prisão Quaker é contemporânea de uma série de acontecimentos e que a generalização de seu modelo pode ser vista em uma rede de acontecimentos econômicos, políticos e sociais que permitiram sua emergência. As condições de possibilidade da aceitabilidade de seu modelo devem ser estudadas a partir de outras comunidades religiosas. Segundo Foucault, desde o fim do século XVII, haviam grupos, ao lado dos *quakers*, que encarregavam-se da tarefa moral de controle e vigilância. Esses grupos eram, além dos *quakers* e dos metodistas, as associações e sociedades vinculadas de maneira indireta a comunidades religiosas, os grupos de autodefesa com caráter paramilitar e, por fim, polícias particulares de vigilância. Assim, os grupos assumiam determinados objetivos de controle, vigilância e punição, como por exemplo:

impor respeito ao domingo, ou seja, impedir que as pessoas se distraíssem, fossem à taverna, lá se reunissem e gatassem; impedir o jogo e a bebedeira, fontes de despesa e obstáculos ao trabalho; eliminar a prostituição e tudo o que pudesse ameaçar a família; reprimir os desvios de linguagem<sup>215</sup>.

Vê-se que o alvo maior das sociedades de ordem moral não eram tanto os crimes ou infrações, mas, condutas, hábitos e modos de ser que eram considerados falhas morais. Nesse sentido, os espaços que pudessem de algum modo facilitar a falta moral também se tornavam alvos das sociedades, como, por exemplo, as casas de prostituição, jogos e o comércio de bebidas. Paralelamente, era necessário que se pudesse evitar as falhas morais através de uma educação que promovesse condutas conforme a moral do trabalho, da sobriedade e da religião.

---

<sup>213</sup> SP, p. 85, p. 94.

<sup>214</sup> SP, p. 94, p. 104.

<sup>215</sup> SP, p. 96, p. 106.

Mas, a que se deve a multiplicação dessas sociedades de ordem moral? Três fatores são indispensáveis para que se possa compreender esse fenômeno, a saber, o deslocamento populacional, a fixação da riqueza e a divisão do trabalho. O período no qual essas sociedades puderam se difundir é uma época de desenvolvimento econômico. Segundo Foucault, o crescimento econômico do período reorganizou e subverteu velhas organizações territoriais, como burgos, justiças de paz, paróquias, que tiveram suas localidades esvaziadas. Por outro lado, um grande número de indivíduos passa a ocupar o núcleo urbano que não consegue enquadrá-los ou assimilá-los em suas próprias organizações. Ao mesmo tempo, o crescimento econômico promove uma fixação da riqueza por meio do investimento em máquinas e estoques. Por fim, a divisão do trabalho organizou essas mercadorias em grandes quantidades e, em estágios sucessivos de elaboração e transformação, em alguns pontos como nos portos e armazéns “de tal maneira que, ao mesmo tempo que o modo de produção capitalista se desenvolvia, o capital acabava exposto a diversos riscos que antes eram muito mais controláveis”<sup>216</sup>. A partir dessa transformação a riqueza adquire uma materialidade e uma visibilidade que a tornam suscetível de depredação e usurpação.

Todo esse movimento produzido pelo desenvolvimento capitalista tornou preciso instaurar uma “outra ordem”, uma maneira outra de controlar a população e impedir a transferência de propriedade. Tal é o pano de fundo do enquadramento moral das populações: “Assim, no momento em que a riqueza assumia novos riscos ao se capitalizar, era preciso toda uma série de organismos de correção, que consistiam exatamente nessas associações”<sup>217</sup>. Mas, qual era a população que deveria ser moralizada? Certamente o desenvolvimento econômico também desloca o nível do objeto sobre o qual deveriam incidir tais controles de conduta.

Se antes, como foi possível observar no discurso fisiocrático, o objetivo do controle e da moralização eram os elementos marginais, vagabundos, errantes; no fim do século aqueles que deveriam ser controlados e regrados moralmente eram as classes baixas (*lower classes*): “No início do século, só se falava dos pobres, daqueles que não trabalhavam (ociosos, desempregados); agora, tratava-se da classe operária em formação”<sup>218</sup>.

Edward P. Thompson, historiador inglês ao qual Foucault faz referência nos manuscritos do curso<sup>219</sup>, desenvolveu no conjunto de seus trabalhos, e principalmente em seu

---

<sup>216</sup> SP, p. 97, p. 108.

<sup>217</sup> SP, p. 98, p. 108.

<sup>218</sup> SP, p. 99-100, p. 110.

<sup>219</sup> Foucault faz referência ao artigo *A economia moral da multidão inglesa no século XVIII* nos manuscritos da segunda aula do curso. Foucault anota a referência ao artigo no momento em que fala das revoltas frumentárias. Ainda segundo Daniel Defert nas notas do curso, Foucault tinha “conhecimento profundo dos trabalhos de Thompson, em especial de *The Making of the English Working Class*”. Cf. SP, p. 38, p. 42.

livro de 1963, *A formação da classe operária inglesa*, os percursos da moralização das classes pobres na Inglaterra. A influência de Thompson no desdobramento do curso de Foucault é marcada sobretudo pelas referências que fundamentam o campo histórico sobre o qual pôde se desenvolver a moralização das classes pobres. A análise a respeito da generalização da formação centra-se sobre a França e a Inglaterra do século XVIII, é por isso que Foucault pôde utilizar de diversas fontes<sup>220</sup> usadas por Thompson e, sobretudo, pôde examinar as sociedades de ordem moral de origem puritana que eram fortemente difundidas na Inglaterra.

Em sua obra de maior fôlego, Thompson, também pôde assinalar o caráter conflituoso desse acontecimento: “o metodismo condenou a classe operária a uma espécie de guerra civil moral – entre a capela e o bar, os perversos e os redimidos, os perdidos e os salvos”<sup>221</sup>. Essa guerra civil moral, que exigiu a internalização de um conjunto de disciplinas, deveria ser situada “dentro da evolução da ética puritana”, e, nesse sentido, ainda que não “haja algo radicalmente novo na pregação da diligência ou na crítica moral da ociosidade [...] há talvez um novo tom de insistência, uma inflexão mais firme, quando esses moralistas que já tinham aceito a nova disciplina para si mesmos passaram a impô-la aos trabalhadores”<sup>222</sup>.

Foucault e Thompson fazem uma análise da moralização das classes pobres a partir de um paralelo entre os escritos de Edmund Burke e Patrick Colquhoun<sup>223</sup>. Em Burke, ambos os autores veem o exemplo maior do que as sociedades de ordem moral acreditavam que devia ser ensinado às classes baixas. Tal educação poderia ser resumida em “Paciência, trabalho, sobriedade, frugalidade e religião”<sup>224</sup>. Já Patrick Colquhoun, inventor da polícia inglesa, é visto por Thompson como o autor de uma obra que reflete de modo direto o medo das classes altas que se segue após a Revolução Francesa. Foucault reconhece que as sociedades de ordem moral tinham também como interesse o controle político das classes baixas e laboriosas em função do risco de sedições<sup>225</sup>. Para Foucault, o personagem de Colquhoun é ainda importante pois representa “a inserção daquilo que determinará a moralidade ocidental”<sup>226</sup>.

---

<sup>220</sup> O estudo de Foucault das sociedades de ordem moral baseia-se especialmente na *Society for the suppression of vice* que é também analisada em *A formação da classe operária inglesa*. Ainda os escritos de John Howard, Edmund Burke, William Wilberforce, Patrick Colquhoun, John Wesley e o bispo Richard Watson são utilizados por ambos em suas análises da moralização das classes operárias.

<sup>221</sup> Thompson, *A formação da classe operária inglesa I*, p. 47.

<sup>222</sup> Thompson, *Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial*, p. 295.

<sup>223</sup> Foucault o faz na aula do dia 7 de fevereiro de 1973 e Thompson no capítulo 3 “As fortalezas de Satanás” do livro 1 de *A formação da classe operária inglesa*.

<sup>224</sup> Citado a partir de SP, p. 99, p. 109. Thompson usa a mesma citação no capítulo 3 de *A formação da classe operária inglesa*, p. 59.

<sup>225</sup> SP, p. 100, p. 110.

<sup>226</sup> SP, p. 101, p. 111.

O tratado sobre a polícia da metrópole de Colquhoun pode ser lido como a teorização e sistematização dos princípios que orientam as sociedades de ordem moral. Além de estabelecer as relações entre lei e moral, contrárias as teorias dos reformadores à época, Colquhoun defende que a polícia deva vigiar a moralidade dos indivíduos. Essa vigilância deveria incidir, sobretudo, sobre as *lower classes*. É por isso que, para esse teórico da polícia inglesa, a reunião de um número considerável de operários era já uma potencial ameaça a coisa pública.

Portanto, os agentes que requerem a moralização da vida cotidiana são aqueles que, próximos do poder, transmitem ao Estado e a polícia a tarefa do controle social. Mas, é preciso observar que, além das proibições legais que a polícia e o Estado poderiam impor, houve o desenvolvimento de um conjunto de coerções que visou regradar comportamentos e costumes. Mais do que a sanção penal e o controle estatizado em favor de uma classe, a coerção procura corrigir os indivíduos cotidianamente. A difusão progressiva dessa moralização obedece ao desenvolvimento do capitalismo e visam o controle das classes baixas, incluindo aí os operários. É por isso que, para Foucault, o estudo da moral não deveria se ater somente a uma obra como a *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Entender o sistema de moralidade de uma sociedade implica que se pergunte onde está a riqueza: “A história da moral deve ater-se inteiramente a essa questão da localização e do deslocamento da riqueza”<sup>227</sup>.

Quando o alvo da repressão muda, no século XVIII, dos marginais para a classe dos trabalhadores, Foucault observa que a situação na França a respeito do controle da população se deu de modo diferente daquele ocorrido na Inglaterra. A repressão, geralmente exercida pelo exército, era onerosa demais para o Estado e pouco eficiente. Desse modo, Foucault assinala que era menos oneroso e mais “politicamente prudente” captar, de antemão, os elementos da população que pudessem ser perigosos. A institucionalização estatal da justiça, tornada possível desde fins da Idade Média em torno do exercício do poder político soberano, organizou a criação de novos mecanismos de controle e fiscalização da população na França<sup>228</sup>. Desse modo, veremos se estabelecer dois aparatos parajudiciários: o primeiro, o dos intendentess de justiça, polícia e finanças, e o segundo, um aparato policial que estava diretamente ligado ao rei e que era intermediado pela magistratura de polícia. A singularidade desses aparatos se dá pelo fato de ambos ficarem entre o judiciário e o não judiciário ao terem

---

<sup>227</sup> SP, p. 101, p. 112.

<sup>228</sup> Foucault pôde mostrar o processo de institucionalização estatal da justiça no curso anterior *Théories et institutions pénales*. Também é possível ver o seguimento dessa análise no curso de 1973 *La vérité et les formes juridiques*.

o direito de intervir em algumas decisões propriamente judiciárias como, por exemplo, o direito de julgar judicialmente os casos referentes a “vagabundagem”. Esse sistema de relativo sucesso foi desmantelado durante a Revolução de 1789, mas logo depois restaurado a partir do termidor.

O êxito desse empreendimento deveu-se, segundo Foucault, por conta de sua tolerância. O filósofo entende que o funcionamento efetivo de um aparato estatal repressivo só é realmente possível quando é tolerado. Em certa medida será esse fator de tolerância que explicará, para Foucault, o esquema repressivo de Napoleão III e do nazismo. Isso porque o fator decisivo para a promoção dessa tolerância se encontra na extração e incorporação de classes sociais baixas; princípio comum aos civis arregimentados para a polícia napoleônica e aos camisas pretas da polícia nazista. Aqueles que engrossariam essas instituições seriam parte de categorias sociais como a do *lumpenproletariat*, ou seja, “proletários desempregados ou elementos de uma pequena burguesia arruinada”<sup>229</sup>, para falar desses elementos econômica e politicamente marginalizados que foram arregimentados nesse aparato estatal repressivo. A vantagem desse modelo é que ele, no interior de uma ideologia como o nacionalismo e o racismo, pôde exercer o controle social “ao mesmo tempo a partir de fora, pois é um estrato marginalizado que recebe por transferência algumas funções delegadas pelo aparato estatal, e a partir de dentro, uma vez que esse controle é exercido por meio de uma ideologia supostamente comum”<sup>230</sup>.

Esse aparato possibilitará o surgimento do que Foucault chamará de “circuito de derivação” que consiste em uma utilização capilar do poder por parte desses indivíduos que constituem esse aparato repressivo. Ou seja, ao mesmo tempo que esses indivíduos servem aos interesses da classe dominante, eles utilizam essa parcela do poder que lhes é conferida para interesses próprios. Segundo Foucault isso permitirá uma adesão a classe no poder não por interesse de classe, mas pela homogeneidade do poder. Exemplo disso são as ordens régias (*Lettre de cachet*), elemento desse aparato repressivo, que eram usadas lateralmente por essa população “vinda de baixo”.

As ordens régias eram cartas que imprimiam uma decisão do rei e que, como ressalta Foucault, foram lidas pela historiografia do século XIX<sup>231</sup> como um símbolo do arbítrio real. No entanto, Foucault pretende mostrar que as ordens régias não funcionavam em uma só direção. As decisões que partiam diretamente do rei ou de sua iniciativa com o intuito de

---

<sup>229</sup> SP, p. 116, p. 128.

<sup>230</sup> SP, p. 116, p. 128.

<sup>231</sup> Foucault não explicita quais eram os representantes da historiografia do século XIX ao qual faz referência.

livrar-se de pessoas consideradas perigosas não constituíam a maior parte das decisões reais. As ordens régias respondiam na verdade a “solicitações vindas de baixo”<sup>232</sup> criando uma espécie de prática popular frequente entre aldeões, comerciantes, artesãos, famílias, grupos religiosos. A solicitação era feita a um intendente ou a um tenente de polícia que, sem qualquer aviso a Casa Real, ordenava a abertura de uma investigação do demandante entre aqueles que eram de seu círculo social. “Portanto, era no nível de certa opinião popular que se tramava a decisão”<sup>233</sup>.

Era também desse nível popular que provinham os motivos das solicitações das ordens régias. Pois, as ordens régias podiam punir comportamentos que não eram considerados infrações pelo código penal, mas que “micropoderes” locais consideravam comportamentos inadequados e inadmissíveis. Esses comportamentos podiam ser a infidelidade, a desordem, a devassidão, a vida irregular. Outros casos ainda concebiam infrações legais que geralmente não eram punidas como, por exemplo, a feitiçaria e, casos sobre os quais ainda não havia jurisdição, como os conflitos de trabalho. Todo esse conjunto punível pelas ordens régias é denominado por Foucault de “sanções parapenais” no curso de 1973 e, de “infrapenalidade” na obra *Surveiller et punir*<sup>234</sup>. A vigilância, possibilitada pelas ordens régias, funcionava como um mecanismo que assumia o controle do que poderia escapar ao sistema penal. Assim:

A ordem era um processo que vinha de baixo e era autenticada pelos níveis inferiores. O que se pedia apenas era um ato de poder que, numa monarquia tão centralizada, só podia vir de cima e contar a marca do rei. Pedia-se a intervenção de um poder soberano para apropriar-se dele provisoriamente, para conseguir que o poder chegasse e possibilitasse, com essa derivação, exercer em nome do rei uma espécie de poder soberano graças ao qual se podia [proceder] ao exílio, [à] reclusão do vizinho, do parente etc<sup>235</sup>.

Ao mesmo tempo os lugares de onde se demandavam as ordens régias eram espaços sociais que de alguma forma eram importantes. A paróquia, por exemplo, era uma unidade administrativa, fiscal e religiosa que podia reivindicar o respeito a moral. Esses lugares, nos diz Foucault, funcionavam como comutadores entre um poder que vem de cima e os poderes que vem de baixo.

---

<sup>232</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 203, p. 497. Nessa passagem não segui a tradução.

<sup>233</sup> SP, p. 118, p. 130.

<sup>234</sup> Foucault já havia estudado as ordens régias em *Histoire de la folie* ao examinar os arquivos de internação do Hospital Geral da Bastilha. O filósofo ainda voltará sobre o tema em 1977 no artigo *La vie des hommes infames* e em 1982 em ocasião da publicação do livro *Le désordre des familles: lettres de cachet des Archives de la Bastille* em conjunto com Arlette Farge.

<sup>235</sup> SP, p. 118, p. 130.

É importante ainda salientar que toda a rede que pela qual passa uma ordem régia, ou seja, toda a malha de poder que vai da solicitação, à investigação, à vigilância, à punição, a retenção às *maisons de force*, produz um campo de saber. Nesse sentido, a constituição do arquivo é o elemento pelo qual se pode fazer entrar nos registros homens e mulheres no nível de seu cotidiano. Assim é que, todo esse poder que é reivindicado e que incide sobre os indivíduos de condutas irregulares, irá *marcá-los* de modo singular. Ou seja, os indivíduos alvos dessas ordens, serão atravessados por marcas que apontam sua irregularidade. O “arquivo biográfico” que é construído a partir da internação e reclusão pelas ordens régias é o que servirá de base a psiquiatria e a sociologia do século XIX.

Assim, podemos ver que as duas perspectivas, a inglesa e a francesa, funcionam uma sendo o inverso da outra. Isto é, na perspectiva inglesa o movimento de controle social parte de associações autônomas e se impõe aos poucos ao Estado. Já na perspectiva francesa, o controle e moralização se apoia sobre um mecanismo estatal que é fortemente centralizado. O caso francês tem ainda uma particularidade importante, a saber, o fato de que a moralização da população contribuiu para uma mudança na ordem das revoltas populares e, mais particularmente na relação entre sociedade e prisão. Segundo Foucault:

em todas as revoluções políticas do século XIX, 1830, 1848 e 1870 – era de tradição: seja que houvesse revoltas no interior das prisões, e que os detentos se solidarizavam com o movimento revolucionário que se desenrolava no exterior, seja que os revolucionários fossem em direção às prisões para abrirem suas portas à força e liberar os detentos. Isso foi uma constante no século XIX. Inversamente, no século XX, em razão de uma série de processos sociais, por exemplo a ruptura entre o proletariado politicamente e sindicalmente organizado e o *lumpemproletariado*, os movimentos políticos não mais foram associados aos movimentos dentro das prisões (DE I, p. 1294).

Portanto, a moralização da população e a incorporação do *lumpemproletariado* a um sistema coercitivo estatal produziu uma separação com o proletariado que, posteriormente, transformou a dinâmica das lutas sociais no século XX.

Apesar das diferenças, ambos os movimentos, francês e inglês, funcionaram como tentativas de coerção e controle de um mesmo elemento que são as classes pobres e operárias.

### 1.2.2. Os ilegalismos populares

A transferência do punitivo para o Estado não deve ter seu desenvolvimento visto a partir do esquema da “plebe sediciosa”. Isto é, diante do crescimento do modo de produção capitalista, uma sequência de movimentos sediciosos teriam ocorrido e feito com que a

burguesia tivesse respondido com um novo mecanismo de controle da plebe, a saber, um novo sistema judiciário e penitenciário. Nesse momento Foucault traz ao debate um conceito histórico, o de “plebe sediciosa”, a partir do qual procura marcar sua posição que, se não é propriamente de oposição é, ao menos, de suspeição. Ao afirmar não estar certo em usar o termo “plebe sediciosa” para designar aqueles que fazem parte dos movimentos de sedição popular que são contrários à instalação do modo de produção capitalista no fim do século XVIII, Foucault observa que: “o mecanismo que trouxe a formação desse sistema punitivo é, em certo sentido, mais profundo e mais amplo do que o mecanismo de simples controle da plebe sediciosa”<sup>236</sup>.

Reencontramos aqui o desdobramento de um problema analisado por Foucault no curso anterior *Théories et institutions pénales*. Embora na ocasião o filósofo não use o termo “plebe sediciosa”, sua análise sobre os movimentos populares do século XVII apontam para um aparelho repressivo de Estado que tem como função principal ser um instrumento anti-sedicioso<sup>237</sup>.

Em primeiro lugar, a suspeição em relação ao termo “plebe sediciosa” deve ser entendido como um esforço em se desprender do vocabulário marxista de interpretação dos movimentos populares. Ou seja, qual o papel do povo ou da plebe que não aquele ligado as categorias de proletariado ou *lumpemproletariado*. Michel Senellart observa que o uso do termo “plebe” por Foucault se inscreve em um contexto *gauchiste* e que o filósofo não o utiliza senão por um breve período, durante sua ação militante no *Groupe d'informations sur les prisons* (GIP), que vai de 1971 à 1973<sup>238</sup>. No curso de 1971-72 a ligação entre *plébéiens des villes*<sup>239</sup>, ou seja, entre a plebe urbana, com a *paysannerie*, o povo do campo, permitia a Foucault sair do esquema marxista de interpretação<sup>240</sup>. É preciso notar ainda que, em debate

---

<sup>236</sup> SP, p. 130, p. 144.

<sup>237</sup> “É preciso dizer que o capitalismo não pode subsistir sem um aparelho de repressão em que a função principal é anti-sediciosa. Esse aparelho produz um certo código penalidade-delinquência”. TIP, p. 106.

<sup>238</sup> Senellart, *Michel Foucault: plèbe, peuple, population*, p. 304. Além do curso de 1973 Foucault utiliza o termo plebe ou plebe sediciosa em algumas entrevistas: Cf. *Table ronde* (DE I, p. 1184-1207); *Sur la justice populaire: débat avec les maos* (DE I, p. 1208-1237); *À propos de l'enfermement pénitentiaire* (DE I, p. 1303-1313). Há ainda uma outra utilização de Foucault do termo plebe, mas, dessa vez, como uma crítica e uma renovação do termo em 1977: Cf. *Pouvoirs et stratégies* (DE II, p. 418-428).

<sup>239</sup> O termo “plébéiens des villes” é de Porchnev, historiador russo, fonte historiográfica de Foucault sobre a revolta dos *Nu-pieds*. Porchnev, por sua vez, retira o termo a partir de Engels e sua análise sobre as guerras camponesas na Alemanha. Cf. Porchnev, B. *Les Soulèvements populaires en France* e Doron, C. *Foucault et les historiens: le débat sur les “soulèvements populaires”*. In: Foucault, M. *Théories et institutions pénales*.

<sup>240</sup> É preciso ter em conta que o debate marxista da época versava sobre o problema do papel das massas camponesas no processo revolucionário. A questão da separação entre proletários (da fábrica) e camponeses veio à tona após a revolução chinesa e colocava em questão a fórmula clássica do marxismo de que o proletariado deveria, através de sua ideologia, conduzir a revolução. No debate com os maoístas pode-se ver um pouco dessa contenda através da consideração de Victor (Benny Lévi): “O Exército Vermelho sob a direção do Partido, quer

com os maoístas de 1972, André Glucksmann, alertava Foucault de que a plebe não poderia ser vista como o “resto sedicioso”, ou seja, a parte não proletarizada que, em uma visão burguesa, é o oposto do proletário, que, por sua vez, constitui a parte organizada dentro do Estado<sup>241</sup>. Já no curso de 1973, apesar do filósofo usar o termo *lumpemproletariado* para designar aqueles que faziam parte das guardas móveis, o termo não volta a se repetir e, por conseguinte, veremos de que modo Foucault procura escapar a essas categorias através da hipótese da divisão entre delinquentes e operários.

Em segundo lugar, o que se deve entender por “plebe sediciosa”, na investigação sobre o Estado disciplinar, é a tríade “economia política - resistência popular - repressão da classe dominante”, ou seja, o esquema segundo o qual há num primeiro momento uma medida legal que desfavorece as classes baixas, em um segundo momento isso é respondido pela classe baixa na forma de sedições populares e, por fim, tem-se a repressão desse movimento sedicioso. Esse tríplice esquema já não é novo quando Foucault se serve dele no curso anterior para então o pôr em xeque no ano seguinte. O já mencionado artigo de Thompson sobre a economia moral da multidão inglesa expressa uma recusa em se enxergar as rebeliões como um fenômeno espontâneo. Nessa ocasião, Thompson toma como exemplo as revoltas frumentárias [*food riots*] como rebeliões que expõem uma forte ética social organizada contra a revogação de leis consuetudinárias e a imposição de uma política econômica<sup>242</sup>.

De modo mais amplo, os problemas em torno da disputa entre plebe sediciosa e ilegalismo popular, podem ainda ser vistos a partir do desenvolvimento e da posterior consolidação do que a historiografia convencionou chamar de história a partir de baixo (*history from below*)<sup>243</sup>. A história a partir de baixo é aquela que trata da experiência de mudança social do “populacho”, da plebe, da gente comum. A esse respeito, o historiador Hobsbawm escreve que:

a história das pessoas comuns como campo específico de estudo [...] começa com a dos movimentos de massa do século XVIII. [...] a história da Revolução Francesa [...] foi o campo de provas desse tipo de história. Para afirmá-lo em termos mais gerais: foi a tradição francesa da historiografia

---

dizer, a guerra camponesa sob a direção do proletariado foi o cadinho que permitiu a fusão entre as classes camponesas em decomposição e a classe proletária. Assim, para que haja subversão moderna, quer dizer, uma revolta que seja a primeira etapa de um processo de revolução contínua, é preciso que haja fusão dos elementos de sedição que vem da plebe não proletária e da plebe proletária, sob a direção do proletariado da fábrica, da sua ideologia” DE I, *Sur la justice populaire, Débat avec les maos*, p. 1227-1228.

<sup>241</sup> Cf. DE I, *Sur la justice populaire, Débat avec les maos*, p. 1224-1225.

<sup>242</sup> Thompson, *A economia moral da multidão inglesa no século XVIII*, p. 150.

<sup>243</sup> A esse respeito conferir: Thompson, Edward. *History from Below*, The Times Literary Supplement 1966. Krantz, Frederick (org). *History from below: studies in popular protest and popular ideology*. Oxford: Blackwell, 1988. Sharpe, Jim. “A história vista de baixo”. In: Burke, Peter (org) *A escrita da história*.

como um todo, embebida não na história da classe dominante francesa mas do *povo* francês, que estabeleceu a maioria dos temas e até dos métodos da história dos movimentos populares<sup>244</sup>.

Nesse sentido, é interessante observar que, ao colocar em questão o termo plebe sediciosa e o tríplice esquema que ele carrega em si, Foucault questiona, de modo muito próximo, o que essa perspectiva historiográfica faz ao colocar novos problemas ao objeto “plebe” e procurar combater determinado discurso que vê nas ações coletivas do “populacho” algo que já seria “desviante” em si. Ou seja, a crítica a um discurso que promove uma naturalização da indisposição da massa classificando-a como perigosa. Nesse sentido, os termos *basses classes* ou *lower classes* presentes nos documentos analisados como, por exemplo, o dos metodistas e das sociedades de ordem moral, fazem parte dessa narrativa que tenta ligar as classes pobres ao perigo de um levante.

De todo modo, a plebe sediciosa corresponde, para o filósofo, somente a um caso particular de um fenômeno maior. Para Foucault, é o ilegalismo popular o problema mais profundo e muito mais constante que atuou, durante parte do século XVIII, com o desenvolvimento da economia burguesa, mas que depois tornou-se incompatível com ela. A tese de Foucault é a de que cada estrato social teve, durante o Antigo Regime, o seu próprio esquema de ilegalismos muito bem ajustados e até mesmo tolerados. O ilegalismo nesse período são as práticas que passam por fora da legalidade e que, de certo modo, contribuem para a riqueza burguesa. Foucault dá o exemplo das relações entre o mercador e o tecelão que firmavam acordos entre si, passando por cima dos regulamentos vigentes. Esse modo de tratar dos negócios passando por fora do mercado comercial, entendendo-se diretamente e firmando acordos antecipados, beneficiava duplamente o mercador, que lucrava rapidamente, e o artesão, que podia receber adiantamentos para investir na produção. Essa forma de ilegalismo faz com que: “pouco a pouco, o modo de produção capitalista se injeta, se insere num sistema propriamente artesanal, graças a essa prática de dupla ilegalidade”<sup>245</sup>. Vejamos quais são as características do ilegalismo nesse primeiro período de tolerância.

Esse ilegalismo é, primeiro lugar, um ilegalismo *funcional* pois ele não representava um entrave “a redução do lucro do capital em via de industrializar-se, [ele] possibilitava o surgimento de uma relação de lucro que é própria ao capitalismo”<sup>246</sup>, como no caso mencionado do artesão e do mercador. Em segundo lugar, esse ilegalismo é *sistemático* por atuar quase como um modo de funcionamento da sociedade ao conjugar os ilegalismos

<sup>244</sup> Hobsbawm, A história de baixo pra cima, p. 218. In: Hobsbawm, E. *Sobre história*.

<sup>245</sup> SP, p. 131, p. 145. Nessa passagem não sigo estritamente a tradução brasileira.

<sup>246</sup> SP, p. 131, p. 145

populares, os ilegalismos dos comerciantes e os ilegalismos dos privilegiados. Entre esses ilegalismos as relações funcionavam de certo modo com algumas compensações, pois, se alguns privilegiados recebiam isenção de impostos e vantagens materiais essas concessões acabavam por compensar o ilegalismo daqueles que estavam sob seu jugo. Em terceiro lugar, esse ilegalismo é, ao mesmo tempo, *econômico e político*. Um duplo aspecto, pois, Foucault entende que há um *continuum* entre economia e política ao se violar uma lei. Nesse contexto, quando se descumpre uma lei, não se está apenas violando um sistema de arrecadação, como também, se está no nível do político, atacando o poder que se exerce sobre a instância regulamentar. A esses três ilegalismos será acrescido um quarto, o *ilegalismo do poder*, que terá como aspecto maior, segundo Foucault, fazer “o sistema funcionar”. Com isso, Foucault quer dizer que os representantes do poder, ou seja, os intendentos, tenentes de polícias, subdelegados atuavam como árbitros do ilegalismo ao intervir nas regulações. Por fim, o ilegalismo é *oscilante* na medida em que não interessava passar de um lado a outro, ou seja, da lei a ilegalidade. Havia como que um jogo entre ilegalismo popular e lei. Isso significa que, quando era interessante às camadas populares denunciar a exploração da burguesia, elas abandonavam o ilegalismo e passavam ao terreno da lei para pedir proteção. Portanto, cinco características principais desse primeiro esboço que constitui a noção de ilegalismo.

Já em 1975, na obra *Surveiller et punir*, o termo ilegalismo aparecerá pela primeira vez no contexto das revoltas populares contra os suplícios considerados excessivamente pesados ou injustos. Essas agitações, que Foucault chamará num primeiro momento de “focos de ilegalismo”, “partiam de baixo” e compreenderam um perigo real ao poder político ao produzirem em torno da justiça penal uma inquietação permanente. A manifestação desses ilegalismos se dava, segundo Foucault, nos dias de execução da seguinte forma: “o trabalho era interrompido, as tabernas ficavam cheias, lançavam-se injúrias ou pedras ao carrasco, aos policiais e aos soldados; procurava-se apossar do condenado, para salvá-lo ou para melhor matá-lo, brigava-se [...]”<sup>247</sup>. Essas sublevações tornavam-se um perigo político pois o povo era o personagem principal nas cerimônias de suplício, ele era o elemento mesmo que dava sentido a esses espetáculos<sup>248</sup>. E, se durante o desenrolar dos suplícios, o povo se sente mais próximo e solidário do delinquente, então o poder soberano se encontrava em perigo. Embora nesse primeiro momento do livro o termo ilegalismo não esteja diretamente ligado a práticas irregulares de mercado, seu caráter político permanece ao colocar o sistema do Antigo Regime sob ameaça.

<sup>247</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 61, p. 325.

<sup>248</sup> Cf. OC II, *Surveiller et punir*, p. 56, p. 319.

Já na passagem do século XVII ao XVIII a noção de ilegalismo aparecerá em *Surveiller et punir* no contexto da reforma judiciária. A ideia de “práticas ilegalistas” será empregada para mostrar que há um deslocamento dessas práticas que é correlativo a um refinamento das práticas punitivas. Foucault quer dizer com isso algo não muito diferente da tese exposta no curso de 1972. Ao dizer que a mudança no caráter das práticas ilegalistas tem relação direta com o refinamento das práticas punitivas, Foucault quer mostrar “todo o mecanismo complexo” que torna isso possível. Vejamos do que se trata:

o desenvolvimento da produção, o aumento das riquezas, uma valorização jurídica e moral mais intensa das relações de propriedade, métodos de vigilância mais rigorosos, um policiamento mais rigoroso da população, técnicas mais bem ajustadas de reconhecimento, de captura, de informação.

Com isso Foucault nota que a mudança nas práticas penais não decorre de uma humanização, mas sim de uma vigilância mais atenta à “multiplicidade de corpos e forças que constitui uma população”<sup>249</sup>. Esse refinamento da vigilância sobre a população é consequência de uma intolerância maior a crimes de caráter econômico. Nesse sentido, o que os reformadores irão propor será que a punição e a repressão aos ilegalismos se torne regular e coextensivo a sociedade: “A conjuntura que viu nascer a reforma, não é aquela de uma nova sensibilidade; mas aquela de uma outra política em relação aos ilegalismos”<sup>250</sup>.

Foucault não organiza os ilegalismos em cinco características fundamentais como anteriormente. O que o filósofo nos faz ver nesse momento são apenas alguns aspectos formais dessas práticas. Nesse sentido, o ilegalismo podia se revestir:

de uma forma absolutamente estatutária – que fazia dela menos um ilegalismo que uma isenção regular: eram os privilégios concedidos aos indivíduos e as comunidades. Ora tinha a forma de uma inobservância massiva e geral que fazia com que durante dezenas de anos, séculos talvez, ordenações pudessem ser publicadas e renovadas incessantemente sem chegar a ser aplicada. Ora se tratava do desuso progressivo que às vezes dava lugar a súbitas reativações. Ora, de um consentimento mudo do poder, de uma negligência ou simplesmente da impossibilidade efetiva de impor a lei e de reprimir os infratores<sup>251</sup>.

No entanto, essa tolerância não acontecia sem certas incoerências. Quando praticada pelas camadas mais pobres ela podia estar próxima juridicamente e moralmente da criminalidade, por exemplo, a linha tênue que passa do ilegalismo fiscal ao contrabando, do

<sup>249</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 76, p. 339. Nessa passagem não segui estritamente a tradução brasileira.

<sup>250</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 79, p. 343. Nessa passagem não segui estritamente a tradução brasileira

<sup>251</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 80, p. 343-344.

ilegalismo aduaneiro ao saque. Era uma fronteira, nos diz Foucault, difícil de demarcar. Havia uma continuidade com a vadiagem que:

servia como um meio de acolhimento aos desempregados, aos trabalhadores que haviam deixado irregularmente seus patrões, aos criados que tinham alguma razão para fugir de seus mestres, aos aprendizes maltratados, aos soldados desertores, a todos aqueles que queriam escapar ao alistamento forçado<sup>252</sup>.

Por esse motivo as camadas populares estavam ligadas aos ilegalismos como à condições de existência, ou seja, esses ilegalismos eram de tal modo indispensáveis a existência dessa camada desfavorecida que elas estavam mesmo dispostas a se “sublevar para defende-las<sup>253</sup>”.

Em suma, o ilegalismo envolvia em seu núcleo a criminalidade mas, esse aspecto não exercia uma oposição fundamental entre uma ilegalidade “vinda de baixo” e uma ilegalidade praticada por outros estratos sociais. As relações entre os ilegalismos próprios a cada grupo eram tanto da ordem do conflito (de interesse, de concorrência, de rivalidade) quanto da ordem da cumplicidade. Pois, o que acontecia nessa relação ambígua era que, enquanto a camada pobre da população encarava os ilegalismos como condições de existência, a burguesia fundamentara uma parte de seu crescimento econômico sobre essas práticas ilegalistas. Nesse momento do Antigo Regime, o ilegalismo popular é até mesmo desejável pela burguesia por lutar contra alguns mecanismos do sistema. Um exemplo disso é que a luta das camadas populares para escapar do imposto era, por exemplo, tolerada pela burguesia na figura do contrabandista. Assim, por fazer mesmo parte do exercício do poder é que esses ilegalismos funcionaram como uma espécie de suporte ao funcionamento social<sup>254</sup>.

Contudo, o que há no interstício entre o Antigo Regime e o momento que Foucault denominará como “sociedade punitiva”, ou seja, o momento que coincide com a culminação do desenvolvimento industrial, é o período da Revolução Francesa. Segundo Foucault: “A Revolução de 1789 foi o resultado final desse longo processo de ilegalismos acumpliciados graças aos quais a economia burguesa conseguiu abrir seu próprio caminho”<sup>255</sup>. Ao apoiar-se ora sobre o ilegalismo dos privilegiados a fim de conseguir certas concessões, ora apoiando-se no ilegalismo popular que funcionava como combatente às leis régias, a burguesia conseguiu desequilibrar o sistema legal que em certos momentos a foi útil, mas, que agora havia se

---

<sup>252</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 80, p. 344.

<sup>253</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 80, p. 344.

<sup>254</sup> DE I, *À propos de l'enfermement pénitentiaire*, p. 1303.

<sup>255</sup> SP, p. 135, p. 149.

tornado pesado demais. Foucault chega mesmo a anotar no manuscrito da aula de 21 de fevereiro do curso de 1973 que o ilegalismo acumpliciado conseguiu a Revolução.

Faz-se necessário observar que o que está presente na hipótese histórica dos ilegalismos nesse momento é uma compreensão própria do movimento da Revolução Francesa. É aí que é preciso ver e situar a importância da disputa entre plebe sediciosa e ilegalismo popular para Foucault. Vejamos a seguinte observação de Foucault a esse respeito:

eu gostaria de insistir num ponto a partir do qual podemos tentar compreender os problemas que apresentei. Em geral, faz-se do ilegalismo pré-revolucionário a consequência de uma série de crises do poder, das instituições da legalidade: as velhas legalidades se tornaram obsoletas pelo impulso econômico e, antes que dessem lugar à nova legalidade, teria havido essa grande explosão de ilegalismo. Na verdade, gostaria de mostrar que o nascimento da sociedade industrial não abalou simplesmente a ordem das legalidades, mas todo esse sistema de ilegalismos, ao mesmo tempo tradicionais e sólidos, graças aos quais as consideráveis massas da população podiam viver<sup>256</sup>.

Foucault se opõe aqui a uma tradição da historiografia que entende a Revolução Francesa como o resultado de uma crise das instituições<sup>257</sup>. Ou seja, a dinâmica própria do movimento revolucionário francês não é tanto da ordem de uma crise econômica ou de uma crise do poder absolutista. Nesse discurso, o grande problema da plebe sediciosa seria o de considerar que as sublevações acontecem como reações espontâneas de defesa frente a imposições de leis desfavoráveis e que, nesse sentido, medidas punitivas seriam recursos para conter essa plebe. Essa visão considera ainda que as camadas pobres representam uma ameaça permanente de revoltas<sup>258</sup>. Encontramos aí uma hipótese semelhante com a qual Foucault trabalhara no curso anterior e que agora pretende estabelecer uma crítica.

A noção de ilegalismo popular parece ser mais operacional para Foucault por não considerar o Estado penitenciário dentro dessa cadeia lógica de “lei proibitiva – sublevação – punição”. O que está em jogo para Foucault é a transformação que se dá com o desenvolvimento do capitalismo que faz com que velhas tolerâncias a velhos ilegalismos já não sejam mais possíveis. Desse modo, se no curso de 1973 o termo “ilegalismo popular” aparece como forte contraponto conceitual à ideia de “plebe sediciosa”, essa preocupação

<sup>256</sup> SP, p. 148, p. 164-165. Nessa passagem não sigo estritamente a tradução brasileira.

<sup>257</sup> François Furet, historiador francês, faz observar em seu livro, *Penser la Révolution française* de 1978, que a Revolução Francesa não pode ser reduzida ao esquema causal que a faz ser entendida como o resultado seja de uma crise política do Antigo Regime devido a disputa dos Estados Gerais, seja de uma crise econômica que explicaria as revoltas urbanas de junho e julho.

<sup>258</sup> A respeito de uma ameaça permanente de revoltas ver: Hobsbawm, Eric. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

conceitual já não tem mais lugar no livro de 1975. Foucault parece, nesse sentido, ter efetivamente elegido o termo “ilegalismo” como mais operacional que “plebe sediciosa”.

Se podemos tomar o período da Revolução de 1789 como o acontecimento que dá fim aos ilegalismos acumpliciados, o que acontece com a ascensão da burguesia e do desenvolvimento industrial abre espaço para uma nova relação com as práticas ilegalistas. É quando a burguesia toma o poder político e pode organizar as estruturas de poder de acordo com seus interesses econômicos que esse ilegalismo popular se torna intolerável. Se, antes, um tecelão possuía tudo o que era necessário ao desenvolvimento de seu trabalho, agora, um operário do porto que nada possuía, tinha diante de si uma quantidade de riquezas alheia disponível. Portanto, será o que Foucault chama de “materialidade da riqueza”<sup>259</sup>, ou seja, a sua disposição investida em fábricas, ferramentas, estoques, máquinas, matérias-primas, que agora estava exposta a um ataque direto do ilegalismo popular. Assim, se a plebe sediciosa não é o problema por excelência, o que aparece como o problema fundamental para a burguesia no momento mesmo de seu desenvolvimento econômico é a materialidade de sua fortuna. Vejamos como a hipótese de que a materialidade da fortuna burguesa é um dos fatores que transferiu o penitenciário para o Estado é o argumento mesmo que refuta o problema da “plebe sediciosa”. A esse respeito Foucault comentará o seguinte:

Na verdade não acredito que seja somente o problema da plebe sediciosa que é essencial, é o fato de que a fortuna burguesa se encontra, pelas necessidades próprias do desenvolvimento econômico, investida de tal modo que ela estava nas mãos daqueles mesmos encarregados de a produzir. Todo trabalhador era um predador possível. E toda criação da mais-valia era ao mesmo tempo a ocasião, ou em todo caso a possibilidade, de uma eventual subtração<sup>260</sup>.

Portanto não foi necessariamente o medo de sublevação das classes populares que transformou o Estado em “o grande penitencial”<sup>261</sup>, mas, o necessário controle de uma população que lidava diretamente com a riqueza burguesa.

A configuração sob a qual a sociedade punitiva irá se organizar é tal: “Um modo de produção no qual todos os meios de produção estão reunidos nas mãos de uma classe social” e

---

<sup>259</sup> É interessante notar como a noção de “materialidade” é importante para Foucault e como ela será essencial ao filósofo na obra de 1975 para se entender alguns mecanismos do poder. São as “ínfimas materialidades” que, segundo Foucault em *Surveiller et punir*, provocaram os discursos sobre a prisão e suas revoltas. Ainda na mesma obra, o que estava em jogo na prisão era: “sua materialidade na medida em que ele é instrumento e vetor do poder; era toda essa tecnologia do poder sobre o corpo, que a tecnologia da ‘alma’ – a dos educadores, dos psicólogos e dos psiquiatras – não consegue mascarar nem compensar, pela boa razão de que não passa de um de seus instrumentos” (OC II, *Surveiller et punir*, p. 33, p. 292).

<sup>260</sup> DE I, *À propos de l'enfermement pénitentiaire*, p. 1306.

<sup>261</sup> SP, p. 129, p. 143.

na qual as massas populares já não enfrentam a hostilidade das leis, mas lidam com “coisas que não lhes pertencem, e que pertencem aos outros”<sup>262</sup>. O artesão em vias de se proletarizar já não lida mais em seu trabalho com coisas que lhe pertencem, ele está agora submetido ao princípio do “isto não é seu”<sup>263</sup>. O movimento que passará do artesanato para o sistema salarial também será acompanhado de um deslocamento da fraude ao roubo. E, por conseguinte, nesse movimento de proletarização, ocorre a transferência do foco do ilegalismo para a propriedade burguesa.

O ilegalismo que ataca a propriedade não pode mais ser suportado e aquele que a pratica deve ser considerado inimigo social. Aqui, o discurso contratual que coloca o criminoso como aquele que rompe o contrato social, será reintegrado na sociedade punitiva para fundamentar a noção de inimigo social. Praticar o ilegalismo não significa mais escapar a lei, mas sim estar em guerra com cada membro da sociedade. É na relação de classe entre burguesia e proletariado que o sistema penitenciário é aplicado de uma classe sobre a outra<sup>264</sup>. É desse modo que violar a lei e violar a propriedade passam a ter a mesma gravidade para a burguesia. Foucault escreve que: “Não há, portanto, diferença entre atentado ao regulamento e atentado à propriedade; entre violar a lei e roubar as coisas. Mas não é simplesmente uma confusão no nível da percepção. É a transferência de todo um sistema de comportamento”<sup>265</sup>. Se durante o Antigo Regime a burguesia entendia que o ilegalismo atacava leis e abusos injustificáveis e, portanto, estava-se no campo da política, agora, o ataque a propriedade representa um ataque ao direito comum: “Outrora, atacavam-se abusos de poder; agora, violando o direito, manifesta-se um desvio de moral”<sup>266</sup>.

Fato que nos leva mais uma vez a importância da moralização do proletariado. No momento em que o operário nada mais possui, e que a materialidade da riqueza está disposta ao “alcance das mãos”, é preciso um “suplemento de código”<sup>267</sup> que funcionasse como algo a mais que a simples lei negativa do “isto não é seu”. Era preciso, portanto, moralizar a classe operária para que pudesse ser rompida a grande cadeia de ilegalismos.

Assim ocorria a transferência do elemento penitenciário no qual uma classe social o aplicaria a outra: foi nessa relação de classe entre a burguesia e o proletariado que começou a funcionar o sistema penitenciário condensado e

---

<sup>262</sup> SP, p. 135, p. 150.

<sup>263</sup> SP, p. 136, p. 151.

<sup>264</sup> SP, p. 138, p. 153.

<sup>265</sup> SP, p. 141, p. 156. Nessa passagem não seguimos estritamente a tradução brasileira.

<sup>266</sup> SP, p. 144, p. 160. Nessa passagem não seguimos estritamente a tradução brasileira.

<sup>267</sup> “supplément de code”. SP, p. 153.

remodelado; ele viria a ser um instrumento político do controle e da manutenção das relações de produção<sup>268</sup>.

Podemos ver nessa passagem mais um ponto do diálogo silencioso com Althusser presente nas análises do curso. Em *Sur la reproduction*, Althusser sustenta que não é possível que as relações de exploração capitalistas funcionem somente pela via da repressão. Ou seja, no modo de produção capitalista, a exploração que constitui as relações de produção não podem ser reduzidas a exploração, do mesmo modo, os aparelhos de Estado não podem ser reduzidos ao aparelho repressor. Em uma sociedade de classes a simples repressão não garante a reprodução das relações de produção<sup>269</sup>. Assim, é preciso um “suplemento de ideologia moral”<sup>270</sup> para fazer com que os indivíduos “andem sozinhos”. É a ideologia que funciona como suplemento à reprodução das condições de produção:

É porque a ideologia da classe dominante atinge, assim, em sua consciência mais íntima e em sua conduta mais privada ou pública os próprios indivíduos, que os aparelhos ideológicos de Estado podem assegurar, até no mais “secreto” de sua consciência individual (consciência profissional, moral, paterna, materna, religiosa, política, filosófica, etc), a *reprodução das relações de produção*<sup>271</sup>.

Para além das críticas a própria noção de ideologia, já expostas no curso anterior, Foucault não concebe esse “suplemento moral” como um assujeitamento à ideologia da classe dominante. Além disso, o que está em questão nas análises foucaultianas não são as formas da reprodução das relações de produção, mas, o modo como vários discursos, advindos de diversos locais, tornaram possíveis a moralização da classe trabalhadora e a quebra de uma cadeia ampla de ilegalismos.

Ademais, todo esse processo que vai da moralização ao rompimento do *continuum* de ilegalismos populares, permite o surgimento de um outro fenômeno importante para Foucault. Esse fenômeno é o que promove a separação, dentro dos estratos populares, entre delinquentes e não delinquentes, a separação entre proletários e não proletários. Daí segue-se um problema prático: “como a burguesia substancializaria e isolaria a delinquência?”<sup>272</sup>. A prisão, o exército e a polícia são os meios pelos quais essa separação pode ser efetivada.

---

<sup>268</sup> SP, p. 138, p. 153.

<sup>269</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 215.

<sup>270</sup> Cf. Althusser, *Sur la reproduction*, capítulo V, seção IV “Droit, idéologie juridique, et supplément d’idéologie morale”, p. 97.

<sup>271</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 188.

<sup>272</sup> SP, p. 139, p. 153. Nessa passagem não segui estritamente a tradução.

A prisão é o lugar por excelência onde se podia estabelecer um circuito fechado da delinquência e onde o trabalho feito em seu interior concorria com o trabalho operário. Já o exército e a polícia recrutavam seus membros entre os delinquentes pois esse “foi um meio de estancar a delinquência na sociedade e valer-se daqueles que tinham recusado aquela ética do trabalho que se tentava inculcar nos operários, contra os próprios operários no momento das greves e das revoltas políticas”<sup>273</sup>.

Foucault já havia mostrado no curso anterior de que modo a ideia de delinquente é construída no direito burguês. Naquela ocasião o filósofo mostrava como a separação entre criminoso comum e criminoso político era estabelecido pelo aparelho de Estado. No presente curso cabe notar que a teoria do delinquente como inimigo social torna evidente a constatação de que essa separação é na verdade ilusória. Todo delinquente é, em teoria, um delinquente político. A noção de ilegalismo permite ver algo mais que as transgressões e exclusões da ordem social pois, o criminoso não é aquele que está fora da ordem social, mas aquele que é construído negativamente a partir da figura do inimigo social<sup>274</sup>. É também por isso que no debate com os maoístas Foucault recusa ver a justiça e, o seu desdobramento no sistema penal, como um meio adequado de luta social:

O sistema penal teve por função introduzir um certo número de contradições no seio das massas e, uma contradição maior que é opor uns e outros, plebeus proletarizados e plebeus não proletarizados. A partir de uma certa época, o sistema penal, que tinha essencialmente uma função fiscal na Idade Média, dedicou-se a luta anti-sediciosa. A repressão das revoltas populares tinha sido até então sobretudo tarefa militar. Foi em seguida assegurada, ou melhor, prevenida, por um sistema complexo justiça-polícia-prisão<sup>275</sup>.

Portanto o sistema penal seria um “fator de proletarização” que tem por função fazer com que o proletário aceite suas condições de exploração. Vê-se, portanto, como a prisão não é uma instituição que a todo momento denuncia o fracasso de sua empreitada, mas, que ela não tem nenhum intuito de eliminar a delinquência. Isso ficará claro em *Surveiller et punir* quando Foucault mostrará que os índices de reincidência são reconhecidos já logo depois da implantação do sistema prisional.

Mais uma vez não é difícil ver no desenvolvimento da noção de ilegalismo popular a influência do trabalho maior de Edward Thompson, o já mencionado *A formação da classe operária inglesa*. A respeito das relações ambíguas entre a população e o crime, Thompson

---

<sup>273</sup> SP, p. 139, p. 154.

<sup>274</sup> Cf. Xifaras, Mikhail. *Illégalismes et droit de la Société marchande, de Foucault à Marx*, p. 143.

<sup>275</sup> DE II, Sur la justice populaire. Débat avec les maos, p. 1218-1219.

menciona um “código popular não escrito”<sup>276</sup>. Esses códigos não escritos compreendiam crimes que eram condenados tanto pelas leis do país quanto moralmente pela população e crimes que eram “perdoados” pela comunidade<sup>277</sup>. Faz-se necessário observar que o historiador inglês também via nessas relações com a lei algo de caráter belicoso: “comunidades contrabandistas viviam num estado de guerra constante contra as autoridades, e suas normas não escritas eram compreendidas por ambos os lados”<sup>278</sup>. No entanto, Thompson faz notar que:

Esta distinção entre o código legal e o código popular não-escrito é um lugar-comum em qualquer época. Mas raramente os dois códigos se distinguiram um do outro de forma mais aguda do que na segunda metade do século 18. Podem-se mesmo considerar esses anos como uma época em que a luta de classes era travada, de um lado, em termos de praça de execução de Tyburn, das masmorras e das casas de correção; de outro lado, o crime, o distúrbio e a ação turbulenta<sup>279</sup>.

A “luta de classes” de Thompson pode ser vista como a guerra civil que perpassa todo o processo de moralização do proletariado e da transformação dos ilegalismos em infração de “direito comum”.

No entanto, é evidente que essa população urbana constitui um exemplo limitado em relação ao conjunto demográfico do século XVIII. Desse modo, Foucault procura mostrar que se pode encontrar também um ilegalismo rural que funciona como elemento funcional da vida camponesa. Um ilegalismo que se sustenta através dos bolsões comunais pelo contrabando de produtos submetidos a impostos. Esse ilegalismo rural passa por um lento processo de transformação e, após a Revolução, entra em crise devido à valorização das terras, sua mudança para o sistema contratual da propriedade e a perda de antigos direitos feudais. A partir dessas transformações Foucault entende ter havido dois tipos de ilegalismo rural: “um ilegalismo contra o contrato, ou seja, contra a propriedade, que praticaria o saque puro e simples dos bens, das colheitas; [e] um ilegalismo que investiria o contrato a partir de dentro e tentaria modifica-lo”<sup>280</sup>.

A mudança mais significativa do espaço rural é, segundo Foucault, o da floresta. No momento em que a floresta se torna propriedade explorável sua configuração muda e ela

---

<sup>276</sup> Na versão original “unwritten popular code”. Cf. Thompson. *A formação da classe operária inglesa I*, p. 62.

<sup>277</sup> Eram eles: “a cunhagem de moedas falsas, a caça e pesca ilícitas, a sonegação de taxas (o imposto de janela e dízimos) ou impostos de consumo, a fuga ao recrutamento”. Thompson. *A formação da classe operária inglesa I*, p. 62.

<sup>278</sup> Thompson, *A formação da classe operária inglesa*, p. 62.

<sup>279</sup> Thompson, *A formação da classe operária inglesa*, p. 62-63.

<sup>280</sup> SP, p. 147, p. 163.

passa de espaço de sobrevivência do camponês pobre a espaço fechado, vigiado e cercado pelo proprietário. Não é difícil ver como pano de fundo dessa análise as críticas do jovem Marx às leis sobre o roubo de madeira. Foucault faz sua única menção ao filósofo alemão<sup>281</sup> no interior do curso para indicar que os escritos de Marx referente a lei sobre o furto da madeira deveriam ser considerados quando se fizesse uma análise dos efeitos teórico-políticos do discurso do criminoso como inimigo social. Os escritos de Marx sobre os delitos florestais tratavam diretamente das relações entre o parcelamento da propriedade fundiária e as condições de existência dos camponeses. É possível acompanhar na sequência dos cinco artigos de Marx o debate jurídico-político que, no século XIX, condenava as classes pobres a criminalidade<sup>282</sup>.

Os comentários de Marx na *gazeta renana* versam sobre a construção de uma nova lei de 1842 que visava legislar sobre o recolhimento de madeira verde, seca ou ainda não derrubada. A nova lei modificava a concepção de propriedade e introduzia em seu domínio a compreensão de que o proprietário da floresta era também proprietário da madeira seca caída sobre a terra. O cerne do problema estava em que o recolhimento da madeira seca era não só considerado pelos camponeses como um direito consuetudinário, mas, também, como um elemento funcional à sua sobrevivência. Além disso, tornava-se evidente para Marx, que a Dieta renana confundia interesses públicos e privados ao defender o interesse dos proprietários de florestas que ansiavam em participar do emergente mercado de madeira.

A mudança nos direitos feudais e o mercado emergente de madeira da época obrigaram o Estado prussiano a resolver a definição entre a economia de troca e a economia de subsistência. Isso porque não era permitido ao camponês que usufruía das terras comunais atuar como proprietário e concorrente no mercado<sup>283</sup>. Desse modo, Marx procura mostrar que

---

<sup>281</sup> SP, p. 58, p. 64. Os editores do curso ainda fazem observar que Foucault havia anotado os textos de Marx referente a lei sobre a madeira em sua edição das obras completas.

<sup>282</sup> Diz Marx sobre o debate a respeito da aprovação de um parágrafo que deveria legislar não só sobre a exploração da madeira, mas, também, sobre a subtração da madeira caída ou recolhimento da madeira seca: “Se, por um lado, o parágrafo for aprovado, será necessário cortar uma massa de pessoas sem intenção criminosa de árvore verdejante da moralidade e lançá-la qual madeira seca no inferno da criminalidade, da infâmia e da miséria. Se, por outro lado, o parágrafo for rejeitado, haverá a possibilidade de que algumas árvores novas sofram maus-tratos, e alegar isso é quase desnecessário! Os ídolos de madeira obtêm a vitória e as vítimas humanas são abatidas!”. O argumento de Marx em favor da classe pobre era o recurso a um direito consuetudinário: “Reivindicamos para a pobreza o direito consuetudinário, mais precisamente um direito consuetudinário da pobreza em todos os países. Vamos ainda além e afirmamos que, por sua natureza, o direito consuetudinário só pode ser o direito dessa massa mais baixa, sem posses e elementar”. (Marx, K. *Os despossuídos*, p. 80 e 84).

<sup>283</sup> Cf. Bensaid, D. Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres, p. 17. In: Marx, K. *Os despossuídos*.

as práticas do direito consuetudinário estavam sendo penalizadas na sociedade capitalista em formação graças ao caráter incerto da propriedade:

Todos os direitos consuetudinários dos pobres baseavam-se no fato de que certo tipo de propriedade tinha um caráter incerto, que não a definia em absoluto como propriedade privada, mas tampouco decididamente como propriedade comum, sendo uma mistura de direito privado e direito público [...] <sup>284</sup>.

Portanto, a valorização das terras, sua mudança para o regime contratual e, no caso prussiano, o crescente mercado de madeiras funcionou como o que Foucault chama de “ricochete do ilegalismo”, ou seja, a intensificação dos ilegalismos. Pois, a nova lei da dieta renana visava responder ao crescente furto de madeira e outros produtos florestais, que se tornaram frequentes após a mudança no regime de propriedade.

Esse conjunto de transformações teve desdobramentos outros no caso francês que, como aponta Foucault, foram mais uma vez cruciais ao desenrolar da Revolução Francesa:

Desse modo, a Revolução Francesa foi agitada por essas micro-histórias. Essa explosão de ilegalismo nada mais era que a reação espontânea a formas jurídicas novas que tornavam impossíveis os antigos ilegalismos e, também nesse caso, punham de certa maneira a propriedade fundiária num embate direto com aqueles que eram excluídos dela e já não tinham sobre ela sequer os direitos tolerados da vida comunitária ou do ilegalismo aceito. Essa prática do ilegalismo camponês animou a Revolução Francesa (como mostram os episódios da Venda e do sul da França) e a provocou, uma vez que esta, em boa parte, foi feita para dominar esse movimento <sup>285</sup>

Importante notar aqui a importância que Foucault dá as práticas ilegalistas para a compreensão do que foi e como se deu a Revolução Francesa. A Revolução Francesa não é, no entendimento foucaultiano, a consequência de uma série de crises das instituições, do poder e das legalidades. A Revolução Francesa foi a consequência do nascimento da sociedade industrial e do desenvolvimento do capitalismo que abalaram um sistema de “ilegalismos tradicionais e sólidos, graças aos quais consideráveis massas da população podiam viver” <sup>286</sup>. Desse modo, o século XVIII foi tomado por movimentos que procuravam a manutenção dos ilegalismos aos quais antes tinham direito: “o ilegalismo, portanto, não é apenas a forma extrema e popular do ímpeto revolucionário, é aquilo que está em jogo nesse mesmo ímpeto” <sup>287</sup>.

---

<sup>284</sup> Marx, *Os despossuídos*, p. 88.

<sup>285</sup> SP, p. 146, p. 162.

<sup>286</sup> SP, p. 148, p. 165.

<sup>287</sup> SP, p. 148, p. 165.

Contudo, esse conjunto de transformações que instaura um novo modo de produção e que faz da força corporal a força de trabalho por excelência, coloca em evidência o corpo do operário. A presença física do corpo do operário e de seu desejo tornavam-se um problema ao capital: era preciso evitar agora o operário que faltava ao trabalho, que se embebedava, que era preguiçoso, ou seja, toda forma que impedisse as condições do lucro. Isso porque, o corpo do operário era “a força de trabalho de que o patrão se considerava uma espécie de proprietário, pois a comprava mediante o salário, sendo dever do operário oferecer sua força de trabalho num mercado livre”<sup>288</sup>. O corpo do operário, em sua relação com a riqueza e o lucro, deu ensejo a mais uma forma de ilegalismo.

Esse novo modo de ilegalismo constituía as práticas de recusa em aplicar o corpo na força de trabalho. Assim, a ociosidade, ou seja, a recusa em oferecer-se no mercado de trabalho, a irregularidade operária que consiste na indisciplina com relação ao tempo de trabalho do empregador, a festa, o desperdício, o dispêndio das forças no não cuidado com o corpo, na desordem, e, por fim, o concubinato como recusa na constituição de uma família como não aceitação da reprodução das forças de trabalho. Todas essas práticas são vistas como práticas ilegalistas por Foucault.

Assim aparecia a figura de um ilegalismo que já não era o da *deprecação*, mas o da *dissipação*: o que estava em questão já não era uma relação de *desejo* pela materialidade da riqueza, era uma relação de fixação no aparato da produção. Esse ilegalismo teria a forma de faltas, atrasos, preguiça, festas, devassidão, nomadismo, em suma, de tudo o que é da ordem da irregularidade<sup>289</sup> (p. 173).

O tratamento dado a ociosidade sofreu mudanças dos séculos XVII e XVIII para o século XIX. Durante os séculos XVII e XVIII a preguiça é controlada em dois níveis, a saber, por uma pressão local da célula artesanal e, por outro lado, no nível estatal pela polícia e os intendentos. Se, durante esses dois séculos, a economia respondia aos interesses mercantilistas a lógica da produção deveria colocar todos para trabalhar a fim de garantir o máximo de produtividade. No século XIX, ápice do desenvolvimento do capitalismo industrial, eram necessários “ociosos conjunturais”, ou seja, uma parcela de desempregados para que fosse possível o controle dos salários. Nesse momento, a moralização das classes laboriosas era necessária para que estes pudessem se contrapor, no nível da recusa a ociosidade, a classe de desempregados.

---

<sup>288</sup> SP, p. 159, p. 177.

<sup>289</sup> SP, p. 173, p. 193.

### 1.2.3. Produção, corpo e dispêndio improdutivo<sup>290</sup>

Era indispensável a essa nova sociedade uma relação de poder que torne-se possível a fixação do operário ao aparato de produção e para que o corpo, o tempo e a vida conjuga-se em forças produtivas. A esse respeito Christian Laval faz notar que:

Se Marx pôde escrever que a ‘condição do capital é o assalariado’, Foucault acrescenta que a “condição do capital é o corpo do trabalhador”. Em outras palavras, que o poder do capital produz o corpo produtivo e constitui a “classe operária” a partir de uma multiplicidade humana que é preciso submeter ao regime de trabalho<sup>291</sup>.

Nesse sentido, a constituição de uma mão de obra disciplinada que tinha sobretudo o corpo como lugar de investimento de técnicas disciplinares é colocado no centro dessa guerra civil com base na qual Foucault procura analisar a sociedade. A “invenção” das técnicas que assujeitam os corpos ao tempo da produção não devem, nos diz Foucault em *Surveiller et Punir*<sup>292</sup>, ser entendidas como uma descoberta súbita. Ela tem sua origem em uma multiplicidade de processos e em localizações esparsas. É por isso que sua análise compreende observar as diversas fórmulas da disciplina nas escolas, nos quartéis, nas fábricas e até na prisão. Em todas essas instituições a organização do tempo é esquadrihado para que não haja, em um só momento, um desperdício ou uma má utilização:

O tempo medido e pago deve ser também um tempo sem impureza nem defeito, um tempo de boa qualidade, e durante todo o seu transcurso o corpo deve ficar aplicado a seu exercício. A exatidão e a aplicação são, com a regularidade, as virtudes fundamentais do tempo disciplinar<sup>293</sup>.

Essa multiplicidade de instituições, que teve seu recrudescimento no século XIX, fez com que, durante toda a vida as pessoas mantivessem um elo com essas instituições que não as representavam exatamente e que, muito menos, as constituíam como grupo. Foucault observa que:

percebe-se que naquele momento emergiram ‘corpos’ absolutamente novos no espaço social, corpos diferentes daqueles que vinham à mente outrora quando se falava de corporações e grêmios. Não eram corpos sociais, ou seja, corpos de pertencimento, que apareciam com instituições como creches, caixas econômicas ou previdenciárias e prisões. Tampouco eram corpos que funcionassem ao modo da máquina, ou seja, corpos produtores,

<sup>290</sup> Subtítulo inspirado no texto de Bataille *A noção de dispêndio*.

<sup>291</sup> Laval, C. *La productivité du pouvoir*. In: Laval, C (org). *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*, p. 34.

<sup>292</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 134, p. 402.

<sup>293</sup> OC II, *Surveiller et punir*, p. 145-146, p. 421.

ainda que houvesse elos entre o desenvolvimento do maquinismo e dos novos corpos. Eram corpos com função de multiplicadores de poder, zonas nas quais o poder estava mais concentrado, era mais intenso<sup>294</sup>.

Desse modo, fazer a história desses dispositivos disciplinares exige que se vá para além dos muros das fábricas. O capitalismo, nesse sentido, não pode ser a fonte ou a origem única das tecnologias de poder, pois, o que Foucault mostra é que elas são difundidas em numerosas instituições que nascem muito antes do progresso da revolução industrial em asilos, hospitais, exércitos, comunidades religiosas, etc. De modo que essas zonas de poder que não estão necessariamente integradas ao aparato de Estado produzem como que um excedente de poder.

A fixação dos indivíduos em um aparato de produção sofreu algumas mudanças no século XIX em relação ao que se viu formar no período clássico. As instituições de reclusão como fábricas-convento, colônias agrícolas e penitenciárias não mais procuravam marginalizar o indivíduo, elas passaram a fixar os indivíduos dentro de um sistema de transmissão do saber, de produção e normatização. Essa mudança nas instituições de reclusão clássica tornou possível o surgimento do que Foucault chamou de “instituições de sequestro”.

As instituições de sequestro têm como função primordial se apoderar do tempo, distribuí-lo e controla-lo plenamente. Isso significava que o pleno controle do tempo deveria levar em conta todos os momentos da vida do indivíduo. Esse controle também deveria poder comandar até as linhas de fuga do ritmo de trabalho:

No caso dos indivíduos pagos por dia, foi preciso agir de maneira que eles não se demitissem quando quisessem. Foi preciso acossar festas, faltas, jogos e especialmente loterias, como má relação com o tempo na maneira de esperar ganhar dinheiro não da continuidade do trabalho, mas da descontinuidade do acaso. Foi preciso levar o operário a dominar o acaso de sua existência: doença e desemprego. Foi preciso ensinar-lhe aquela qualidade a que se dava o nome de previdência, torna-lo responsável por si mesmo até a morte, oferecendo-lhe caixas de poupança<sup>295</sup>.

Como podemos ver, a sequestro corresponde na verdade muito mais a uma função do que a instituições com formas espacialmente isoladas de reclusão. Tal é o caso das cadernetas de poupança e da previdência que podem ser vistas como um superpoder que organiza a vida dos indivíduos do seu nascimento até sua morte. A sequestro temporal visava transformar o tempo da vida, ou seja, o tempo das festas, do lazer, do prazer, ao tempo

---

<sup>294</sup> SP, p. 189, p. 211.

<sup>295</sup> SP, p. 193, p. 216.

da produção. O que ocorreu nessa transformação foi a homogeneização<sup>296</sup> do tempo da existência ao ciclo da produção.

Em todo esse movimento que vai da genealogia moral do proletariado a uma teoria dos ilegalismos Foucault dialoga com a tradição marxista. De acordo com esse diálogo, Étienne Balibar defende a hipótese de que no curso *La société punitive* parece haver uma “teoria da reprodução” do proletariado que rivaliza com a de Althusser. De acordo com tal hipótese, essa teoria não está centrada no assujeitamento à ideologia dominante como em Althusser, mas sobre a moralização institucional dos trabalhadores, o que daria ensejo aos ilegalismos e, em correlação a esse assujeitamento estariam a forma-salário e a forma-prisão como matriz de gestão do tempo de trabalho<sup>297</sup>. Já segundo Julien Pallotta, a crítica de Foucault a Althusser concentra-se na última lição do curso de 1973 em que Foucault apresenta a teoria do poder de Althusser sob a forma de quatro esquemas teóricos.

Para Althusser a reprodução da força de trabalho é assegurada materialmente pelo salário. É também o salário que permite a criação e a educação das crianças por meio do qual o proletariado se reproduz. Isso quer dizer que a família tem uma função, para Althusser, de aparelho de transmissão dos hábitos populares e de um “savoir-faire” necessário à constituição e a reprodução da classe operária<sup>298</sup>. No entanto, será a escola que terá um papel fundamental na teoria althusseriana da reprodução.

O papel da escola na sociedade capitalista será bem demarcado na teoria althusseriana dos Aparelhos ideológicos de Estado (AIE). O sistema escolar tem, para Althusser, tal importância que o filósofo renomeia esse sistema como AIE escolar, tornando-o o aparelho ideológico número 1 da formação social capitalista. Dessa forma, o sistema escolar vem ocupar a função que era atribuída à igreja na formação social feudal. A escola, ou melhor, o sistema escolar capitalista, tem, portanto, papel decisivo, juntamente com o salário, na reprodução da força de trabalho.

Já em Foucault, a escola fará parte das instituições de sequestro que serão responsáveis não só por assujeitar o tempo da vida ao tempo da produção, como também a

---

<sup>296</sup> O termo homogeneização faz alusão ao texto de Bataille “A noção de dispêndio” em que ele define a sociedade *homogênea* como a sociedade útil do ponto de vista da produção. “Sem dúvida a sociedade burguesa, que pretende se governar seguindo princípios racionais, que tende aliás por seu próprio movimento a realizar uma certa homogeneidade humana, não aceita sem protestar uma divisão que parece destrutiva ao próprio homem, mas é incapaz de levar a resistência mais longe do que a negação teórica”. Cf. Bataille, *A noção de dispêndio*, p. 29.

<sup>297</sup> Balibar, L’anti Marx de Michel Foucault. In: Laval, C (org). *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*, p. 91.

<sup>298</sup> Pallotta, L’effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction. In: Laval, C (org). *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*. p. 131.

uma discursividade de moralização do proletariado. Althusser não descarta em sua teoria da reprodução que “regras de moral” fazem parte da educação escolar. A reprodução da força de trabalho depende da submissão dos proletários a essas regras, ou ainda, a submissão a ideologia dominante. No entanto, segundo Pallotta:

A questão colocada por Foucault, para destacar a questão decisiva da poupança operária no início do século XIX, é a dos mecanismos de garantia implementados para assegurar a reconstituição física dos corpos operários. A disciplinarização pela caderneta de poupança (como mecanismo parapénal) responde de fato a um outro aspecto desse problema que não aborda Althusser: aquele da luta contra as condutas irregulares dos trabalhadores que impede o que é uma necessidade para o capital, a saber, *a fixação da força de trabalho ao aparelho produtivo*<sup>299</sup>

Julien Pallotta demonstra muito bem que a crítica de Foucault a Althusser coloca em evidência como pensar as condições de reprodução materiais da força de trabalho como força produtiva não pode se limitar a consumação imediata do salário, isso porque, “pensar a reprodução *material* da força de trabalho, é pensar o fato de que o corpo que é o portador é um corpo vivo”<sup>300</sup>.

#### 1.2.4. A análise sobre o poder

Como exposto anteriormente, na hipótese de que a análise de Foucault a respeito da “gestão da acumulação dos homens” pela sociedade capitalista pôde alargar a análise marxista da acumulação do capital, a análise das disciplinas e das instituições de sequestração nos leva a um segundo aspecto da produtividade do poder. Se o capitalismo não é a causa original da extensão das disciplinas na sociedade, ele é condicionado e mesmo constituído por um campo de produção material de tecnologias políticas que são inventados fora dele<sup>301</sup>. Segundo Foucault, as disciplinas em funcionamento nas múltiplas instituições produzem um “sub-poder” (*sous-pouvoir*) ou então de “mais de poder” (*plus de pouvoir*). O “mais de poder” é o meio pelo qual é possível a separação de uma parte da sociedade, a partir de regras, normas de conduta, sanções judiciárias que ultrapassam a instituição disciplinar. O ponto chave dessa

---

<sup>299</sup> Pallotta, L’effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction. In: Laval, C (org). *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*. p. 134.

<sup>300</sup> Pallotta, L’effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction. In: Laval, C (org). *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*. p. 136.

<sup>301</sup> Laval, C. *La productivité du pouvoir*. In: Laval, C (org). *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*, p. 35-36.

análise é que, segundo Foucault, as disciplinas são a condição da extração da mais-valia. Isso fica mais claro no curso de Foucault de 1973 *La vérité et les formes juridiques*:

Não penso, portanto, que se possa admitir pura e simplesmente a análise tradicionalmente marxista que supõe que, sendo o trabalho a essência concreta do homem, o sistema capitalista é quem transforma esse trabalho em lucro, em sobre-lucro ou em mais-valia. Com efeito, o sistema capitalista penetra muito mais profundamente em nossa existência. Tal como foi instaurado no século XIX, esse regime foi obrigado a elaborar um conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, pelo qual o homem se encontra ligado a algo como o trabalho, um conjunto de técnicas pelo qual o corpo e o tempo dos homens se tornam tempo de trabalho e força de trabalho e podem ser efetivamente utilizados para se transformar em sobre-lucro. Mas para haver sobre-lucro é preciso haver sub-poder. É preciso que, ao nível mesmo da existência do homem, uma trama de poder político microscópico, capilar, seja estabelecido fixando os homens ao aparelho de produção, fazendo deles agentes da produção, trabalhadores. [...] Não há sobre-lucro sem sub-poder. Falo de sub-poder pois se trata do poder que descrevi há pouco e não do que é chamado tradicionalmente de poder político; não se trata de um aparelho de Estado, nem da classe no poder; mas do conjunto de pequenos poderes, de pequenas instituições situadas em um nível mais baixo. O que pretendi fazer foi a análise do sub-poder como condição de possibilidade do sobre-lucro<sup>302</sup>

Portanto, o excedente da disciplina é, para Foucault, a condição histórica de um excedente de valor. E, se esse sobre-lucro implica necessariamente um questionamento de um sub-poder, então uma crítica radical da sociedade deve ser feita sobre novas bases. Isso implica entender que o poder não é apenas o garantidor de um modo de produção. O poder, de fato, funciona dentro de um modo produção, mas, de modo a constituí-lo através de diversas instâncias como, por exemplo, as penitenciárias, as caixas de previdências, etc<sup>303</sup>.

A hipótese da produtividade do poder coloca de lado duas interpretações clássicas do poder, a saber, a interpretação de que o poder possa ser da ordem da apropriação e a hipótese de que o poder possa ser conferido por um contrato. O que a análise das instituições de sequestro, dos discursos de moralidade, das disciplinas pretendeu mostrar foi que o poder é algo bem mais difuso. O poder é “algo que passa, se efetua e se exerce” por todo um sistema de conexões e pontos de apoio. Nessa guerra civil que é o modo pelo qual se exerce o poder o que está no centro são relações belicosas que não obedecem ao esquema monótono da opressão. Isso não quer dizer que não possa haver uma classe social que possa ocupar determinado lugar privilegiado, mas, que o poder não é monolítico:

Não se pode então dizer poder e lucro, como se fossem análogos. O poder não deve ser equiparado a uma riqueza que alguns possuam; é uma estratégia permanente que se deve pensar sobre o pano de fundo de guerra civil.

<sup>302</sup> DE I, *La vérité et les formes juridiques*, p. 1490.

<sup>303</sup> SP, p. 210, p. 234.

Também é preciso abandonar o esquema segundo o qual o poder, por meio de um contrato de tipo comercial, seria conferido a alguns pela vontade de todos – contrato em virtude do qual aqueles que o desrespeitassem cairiam fora da sociedade e retomariam a guerra de todos contra todos. O poder, a legalidade de que ele se serve, os ilegalismos que ele arregimenta ou aqueles contra os quais luta, tudo isso deve ser pensado como certa maneira de travar a guerra civil<sup>304</sup>

Há sempre pequenas disputas singulares sobre as quais o poder se exerce. Nesse sentido, é indispensável saber reconhecer e fazer a distinção entre o que são sistemas de poder e aparatos estatais.

Toda essa crítica à noção de poder será mais tarde retomada e desenvolvida em *Surveiller et punir* de modo quase idêntico. Os editores das obras completas de Foucault observam que quando *Surveiller et punir* foi lançado em fevereiro de 1975 a obra teve um sucesso notável. Isso porque:

De um lado ele é imediatamente percebido como uma alternativa ao marxismo e aos seus esquemas de explicação, muitos dos quais não eram suficientes para compreender os acontecimentos da França pós maio de 68. *Surveiller et punir* transforma o debate sócio-político, até então marcado por um freudo-marxismo propondo novas conceituações<sup>305</sup>.

Deleuze observará o mesmo campo teórico sobre o qual as críticas ao poder de Foucault puderam se desenvolver e se firmar<sup>306</sup>. Portanto, o modo como a noção de poder é construída e articulada nos trabalhos de Foucault devem muito aos problemas enfrentados pelo marxismo e por todo o conjunto acadêmico da época pós maio de 1968. Nesse sentido, é interessante observar como no curso de 1972 Foucault ainda concebia o poder em termos de repressão, exclusão, ou ainda, de forma negativa, na extração de uma força em proveito de outra no interior das batalhas de poder. Já em 1973, Foucault reformula algumas de suas hipóteses anteriores e, através de sua genealogia do proletariado consegue visualizar um poder que, mais do que reprodução, atua no modo de produção, como um superpoder que garante o excesso do capital.

---

<sup>304</sup> SP, p. 208, p. 232-233.

<sup>305</sup> OC II, *Notice: Surveiller et punir*, p. 1462

<sup>306</sup> Deleuze, *Foucault*, p. 34.

## **A política é a continuação da guerra por outros meios? É preciso repensar o poder**

“Quem procurou no ruído e na confusão da guerra, na lama das batalhas, o princípio de inteligibilidade da ordem, das instituições e da história? Quem pensou primeiro que a política era a guerra continuada por outros meios?”<sup>307</sup>. A guerra como princípio de análise do poder foi o modo como Foucault pôde desenvolver os cursos a respeito do nascimento de um aparelho repressivo de Estado (1971-1972) e do nascimento da sociedade punitiva (1973). No entanto, em 1976, no curso *Il faut défendre la Société*, esse esquema precisa ser reavaliado. Será possível que o enfrentamento entre indivíduos, grupos e classes faça com que eles possam mesmo ser agrupados sob esse mecanismo de análise? Quando foi que o princípio de Clausewitz foi invertido e tomado como instrumento de análise do social? É, portanto, essa a questão que Foucault coloca ao procurar reexaminar o percurso feito até então.

A esse respeito, cabe observar que em 1973, no curso *La Société punitive*, Foucault havia já invertido a fórmula de Clausewitz sem, no entanto, mencioná-lo: “E, se for verdade que a guerra externa é o prolongamento da política, caberá dizer, reciprocamente, que a política é a continuação da guerra civil”<sup>308</sup>. Naquela ocasião tratava-se de pensar a política como uma guerra de classe, uma guerra de classe levada a cabo pela moralização e disciplinarização do proletariado. Agora trata-se de mostrar que, na verdade, o princípio segundo o qual a política é a guerra continuada por outros meios é anterior a Clausewitz, que apenas teria invertido essa tese, que circulava desde ao menos os séculos XVII e XVIII.

A partir da tese de que a política é a guerra continuada por outros meios, Foucault vislumbra um “paradoxo histórico”. Com o processo de estatização da justiça, trabalhado anteriormente em *Théories et institutions pénales*, todas as práticas de guerra se concentraram em um poder local. Desse modo, a guerra cotidiana, ou seja, as contendas que se davam de “homem com homem”, aquilo mesmo que chamavam de “guerra privada” acaba por desaparecer do corpo social. Nesse momento, as técnicas de guerra passam a fazer parte de algo muito mais definido e controlado que é o exército. Portanto, a transformação de uma sociedade perpassada por relações guerreiras dá lugar a um Estado munido de instituições militares. O paradoxo que se vê surgir nesse momento de transição é o aparecimento de um discurso histórico-político, o primeiro discurso histórico-político sobre a sociedade, que é um

---

<sup>307</sup> DS, p. 226, p. 240.

<sup>308</sup> SP, p. 31, p. 34. Também um ano antes do curso *Il faut défendre la Société* Foucault havia mencionado a inversão da fórmula de Clausewitz em *Surveiller et punir*: “É possível que a guerra como estratégia seja a continuação da política. Mas não se pode esquecer que a 'política' foi concebida como a continuação senão exatamente e diretamente da guerra, ao menos como modelo militar como meio fundamental para prevenir o distúrbio civil” OC II, *Surveiller et Punir*, p. 442.

discurso sobre a guerra como relação social permanente e, ao mesmo tempo, como fundamento de todas as relações e instituições de poder.

Tal discurso histórico-político opõe-se a um outro discurso, muito corrente até então, que é aquele dos naturalistas, que imaginam a guerra como a guerra ideal; Foucault nomeia este discurso de “filosófico-jurídico”. Constituído a partir do problema da monarquia e do monarca, o discurso filosófico-jurídico serviu de instrumento e de justificação do poder régio. Tendo seu ápice nos séculos XVI e XVII, esse discurso, que é uma teoria da soberania, dava conta da mecânica geral do poder em uma sociedade de tipo feudal. Por sua vez, o discurso histórico-político aparece com as mudanças provocadas por novas técnicas de poder e, por isso mesmo, opõe-se à teoria da soberania ao descrever essa forma de poder emergente. Sua oposição se dá sobretudo na interpretação segundo a qual as leis não teriam uma origem natural, mas teriam seu nascimento nas batalhas. É por isso que esse discurso imagina as guerras reais, as batalhas efetivas e as conquistas que fundamentam todas as relações e instituições de poder. Nesse sentido, o discurso histórico-político entende que a guerra:

divide permanentemente o corpo social inteiro; coloca cada um de nós num campo ou no outro. E essa guerra, não basta encontra-la como um princípio de explicação; é preciso reativá-la, fazê-la deixar as formas latentes e surdas em que ela prossegue sem que a percebamos bem e levá-la a uma batalha decisiva para a qual devemos preparar-nos, se quisermos ser vencedores<sup>309</sup>.

Tal oposição não se dá somente em razão do caráter real da guerra. Poder político e guerra não estão em lados opostos nesse discurso: “contrariamente ao que diz a teoria filosófico-jurídica, o poder político não começa quando cessa a guerra”<sup>310</sup>. O discurso histórico-político não descarta a hipótese de que a guerra teria feito parte do nascimento dos Estados, no entanto, o papel da guerra aí é bem mais do que o da “selvageria teórica”. Ou seja, o nascimento mítico do Estado e do direito não fariam cessar a guerra. O direito não é aquilo que torna a guerra impossível através de suas regras e de sua razão. Não há de um lado a guerra em todo o seu caos de violência e força e, de outro, o direito em sua ordem e paz. Portanto, a guerra é aquilo que está na ordem civil, na constituição e no interior da sociedade, dividindo seus membros em campos opostos. Nesse discurso, cumpre decifrar a guerra na filigrana da paz, pois esta guerra que ainda não terminou, é uma guerra permanente que precisa ser redescoberta uma vez que a batalha decisiva está ainda por vir.

Em seu funcionamento, o discurso histórico-político mobiliza tanto relações de força quanto relações de verdade. Quanto maior a relação de força, maior será a verdade que será

---

<sup>309</sup> DS, p. 227, p. 241.

<sup>310</sup> DS, p. 43, p. 43.

liberada dessa relação, uma vez que: “a verdade é um mais de força, assim como ela só se manifesta a partir de uma relação de força”<sup>311</sup>. Nesse sentido, tal discurso que tem pretensão de verdade, reclama um direito, procura fazer valer “o seu direito”, “os nossos direitos” que podem ser marcados por relações de propriedade, conquista, vitória, natureza. Um direito, nos diz Foucault, que tem uma história, seja aquela das invasões, da raça, da superioridade ou das ocupações, mas uma história que está descentralizada da universalidade jurídica. É por isso que a verdade que esse sujeito defende não é a verdade universal do filósofo<sup>312</sup>. Apesar de tentar restituir o percurso da guerra, trata-se sempre de um discurso de perspectiva: “ele só visa à totalidade entrevedo-a, atravessando-a, transpassando-a de seu ponto de vista próprio”<sup>313</sup>. O sujeito desse discurso é um sujeito guerreador que não procura a reconciliação, mas a dissimetria de uma verdade-arma vinculada fundamentalmente a uma relação de força. Em suma, esse discurso introduz uma fissura no discurso da verdade que era feito há milênios.

As relações de força e relações de verdade presentes nesse discurso histórico-político fazem circular valores diferentes daqueles de um discurso filosófico-jurídico. A relação entre verdade e paz dá lugar à irracionalidade, às paixões, à brutalidade: “a verdade vai estar do lado da desrazão e da brutalidade; a razão, em compensação, do lado da quimera e da maldade; totalmente o contrário, por conseguinte, do discurso explicativo do direito e da história até então”<sup>314</sup>. É, segundo Foucault, a primeira história não romana que o Ocidente conheceu.

No entanto, Foucault descarta logo de início a possibilidade de reconhecer nesse discurso histórico a dialética como sua vertente “reciclada” e filosófica. A dialética não é, nos diz Foucault, o discurso histórico da contradição e da guerra. Pelo contrário, a dialética codifica a guerra em uma “pretensa lógica da contradição” em que assegura, através da história, um sujeito universal e uma verdade reconciliada. Nesse sentido, o discurso histórico-político foi colonizado pela dialética<sup>315</sup> que, por sua vez, promove “a pacificação, pela ordem

---

<sup>311</sup> DS, p. 45, p. 46.

<sup>312</sup> Compreende-se, desse modo, uma relação com a verdade bem diferente daquela da tradição aristotélica já discutido por Foucault em *Leçons sur la volonté de savoir*, ou seja, uma relação que “vai do prazer à felicidade, para a qual somos levados por um movimento natural, por intermédio de uma fala que ensina e não profetiza e de uma memória sem esquecimento nem enigma [...]” (LVS, p. 15, p. 15-16). Nesse tipo de relação: “não reconheceremos nenhuma violência, nenhuma vontade de dominação, nenhuma força de exclusão e de rejeição” (LVS, p. 17, p. 18).

<sup>313</sup> DS, p. 44-45, p. 45.

<sup>314</sup> DS, p. 47, p. 47.

<sup>315</sup> A respeito da noção de “dialética pacificadora” conferir: Lebrun, G. A dialética pacificadora. In: Lebrun, A. filosofia e sua história.

filosófica e talvez pela ordem política, desse discurso amargo e partidário da guerra fundamental”<sup>316</sup>.

Portanto, esse novo discurso do qual Foucault faz a genealogia compreende uma crítica da teoria jurídico-política da soberania. Tal empreitada crítica pressupõe também livrar-se ou desembaraçar-se de uma teoria que faz da soberania a fonte de unidade do poder<sup>317</sup>. A teoria da soberania presume um sujeito natural livre que, segundo Jean Terrel, não sendo o resultado de um processo histórico, esse sujeito se reflete no fim que dá a si mesmo, ou seja, o de um sujeito soberano que abandona sua liberdade e aceita obedecer. Como salienta ainda Terrel, no seio das polêmicas da década de 1960, principalmente após a publicação de *Les mots et les choses*, o sujeito das chamadas "filosofias do sujeito" é designado como sujeito soberano. São várias as ocasiões em que Foucault retoma a crítica que liga filosofia do sujeito, humanismo, dialética e crítica da soberania<sup>318</sup>. Alguns anos antes, em 1971, Foucault reconhecia no humanismo a gênese do sujeito soberano e, assim, esboçava em poucas linhas uma crítica que recupera em *Il faut défendre la société*:

O humanismo é o que inventou alternadamente essas soberanias assujeitadas que são a alma (soberana sobre o corpo, submissa a Deus), a consciência (soberana na ordem do julgamento, submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberano titular de seus direitos, submisso às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente em consenso e de acordo com o seu destino). Em resumo, o humanismo é tudo aquilo pelo que no Ocidente *barrou-se o desejo do poder* – proibiu-se querer o poder, excluiu-se a possibilidade de assumi-lo. No cerne do humanismo, a teoria do *sujeito* (com o duplo sentido da palavra)<sup>319</sup>.

Desse modo, trata-se, nessa genealogia, de retomar críticas frequentes que foram feitas por seus adversários e de fazer circular nessa análise aquilo que estava em jogo nos desafios colocados ao pensamento político pós maio de 68. Assim, quando Foucault afirma que o pensamento dialético não é uma versão renovada do discurso histórico-político, é necessário precisar qual discurso dialético Foucault tem em mente. De modo geral, podemos entender aqui por dialética a tradição que de Hegel à Sartre teceu um discurso que foi ao mesmo tempo uma filosofia da história, uma filosofia da prática humana e uma filosofia da alienação e da reconciliação. Sartre seria o último exemplar desse tipo de pensamento pois, sua obra, *Critique de la raison dialectique*, é, para Foucault "um esforço, magnífico e patético, de um homem do século XIX para pensar o século XX", uma vez que o século XX seria marcado por

<sup>316</sup> DS, p. 50, p. 50.

<sup>317</sup> DS, p. 38, p. 38.

<sup>318</sup> Cf. *Préface à la transgression* (DE I, p. 261-289), *Qui êtes-vous professeur Foucault?* (DE I, p. 637), *Ariane s'est pendue* (DE I, p. 797).

<sup>319</sup> DE I, *Par-delà le bien et le mal*, p. 1094-1095.

uma “cultura não dialética”<sup>320</sup>. Foucault situa o filósofo existencialista como o último hegeliano por ter colocado no centro de suas análises a subjetividade do indivíduo. Segundo André Yazbek, Foucault considera Sartre um hegeliano porque, nesse momento, “ser hegeliano significa permanecer em uma esfera na qual a consciência, tornada elemento central e irreduzível do pensamento ocidental ao menos desde o cogito cartesiano, ainda se faz ponto de partida incontornável da tarefa filosófica”<sup>321</sup>. As críticas de Foucault tocariam ainda indiretamente alguns pontos da filosofia de Hegel ao entender que a experiência dialética da história supõe uma racionalidade implícita e progressiva<sup>322</sup>.

Por sua vez, a cultura não dialética, a qual Foucault faz referência inúmeras vezes<sup>323</sup> para diferenciar os saberes que não pertencem a uma ordem dialética, não tem um lugar de origem, pois, ela apareceu dispersa em regiões diferentes. No entanto, ela pode ter seu prelúdio localizado no momento em que Nietzsche mostrou que a morte de Deus não correspondia à aparição, mas à desaparecimento do homem<sup>324</sup>. Essa cultura não dialética poderia ser reconhecida nos novos trabalhos da linguística, etnologia e sobretudo na história e na literatura. “Linguagem não dialética”, “pensamento não dialético” são ainda algumas das expressões que Foucault usa para marcar e descrever a novidade dos trabalhos pertencentes a essa cultura. Em resumo, o pensamento dialético do qual Sartre<sup>325</sup> seria o último representante

<sup>320</sup> DE I, *L'homme est-il mort ?*, p. 569-570.

<sup>321</sup> Yazbek, *Itinerários cruzados*, p. 56.

<sup>322</sup> Cf. Butler, *Sujets du désir*, p. 216. A respeito da interpretação que Foucault faz de Hegel, Butler chama a atenção para o fato curioso de que a geração de pensadores que assistiram aos seminários de Jean Hyppolite, do qual Foucault fez parte, repudiaram Hegel pelo fato do filósofo alemão representar um pensamento do qual, justamente, Kojève e Hyppolite mostraram que ele não fazia parte. “Tudo se passa como se a crítica imanente do sujeito idêntico a si mesmo fosse desconhecida por Derrida, Deleuze e outros, que consideram Hegel como o campeão do “sujeito”, de uma metafísica do fechamento ou da presença, que exclui a diferença e que é igualmente, segundo essas críticas nietzschianas, voltada contra a Vida” p. 215.

<sup>323</sup> Outras referências a uma “cultura não dialética” podem ser vistas em *Préface à la transgression*, ocasião em que Foucault fala em uma “linguagem não dialética” (DE I, p. 269). Em *Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez* Foucault usa o termo “pensamento não dialético” (DE I, p. 1292). No mesmo texto, a respeito da literatura ele diz: “Parece-me que a literatura atual faz parte do mesmo pensamento não dialético que caracteriza a filosofia” (p. 1293). Faz-se mister observar ainda que Foucault contrapõe a dialética não só o trabalho de Bataille (*préface à la transgression*), mas também os trabalhos de Klossowski (*La prose d'Actéon*), Roger Laporte (*Guetter le jour qui vient*) e Deleuze (*Ariane s'est perdue* e *Theatrum Philosophicum*).

<sup>324</sup> DE I, *L'homme est-il mort ?*, p. 569-570.

<sup>325</sup> A discussão a respeito de um momento dialético deve ser vista a partir das discussões que a obra de Foucault, *Les mots et les choses*, suscitam no pensamento dos anos 60. Nesse sentido, faz-se mister destacar a entrevista de Michel Foucault com Madeleine Chapsal em que esta última afirma: “O existencialismo e o pensamento de Sartre, por exemplo, estão, depois do senhor, se tornando objetos de museu. Você vive – nós vivemos sem ainda nos darmos conta – em um espaço intelectual totalmente renovado”. DE I, *Entretien avec Madeleine Chapsal*, 541. Ou ainda em entrevista dada no ano seguinte em que Foucault mesmo reconhece e afirma essa mudança no cenário do pensamento filosófico contemporâneo: “Tentando diagnosticar o presente no qual vivemos, podemos isolar como pertencendo já ao passado algumas tendências que são ainda consideradas contemporâneas.” E “Uma tal situação ambígua caracteriza o que poderíamos chamar a estrutura antropológico-humanista do pensamento do século XIX. Parece-me que esse pensamento está se desfazendo, desagregando-se sob nossos olhos” (DE I, p. 635 e 636).

fazia circular uma antropologia e uma moral humanista<sup>326</sup> que teria como premissa uma filosofia na qual a essência do homem daria as bases da política e da história. Tal moral humanista entendia que o homem teria de se reapropriar de sua essência que teria sido alienada pelas condições modernas de trabalho. Nesse sentido, a história enquanto disciplina teria sido o "último refúgio da dialética"<sup>327</sup>.

Portanto, trata-se de fazer uma genealogia que exponha os problemas que podem haver em uma história entendida em termos de guerra. Logo, algumas questões devem ser colocadas com mais profundidade:

Podemos descrever a história como um processo de guerra? Como uma sucessão de vitórias e derrotas? Este é um problema importante que o marxismo ainda não superou completamente. Quando falamos de luta de classes, o que queremos dizer com luta? É uma questão de guerra, de batalha? Podemos decodificar o confronto, a opressão que se produz dentro de uma sociedade e que a caracteriza, podemos decifrar esse confronto, essa luta como uma espécie de guerra? Os processos de dominação não são mais complexos, mais complicados que a guerra?<sup>328</sup>

### 1.3.1. A história soberana e a contra-história

O discurso histórico-político não pode ser confundido com a dialética hegeliana e nem mesmo ter sua paternidade atribuída a Hobbes ou Maquiavel. Seu nascimento encontra-se na primeira metade do século XVI, no discurso dos niveladores na Inglaterra pré-revolucionária e revolucionária, e, posteriormente, como discurso de luta contra o rei da França Luís XIV. Já no século XVII, ela toma a forma da guerra das raças. Posteriormente, no século XIX, esse discurso tenta apagar os vestígios do conflito da raça para definir-se como uma luta de classe. Em suma, Foucault procura mostrar ao longo do curso que esse discurso histórico-político se desenvolve em oposição a três outras narrativas históricas, a saber, a história de tipo romana, a teoria jurídico-política da soberania e, por fim, o discurso filosófico que se pode reconhecer na dialética.

---

<sup>326</sup> A moral humanista era alvo de forte debate entre os teóricos ligados ao pensamento marxista e ao partido comunista na França. Em 1965 Louis Althusser publica o artigo "Marxismo e humanismo" em que no início do texto ele diz: "O 'humanismo' socialista está na ordem do dia" (p. 183). Em 1967 Althusser publica ainda um outro artigo sobre o tema "A querela do humanismo". Segundo Althusser até 1845 Marx desenvolvia suas reflexões com base em um "humanismo comunitário" de Feuerbach que poderia ser resumido nos seguintes termos: "Assim, a revolução não será mais somente política (reforma liberal racional do Estado), mas 'humana' ('comunista'), para restituir ao homem sua natureza alienada na forma fantástica do dinheiro, do poder, e dos deuses. A partir de então, essa revolução prática será a obra comum da filosofia e do proletariado, pois, na filosofia, o homem é afirmado teoricamente; no proletariado, ele é negado praticamente. [...] A aliança revolucionária do proletariado e da filosofia é, portanto, ainda aqui, selada com a essência do homem" (p. 187-188). Após 1845 Marx teria rompido com o humanismo ao rejeitar a essência do homem como fundamento teórico.

<sup>327</sup> DE I, Sur les façons d'écrire l'histoire, p. 614.

<sup>328</sup> DE II, *La torture, c'est la raison*, p. 391.

De início, Foucault recorre ao discurso histórico, entendido como um discurso atravessado por efeitos de poder, para expor de que forma o discurso da guerra das raças pôde funcionar como uma espécie de contra-história. Da civilização romana à Idade Média, o discurso histórico foi o lugar privilegiado em que se produziram narrativas de legitimação da dominação política. Segundo Foucault, a história tradicional desse período cumpria as funções de deslumbrar e vincular um corpo social ao poder soberano através da genealogia dos reinos, dos feitos dos heróis fundadores, das dinastias e dos impérios. O discurso histórico deveria igualmente subjugar ao mostrar que cada ação, cada gesto do soberano tinha uma importância memorável que deveria servir de exemplo. Nesse tipo de discurso:

A história é o discurso do poder, o discurso das obrigações pelas quais o poder submete; é também o discurso do brilho pelo qual o poder fascina, aterroriza, imobiliza. Em resumo, vinculando e imobilizando, o poder é fundador e fiador da ordem; e a história é precisamente o discurso pelo qual essas duas funções que asseguram a ordem vão ser intensificadas e tornadas mais eficazes<sup>329</sup>.

A história que se faz nesses moldes é uma história que se desenvolve em função da soberania<sup>330</sup>. Tal discurso praticado na Idade Média não promovia uma ruptura ou uma descontinuidade com a história romana, pois a consciência histórica desse período mantinha uma continuidade com a antiguidade. Não há, portanto, nesse período, uma ruptura entre a história de Roma e a história da Idade média. Poderíamos ver nessa leitura de Foucault sobre a historiografia feita desde o antigo ao medievo, o que Koselleck observou como um espaço da experiência que se nutre de uma única geração histórica<sup>331</sup>. Nessa perspectiva, passado e presente compartilham de um horizonte histórico comum em que “a diferença temporal não se manifesta como tal”<sup>332</sup>. Nesse espaço de experiência comum, Koselleck mostra a história do quadro encomendado pelo duque Guilherme IV da Baviera que, acreditando ser o herdeiro de Alexandre o Grande, ordena que se represente em imagem a batalha de Issus. Os 1800 anos que separam a batalha de sua representação têm a dimensão de um único tempo histórico em que guerras e conquistas contam a narrativa de nascimento e declínio de um único império. Contudo, o que Foucault pretende fazer ver, ao contrário de Koselleck, não é o processo de temporalização histórica que pôde ocorrer na modernidade, mas a contra-história que pôde nascer no extremo fim da Idade Média.

---

<sup>329</sup> DS, p. 58, p. 60.

<sup>330</sup> No curso de 1973-1974 Foucault falava em um "poder de soberania" que, comparado ao poder de disciplina, compreendia as funções de exercício do poder e assujeitamento. Já no presente curso, *Il faut défendre la Société*, a soberania é tratada como uma maneira de exercer o poder e como uma doutrina jurídica.

<sup>331</sup> Cf. Koselleck, “O futuro passado dos tempos modernos”. In: Koselleck, *Futuro, passado*.

<sup>332</sup> Koselleck, “O futuro passado dos tempos modernos”, p. 22. In: Koselleck, *Futuro, passado*

Em meados do século XVI e início do século XVII, o discurso histórico não vai ser mais o discurso da soberania. O que se vê surgir nesse momento é um outro discurso, um discurso marcadamente antirromano, que é o discurso do enfrentamento das raças. Foucault reconhece o discurso do enfrentamento das raças como um discurso contra-histórico e antirromano, pois:

nessa história das raças e do enfrentamento permanente das raças sob as leis e através delas aparece, ou melhor, desaparece, a identificação implícita entre o povo e seu monarca, entre a nação e seu soberano, que a história da soberania, das soberanias, fazia aparecer. Doravante, nesse novo tipo de discurso e de prática histórica, a soberania já não vai unir o conjunto de uma unidade que será precisamente a unidade da cidade, da nação, do Estado. A soberania tem uma função particular: ela não une; ela subjuga. E o postulado de que a história dos grandes contém a fortiori a história dos pequenos, o postulado de que a história dos fortes traz consigo a história dos fracos, vai ser substituído por um princípio de heterogeneidade: a história de uns não é a história dos outros<sup>333</sup>.

Ao fazer aparecer a submissão por detrás da obrigação da lei, o discurso que emerge nesse período é uma contra-história. Tal discurso não somente faz aparecer em sua face cínica a lei soberana, como, também, rompe com a continuidade da glória pela qual o poder se perpetuava “ao mostrar sua antiguidade e sua genealogia”<sup>334</sup>. Desse modo, o discurso da contra-história é, segundo Foucault, uma “tomada de palavra” daqueles que não têm nem direitos, nem um passado glorioso. Não é, portanto, a pesquisa de uma jurisprudência ininterrupta que teria fundado um poder há muito tempo, mas, antes, um discurso que articula uma espécie de ruptura profética. Ela se aproxima muito mais de uma história mítico-religiosa do que de uma história político-legendária tal como a dos antigos romanos. Nesse sentido, Foucault faz notar que, durante a segunda metade da Idade Média, a bíblia foi o instrumento a partir do qual se constituíram as críticas e os discursos de oposição ao absolutismo dos reis e ao despotismo da Igreja.

Portanto, o discurso da contra-história inverte a função da memória, pois ela não mostra o aumento perpétuo do brilho do poder, mas tem como papel mostrar as descontinuidades que as batalhas produziram na história. Seu discurso é o da decifração do segredo, da reapropriação de um saber afastado, da revelação de uma verdade selada. Enquanto o discurso histórico romano pacificava a sociedade ao fundamentar a ordem que constitui o corpo social, a contra-história “dilacera a sociedade e só fala de direito justo para declarar guerra às leis”<sup>335</sup>. A grande força de Roma, de sua história e de sua consciência como

---

<sup>333</sup> DS, p. 59, p. 60-61.

<sup>334</sup> DS, p. 59, p. 62.

<sup>335</sup> DS, p. 62, p. 64.

fundadora da ordem europeia estava agora ameaçada por esse novo discurso. Se Petrarca pôde anteriormente formular a questão “Que há então na história, que não seja a louvação de Roma?” foi precisamente porque a história que se fazia até então não apresentava mais que a unidade romana. Agora, com a ruptura de consciência que a contra-história promove, podem aparecer acontecimentos novos de uma genealogia que a Europa até então nunca fizera<sup>336</sup>.

Vê-se como a contra-história reparte a sociedade em campos opostos e, desse modo, consegue mobilizar todo um conjunto de binarismos: os “ricos e os pobres, os poderosos e aqueles que só têm seus braços, os invasores das terras e aqueles que tremem diante deles, os déspotas e o povo ameaçado, os homens da lei presente e aquelas da pátria futura”<sup>337</sup>. No entanto, não se deve deduzir disso que a contra-história tenha sido, desde seu início, uma história que pertenceu de pleno direito aos oprimidos ou ainda um discurso que teria sido reivindicado e falado pelo povo. A contra-história não funciona politicamente num só sentido. Ela pôde circular como crítica entre diferentes grupos que se opuseram ao poder. Ela circulou, de início, a partir de temas escatológicos entre movimentos populares da segunda metade da Idade Média, mais tarde, ela serve ao pensamento radical inglês no momento da revolução e, anos depois, transformada, é usada pela oposição aristocrática contra Luís XIV.

Através, portanto, dessa contra-história, Foucault traça dois caminhos possíveis. Em primeiro lugar, esse discurso no qual o termo “raça” aparece e entra em disputa não tem necessariamente um caráter biológico. O termo raça é, nesse momento, variável e corresponde em grau maior a uma clivagem histórico-política<sup>338</sup>. Há duas raças quando há diferença de origem, de língua, de religião, do mesmo modo, há duas raças quando dois grupos não se misturam por conta de uma diferença, seja de costume, direito, exercício do poder ou distribuição das fortunas.

Decifrar as dissimetrias e reativar a guerra como motor da história é ainda, precisamente, o mecanismo de inteligibilidade de um outro discurso que se vê surgir a partir do século XVII na Inglaterra e na França no século XIX. Esse discurso é o da história-reivindicação, história-insurreição, enfim, o discurso revolucionário:

Essa ideia da Revolução, que perpassa todo o funcionamento político e toda a história do Ocidente faz mais de dois séculos e que é, aliás, em sua origem e em seu conteúdo, finalmente muito enigmática, eu creio que não se pode dissociá-la do aparecimento e da existência dessa prática de uma contra-história. [...] Que seriam a ideia, a prática, o projeto revolucionários sem a vontade de tornar outra vez visível uma guerra real, que se desenvolveu e

---

<sup>336</sup> DS, p. 64, p. 66.

<sup>337</sup> DS, p. 62, p. 65.

<sup>338</sup> DS, p. 65, p. 67.

continua a se desenvolver, mas que, precisamente, a ordem silenciosa do poder tem por função e por interesse sufocar e mascarar?<sup>339</sup>

A genealogia da contra-história mostra que o discurso revolucionário não está dissociado de práticas da soberania e da história das raças. Entre fins da Idade Média e os séculos XVI e XVII, a consciência histórica de tipo romano se transforma, e uma sociedade em que o problema da soberania e de sua fundação eram centrais dá lugar a uma sociedade em que é central o problema da Revolução e sua promessa futura de libertação. Assim, assinala Foucault, se Petrarca pôde se perguntar pela louvação de Roma ao longo do discurso histórico, “nós – e é isso que decerto caracteriza a nossa consciência histórica e que está vinculado ao aparecimento dessa contra-história -, nós nos perguntamos: ‘Que há na história que não seja o apelo à revolução ou o medo dela?’”<sup>340</sup>. Desse modo, fazer a genealogia do discurso guerra implica também a tarefa de mostrar como se articula uma análise política das relações de poder que tem como pano de fundo uma política da revolta ou da revolução<sup>341</sup>.

Sem dúvida, é preciso ver nessa contra-história, como indica Bertrand Binoche<sup>342</sup>, uma "genealogia da genealogia" que procura testar a "hipótese de Nietzsche" a partir de uma genealogia em que as relações de poder assumem um caráter guerreiro. Em 1971, Foucault iniciava seu texto sobre Nietzsche afirmando que o poeta Paul Rée havia se enganado ao descrever gêneses lineares, uma vez que as palavras não guardam seus sentidos, seus desejos, suas direções e suas ideias ao longo da história, "como se nesse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias"<sup>343</sup>. E é através dessa genealogia nietzschiana que se pode ver o erro do esquema segundo o qual a guerra geral se esgota em suas próprias contradições e acaba por aceitar as regras da paz<sup>344</sup>. Não há paz sob a regra. A regra, a lei permite que a violência circule em um sistema de dominações que jamais é fixo e estável em si mesmo. Mas, para poder fazer essa genealogia, para que se possa ver que no começo das coisas não há uma identidade preservada, mas a discórdia e o

---

<sup>339</sup> DS, p. 66, p. 69.

<sup>340</sup> DS, p. 70, p. 73.

<sup>341</sup> DS, p. 74, p. 76.

<sup>342</sup> BINOCHÉ, *La généalogie de la généalogie de la...*, p. 92. In: BRAUNSTEIN (org), Foucault (s). Em sua tese de doutoramento Mathieu Fontaine também reforça a tese de que em *Il faut défendre la Société* Foucault realiza uma genealogia da genealogia. Cf. Capítulo "Généalogie de la généalogie – contre la guerre comme norme". In: FONTAINE, M. *Michel Foucault, une pensée de la résistance*, pp. 350-356. A esse respeito ver também a discussão de Foucault com Brochier em que o filósofo francês afirma: "Se eu fosse pretensioso, daria como título geral do que faço: genealogia da moral. Nietzsche é aquele que deu como alvo essencial, digamos, ao discurso filosófico, a relação de poder. Enquanto que para Marx, era a relação de produção. Nietzsche é o filósofo do poder, mas que conseguiu pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política para fazê-lo". DE I, p. 1621.

<sup>343</sup> DE I, p. 1004.

<sup>344</sup> DE I, p. 1013.

disparate<sup>345</sup>, é preciso ser mestre da história<sup>346</sup>. No texto sobre Nietzsche tratava-se de fazer da história uma contra-memória<sup>347</sup>, agora, ao testar a hipótese nietzschiana, Foucault procura fazer uma genealogia a partir de uma hipótese histórica que ele chama de contra-história.

Ademais, tentar ver como apareceu no Ocidente uma análise do poder, análise que vê no fundamento e no princípio do poder uma maneira de continuar a guerra sob formas que são aparentemente pacíficas, passa antes pelo confronto com uma *contrainte d'époque*<sup>348</sup>. O problema em questão, segundo Bertrand Binoche, consistia no seguinte: "como a filosofia poderia falar do poder sem se inscrever de cara na esteira do contratualismo, ou melhor, sem ser rousseauista?" De acordo com Binoche, até 1970, Hobbes era "apenas um nome" no cenário filosófico francês. Mas, justamente no ano de 1970, a partir da tradução do *Leviatã* por François Tricaud, Hobbes pôde aparecer como o promotor clássico do contratualismo, vindo a preencher assim um lugar no discurso da soberania que havia sido até então ocupado por Rousseau. Desse modo, inaugura-se na França um debate historiográfico-filosófico novo que encontra no contratualista inglês um renovado vigor.

Foucault elege Hobbes, no curso de 1976, como um representante legítimo do discurso da soberania contra o qual a contra-história viria se posicionar. De que forma, então, Foucault procura curto-circuitar o problema da teoria da soberania partindo da contra-história e desembaraçando-se de Hobbes? Em primeiro lugar, desfazendo um primeiro "mito", ou seja, descartando a narrativa segundo a qual a guerra de todos contra todos hobbesiana seria a realidade histórica primordial, a gênese mesma da soberania. Para Foucault, trata-se do contrário, a guerra em Hobbes não é senão um episódio em que é o medo e a vontade que desempenham um papel primordial na constituição da soberania. De acordo com Foucault: "Hobbes torna a guerra, o fato da guerra, a relação de força efetivamente manifestada na batalha, indiferentes à constituição da soberania"<sup>349</sup>. Ora, se jamais a guerra havia desempenhado esse papel nas teorias jurídicas do poder, a quem ou a que se dirige a eliminação da guerra na teoria da soberania hobbesiana? O adversário político de Hobbes não é, diz Foucault, uma teoria precisa e determinada, nem algo que teria escapado de seu próprio discurso. O *Leviatã* de Hobbes se dirige menos a um conteúdo do discurso do que à utilização de um saber histórico das guerras, usurpações, espoliações, na política contemporânea:

---

<sup>345</sup> DE I, p. 1006.

<sup>346</sup> "É preciso [...] se tornar mestra da história para fazer dela um uso genealógico". DE I, p. 1020.

<sup>347</sup> DE I, p. 1021.

<sup>348</sup> Binoche, *La généalogie de la généalogie de la...*, p. 98. Braunstein (org). Foucault(s). Bertrand Binoche sustenta a esse respeito que não é um acaso o fato de Deleuze dedicar seu primeiro livro a Hume e Althusser a Montesquieu pois, trata-se naquele momento de procurar alternativas aos esquemas contratualistas.

<sup>349</sup> DS, p. 82, p. 84.

“Numa palavra, o que Hobbes quer eliminar é a conquista, ou ainda a utilização, no discurso histórico e na prática política, desse problema que é o da conquista.”<sup>350</sup> Segundo a análise de Foucault, Hobbes teria desenvolvido seu discurso contra um outro tipo de utilização da história que tentaria fazer circular a narrativa de uma guerra civil permanente no interior do Estado. Essa outra forma de discurso, de prática discursiva, aparece na Inglaterra na conjunção entre dois fenômenos, a saber, da luta política da burguesia contra a monarquia absoluta de um lado e, da aristocracia de outro; o ponto em comum dos dois discursos era uma clivagem nascida da ideia de conquista.

Esse discurso é responsável por formular pela primeira vez a ideia segundo a qual toda forma de lei, de soberania e de poder deverá ser analisada em termos de dominação. Isso quer dizer que não importa qual o formato da soberania, da lei ou do poder, todas essas categorias devem ser vistas como o movimento indefinido, e indefinidamente histórico, de relações de dominação de uns sobre os outros. O discurso inglês das raças estabelece, também pela primeira vez, um esquema binário pautado e articulado a partir de fatos de nacionalidade como a língua, a existência de costumes e direitos arcaicos, densidade histórica e redescoberta de antigas leis. Enfim, um esquema binário que permitia analisar e decifrar um conjunto de instituições em termos de enfrentamento e guerra travada entre as raças. Segundo Foucault, esse esquema fundamentava a revolta em termos diferentes daqueles da Idade média, ou seja, de uma situação que se tornara intolerável:

aí, agora, temos uma revolta que vai se formular como um tipo de direito absoluto: tem-se o direito à revolta não porque foi possível fazer-se ouvir e porque é necessário romper a ordem se se quiser estabelecer uma justiça mais justa. A revolta, agora, se justifica como uma espécie de necessidade da história: corresponde a certa ordem social que é a da guerra, à qual ela dará fim como uma derradeira peripécia<sup>351</sup>.

Portanto, a revolta se insere nesse esquema de análise que coloca a guerra em toda relação social e no interior de todas as instituições. Esse esquema, que Foucault chama também de historicismo político, é aquele que vê as relações de poder, o direito e a soberania, como relações de dominação. O historicismo político terá dois grandes inimigos: um no século XVII, o discurso filosófico-jurídico, aquele de Hobbes; o outro adversário aparece no século XIX, e é o materialismo dialético.

---

<sup>350</sup> DS, p. 82, p. 84-85.

<sup>351</sup> DS, p. 92-93, p. 94-95.

Já na França do século XVII a contra-história se desenvolve como uma reação nobiliária. A partir da revolução francesa, ou ao menos no século XVIII, sobretudo com Sieyès, a contra-história se torna instrumento da burguesia, que a auto-dialetiza e a pacifica.

O debate jurídico-político, por volta do século XVI, acerca das origens do Estado francês e da continuação do Estado romano, ou seja, a narrativa de que a França seria herdeira do império romano e, conseqüentemente, de suas leis, era objeto de disputa entre a monarquia e a aristocracia. Isso porque as bases do direito público dependiam de uma narrativa de continuidade do Estado, isto é, de um modelo histórico que descrevesse a sucessão dos Estados, com seu período de nascimento, poderio e decadência, a partir de uma transmissão do poder inteiramente homogênea no corpo da nação. A manutenção desse tipo de narrativa era importante porque nesse período começava uma investigação histórica sobre as origens dos direitos e das leis. É nesse contexto que a invasão se torna um problema histórico crucial. O problema da invasão continha um fato jurídico-político determinante: a história do direito público. Cabia à história da invasão precisar os limites do poder monárquico, a constituição das assembleias e das cortes soberanas, bem como dizer qual era a verdadeira constituição da nobreza e seus direitos.

Portanto, esse discurso de continuidade e homogeneidade é ameaçado em favor da introdução do tema do dualismo nacional. A partir de um problema de pedagogia política, a saber, o que um príncipe deve conhecer para poder governar, o tema do dualismo nacional pôde introduzir-se como contra-história. Foucault parte do caso de Boulainvilliers, nobre encarregado de organizar relatórios a respeito do reino ao sucessor de Luís XIV. Boulainvilliers organizou um conjunto de conhecimentos sobre o Estado que se tornou uma espécie de “contra-saber” da reação nobiliária. O trabalho de Boulainvilliers é um contra-saber na medida em que se define negativamente em relação a dois saberes eruditos. Em primeiro lugar, esse contra-saber se opõe ao saber jurídico que reflete o absolutismo do rei e que era odiável aos olhos dos nobres, pois era o saber que os havia espoliado de seus direitos de jurisdição. Em segundo lugar, é um saber voltado contra o saber dos intendentés, um saber administrativo, saber econômico das taxas e dos impostos que haviam restringido a riqueza dos nobres. A contra-história de Boulainvilliers convoca a nobreza a reabrir sua própria memória e a recuperar seu próprio saber e conhecimento. Retomar o saber significava tomar consciência de si mesmo e revelar as mistificações pelas quais a história havia passado. Assim:

será retomando consciência de si, inserindo-se de novo na trama do saber, que a nobreza poderá voltar a ser uma força, colocar-se como sujeito da

história. Colocar-se como uma força na história implica, pois, como primeira fase, retomar consciência de si e reinserir-se na ordem do saber<sup>352</sup>.

Através desse contra-saber, que é também uma contra-história, o funcionamento do saber histórico sofre uma alteração importante, isto é, a desvinculação da narrativa histórica do exercício do poder. A contra-história não tece a narrativa gloriosa, ritual de fortalecimento do poder, que louva a monarquia. A contra-história narra as injustiças, as derrotas e as conquistas de um passado que foi soterrado pelo poder soberano. É o que Foucault chama de "um método de denúncia perpétua" que rememora não os atos fundamentais do poder, mas, suas maldades e traições.

Essa alteração permite a entrada de um novo sujeito na história, que fala em nome de um "eu" e de um "nós". Esse novo sujeito, que é quem fala e, ao mesmo tempo, aquilo de que fala na narrativa histórica, é a sociedade ou "nação". Sociedade enquanto um grupo de indivíduos com leis e costumes particulares. No entanto, essa forma de sociedade-nação não deve ser confundida com sua forma moderna, ou seja, com um território de fronteiras definidas e uma estrutura política acabada. Naquele contexto, a noção de "nação" se define como um agrupamento de pessoas que têm entre si uma relação regular de costumes em comum. É a partir dessa concepção que o problema revolucionário da nação desponta, problema também dos nacionalismos do século XIX, da raça e da classe. Portanto, dois princípios da desagregação do discurso soberano da louvação de Roma no discurso da história, a saber, a introdução da invasão como problema e o surgimento de um novo sujeito histórico que é a nação.

Nas análises de Boulainvilliers, a desagregação opera a partir de uma generalização da guerra. Se até o século XVII a guerra constituía a batalha de uma massa contra outra, como foi por exemplo o caso inglês, em que a fratura era o simples binarismo entre o rei aliado à aristocracia e todo o resto do povo, na contra-história de Boulainvilliers a guerra penetra em toda relação social, como um estado permanente entre grupos diversos que se opõem ou se aliam uns aos outros. Segundo Jean Terrel, o estado da guerra em Boulainvilliers excede a simplicidade da oposição binária presente no esquema inglês, pois para a nobreza francesa havia o desafio maior de enfrentar diversos fronts diferentes como o rei, a igreja e o terceiro estado. A partir, portanto, da invasão e da batalha, pode-se seguir toda a história do social em que: "a guerra é uma economia geral das armas, uma economia dos homens armados e dos homens desarmados, num dado Estado, e com todas as séries institucionais e econômicas que

---

<sup>352</sup> DS, p. 131, p. 137.

derivam daí"<sup>353</sup>. Duas questões operam no interior dessa narrativa da desagregação e da generalização da guerra. Em primeiro lugar, o problema de saber se a guerra entre dois grupos constitui o substrato do Estado e, secundamente, o problema de saber qual o lugar do poder nessa guerra, ou seja, saber se o poder atuaria como um árbitro ou se seria apenas o produto dessa guerra, ou ainda, de modo mais estratégico, se o poder se aproveitaria da guerra. Isto posto, não foram – como poderia se pensar – as guerras civis ou as lutas religiosas do Renascimento e da Fronda que introduziram o tema da guerra e da desagregação como uma espécie de reflexo delas. Foi o que Foucault entende por "combate de retaguarda", ou seja, o tipo de narrativa feita na contra-história de Boulainvilliers, o responsável pela introdução desse dualismo.

Com Boulainvilliers surgia ainda uma outra matéria da história que, aos olhos de Foucault, consistia no outro lado da relação de poder. Ao tomar a nação como objeto, Boulainvilliers descobriu uma história dos sujeitos. Ele deu um status na história a um objeto que somente mais tarde, no século XIX, torna-se uma história do povo ou dos povos, tal como pode-se ver em Michelet. Esse objeto é analisado como uma força na qual o poder é apenas uma força entre outras no corpo social. Portanto, as forças do povo e do poder consistiam nos objetos principais da contra-história de Boulainvilliers, que eram, portanto, diferentes da história soberana que reduzia o poder à história da monarquia. As características dessa contra-história definiam:

o princípio daquilo que se poderia denominar o caráter relacional do poder: o poder não é uma propriedade, não é uma potência; o poder sempre é apenas uma relação que só se pode, e só se deve, estudar de acordo com termos entre os quais atua essa relação. Portanto, não se pode fazer nem a história dos reis nem a história dos povos, mas a história daquilo que constitui, um em face do outro, esses dois termos, dos quais um nunca é infinito e o outro nunca é zero. [...] <sup>354</sup>

Assim, em Boulainvilliers, o funcionamento do poder não se dá em termos jurídicos de soberania, mas através de termos históricos de dominação e de relações de força. A tarefa de Boulainvilliers consiste, desse modo, em partir da luta original, aquela que estaria na origem de todas as outras lutas, para então "refazer o fio estratégico das batalhas" e "encontrar a luta fundamental" que é a um só tempo boa e verdadeira<sup>355</sup>. Com isso, seria possível trazer de volta uma relação de força livre de todas as alterações que ela sofrera. É nesse contexto que Foucault enxerga o acoplamento das noções de constituição e a de revolução.

---

<sup>353</sup> DS, p. 135, p. 141-142.

<sup>354</sup> DS, p. 142, p. 150.

<sup>355</sup> DS, p. 135, p. 170.

Constituição entendida enquanto uma relação de força que seria possível restabelecer, orientada não em direção ao futuro, mas a um passado a restaurar, a partir do entendimento de um movimento cíclico da história, como se fosse possível algo que permitisse fazer a história “girar em torno de si mesma e trazê-la de volta a seu ponto inicial”<sup>356</sup>. No entanto, não se trata de uma constituição de nível jurídico, isto é, uma convenção jurídica fundadora que remontaria a um tempo incerto, mas, algo como uma consistência histórica. Trata-se de uma relação de força fundamental que nega a ordem da lei e do escrito pela ordem da força e do equilíbrio. Nessa perspectiva, a revolução tem como sentido a subversão das relações de força em jogo.

O discurso histórico da guerra das raças, originalmente ligado à reação nobiliária, se generaliza no momento da Revolução Francesa enquanto ferramenta tática utilizada por adversários de todos os campos políticos. É justamente o caráter estratégico desse discurso histórico que torna possível a sua generalização em campos diferentes de batalha, pois, enquanto tática, esse discurso "pode ser transferível e se torna finalmente a lei de formação de um saber e, ao mesmo tempo, a forma comum à batalha política"<sup>357</sup>. Ou seja, esse discurso se regulariza enquanto saber histórico e se torna utilizável por lutas que, por sua vez, são extradiscursivas. Entretanto, ao ser generalizado, esse discurso histórico sofre transformações que correspondem aos interesses particulares de cada grupo que dele fará uso.

Enquanto a força constituinte da nação remetesse a um passado e a revolução compreendesse a restauração de forças anteriores, a história não poderia ser a arma discursiva do Terceiro Estado. Isso porque, antes de meados da Idade Média, o Terceiro Estado e a burguesia não podiam reconhecer-se a si mesmos como sujeitos históricos. É a partir de uma reorientação em direção ao futuro e uma definição nova da noção de nação que o discurso histórico pode servir como estratégia a esse grupo.

A noção de nação é reelaborada a partir das disputas no interior do discurso histórico, no contexto da Revolução francesa. Nesse sentido, o discurso de Sieyès sobre a constituição do Terceiro Estado é representativo dessa transformação. A utilização que o abade francês faz do discurso histórico torna possível uma inversão da ideia de nação que faz da burguesia um sujeito fundamental. De acordo com Sieyès, se antes a nação residia no corpo do rei, na sua relação físico-jurídica com cada um de seus súditos, agora, para que haja nação, é necessário o funcionamento de um conjunto de atividades que compreendem funções econômicas e

---

<sup>356</sup> DS, p. 162, p. 172.

<sup>357</sup> DS, p. 159, p. 169.

políticas, tais como, agricultura, comércio, exército, justiça. Desse modo, a nação não é mais definida em termos de costumes comuns e de particularidades como a língua e a origem.

Esse tipo de transformação promove também uma mudança na temporalidade do discurso histórico. A história-reivindicação produzida por essa perspectiva não se baseia em um passado concebido através de invasões e vitórias, tal como era o discurso de Boulainvilliers. Não se trata mais de uma história cíclica para a qual seria necessário encontrar o fio condutor das batalhas. O movimento cíclico presente em Boulainvilliers dá lugar a um discurso histórico que tem no presente seu lugar de apoio.

A reivindicação vai poder se articular a partir de uma virtualidade, de um futuro, de um futuro que é iminente, que já está presente no presente, pois se trata de uma certa função de universalidade estatal, já assegurada por ‘uma’ nação dentro do corpo social, a qual, em nome disso, exige que seu estatuto de nação única seja efetivamente reconhecido, e reconhecido na forma jurídica do Estado<sup>358</sup>.

Portanto, a definição de nação não mais se caracteriza por uma relação de ancestralidade, mas, por sua relação com o Estado. Nesse discurso procura-se fazer a história entre as virtualidades da nação e a totalidade efetiva do Estado, no qual o momento decisivo é a passagem do virtual para o real, isto é, na iminência do Estado enquanto figura total e completa no presente<sup>359</sup>. Ao colocar o Estado como centro de sua problemática, ocorre com o discurso histórico um processo de autodialetização na qual a relação das forças em jogo não é uma relação do tipo guerreiro, mas uma relação do tipo civil. Com isso, o discurso histórico se aproxima em certo sentido do discurso que existia em meados do século XVII, que tinha como função justificar e legitimar o Estado. Nesse discurso, a guerra e o conflito serão superados por uma totalização superior que corresponde à universalidade do Estado. A luta, aí compreendida em termos civis, enxerga a luta militar e sangrenta somente enquanto um episódio excepcional de crise. Assim é que "longe de ser o pano de fundo de todos os enfrentamentos e das lutas"<sup>360</sup> a guerra civil não passará de um episódio dentro do espaço do Estado. Logo, para o Terceiro Estado, a Revolução é o último episódio de um conflito que não é guerreiro, mas pertence à ordem civil e tem como objeto e como espaço o Estado<sup>361</sup>.

É nesse momento da transformação do discurso histórico que se situa o que Foucault entende ser uma "das questões fundamentais da história e da política", tanto do século XIX quanto do século XX. O que significa compreender uma luta em termos civis? O que

---

<sup>358</sup> DS, p. 187, p. 199.

<sup>359</sup> DS, p. 188, p. 201.

<sup>360</sup> DS, p. 189, p. 201-202.

<sup>361</sup> DS, p. 198, p. 210.

chamamos de luta econômica, luta política, luta pelo Estado, deve ser analisado em termos econômico-políticos? Ou devemos seguir os historiadores do século XVIII e ver aí o pano de fundo indefinido da guerra e da dominação?<sup>362</sup>

### 1.3.2. *Contra-história e discurso revolucionário*

A hipótese de Foucault, de que a política é a continuação da guerra por outros meios, aparece em um contexto no qual a relação entre guerra e política é parte fundamental do debate político. De acordo com Jean Terrel, a inversão da fórmula de Clausewitz nasce da prática e do trabalho de Foucault com militantes que se reivindicavam marxistas e que pensavam em uma luta armada<sup>363</sup>. De modo semelhante, Julien Pallotta afirma que a hipótese de Foucault “soube captar o ar do tempo, e marcar os espíritos por uma fórmula que sintetiza a compreensão da política que teriam então as múltiplas correntes políticas que reivindicam o marxismo”<sup>364</sup>. Isso se justificaria sobretudo pela relação entre guerra e dialética, que desde meados do século XIX ao início do século XX traçou, também a partir de Clausewitz, um discurso que passa por Marx, Engels e Lenin. Em *Guerres et Capital*, Maurizio Lazzarato e Éric Alliez destacam o papel importante que a análise da relação entre guerra e capital tiveram para os revolucionários. Segundo os filósofos, em 1915, Lenin teria lido e feito notas sobre a obra de Clausewitz, escrevendo ao lado da famosa fórmula a observação "aproximação com o marxismo"<sup>365</sup>. Referência que ele retoma um ano mais tarde no texto sobre a falência da segunda internacional:

Aplicada as guerras, a tese fundamental da dialética [...] é a de que “a guerra é um simples prolongamento da política por outros meios” (mais precisamente, pela violência). Tal é a fórmula de Clausewitz, um dos maiores historiadores militares, cujas ideias foram fecundadas por Hegel. E tal foi sempre o ponto de vista de Marx e Engels, que consideraram toda guerra como o prolongamento da política de potências – e das diversas classes no interior dessas últimas [...]<sup>366</sup>.

Na França, após maio de 68, a fórmula de Clausewitz é retomada no âmbito de uma nova crítica das relações entre guerra e política. Segundo Julien Pallotta, após maio de 68 um discurso sobre a guerra civil começa a ser difundido em torno da “Gauche prolétarienne”,

---

<sup>362</sup> DS, p. 189, p. 202.

<sup>363</sup> Terrel, *Les politiques de Foucault*, p. 52.

<sup>364</sup> Pallotta, *Politique et État a partir de Louis Althusser*, p. 126.

<sup>365</sup> Alliez; Lazzarato, *Guerres et capital*, p. 306.

<sup>366</sup> Lenin, *La faillite de la II<sup>e</sup> internationale*, s/n.

grupo de extrema esquerda maoísta do qual Foucault era próximo de alguns membros<sup>367</sup>. Assim, em 1969 Alain Geismar e Serge July publicam o livro *Vers la guerre civile*. No mesmo ano, André Glucksmann, publica a obra *Le discours de la guerre*. Contudo, esse debate não se restringia somente à esquerda maoísta. De acordo com Aurélie Knüfer, Clausewitz foi amplamente citado nos trabalhos dos anos 70, tanto por pensadores da extrema esquerda quanto por intelectuais liberais<sup>368</sup>. Clausewitz estava então no centro das discussões filosófico-políticas da época como, por exemplo, no livro de Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, publicado no mesmo ano do curso de Foucault e resenhado no ano seguinte por Claude Lefort<sup>369</sup>.

Que o discurso revolucionário, sobretudo a teoria da revolução desenvolvida por Marx no século XIX, tenha como mote maior a “guerra oculta” no interior da sociedade é um tema já reconhecido e discutido por Foucault<sup>370</sup>. No entanto, fazer a genealogia desse discurso compreende realocá-lo sob uma perspectiva maior, que é a da contra-história da guerra das raças. No presente curso, Foucault encontra a justificação de sua hipótese no próprio Marx. De acordo com o filósofo francês, Marx escreve a Engels em 1882: “Mas, nossa luta de classes, tu sabes muito bem onde a encontramos: nós a encontramos nos historiadores franceses quando eles narravam a luta das raças”<sup>371</sup>. Na verdade, Foucault se refere à carta de Marx a Weydemeyer de 1852, em que o filósofo alemão recomenda que se leia as obras históricas de Thierry, Guizot e John Wade a fim de poder “adquirir algumas luzes sobre a história das classes no passado”<sup>372</sup>. Nessa mesma carta, Marx deixa claro qual a proveniência da ideia de luta de classes: “não é meu o mérito nem da descoberta da existência de classes na sociedade moderna, nem da luta entre elas. Muito antes de mim, historiadores burgueses haviam retraçado a evolução histórica dessa luta de classes, e economistas burgueses haviam colocado em evidência a anatomia econômica”<sup>373</sup>. Dois anos mais tarde, Marx escreve a Engels uma carta na qual comenta as teses de Thierry, marcando as diferenças entre seu pensamento e a do historiador burguês, sobretudo no tocante à origem do antagonismo entre burguesia e povo. Marx afirma nessa ocasião que Augustin Thierry é o “pai da luta de

---

<sup>367</sup> Pallotta, *Politique et État à partir de Louis Althusser*, p. 124. Entre os membros da gauche prolétarienne que eram próximos de Foucault podemos citar Daniel Defert seu companheiro e André Glucksmann.

<sup>368</sup> Knüfer, *Métamorphoses d'une formule*, s/n.

<sup>369</sup> Quatro anos depois do curso de Foucault a relação entre Estado, guerra e Clausewitz também será tema do curso de Gilles Deleuze intitulado *Appareil d'état et machine de guerre*. Cf. cours du 18 mars 1980.

<sup>370</sup> Discutimos esse problema nas duas primeiras seções desse capítulo.

<sup>371</sup> DS, p. 67, p. 69.

<sup>372</sup> Marx, *Oeuvres complètes III*, p. 78.

<sup>373</sup> Marx, *Oeuvres complètes III*, p. 79.

classes"<sup>374</sup>. Portanto, a decifração das dissimetrias e a reativação da guerra constituem, segundo Foucault, pontos importantes que ligam a contra-história da luta das raças ao discurso revolucionário do século XIX. Ademais, apontar essa relação significa tocar em um ponto importante do pensamento marxista, que enxerga na oposição de classes como luta um dos pontos mais originais da ciência marxista da história. Segundo Pierre Dardot e Christian Laval, as teses sobre o antagonismo entre as classes eram já bem pouco originais quando Marx e Engels escrevem o Manifesto Comunista entre 1847 e 1848<sup>375</sup>. Deste modo, de acordo com os autores, fazer a genealogia desse discurso implica tocar em pontos chaves da compreensão de Marx, como, por exemplo, a ideia de Althusser de um corte epistemológico promovido por Marx e que teria fundado a ciência da história (materialismo histórico).

No entanto, a ligação entre o discurso da luta das raças nos historiadores burgueses e a guerra de classes não é negligenciada por Louis Althusser. Em *Sur la reproduction*, Althusser, em nota de rodapé, chama a atenção para o fato de que Marx não foi o primeiro a reconhecer a existência e nem mesmo foi o inventor do termo “luta de classes”. O filósofo francês ainda identifica a origem do termo luta de classes, presente entre os trabalhos de ideólogos do feudalismo e da burguesia no século XVI, justamente a partir de uma luta de raças referente à origem da monarquia absoluta: “Podemos notar a esse respeito, um verdadeiro reconhecimento da luta de classes como motor da história, sob o disfarce ideológico da luta de raças (germanos contra romanos ou vice-versa); o objeto explícito dessa polêmica ideológica (a monarquia absoluta)”<sup>376</sup>. Ao reconhecer sua emergência nos defensores do feudalismo, Althusser vê a origem do esquema da luta das raças ainda mais longe do que Marx pôde constatar na literatura do século XIX.

Em outro momento de sua análise do discurso marxista da luta de classes, Althusser se serve da mesma inversão da fórmula de Clausewitz que Foucault reconhece no discurso histórico-político da guerra das raças. Em seu manuscrito que data de alguns meses após o encerramento do curso de Foucault, Althusser define a política como uma guerra de classe:

Se a guerra, entendida no sentido de uma guerra em que dois Estados se envolvem por seus exércitos, é, segundo Clausewitz, ‘a política continuada por outros meios’, então devemos dizer que a política é a guerra (de classe) continuada por outros meios: o direito, as leis políticas e as normas ideológicas. Mas, sem essa guerra, sem essa violência, sem a violência da

---

<sup>374</sup> Marx, *Oeuvres complètes IV*, p. 148. A respeito da relação de Marx com os historiadores burgueses do século XIX conferir: “L’histoire comme lutte des classes”. In: Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*.

<sup>375</sup> Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*, p. 229.

<sup>376</sup> Althusser, *Sur la reproduction*, p. 206.

exploração de classe, nós não podemos compreender nem o direito, nem as leis, nem a ideologia<sup>377</sup>.

É possível que Althusser tivesse acesso ao material dos cursos de Foucault e que, nesse momento, meses depois, ele tenha tomado de empréstimo a hipótese foucaultiana da inversão da fórmula de Clausewitz. Nesse mesmo texto, Althusser cita a carta de Marx, também mencionada por Foucault em seu curso, na qual o filósofo alemão diz ter encontrado a luta de classes nos historiadores e economistas burgueses. De acordo com Pallotta, podemos suspeitar que Althusser tenha encontrado na hipótese de Foucault uma boa caracterização do discurso marxista e da política como luta de classes<sup>378</sup>. Mas, enquanto Althusser procura mostrar como a guerra de classes recobre uma relação de força anterior a todo direito, a genealogia de Foucault procura fazer ver como o discurso marxista pôde fazer emergir no seio da paz civil do Estado a guerra como luta de classes<sup>379</sup>.

A relação que Foucault aponta entre a inversão da fórmula de Clausewitz, a contra-história da luta das raças e o discurso revolucionário não diz muito sobre o desenvolvimento da história dialetizada dos historiadores burgueses e do seu seguimento na filosofia de Marx através da noção de luta de classes<sup>380</sup>. No entanto, como apontam Pierre Dardot e Christian Laval, as reflexões de Foucault a respeito do poder e da estratégia estão ligadas à leitura que ele fez dos escritos políticos de Marx<sup>381</sup>. Desse modo, traçar algumas correspondências entre as hipóteses de Foucault com a filosofia de Marx e o pensamento marxista podem ajudar a situar melhor o debate da época.

Ao tentar decifrar o discurso do historicismo político percorrendo seus traços na história, chegando até os discursos racistas e o discurso dialético do século XIX, Foucault faz também uma crítica do discurso revolucionário. A crítica ao discurso revolucionário se insere não só nas mudanças das relações entre genealogia e resistência, mas também diz respeito à forma da luta. Em sua primeira aula do curso *Il faut défendre la Société*, Foucault faz um balanço do que desenvolveu até então e constata que todo o trabalho feito nesses últimos anos se inseriam muito bem em um determinado período. Período que é “aquele que acabamos de viver, os dez ou quinze, no máximo vinte últimos anos, quero dizer, um período no qual se podem notar dois fenômenos [...]”<sup>382</sup>. O caráter local da crítica e as reviravoltas do saber são

<sup>377</sup> Althusser, *Les vaches noires : interview imaginaire*, p. 214-215.

<sup>378</sup> Pallotta, *Politique et État a partir de Louis Althusser*, p. 126.

<sup>379</sup> Cf. Pallotta, *Politique et État a partir de Louis Althusser*, p. 127.

<sup>380</sup> Jean Terrel credita essa falta de precisão a uma “vontade deliberada de criticar o marxismo acadêmico evitando uma confrontação direta com Marx”. Cf. Terrel, *Politiques de Foucault*, p. 52.

<sup>381</sup> Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*, p. 225.

<sup>382</sup> DS, p. 6.

os dois fenômenos aos quais Foucault faz referência. Estes seriam o que Foucault identifica como saberes assujeitados, saberes que puderam emergir através de conteúdos históricos possíveis graças a uma crítica que é ao mesmo tempo erudita e saber local. Saberes nos quais se misturam a erudição histórica e o saber de proletários do século XIX, ou operários do século XX. Mas, o que Foucault quer demarcar é que assistimos agora a uma mudança na forma e no conteúdo dessa luta. Segundo Mathieu Fontaine, trata-se agora de “resistências mais do que revolução. Pois se esses saberes estiveram assujeitados, não é porque o capitalismo ou a burguesia o haviam decidido, mas sim porque esses saberes, perturbadores e inquietos, apenas indicam para lutas singulares e conquistas esquecidas e inconfessáveis”<sup>383</sup>. Foucault faz referência explícita à fenomenologia e ao marxismo, marcadores discursivos a partir dos quais os personagens desse cenário dos últimos “quinze anos” procuraram se situar e se “inserir sub-repticiamente”<sup>384</sup>. Tal balanço se faz necessário, pois, segundo Foucault, atualmente a batalha não tem inteiramente a mesma cara”<sup>385</sup>. O campo das relações de força se alterou.

É a partir da mudança nesse cenário que pode e deve ser compreendido o desenvolvimento da genealogia foucaultiana. Lembremos que, se no início dos anos 1970 Foucault ainda hesitava em usar o termo, tentando dar a ele alguma consistência, no curso de 1976 o filósofo descreve da seguinte maneira sua forma de análise:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torna-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico<sup>386</sup>.

Assim, a genealogia se inscreveria em uma prática que não só analisaria resistências passadas, mas seria também uma ação política de resistência ao fazer emergir os saberes assujeitados e, ao mesmo tempo, serviria de princípio de seu desassujeitamento<sup>387</sup>. Isso porque o saber, os saberes, são atravessados por lutas de diferentes interesses. Nesse sentido, a genealogia procura se afastar de um modelo de conhecimento aristotélico diferenciando conhecimento de saber e inscrevendo esse último numa lógica agonística. Assim, chamar-se-á:

de conhecimento o sistema que permite dar uma unidade preliminar, um pertencimento recíproco e uma conaturalidade ao desejo e ao saber. [...] se

<sup>383</sup> Fontaine, *Michel Foucault, une pensée de la résistance*, p. 158.

<sup>384</sup> OC II, *L'ordre du discours*, p. 227.

<sup>385</sup> DS, p. 12.

<sup>386</sup> DS, p. 11, p. 11

<sup>387</sup> Fontaine, *Michel Foucault, une pensée de la résistance*, p. 158.

chamará de saber aquilo que é preciso arrancar da interioridade do conhecimento para ali recuperar o objeto de um querer, o fim de um desejo, o instrumento de uma dominação, a meta de uma luta<sup>388</sup>.

Foucault esclarece no início do presente curso que a atividade genealógica se situa na intervenção entre saberes locais, descontínuos, e o que ele chama de insurreição dos saberes. Tal perspectiva deve ser entendida em relação aos “saberes assujeitados”, saberes que eram desqualificados como não conceituais, hierarquicamente inferiores, o “saber das pessoas” (que não pode ser confundido com o senso comum, mas que se relaciona com um saber regional)<sup>389</sup>. Tal é a definição da genealogia no curso de 1976: “Chamemos, se quiserem, de ‘genealogia’ o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais”<sup>390</sup>. Ora, esse saber das lutas pode ser reconhecido, no discurso marxista, como o saber que se sublevou dos inquéritos de Marx a respeito das classes operárias. No tocante a esse assunto, Foucault já havia comentado que: “no início do século XIX, os operários realizaram vastas investigações sobre sua própria condição. Esse trabalho forneceu uma grande parte da documentação de Marx; ele foi um dos fundamentos da prática política e sindical do proletariado no século XIX; ele se mantém e se desenvolve através das lutas”<sup>391</sup>. Dentro dessa perspectiva, os inquéritos de Marx<sup>392</sup> poderiam ser vistos como a insurreição de um saber que se contrapõe estrategicamente ao saber dominante.

A compreensão do saber como um discurso que expressa e que traz em si a luta aproxima-se do trabalho que Marx desenvolveu próximo ao proletariado, assim como, segundo Dardot e Laval, da originalidade do trabalho teórico do filósofo alemão. De acordo com os autores, o historicismo político de Foucault, ou seja, a maneira de conceber a história como um campo de batalha faz do historiador um combatente:

Sob esse ângulo, a história como fato e a história como narrativa se confundem, a história escrita faz parte do campo de batalha, ela participa do trabalho de subjetivação nomeando os adversários e arranjando a narrativa que delimite sua identidade e a legitimidade de seu combate<sup>393</sup>.

Desse modo, as classes sociais formam, a partir dessa narrativa, a consciência política e histórica de seu grupo. É nesse sentido que se deve compreender, segundo os autores, que a

---

<sup>388</sup> LVS, p. 17-18, p. 18.

<sup>389</sup> DS, p. 8-9, p. 8-9.

<sup>390</sup> DS, p. 9, p. 9.

<sup>391</sup> DE I, *Par-delà le bien et le mal*, p. 1093.

<sup>392</sup> Nesse sentido, os inquéritos aplicados pelo GIP nas prisões podem também ser analisados dentro da perspectiva de um “saber das lutas” e do combate que a genealogia trava contra os efeitos de poder de determinados discursos.

<sup>393</sup> Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*, p. 227.

luta em Foucault e em Marx comporta sempre um conflito de subjetivação em que o que está em jogo é o assujeitamento ao qual o polo dominante procura submeter o polo que será dominado em termos de status, lugar e função. A imposição procurada pelo polo dominante pode tomar a forma da identidade e da conduta como Foucault mostra, por exemplo, em *Surveiller et Punir* e ainda antes no curso *La Société punitive* em que a classe burguesa se definiu e procurou definir seu oponente a partir de estratégias sociais de discursos de moralização das classes pobres. É também a partir do entendimento de que as subjetividades são produzidas no afrontamento que Foucault pôde compreender a guerra civil como um acontecimento que permite a constituição de determinadas coletividades<sup>394</sup>.

É preciso ainda reconhecer que tanto para Marx quanto para Foucault os adversários não estão inteiramente constituídos antes do conflito. Isso quer dizer que antes mesmo da batalha os adversários não têm uma consciência plena sobre os seus objetivos e seu ser. Dardot e Laval observam que os escritos históricos de Marx indicam que os termos do afrontamento se produzem continuamente na própria batalha: "em outros termos, a luta é fundamentalmente criadora, ela é um processo de transformação das condições, das intenções e dos próprios sujeitos da luta"<sup>395</sup>. A luta, portanto, transforma as condições de existência e, com isso, cria novas possibilidades de emancipação e novos sujeitos que, na luta mesma, se transformam em sujeitos revolucionários. Em Foucault, o sujeito da estratégia emerge das relações de poder existentes nas quais um e outro ator da luta vão se constituir como sujeitos adversários que se "subjetivam" na relação que um tem com o outro<sup>396</sup>.

Outro ponto importante é o caráter do poder e as estratégias de enfrentamento. No subcapítulo de *La volonté de savoir*, em que Foucault discute o método empregado em seu livro, o filósofo esclarece sua concepção do poder deixando claro que "não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário"<sup>397</sup>. De fato, Foucault procura esclarecer aí não só uma questão genérica que seria "o que é o poder?", mas, também, a relação entre estrutura do poder e luta. Em entrevista dada logo após a publicação de *La Volonté de savoir*, Foucault defende a análise do poder em termos de "relações de poder". Segundo o filósofo, o poder visto enquanto relações de poder permite uma melhor compreensão da relação entre poder e luta, particularmente entre luta de classes. Pois, o que deve ficar claro nessa relação é o caráter da

<sup>394</sup> "A guerra civil é o processo através do qual e pelo qual se constituem diversas coletividades novas, que não tinham vindo à tona até então". SP, p. 27, p. 30.

<sup>395</sup> Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*, p. 225.

<sup>396</sup> Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*, p. 226.

<sup>397</sup> OC II, *La volonté de savoir*, p. 106, p. 684.

luta, o que se entende por luta quando se fala em luta de classes. Esse é para Foucault o problema central dessa relação que, contudo, permaneceu em silêncio na maioria dos textos marxistas<sup>398</sup>. Tal questão foi, sem dúvida, importante para Foucault no desenvolvimento de sua compreensão do poder, sobretudo quando podemos ver através de seus primeiros cursos no *Collège de France* o papel que a noção de guerra desempenhou em suas hipóteses. Assim é que, em 1978, Foucault volta a essa mesma questão, ao afirmar que a tese de Marx de que o motor da história é a luta de classes consiste em um "fato inegável", mas que até o momento ninguém havia examinado com profundidade o que significava essa luta. Em resumo:

O que é a luta quando dissemos luta de classes? Visto que dissemos luta, trata-se de conflito e de guerra. Mas como essa guerra se desenvolve? Qual é seu objetivo? Quais são seus meios? Sobre quais qualidades racionais ela repousa? O que eu gostaria de discutir, a partir de Marx, não é o problema de uma sociologia de classes, mas o método estratégico relativo a luta. É aí que está ancorado meu interesse por Marx e é a partir daí que eu gostaria de colocar os problemas<sup>399</sup>.

Nesse sentido, são as "análises concretas" que Marx empreende, ou seja, seus escritos sobre as revoltas de 1848, Bonaparte, a Comuna de Paris, que merecem maior atenção daqueles que se interessam em responder a questão sobre a natureza da luta em Marx. Segundo Foucault, o que se torna claro a partir da leitura dos textos históricos de Marx é que, apesar de colocar as análises sobre o poder no interior de uma luta de classes, ele não faz da luta de classes uma rivalidade pelo poder<sup>400</sup>.

Mas descartar as análises que fazem do poder um instrumento jurídico ou um domínio da soberania e colocar à prova a hipótese que liga poder e guerra consiste em enfrentar justamente o problema que percorreu todo o curso de 1976, que é o de saber se o poder é simplesmente uma dominação de tipo guerreiro. De todo modo, Foucault confessa em várias

<sup>398</sup> DE II, *Le jeu de Michel Foucault*, p. 310-311.

<sup>399</sup> DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 606. Foucault coloca o mesmo problema em outras entrevistas. Cf. DE II, *Non au sexe roi*, p. 268. "O que me espanta, nas análises marxistas, é que sempre se fala na luta de classes, mas a palavra na qual se presta menos atenção é luta. Mais uma vez é preciso nuançar. Os maiores marxistas (começando por Marx) insistiram muito sobre os problemas militares (exército como aparelho do Estado, levante armado, guerra revolucionária). Mas, quando eles falam de luta de classes como motor geral da história, eles se inquietam sobretudo em saber o que é classe, onde ela se situa, quem ela engloba, jamais o que é concretamente a luta. Com uma ressalva: os textos não teóricos mas históricos do próprio Marx que são mais precisos". Cf. DE II, *Le jeu de Michel Foucault*, p. 310-311. "O que me espanta, na maioria dos textos, senão de Marx, ao menos nos marxistas, é que mantém-se em silêncio (exceto talvez Trotski) o que compreende-se por luta quando se fala de luta de classes". Cf. DE II, *La torture, c'est la raison*, p. 391. "É um problema importante que o marxismo ainda não resolveu completamente. Quando se fala em luta de classes, o que se entende por luta?"

<sup>400</sup> Cf. *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge*.

ocasiões<sup>401</sup> não saber se a resposta para essa questão é sim ou não. O que o filósofo francês admite nesse momento é a insuficiência do que ele chama de "lógica da contradição" para pensar as questões fundamentais entre luta e relação de poder. Nesse sentido, a lógica da contradição não seria capaz de responder<sup>402</sup> às seguintes questões: "quem está lutando? Sobre o que? Como se desenrola essa luta? Em qual lugar? Com quais instrumentos e segundo qual racionalidade?"<sup>403</sup>. Todas essas questões deveriam ainda levar em conta casos concretos e específicos, afim de evitar a redução da luta a uma mera relação de dominantes e dominados.

Sair ainda do esquema da dialética, tal como ele a compreendeu no curso de 1976, ou seja, como um discurso que resolve o conflito presente na história-insurreição através de uma totalização superior, implicaria reconhecer que as lutas não são unificadas, elas se encontram dispersas na sociedade e não possuem um objetivo final de nível nacional ou internacional. Isto é, não se trata de uma tomada de poder, mas de uma recusa, no nível cotidiano, do poder. Ou então, como ele mostra em *La volonté de savoir*, uma vez que não é possível transcender as relações de poder, um caminho possível seria transformar essas relações. Segundo Foucault, a diferença entre as lutas contra o poder cotidiano e os movimentos revolucionários é que, precisamente, esses últimos não desejam o êxito. Pois ter êxito no movimento revolucionário significa a negação da contradição. Foucault esclarece: se uma demanda de greve é aceita, isso significaria que o capitalista possui estratégias flexíveis de sobrevivência, o que indica um problema na teoria revolucionária. Em segundo lugar, de acordo com a visão tática do movimento revolucionário, quanto maior o nível de descontentamento, maior é a força revolucionária<sup>404</sup>. De modo completamente diferente do modelo revolucionário, as lutas cotidianas partem de pontos ínfimos como, por exemplo, uma denúncia de maus-tratos em uma prisão, a reivindicação a equiparação salarial, a resistência a um processo de gentrificação, etc. Em suma, ao tratar da luta, o movimento revolucionário não colocaria em questão o seu caráter mais estratégico; seu único interesse seria saber a qual classe pertencem os sujeitos que se opõem na luta. Do mesmo modo, a dialética filosófica que pacifica o discurso da guerra ao dar um sentido final ao afrontamento, enxerga as lutas apenas como a manifestação de uma revolução por vir, organizando e dissolvendo suas particularidades a partir dessa leitura teleológica, e por isso mesmo diminuindo seu caráter estratégico.

---

<sup>401</sup> Cf. DE II, *Le jeu de Michel Foucault*, p. 310-311. "Eu não sei como sair disso".

<sup>402</sup> DE II, *Dialogue sur le pouvoir*, p. 471. "Acredito que é muito importante compreender que a luta, os processos antagonísticos não constituem, como pressupõe o ponto de vista dialético, uma contradição no sentido lógico do termo"

<sup>403</sup> DE II, *L'oeil du pouvoir*, p. 206.

<sup>404</sup> Cf. DE II, *Sexualité et politique*, p. 530.

Mais uma vez, são as análises pontuais que Marx faz das lutas que Foucault chama de "análise concreta", o tipo de interpretação histórica que melhor esclarece os obstáculos de uma teoria que quer abstrair a particularidade dos afrontamentos em uma dialética pacificadora. Como observaram Dardot e Laval, se, no manifesto comunista, a lógica universal segundo a qual a vitória do proletariado e a realização do comunismo estavam inscritas na história de modo inelutável, os afrontamentos que se desdobraram de 1848 à 1852 constituíram um grande desafio à dialética da história<sup>405</sup>. Em primeiro lugar, a crise econômica que deu origem aos afrontamentos de 1848 não terminou com a revolução proletária como era esperado. Em segundo lugar, apesar do grau de desenvolvimento comercial e industrial, a burguesia não conseguiu, como indicaria a lógica dialética, terminar sua própria revolução política. O que Marx procura fazer em suas análises das revoltas francesas é, ao contrário das proclamações do Manifesto, analisar os acontecimentos a partir da compreensão da luta de classes. Baseado nesse esquema, o fracasso dos operários parisienses deveria ser visto como uma lição estratégica a revolução proletária. Tal fato é reconhecido por Engels no prefácio a *Luta de classes na França*:

Porém, a história não deu razão nem a nós, desmascarando a nossa visão de então como uma ilusão. Ela foi ainda mais longe: não só destruiu o nosso equívoco de então, mas também revolucionou totalmente todas as condições sob as quais o proletariado tem de lutar. Hoje as formas de luta de 1848 são antiquadas em todos os aspectos, e esse é um ponto que merece ser analisado mais detidamente na oportunidade que aqui se oferece.

Portanto, a dinâmica própria da luta não é completamente redutível à interpretação dialética da história; ao contrário, ela é reavaliada a partir de seus impactos e implicações sobre os atores. É por isso que, de acordo com Dardot e Laval, a caracterização que Merleau-Ponty faz do marxismo, como teoria que admite uma lógica da história e uma contingência da história em que "nada é absolutamente fortuito, mas nada é absolutamente necessário", é válida para a filosofia de Marx, mas bem menos para o marxismo<sup>406</sup>. Contudo, como acentua Foucault, a perspicácia e a qualidade analítica de Marx não o impedem de cometer vários erros de prognósticos. Apesar das previsões de Marx se mostrarem incorretas, a leitura de suas obras históricas cumpre, segundo Foucault, dois objetivos, a saber, o jogo entre a formação de uma profecia e a definição de um objetivo<sup>407</sup>. Isso quer dizer que na consciência da necessidade histórica dos acontecimentos havia também o discurso estratégico da luta que visa um alvo por atacar. Nesse sentido, a queda de Napoleão III, profetizada nos escritos de

<sup>405</sup> Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*, p. 246-247.

<sup>406</sup> Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*, p. 245.

<sup>407</sup> DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde*, p. 612.

1851-1852, consistia mais em um objetivo a ser alcançado do que uma profecia a ser realizada. Da mesma forma, dar como objetivo da luta comunista a dissolução do Estado amplia o ponto de vista estratégico.

Se desde o início do curso Foucault coloca em questão a hipótese da guerra, apontando para a necessidade de modificá-la ou mesmo abandoná-la, ela permanece como uma possibilidade de interpretação da história mesmo após o trabalho genealógico feito por Foucault em 1976. Foucault considera a hipótese ainda necessária ao estabelecer o seu "método" em *La Volonté de savoir*, meses depois do término do curso de 1976<sup>408</sup>. Na seção "regra da polivalência tática dos discursos" Foucault repete o vocabulário bélico ao falar em "função tática" dos discursos, estratégia e afrontamento. O filósofo diz preferir:

O modelo estratégico, ao invés do modelo do direito. E isso, não por escolha especulativa ou preferência teórica; mas porque é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político<sup>409</sup>.

Em *La Volonté de savoir* o problema de Foucault é, segundo Judith Butler, o de "inventar uma tática de subversão não dialética, uma posição para além do assujeitamento e a rebelião que modifica radicalmente a articulação cultural do poder e do desejo"<sup>410</sup>. Como se pode constatar, essa subversão é muitas vezes ligada ao problema do caráter real da luta. Em entrevista dada um ano depois do encerramento do curso, o filósofo recusa categoricamente a alcunha de estruturalista e frisa uma vez mais o caráter belicoso da história. Segundo o filósofo, nem a dialética, nem a semiótica dão conta da inteligibilidade dos afrontamentos intrínsecos de nossa historicidade. A dialética se esquivaria do caráter sempre ocasional e aberto da história e, por sua vez, a semiótica se esquivaria do caráter violento, sangrento e mortal<sup>411</sup>. No entanto, quando se trata de analisar mais precisamente o problema do funcionamento do poder, Foucault não ignora que esse tipo de esquema coloca outras questões que ainda não estão resolvidas, como, por exemplo, o problema da luta: "a guerra de quem contra quem? Luta entre duas ou várias classes? Luta de todos contra todos?". Ou seja, é necessário precisar a natureza das relações de força quando se fala, por exemplo, em luta de classes.

---

<sup>408</sup> Segundo a cronologia de Daniel Defert, Foucault terminou a redação de *La Volonté de savoir* em agosto de 1976 e publicou o livro em dezembro do mesmo ano (DE I, *Chronologie*, p. 67-68).

<sup>409</sup> OC II, *La Volonté de savoir*, p. 113, p. 691.

<sup>410</sup> Butler, *Sujets du désir*, p. 264.

<sup>411</sup> DE II, p. 145.

Assim, apesar de apontar em diversas ocasiões para o fato de que as análises marxistas não respondem ao problema da luta, ou seja, no que consiste a luta, o que se entende por luta e se a guerra seria um modelo válido de análise, o próprio Foucault tem dificuldades em precisar o caráter da luta. Na ocasião do lançamento de *La volonté de savoir*, Foucault concede entrevista ao boletim do campo freudiano e, ao ser questionado sobre quem seriam os personagens em luta numa relação de força, ele admite não saber como resolver a questão. Contudo, ao ser pressionado a dar uma resposta ele afirma:

É só uma hipótese, mas eu diria: todo mundo contra todo mundo. Não há, imediatamente dados, sujeitos dos quais um seria o proletariado e o outro, a burguesia. Quem luta contra quem? Nós lutamos todos contra todos. E há sempre alguma coisa em nós que luta contra outra coisa em nós<sup>412</sup>

Dessa forma, não parece estranho que comentários como o de Judith Butler afirmem que a guerra é em Foucault o fundamento da experiência contemporânea da sociedade, de modo que possíveis formas de transformação política e cultural não se dariam senão sob a forma da guerra. Nessa perspectiva, encontrar saída para tais relações de poder passaria sempre por "táticas" e "estratégias" de enfrentamento<sup>413</sup>.

Vemos como, em Foucault, desprender-se de uma teoria do poder marxista não implicava apenas negar o seu caráter universalista e contraditório, mas, também, tentar responder a questões que o próprio marxismo não conseguiu resolver. Em entrevista de 1977, Foucault admite que na ocasião de sua aula inaugural no *Collège de France* sua concepção do poder era ainda a "concepção tradicional", ou seja, o poder como mecanismo jurídico que diz a lei, proíbe, diz não e que mobiliza uma série de efeitos negativos como a exclusão, rejeição, ocultação, etc. Ele situa como momento de inflexão os anos de 1971 e 1972, como o período em que, a partir de uma experiência concreta, a saber, o problema da prisão, pôde começar a pensar o poder em termos de tecnologia e estratégia<sup>414</sup>. Ao procurar, através de sua genealogia do discurso historicista e de sua ligação com o discurso marxista, fazer com que os poderes não fossem compreendidos como derivados da soberania, Foucault tentou extrair das relações de poder, histórica e empiricamente, o que ele chama de "operadores de dominação", deslocando a análise do poder de uma unidade global (o soberano ou o Estado) e daquilo que constitui sua legitimidade fundamental.

---

<sup>412</sup> DE II, *Le jeu de Michel Foucault*, p. 311.

<sup>413</sup> Butler, *Sujets du désir*, p. 268.

<sup>414</sup> DE II, *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, p. 229.

A partir desses esforços em pensar o poder e o modelo da guerra, delineia-se o que os editores do curso apontam como o “diálogo ininterrupto” de Foucault com Marx<sup>415</sup>. Por outro lado, em *Il faut défendre la société*, o “acerto de contas” com Marx, que Balibar vê desenvolver-se nos cursos de 1972-73 e 76, aparece como uma “identificação dos pressupostos do discurso de Marx sobre a luta de classes, a procura de um certo modelo de historicidade agonístico e em sua relação a contextos históricos sucessivos, antes e depois da Revolução Francesa, da revolução industrial e da constituição do Estado-nação moderno”<sup>416</sup>. Balibar lê os três cursos de Foucault como uma reativação da desqualificação do marxismo como feito em *Les mots et les choses*. Mas, se no ano de 1966 essa desqualificação era feita a partir do viés epistemológico, nos cursos da década de 70 ela foi feita por um viés político-histórico<sup>417</sup>. Já na perspectiva de Frédéric Gros:

Todos os estudos de Foucault conduzidos durante os anos 1970 vão ser várias maneiras de denunciar a evidência dessa oposição irreduzível entre autoridade política e violência, entre Estado de direito e estado de guerra. Essa denúncia se expressa através dos conceitos que exprimem figuras da violência: as coerções disciplinares contínuas, a guerra civil perpétua, o estado de exceção permanente, o racismo de Estado. Podemos falar, a respeito desses temas, de um neomarxismo de Foucault<sup>418</sup>.

No entanto, acreditamos que mesmo que as críticas de Foucault se concentrem na década de 1960 sob o pano de fundo epistemológico, os desdobramentos dessa crítica em *L'archéologie du savoir* já mostravam de que forma tal crítica pode ter um viés político-histórico<sup>419</sup>. Na obra de 1969, Foucault identificava o discurso revolucionário à narrativa constante que desde o século XIX tinha por função proteger a soberania do sujeito contra todas as descentralizações. De acordo com esse discurso, a história teria por função conduzir todas as diferenças de uma sociedade a uma forma única. Assim é que:

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e

---

<sup>415</sup> DS, p. 236, p. 250.

<sup>416</sup> Balibar, *L'anti-Marx de Michel Foucault*. In: Laval, C (org). *Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations*. p. 90.

<sup>417</sup> TIP, p. 286.

<sup>418</sup> Gros, *Foucault, penseur de la violence ?*, p. 81.

<sup>419</sup> A esse respeito conferir também a entrevista de Foucault com Madeleine Chapsal em que o filósofo francês aponta o humanismo como uma herança do século XIX do qual o pensamento contemporâneo precisaria se desembaraçar. Assim: “Nossa tarefa atualmente é a de nos libertar definitivamente do humanismo e, nesse sentido, nosso trabalho é um trabalho político”. DE I, Entretien avec Madeleine Chapsal, p. 544.

de toda a prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência<sup>420</sup>.

Contudo, como assinala Foucault, a função conservadora que esse discurso histórico mobiliza promove uma “distorção” do filósofo alemão e apaga a “descentralização operada por Marx – pela análise das relações de produção, das determinações econômicas e da luta de classes”<sup>421</sup>. Esse apagamento se dá em proveito da história global do século XIX. No entanto, esse discurso que pretende reconciliar a história e o sujeito universal corresponde a uma das faces do discurso da dialética pacificadora que Foucault apresenta em *Il faut défendre la Société*. No curso de 1976, o discurso revolucionário será o prolongamento de uma guerra das raças que, mais tarde, torna-se a primeira forma de um discurso que coloca ao avesso sua estratégia de luta. Ou seja, cabe aqui muito mais uma crítica ao que Foucault entende por “dialética pacificadora” do que propriamente à Marx. Pois Foucault sabe que essa “descentralização” operada por Marx é na verdade uma indeterminação do sujeito que se produz através de múltiplas e complexas relações.

Segundo Jean Terrel, a questão inicial do curso, a saber, como religar os fragmentos de análise e as resistências locais sem impor uma síntese totalitária, está presente em todo o curso. É por isso que o desenvolvimento de cada lição se dá de forma lenta, prudente, religando os traços descontínuos de cada análise e estabelecendo precauções de método de forma a se desembaraçar de concepções totalizadoras. As regras de método estabelecidas no início do curso diziam respeito essencialmente à caracterização do poder. Assim, cinco precauções deviam ser levadas em conta: 1) não partir do centro, mas tentar perceber o poder em suas extremidades; 2) tentar analisar as práticas de poder e não as intenções daquele que seria o "detentor" do poder; 3) não tomar o poder como uma dominação homogênea mas vê-lo como uma rede, como algo que circula entre os indivíduos; 4) não deduzir o poder a partir de um centro que estende suas formas de dominação global até a última camada do social e, por fim, não pensar que o que se forma na base do poder são ideologias, mas sim acúmulo de saber. A reformulação de sua análise do poder é também uma autocrítica. Em *Théories et institutions pénales* Foucault colocou em circulação o esquema repressivo para compreender as lutas do século XVI. Lembremos, nesse sentido, que todo o curso de 1972 tomou como hipótese maior a construção de um sistema repressivo de Estado como uma resposta aos movimentos sediciosos. Por outro lado, o esquema belicoso das forças serve de base a toda a

---

<sup>420</sup> OC II, *L'archéologie du savoir*, p. 15, p. 14.

<sup>421</sup> OC II, *L'archéologie du savoir*, p. 16, p. 14.

análise que Foucault havia feito no curso de 1973 sobre uma sociedade punitiva. Essa reformulação aparecia já em *Surveiller et Punir*, a partir da compreensão do poder através do modelo da batalha. Partindo, portanto, dessas precauções de método, algumas questões perpassam todo o desenvolvimento do curso: como dar conta da fragmentação das análises sem fazer uso de uma teoria totalizadora? Qual é a pertinência e as implicações de uma análise em termos de guerra? Jean Terrel reconhece ainda uma outra questão que, pouco a pouco, se estende aos problemas gerais do curso, e que tem importância fundamental, a saber, é mesmo necessário unificar as lutas em torno da ideia de revolução?<sup>422</sup>

Essas questões se desenvolvem junto a outros problemas que Foucault trata desde o início de suas aulas no *Collège de France*, a partir do que podemos acompanhar o desenvolvimento de sua análise do poder. Tais questões tomam uma amplitude maior durante o ano em que Foucault ministra *Il faut défendre la Société*, seja por conta de uma necessidade teórica, seja pela urgência que o cenário político exigia na época. No ano anterior, o filósofo havia publicado *Surveiller et punir*, obra que, desde o seu lançamento, foi vista como uma alternativa ao marxismo, que se tornara insatisfatório como teoria após os acontecimentos de 1968. Nesse sentido, o livro de 1975 "transformou o debate sócio-político, até então marcado pelo freudo-marxismo" a partir de novas chaves de interpretação, por sua vez diferentes dos conceitos tradicionais de 'repressão', 'luta de classes' e 'aparelhos ideológicos de Estado'<sup>423</sup>. Conseqüentemente, o livro ultrapassa o campo intelectual e entra também no campo militante onde a questão da guerra de classes e da revolução (pela guerra) fazem parte da estratégia política. É por isso que a reavaliação da questão do poder e, sobretudo, do esquema da guerra e de suas implicações, estão no centro das análises de *Il faut défendre la Société*. Como vimos, colocar o modelo da guerra em questão exigia de Foucault a reelaboração não somente do problema do poder, como também dos problemas da luta, da estratégia, do Estado e da revolução. Essas questões não são de forma alguma esgotadas no curso – elas apenas apontam para as dificuldades do trajeto que Foucault terá, portanto, de enfrentar.

---

<sup>422</sup> Terrel, *Politiques de Foucault*, p. 46.

<sup>423</sup> OC II, *Surveiller et punir: notice*, p. 1463.

## 2. REVOLUÇÃO, RESISTÊNCIA E SUBJETIVIDADE

### 2.1. Uma nova prática do intelectual

Os acontecimentos de Maio de 68 transformaram as relações entre o intelectual e o movimento militante. Muitos foram os debates e as articulações políticas tornadas possíveis graças a esse acontecimento, que procurou dar um novo sentido à participação política e às formas de organização tradicionais, tais como o partido e o sindicato. A esse respeito, Gilles Deleuze comenta, dezesseis anos mais tarde, que Maio de 68 foi um acontecimento criador de uma nova existência e uma nova subjetividade<sup>424</sup>. Ademais, novas formas de lutas foram inventadas a partir desse movimento, que colocou em xeque o saber dito “burguês” e a autoridade acadêmica.

Maio de 68 prolongou as disputas do campo político em espaços como o hospital e a escola, e, sobretudo, em instituições penitenciárias e tribunais de justiça. Tal mobilização era também uma resposta a repressão contra os círculos militantes que viveram naquele ano a experiência carcerária. Na esteira desses acontecimentos surgiram grupos organizados entre militantes e intelectuais que procuraram problematizar a questão carcerária ao questionar categorias como a de justiça social e o status de prisioneiro político. O grupo de informação sobre as prisões (GIP) organizado por Foucault e o tribunal popular de *Lens* organizado por Sartre são alguns exemplos do que foi possível fazer a partir da relação estreita entre intelectuais e militantes pós-68. Embora esse acontecimento não explique por si só o surgimento e as especificidades de cada movimento político pós-68, ele é, contudo, incontornável ao entendimento das relações entre a militância e os intelectuais. "Sem a abertura política realizada naqueles anos, sem dúvida, eu não teria tido coragem para retomar o fio desses problemas e continuar minha pesquisa do lado da penalidade, das prisões, das disciplinas"<sup>425</sup> declara Foucault dez anos após esse acontecimento.

É também dez anos depois que Danielle e Jacques Rancière fazem um balanço da herança dos intelectuais pós-maio de 68 na revista *Revoltes logiques*. Em 1971 Sartre e Foucault encontravam-se lado a lado em uma manifestação contra um crime racista. Desse episódio data a célebre foto em que Sartre se encontra ao lado de Foucault que discursa em um megafone. Segundo Danielle e Jacques Rancière, a presença de Sartre ao lado de Foucault nessa manifestação marcava "o encontro de dois discursos, dois modos de intervenção do

<sup>424</sup> Deleuze, *Mai 68 n'a pas eu lieu*, p. 23.

<sup>425</sup> DE II, *Enretien avec Michel Foucault*, p. 142.

intelectual aparentemente antagônicas, ainda que eles pudessem ter a função de dar fala às massas"<sup>426</sup>.

Segundo os autores, no discurso sartriano a figura do intelectual exemplar exerce duas funções de verdade, a saber, a recepção do discurso militante pela qual ele ultrapassa sua especificidade e a globaliza, e, em segundo lugar, a ampliação desse discurso na constituição de uma opinião pública. É a partir dessas duas funções de verdade que o intelectual pôde vir a ser um "intelectual-procurador", ao transformar seu saber em poder de julgamento, tal como procurou-se fazer no caso do Tribunal de Lens. No entanto, a enunciação da verdade, função primordial do intelectual, depende de sua própria transformação, ou seja, da saída de sua má consciência e, em seguida, do encontro com aqueles que reivindicam uma sociedade universal. A partir dessa concepção da função do intelectual, os autores distinguem dois problemas:

O desejo de transformação do intelectual, uma vez preso na figura de submissão ao poder militante, é uma segunda vez na constituição desse espaço de representação onde o poder militante garante a transformação do intelectual que liga-se às massas, enquanto o intelectual, por sua antiga relação com a verdade e sua nova relação com as massas, confirma que o poder militante está na verdade<sup>427</sup>.

Em contrapartida, a função do intelectual no discurso foucaultiano assume outra relação entre verdade e justiça. Não se trata, nesse discurso, de um enfrentamento pela justiça, de modo que o tribunal seria o meio pelo qual a verdade da opressão se revelaria. Do mesmo modo, a verdade não mais corresponderia ao saber do intelectual e ao desejo das massas, mas à relação de poder que produziriam inúmeras lutas locais. Daí uma prática não mais ligada ao intelectual universal, mas ao "intelectual específico" saído de diferentes instituições tais como o hospital, a prisão, a escola, o laboratório, a universidade, etc. Essa nova configuração estabelecia, portanto, uma nova relação entre teoria e prática e, segundo Foucault, tornou-se possível porque os intelectuais ganharam, há alguns anos, uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas. Essa especificidade das lutas era frequentemente diferente dos problemas das massas ou do proletariado, mas isso não impediu que os intelectuais e as massas se aproximassem. Essa aproximação tornou-se possível graças ao caráter da luta, isto é, "tratavam-se de lutas reais, materiais, cotidianas", e também porque esses intelectuais "encontravam com frequência, mas em uma outra forma, o mesmo adversário que o proletariado, o campesinato ou as massas: as multinacionais, o aparelho judiciário e policial, a

---

<sup>426</sup> Rancière, *Les intellectuels et la traversée du gauchisme*. In: *Revoltes logiques*, p. 17.

<sup>427</sup> Rancière, *Les intellectuels et la traversée du gauchisme*. In: *Revoltes logiques*, p. 18.

especulação imobiliária, etc"<sup>428</sup>. Dessa forma, o engajamento de Foucault no GIP deve ser visto como o prolongamento de uma pesquisa que tenta descrever o funcionamento concreto dos procedimentos de controle penitenciário, o qual, como observa Judith Revel, implica captar a materialidade das relações de poder<sup>429</sup>.

Essa diferença de posição se manifestava também na tarefa mais elementar do intelectual, a saber, o trabalho da escrita<sup>430</sup>. Assim, se para o intelectual sartriano a experiência da escrita deveria constituir uma experiência política a fim de desvendar o homem e o mundo para os outros homens, para Foucault a relação do intelectual e da escrita teria um outro papel. Ao comentar sua obra publicada naquele ano, *Surveiller et punir*, Foucault afirma que seu livro nada mais era que "uma pequena história, à margem, ao lado das lutas atuais". E, mais adiante, ele explica que:

Escrever não me interessa a não ser na medida em que isso se incorpore na realidade de um combate, à título de instrumento, de tática, de esclarecimento. Eu gostaria que meus livros fossem um tipo de bisturi, coquetéis molotov ou corredores de minas, e que se carbonizassem depois do uso como fogos de artifício<sup>431</sup>.

As posições de Foucault e de Sartre a esse respeito ocupam a mídia francesa no ano de 1972 por ocasião de diversos debates<sup>432</sup>. Segundo Danielle e Jacques Rancière, o ano de 1972 representou um ponto de viragem para o movimento maoísta e para a esquerda francesa ao marcar o fim da esperança na constituição de uma nova força revolucionária. Esse episódio colocou em questão a aliança entre a militância e os intelectuais. De acordo com os autores, os intelectuais não teriam ainda refletido sobre o seu próprio poder de influência, ou seja, o papel desempenhado por eles como teóricos da revolução espiritual. Os primeiros anos pós-68 foram marcados por um prolongamento da relação entre poder militante e poder ideológico de representação que, de acordo com os autores, "foi feita em torno do processo do marxismo", ou seja, em volta da contradição, acentuada em 68, entre uma estrutura marxista autoritária que visava ditar a forma da luta e as aspirações libertárias das lutas pontuais. Na segunda metade da década de 1970 a dinâmica militante muda e organizações tais como a *Gauche prolétarienne* se desfazem.

---

<sup>428</sup> DE II, *La fonction politique de l'intellectuel*, p. 109.

<sup>429</sup> Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, p. 164.

<sup>430</sup> A esse respeito conferir o artigo de André Yazbek, *Sartre versus Foucault: um embate sobre a teoria e a prática intelectual*. Revista DoisPontos.

<sup>431</sup> DE I, *Sur la sellette*, p. 1593.

<sup>432</sup> Cf. O debate de Foucault com Giles Deleuze em *Les intellectuels et le pouvoir*, Dits et écrits I, p. 1174-1183. O debate de Sartre com Pierre Victor e Philippe Gavi em *On a raison de se révolter: discussions*. Gallimard.

A partir desse momento, a confiança na destinação revolucionária de uma filosofia que deveria realizar-se na emancipação do homem estava, portanto, abalada pela urgência das lutas locais e específicas após Maio de 68. Nesse sentido, a esquerda colocava ao intelectual a tarefa de "provar" a sua qualificação revolucionária colocando em jogo seu próprio poder, ou seja, sua autoridade acadêmica<sup>433</sup>.

Todas essas disputas no campo teórico e político fazem parte de um processo que Alain Badiou designou como o "refluxo da década vermelha"<sup>434</sup> e que encontra sua "forma intelectual" no movimento que ficou conhecido como "nova filosofia"<sup>435</sup>. Sob a divisa de combater o "pensamento dominante", que se recusava a lidar com o problema soviético dos gulags e dos dissidentes soviéticos<sup>436</sup>, os "novos filósofos" introduziram-se no debate intelectual francês da década de 1970 com um discurso anti-marxista. É justamente esse movimento dos novos filósofos que está no centro da crítica do artigo de Danielle e Jacques Rancière na revista *Revoltes logiques*.

Na emblemática foto da manifestação da *Goutte d'Or*, André Glucksmann, escritor associado aos "novos filósofos", compunha ao lado de Foucault e Sartre o trio dos "filósofos que haviam descido às ruas" em 1972<sup>437</sup>. Contudo, segundo Danielle e Jacques Rancière, a presença de Glucksmann naquela ocasião não correspondia à imagem do intelectual democrático mais ou menos ligado à *Gauche proletarienne*<sup>438</sup>, como era o caso de Foucault e Sartre, mas, à imagem da autoridade militante que construía a relação com esses intelectuais.

A polêmica que estava à *l'ordre du jour*, e que constituía o alvo-crítico do artigo-manifesto de Danielle e Jacques Rancière, era a recente publicação do livro de André

<sup>433</sup> Cf. Rancière, *Portrait du vieil intellectuel en jeune dissident*, p. 18. In: Rancière, *Moments politiques: interventions 1977-2009*.

<sup>434</sup> Badiou, *A hipótese comunista*, p. 7.

<sup>435</sup> O termo "novos filósofos" foi criado por Bernard-Henri Levy em um dossiê da revista *Nouvelles littéraires* de 10 de junho de 1976.

<sup>436</sup> Em 1974 a publicação do livro de Alexandre Soljenitsyne, *L'Archipel du goulag*, que denunciava a existência de campos de detenção na URSS faz um enorme sucesso na França. Sua publicação causa uma crise na esquerda francesa e, especialmente, no Partido comunista francês.

<sup>437</sup> Em 1975 o jornal *Magazine littéraire* republicou a foto de Sartre, Foucault e Glucksmann na manifestação da *Goutte d'Or* com a seguinte legenda: "Sartre, Foucault, Glucksmann: les philosophes sont dans la rue".

<sup>438</sup> *Gauche proletarienne* foi entre os anos de 1968 e 1974 uma organização de extrema-esquerda alinhada ao maoísmo. A respeito das relações de Foucault com essa organização, José Moreno Pestaña esclarece que: "A direção da *Gauche proletarienne*, de tendência maoísta, era então composta de jovens saídos da ENS [*École Normale Supérieure*]. O militantismo e a conexão com os intelectuais stars ia lado a lado. Daniel Defert já estava envolvido há algum tempo nesse grupo, em que alguns membros próximos a Foucault – André Glucksmann, por exemplo – passaram em seguida de um maoísmo agressivo a um neoliberalismo raivoso". Pestaña, *Foucault, la gauche et la politique*, p. 68.

Glucksmann, a saber, *Les maîtres penseurs*<sup>439</sup>. O livro de Glucksmann trazia a crítica de um ex-militante maoísta ao pensamento marxista e, de forma ainda mais genérica, a filosofia alemã portadora do espírito revolucionário que, de acordo com o autor, seria diretamente responsável pelo problema soviético. Foucault, por sua vez, escreve uma elogiosa resenha do livro de Glucksmann comentando a "grande cólera dos fatos" e, desse modo, marcando sua posição no debate da época em relação à crítica do comunismo<sup>440</sup>.

A resenha de Foucault coloca uma questão fundamental, questão que ele já havia feito antes, à qual ele voltará e não cessará de tentar responder, a saber, qual é o estado do discurso revolucionário e de uma filosofia herdeira da crença em uma destinação revolucionária. Constituir um saber a respeito da revolução, por ela ou contra ela, tal foi, segundo Foucault, a tarefa das ciências humanas em geral, desde o século XIX: "o que o século XIX teve de 'pensar', como diriam os filósofos, é essa grande ameaça-promessa, essa possibilidade já acabada, esse retorno incerto"<sup>441</sup>. Em seu curso do ano anterior, *Il faut défendre la société*, a questão da Revolução havia sido apontada segundo a relação entre o discurso revolucionário e o discurso da guerra. Partindo dessa análise, o filósofo havia mostrado como esse discurso revolucionário estabeleceu um paradigma histórico centrado em uma profecia e uma promessa de libertação futura. Nesse momento, o que estava em questão era o problema do discurso revolucionário a partir da experiência entre o intelectual e o movimento militante, que agora passava por seu momento de maior tensão, e, em segundo lugar, os problemas que as experiências dos Estados socialistas começavam a colocar à política revolucionária.

Ao se referir precisamente aos problemas do Estado chinês em entrevista de 1977<sup>442</sup>, Foucault afirma estarmos vivendo "dias sombrios" para os quais nem a Revolução russa de 1917, nem os grandes movimentos revolucionários de 1848, seriam mais um ponto de esperança ou de orientação. Consequentemente, a esquerda revolucionária encontrar-se-ia em um momento de crise paradigmática, de perda das referências históricas que antes haviam em várias partes do mundo. Ademais, esse momento singular carece de um movimento revolucionário ou de um país verdadeiramente socialista, a partir do qual pudéssemos reivindicar um modelo e uma forma de luta. Esse estado de coisas exigiria um novo recomeço. Segundo Foucault, é como se tivéssemos sido "enviados de volta ao ano de 1830,

---

<sup>439</sup> De acordo com Isabelle Garo "Em 1977, os livros de Bernard-Henri Lévy e André Glucksmann são vendidos em dezenas de milhares de cópias, graças a uma promoção mediática sem precedentes. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx*, p. 69.

<sup>440</sup> A relação entre Glucksmann e Foucault data desde ao menos 1972 quando da discussão sobre uma justiça popular que Glucksmann enquanto maoísta desejava colocar em prática. Cf. DE II, *Sur la justice populaire*.

<sup>441</sup> DE II, *La grande colère des faits*, p. 279.

<sup>442</sup> DE II, *La torture, c'est la raison*, p. 397-398.

ou seja, é preciso recomeçar tudo. Contudo, o ano de 1830 havia ainda atrás dela a Revolução francesa e toda a tradição europeia das Luzes"<sup>443</sup>. A exigência desse momento singular implicaria então colocar em questão as bases da crítica tal como ela havia sido feita até então, isto é, a partir da tradição socialista.

Em resumo, são três as questões que se tornam urgentes no fim da década de 1970: o problema da destinação revolucionária da filosofia, colocado em questão pelos acontecimentos ligados à URSS e à China e estimulado enquanto debate público pelo movimento chamado "nouveaux philosophes"; em segundo lugar, o problema da relação do intelectual com o movimento militante, colocado em xeque desde ao menos Maio de 68; por fim, o papel da filosofia em relação ao poder político e seus excessos.

Foucault discute essas questões, em conferência de 1978, partindo do lugar do intelectual na sociedade. Nessa ocasião, Foucault realoca o intelectual, mais precisamente o filósofo, em uma posição ainda mais decisiva no cenário político. Um dos principais papéis do intelectual no Ocidente tem sido, segundo Foucault, o de um anti-déspota na medida em que ele tem por tarefa a moderação do poder, ou seja, a função de colocar um limite a um excesso de poder. Nesse sentido, o exercício de reflexão filosófica está em oposição ao exercício do poder. Aos olhos de Foucault, essa oposição é uma das mais velhas características da filosofia ocidental e, desde a Grécia antiga, pode ser vista a partir da figura de três personagens, a saber, Sólon, Platão e os cínicos. Por esse ângulo, a figura de Sólon corresponde ao anti-déspota que tem por função legislar sobre a cidade definindo os limites legais sob os quais o exercício do poder pode ser feito sem perigo. Por sua vez, Platão é aquele que, ao aconselhar o príncipe, ensinando-o a sabedoria e a virtude do bom governo, evita o abuso de todo poder. E, por fim, o cínico é aquele que ri do poder ao manter-se independente, enquanto filósofo, de seu exercício e, portanto, de seus possíveis abusos.

A despeito do interesse em moderar o poder, a filosofia não alcançou, durante séculos, uma influência direta nos governos ocidentais. Não houve jamais uma cidade aos moldes platônicos, nem um Império romano estoicista. Contudo, após a Revolução francesa, e sobretudo a partir do século XIX, a Europa assiste ao aparecimento de algo que Foucault nomeia de "Estado-filosófico". Esse novo tipo de relação entre o Estado e a filosofia se caracteriza, segundo Foucault, a partir de ligações não somente ideológicas, mas também organizacionais entre regimes políticos e sistemas filosóficos. Desse modo, esse tipo de Estado pôde se pensar, se organizar e definir suas escolhas a partir de proposições

---

<sup>443</sup> DE II, *La torture, c'est la raison*, p. 398.

pertencentes a determinados sistemas filosóficos. A aposta teórica de Foucault é aí arriscada e, no mínimo, controversa. Isso porque, de acordo com Foucault, podemos reconhecer nesse modelo o império napoleônico e suas ligações com o pensamento de Rousseau, o Estado prussiano e a filosofia de Hegel, as ligações paradoxais entre o Estado hitlerista e Nietzsche, e, por fim, o Estado soviético e Marx<sup>444</sup>.

Foucault interpreta e ordena o problema dessas filosofias a partir da questão da liberdade. De Hegel, passando por Nietzsche, até a filosofia de Marx, a questão filosófica por excelência é, de acordo com essa interpretação, aquela da liberdade dos homens. Apesar de questionável, a tese de Foucault procura responder a seguinte questão: como é possível que filosofias da liberdade, ao pretenderem, cada uma a sua maneira, moderar o exercício do poder, puderam autorizar suas formas excessivas? Foucault é categórico em sua acusação:

Mais do que o apoio dogmático das religiões, a filosofia autentifica os poderes sem freio. Esse paradoxo tornou-se crise aguda com o estalinismo, o estalinismo que se apresentou, mais do que qualquer outro, como um Estado que foi ao mesmo tempo uma filosofia, uma filosofia que havia anunciado e previsto a decadência do Estado e que, transformada em Estado, tornou-se um Estado verdadeiramente privado, cortado de toda reflexão filosófica e de toda possibilidade de reflexão. É o Estado filosófico tornado literalmente inconsciente sob a forma do Estado puro<sup>445</sup>.

Qual seria então a atitude possível diante desse problema da relação entre filosofia e poder? Se não cabe à filosofia o papel de recondução ou fundação do poder, deveria ela renunciar a toda análise e a qualquer prognóstico no nível do exercício do poder? A saída possível para esse problema seria, segundo Foucault, desempenhar um papel do lado do "contra-poder". Colocar-se do lado do contra-poder significa renunciar à ideia mesma de uma "filosofia-profecia" que procure fazer valer sua pedagogia e sua legislação. Por outro lado, colocar-se do lado do contra-poder significa também analisar e tornar visíveis as lutas em torno do poder, suas táticas e estratégias, bem como tornar visíveis os focos de resistência.

Trata-se aqui de lutas que funcionam de diferentes formas, que surgem ao mesmo tempo e em resposta a estratégias de poder que se desenvolvem e que não têm por objetivo um único imperativo. Essas lutas são dispersas, cotidianas, difusas e descentralizadas. São lutas que respondem a um poder imediato que se exerce sobre os indivíduos e que é intolerável. Elas não devem ser vistas como as grandes narrativas que elegem um inimigo principal e que assim organizam sua estratégia.

---

<sup>444</sup> DE II, *La philosophie analytique de la politique*, p. 538-539.

<sup>445</sup> DE II, *La philosophie analytique de la politique*, p. 539.

Essas lutas imediatas não esperam um momento futuro que seria a revolução, que seria a liberação, que seria a desaparecimento das classes, que seria a decadência do Estado a solução dos problemas. Em relação a uma hierarquia teórica das explicações ou a uma ordem revolucionária que polarizaria a história e que hierarquizaria os momentos, podemos dizer que as lutas são lutas anárquicas, elas se inscrevem no interior de uma história que é imediata, se aceita e se reconhece como indefinidamente aberta<sup>446</sup>.

Nesse sentido, a filosofia teria por tarefa tornar visíveis essas lutas dispersas que por muito tempo tiveram um valor marginal no interior do debate filosófico-político. Deve-se mostrar o quanto essas agitações dispersas e menores "são diferentes das formas de luta que foram tão fortemente valorizadas no Ocidente sob o signo da revolução"<sup>447</sup> e que, por isso mesmo, as eclipsaram.

Temos, portanto, dois diagnósticos decorrentes da análise geral que Foucault faz das relações entre filosofia e política, filosofia e exercício do poder. O primeiro deles é a asserção de que essas lutas, que constituem o corpus de análise do filósofo, não correspondem a uma morfologia revolucionária em sentido clássico. As lutas em questão diferem do paradigma revolucionário, pois não se referem a uma luta global e única que requer a união de uma classe ou de um povo, não pretendem uma completa mudança da estrutura estabelecida e, por fim, não reivindicam a subordinação de outras lutas a uma causa única. Em segundo lugar, por se tratarem de lutas imediatas, que obedecem a demandas urgentes, essas lutas estão inscritas em um tempo histórico diferente do tempo revolucionário.

A mudança no caráter das lutas, o problema do papel do intelectual e o questionamento da destinação revolucionária da filosofia influenciaram o conteúdo do debate político. Nessa perspectiva, Foucault questiona a possibilidade de estarmos vivendo, no final do século XX, algo que seria o fim da "idade da revolução" ou, ao menos, de um período em que um modelo específico de revolução dominou as linhas de ação política:

Esse tipo de profecia, esse tipo de condenação à morte da revolução me parece um pouco derrisório. Talvez estejamos vivendo o fim de um período histórico que, desde 1789-1793, foi, ao menos para o Ocidente, dominado pelo monopólio da revolução, com todos os efeitos de despotismo conjugados ao que isso poderia implicar, sem que, no entanto, essa desaparecimento do monopólio da revolução signifique uma revalorização do reformismo<sup>448</sup>.

No entanto, como veremos, o problema de Foucault a respeito da ideia de revolução é menos centrado na possibilidade de seu fim do que em sua desejabilidade. Tal problema pode

---

<sup>446</sup> DE II, *La philosophie analytique de la politique*, p. 546.

<sup>447</sup> DE II, *La philosophie analytique de la politique*, p. 547.

<sup>448</sup> DE II, *La philosophie analytique de la politique*, p. 547.

ser compreendido a partir da crítica de Foucault à ideia de revolução, que, por sua vez, pode ser classificada a partir de uma crítica histórica e uma crítica política.

Em seu caráter histórico, a crítica de Foucault está voltada ao mito revolucionário construído a partir do acontecimento da revolução francesa. Desde os primeiros escritos arqueológicos, Foucault questiona a narrativa que compreende a Revolução francesa como um acontecimento que, a partir de um processo histórico, conjunto de causas e consequências, teria tido uma importância inédita ao inaugurar uma nova forma de sociabilidade política. Em *L'Archéologie du savoir*, Foucault recusa a ideia de que a Revolução francesa teria produzido uma ruptura total, admitindo sua influência apenas sobre algumas positivities:

Assim, a Revolução Francesa - já que foi em torno dela que se centraram até aqui todas as análises arqueológicas - não representa o papel de um acontecimento exterior aos discursos, cujo efeito de divisão, para pensarmos como se deve, teria de ser reencontrado em todos os discursos; ela funciona como um conjunto complexo, articulado, descritível, de transformações que deixaram intactas um certo número de positivities, fixaram, para outras, regras que ainda são as nossas e, igualmente, estabeleceram positivities que acabam de se desfazer ou se desfazem ainda sob nossos olhos<sup>449</sup>.

Desse modo, ao situar a Revolução francesa no nível discursivo, Foucault compreendia que esse acontecimento não significava uma ruptura na história, que teria necessariamente estabelecido novas relações nos campos dos saberes. Um outro momento da crítica histórica da Revolução refere-se à narrativa de liberação em relação ao Antigo regime. Segundo Mathieu Fontaine, desde a liberação dos loucos em *Histoire de la folie* até uma liberação humanista das penalidades em *Surveiller et Punir*, tratava-se de mostrar que a liberação em relação ao Antigo regime consistiu na verdade na execução e consolidação de normas disciplinares e biopolíticas<sup>450</sup>.

Contudo, a partir de 1976 e, sobretudo, no ano de 1977, o tratamento que Foucault dá à Revolução francesa sofre uma alteração significativa. Nesse momento, Foucault passa a considerar a Revolução francesa como um acontecimento singular na história, desencadeador de processos de diferenciação. Em *Il faut défendre la Société*, a Revolução francesa desempenha um papel importante nas análises sobre o discurso historicista. Assim, ao tratar da contra-história, que fora originalmente ligada à reação nobiliária contra o absolutismo,

<sup>449</sup> OC II, *Archéologie du savoir*, p. 198, p. 188.

<sup>450</sup> Fontaine, *Foucault une pensée de la résistance*, p. 379. Ainda a respeito do lugar da Revolução francesa nas análises de Foucault, Roger Chartier faz a seguinte observação: "Da História da loucura a Vigiar e punir, a Revolução está presente em todos os maiores livros de Foucault. Mas, em nenhum, ela é considerada como o tempo de uma ruptura total e global, reorganizando o conjunto dos saberes, dos discursos e das práticas. Assim, o essencial está: nas defasagens que atravessam a Revolução e nas continuidades que a inscrevem nas durações que a transbordam". (Chartier, Foucault et les historiens, les historiens et Foucault, p. 230 In: *Au risque de Foucault*).

Foucault reconhece no momento da Revolução francesa o começo de um processo de diferenciação em relação a esse discurso. Desse modo, a contra-história abre-se a três direções diferentes no momento da Revolução. Essa abertura responde taticamente a três batalhas de três diferentes campos: a filologia, a economia política e a biologia. O discurso histórico centrado nas nacionalidades e nos fenômenos da língua corresponde ao campo da filologia; o discurso histórico centrado nas classes sociais e no problema da dominação econômica tem como campo a economia política; por fim, o discurso que se apoia não nas classes ou nas nacionalidades, mas nas raças e suas especificações biológicas, tem como campo a biologia. Vê-se como, nessa ocasião, Foucault retoma e desenvolve uma reformulação genealógica dos campos do saber e das formas de discursividade que haviam sido discutidos em sua análise arqueológica em *Les mots et les choses*<sup>451</sup>. Além disso, o momento da Revolução francesa foi crucial na reativação de formas e tempos históricos a partir da mobilização de vocabulários, signos, manifestações e instituições em torno da história de Roma e da execração do feudalismo, que serviu de um certo modo à nobreza e, de outro, à burguesia em suas disputas pela narrativa revolucionária.

Mas, a mais importante diferenciação tornada possível com a Revolução francesa é certamente o estabelecimento do paradigma moderno. É precisamente enquanto acontecimento inaugurador da modernidade que se baseia a crítica política do filósofo à Revolução. Como bem observou Takashi Sakamoto, Foucault descreve a Revolução francesa como acontecimento inaugural do pensamento da modernidade, uma espécie de origem e promessa a que se refere toda forma de saber do século XIX<sup>452</sup>. Assim, a Revolução francesa, enquanto acontecimento coletivo, teria reorientado a história e marcado a atividade filosófica<sup>453</sup>. A partir dela, a filosofia teve de pensar estrategicamente o presente segundo os efeitos derivados dela, seus sucessos e suas derrotas, bem como o enfrentamento de uma possível contra-revolução. Stathis Kouvélakis caracteriza a radical transformação da experiência histórica induzida pela Revolução francesa no século XIX como um momento em que:

A modernidade é, de maneira irreversível, a era das massas, verdadeira protagonista da história [...]. A história torna-se uma "experiência vivida pelas massas", os acontecimentos perdem seu caráter "natural" ou "abstrato", as formas anteriores da consciência são marcadamente ultrapassadas: seja

---

<sup>451</sup> Cf. Aula de 3 de março do curso *Il faut déféindre la société*.

<sup>452</sup> Sakamoto, *Les compréhensions foucauldennes de la Révolution française*, p. 202.

<sup>453</sup> Também em seu comentário do texto de Kant sobre a Aufklärung, Foucault diz que a Revolução e a Aufklärung são as duas questões que rondaram a filosofia moderna desde o século XIX. Cf. *Le gouvernement de soi et des autres*, p. 20-21, p. 21.

qual for sua trajetória, seus sucessos e seus fracassos, a Revolução francesa dividiu a história em dois<sup>454</sup>.

É sobre esse aspecto que se baseia a crítica política de Foucault à revolução. Note-se que nessa ocasião o termo “modernidade” difere da perspectiva arqueológica presente nos anos 1960 e até mesmo da caracterização que Foucault faz da modernidade em *Surveiller et punir* a partir do problema do exercício do poder e das formas de disciplina<sup>455</sup>. Nesse momento, o filósofo reconhece a importância e a influência do pensamento revolucionário na modernidade e, a partir daí, traça um diagnóstico do presente: se a revolução era desejada pelas massas no século XIX, ela não o é mais no século XX. O estalinismo e os acontecimentos que sucederam a revolução comunista pelo mundo acabaram por diminuir a "taxa de desejabilidade" da revolução, ao menos nos países europeus. Devido a esse novo cenário, o filósofo teria hoje como tarefa restabelecer a imagem da revolução a mesma taxa de desejabilidade que existia no século XIX.

A desejabilidade da revolução foi também questão na entrevista de Foucault a um outro "novo filósofo", Bernard Henri Lévy. Ao ser questionado sobre o tema da revolução, mais especificamente, se ela continuava a ser um problema e se ele a considerava como uma questão importante, o filósofo francês responde: "Se a política existe desde o século XIX, é porque houve a Revolução. [...] O retorno da revolução, é bem esse o nosso problema. [...] Você sabe bem: é a desejabilidade mesma da revolução que é o problema hoje..."<sup>456</sup> É por essa razão que Foucault reafirma a responsabilidade do intelectual diante dessa situação. O filósofo diz assim sonhar com um intelectual que seria o "destruidor das evidências e dos universais", que é muito atento ao presente e que por isso pode indicar suas aberturas e fraquezas e que, desse modo, contribui para pensar se a revolução ainda vale a pena<sup>457</sup>.

\*

Tratar a questão da revolução, para Foucault, implica uma mudança nas relações humanas, isto é, nos modos do saber, do prazer e da vida sexual. Pois a revolução não pode mais ser formalizada por uma teoria marxista normativa ou então por uma prática política que

<sup>454</sup> Kouvélakis, *Philosophie et révolution: de Kant à Marx*, p. 126.

<sup>455</sup> Segundo Edgardo Castro, o termo modernidade tem vários sentidos em Foucault, que mudam de acordo com o problema que ele desenvolve. Em *Histoire de la Folie, Les mots et les choses* e *Surveiller et punir*, a modernidade começa no fim do século XVIII e se estende até nossos dias. Seu começo pode ser situado na Revolução francesa mas, também, em Kant. No curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*, a modernidade começa com Descartes e com a mudança no acesso do sujeito à verdade determinado apenas por exigências cognitivas. Por fim, referindo-se a Kant e a Baudelaire, o termo modernidade aparece como uma atitude crítica com relação ao presente. Cf. Castro, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*, verbete modernidade, p. 301.

<sup>456</sup> DE II, *Non au sexe roi*, p. 266.

<sup>457</sup> DE II, *Non au sexe roi*, p. 269.

seja estritamente partidária. As relações entre repressão e resistência, poder e Estado não são de caráter binário, ou seja, elas são múltiplas, transitórias, distribuídas de maneira irregular, atravessam estratificações sociais ou unidades individuais. É por isso que Foucault compreende o Estado como "uma codificação de relações de poder múltiplas que lhe permite funcionar", sendo que, nesse esquema, a revolução seria "um outro tipo de codificação dessas relações".<sup>458</sup> Em *La volonté de savoir*, Foucault resume esse esquema explicando que da mesma forma como as relações de poder formam um tecido que atravessa as instituições, as resistências atravessam o social. Assim, é "a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder"<sup>459</sup>. A partir dessa compreensão, a tarefa do filósofo e da filosofia em geral não é o de formar a consciência operária, sua tarefa é a de "permitir a essa consciência, a este saber operário entrar no sistema de informações, difundir e ajudar, conseqüentemente, outros operários ou pessoas"<sup>460</sup>. A escrita de um livro que tome como centro de análise experiências até então excluídas do debate político exerce uma influência sobre os sujeitos dessas experiências e sobre o debate político. Contudo, deve-se ter em conta que:

Não são eles que desencadeiam o movimento, mas são eles que dão acesso aos discursos, ou à possibilidade do discurso para um certo número de pessoas que pensavam estar excluídas do direito de falar, porque até agora, nunca havíamos dado a elas o direito de falar e jamais havíamos falado delas, nem do que elas faziam ou dos objetos que elas manipulavam. Ter acesso ao discurso é ainda assim ter acesso, em uma sociedade como a nossa, à ação e à ação política<sup>461</sup>.

Para que isso seja possível, Foucault entende ser necessário fazer ressoar a voz de um número incalculável de sujeitos, "fazer falar todos os tipos de experiências". É nesse sentido que o filósofo diz acreditar "que a tarefa de um prático da filosofia que vive no Ocidente é escutar todas essas vozes"<sup>462</sup>. Esse trabalho de escuta pode ser interpretado de várias maneiras. Em um primeiro momento, ele pode ser entendido como o exercício do diagnóstico pelo qual Foucault caracteriza seu trabalho desde os anos 1960. Nesse sentido, a tarefa do diagnóstico exige do filósofo uma atenção ao momento presente, afim de poder "dizer o que

---

<sup>458</sup> DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 151.

<sup>459</sup> OC II, *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*, p. 92, p. 686.

<sup>460</sup> DE II, *L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier*, p. 1289.

<sup>461</sup> *Entretien inédit avec quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge* p. 20.

<sup>462</sup> DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme*, p. 616.

somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que dizemos"<sup>463</sup>. Esse trabalho de "escavação sobre nossos pés" é o que desde Nietzsche caracteriza o pensamento contemporâneo e que, segundo Foucault, permite reconhecer-se enquanto filósofo. Alguns anos mais tarde, em 1978, Foucault reconhece em Kant a inauguração dessa forma de interrogação filosófica. Esse tipo de questionamento se inscreve na história da questão *Was ist Aufklärung?* Questão que Kant e Mendelssohn responderam no ano de 1784, na revista *Berlinische Monatsschrift*, e que inaugurou um "jornalismo filosófico", um dos meios de implantação institucional da filosofia no século XIX, segundo Foucault<sup>464</sup>. Ao propor questionar o momento presente, o jornalismo filosófico abre uma dimensão histórico-crítica ao trabalho da filosofia. Foucault, por sua vez, procura desenvolver esse tipo de reflexão filosófico-jornalística no momento da emergência de um acontecimento, a saber, a insurreição iraniana.

---

<sup>463</sup> DE I, "*Qui êtes-vous professeur Foucault?*" p. 634

<sup>464</sup> DE II, *Introduction par Michel Foucault*, p. 431.

## 2.2 Insurreição: um movimento que escapa à história?

Foucault visita o Irã em duas ocasiões entre 1978 e 1979<sup>465</sup>, momento em que o país passa por uma agitação política e um levante popular de grandes proporções. Na ocasião, Foucault partia a fim de começar um trabalho jornalístico, encomendado pelo jornal italiano *Corriere della Sera*, o qual fazia parte de um projeto intitulado “Reportagem de ideias”. Seu propósito era o de, a partir do que acontecia no Irã, se interrogar sobre o momento revolucionário. Assim é que, em um de seus artigos para o jornal, Foucault afirma que, ao chegar no Irã, a única questão que havia em mente era a de saber o que queriam os iranianos<sup>466</sup>. Com isso, Foucault quer deixar claro que suas observações do movimento insurrecional partiriam das reivindicações dos insurgentes e da dinâmica própria do levante. Tentar observar um acontecimento no momento de sua emergência, captar a sua singularidade e assim esforçar-se em compreender as demandas de um povo que se insurge, tais eram os desafios que se impunham ao filósofo. A proposta de Foucault era a de "constituir uma equipe de intelectuais-repórteres que iriam lá onde nascem e morrem estes acontecimentos que são as ideias"<sup>467</sup>. Ideias que, segundo Foucault, surgem em várias partes do mundo, com uma potência, uma força e uma resistência que os filósofos e os políticos nem mesmo podem imaginar. É por isso que:

Alguns dizem que as grandes ideologias estão em vias de morrer, outros que elas nos submergem por sua monotonia. No mundo contemporâneo, inversamente, fervilham ideias que nascem, se agitam, desaparecem ou reaparecem, sacudindo as pessoas e as coisas. E isto não somente nos círculos intelectuais ou nas universidades da Europa Ocidental: mas em escala mundial e, entre muitos outros, nas minorias ou nos povos que a história até então quase nunca se habituou a falar ou a escutar<sup>468</sup>.

Assim, Foucault defende o seu projeto declarando que é preciso assistir ao nascimento dessas ideias justamente nos acontecimentos a partir dos quais elas manifestam sua força e, também, por meio das lutas que travam por ou contra essas ideias. Segundo Alain Brossat e Alain Naze, contrariamente ao intelectual ideológico que resta no domínio da repetição e que enxerga em um acontecimento o que lhe é familiar, o projeto de Foucault reconhece aquilo que há de irreduzível em uma insurreição<sup>469</sup>.

No entanto, analisar o acontecimento insurrecional em sua imediaticidade é uma aposta arriscada. Ela implica pensar o caráter dinâmico e instável de um acontecimento que

<sup>465</sup> De 16 a 24 de setembro e de 9 a 15 de novembro de 1978.

<sup>466</sup> DE II, *À quoi rêvent les Iraniens ?* p. 690-691.

<sup>467</sup> DE II, *L'armée, quand la terre tremble*, p. 662.

<sup>468</sup> DE II, *Les 'reportages' d'idées*, p. 707.

<sup>469</sup> Brossat; Naze, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, p. 67.

não pode estar localizado em um presente absoluto<sup>470</sup>. No texto que escreve em 1979 para o jornal francês *Le monde*, artigo que, de certo modo, procura responder às inúmeras críticas que recebe após a situação iraniana desembocar em uma ditadura islâmica, Foucault escreve que "os conteúdos imaginários da revolta não se dissiparam no grande dia da revolução. Eles foram imediatamente transpostos para uma cena política que parecia totalmente disposta a recebê-los, mas que era de fato de uma outra natureza"<sup>471</sup>. Segundo Revel, apesar de a fórmula foucaultiana não ser suficientemente esclarecedora, ela marca a diferença de natureza entre o momento insurrecional e o estabelecimento de um regime de governo. O problema aí seria a ilusão de pensar que:

para permanecer eternamente no impulso revolucionário, nos colocamos eternamente à beira da revolução: um sonho compreensível, sem dúvida, mas impossível de sustentar - a menos que negamos a espessura do tempo que é precisamente necessário ao que se chama política, e estetizar a insurreição como tal, o que paradoxalmente equivale a despolitiza-lo<sup>472</sup>.

Logo, pensar o acontecimento revolucionário exige uma reflexão sobre suas formas de temporalidade na história. Nesse sentido, seria o acontecimento revolucionário um elemento fora da história que só entraria nela por meio de uma abertura, tal como era pensado o acontecimento que permitia a mudança de uma episteme a outra no método arqueológico? Ou seja, seria possível que Foucault compreendesse a história como algo que contém em si o paradoxo de sua própria abertura ao que não existe dentro dela? Ou ainda, o acontecimento revolucionário deveria ser pensando a partir dos moldes nietzschianos, isto é, como o puro acaso da luta? Nesse caso, o acontecimento revolucionário poderia ser interpretado como o avesso do que Foucault chama de uma história desacontecimentalizada, ou seja, o tipo de história que enxerga o acontecimento dentro de uma trama necessária e inevitável<sup>473</sup>. A hipótese que Judith Revel levanta a partir do comentário que Foucault faz dos textos pré e pós-revolucionário de Kant é a de que o acontecimento revolucionário se dá como virtualidade. Segundo Revel, Foucault precisou de um tempo para formular a ideia de que um evento revolucionário está já "dentro da história" como um excedente, uma virtualidade. Por sua vez, "a virtualidade não é aqui uma latência ou uma potência (no sentido de que o que já estaria em potência precisaria ser traduzido em ação). Essa potência é, para os homens, a possibilidade sempre reconhecida ao mesmo tempo de transformar o real e de inaugurá-lo"<sup>474</sup>.

<sup>470</sup> Brossat; Naze, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, p. 83.

<sup>471</sup> DE II, *Inutile de se soulever ?*, p. 792.

<sup>472</sup> Revel, *Qu'est-ce qu'un moment révolutionnaire ? « Intolérable »*, *exposition de soi et virtualité*, s/n.

<sup>473</sup> DE II, *Table ronde du 20 mai 1978*, p. 844.

<sup>474</sup> Revel, *Qu'est-ce qu'un moment révolutionnaire ? « Intolérable »*, *exposition de soi et virtualité*, s/n.

Com isso, Foucault teria rompido com a ideia, que aparece em suas análises sobre o Irã, de um “fora da história”. Ou seja, ainda em seus artigos sobre a insurreição iraniana, Foucault teria entendido o enigma revolucionário como um evento que se dá fora da história, como um *pur dehors*. Somente a partir das análises feitas em torno dos textos kantianos sobre a revolução francesa que a questão da revolução como virtualidade pôde ser compreendida.

Em entrevista concedida meses após sua estadia no Irã, Foucault afirma que a insurreição iraniana é algo que rompe a história e que, por isso, é irreduzível a ela. Ou seja, irreduzível às análises historiográficas, sociológicas e econômicas sobre o tema. De acordo com o filósofo, há continuamente algo no acontecimento insurrecional que não pode ser apreendido por essas análises:

uma revolta sempre tem suas razões e suas explicações, e, com efeito, se você é um historiador de inspiração marxista, você estabelece em quais condições, na esteira de quais pressões, por quais razões, nos insurgimos. Quero dizer que para entender o momento exato em que isso acontece, quando tentamos entender o vivido da revolução, há algo que não pode ser reduzido a uma explicação ou a uma razão, por mais miseráveis que sejamos, ou ameaçados de morrer de fome.

Desse modo, Foucault acredita haver na insurreição e no próprio gesto insurrecional algo de indeterminável, irreduzível às várias formas de análise. Essa irreduzibilidade pode ser entendida a partir da discordância de Foucault em relação à teoria marxista da revolução, mas que, ainda assim, admite determinadas categorias de análise. Tal é o caso da noção de plebe e proletariado. Se no marxismo a história é a história da luta de classes que, por sua vez, conduz a história para uma certa direção, um determinado fim, essa orientação toma dois caminhos. O primeiro deles é o papel fundamental que a classe dos despossuídos, ou seja, o proletariado, tem na condução dessa direção. O proletariado é a classe portadora da negação de todas as classes que, por sua vez, é a condição de superação da contradição na sociedade comunista. Por outro lado, as relações de produção capitalistas são vistas a partir da ideia de que as forças produtivas constroem essas relações até a sua explosão. É desse modo que a história transforma o discurso da luta e “a canaliza, a disciplina dando-a um sentido, um sujeito e um fim aos afrontamentos”<sup>475</sup>. No entanto, para Foucault, a plebe, enquanto realidade sociológica, não existe, mas, “há algo de plebe” nos corpos, nos indivíduos e no proletariado. Assim, “Não se deve, sem dúvida, conceber a ‘plebe’ como o fundo permanente da história, o objetivo final de todos os assujeitamentos, o fogo nunca inteiramente extinto de todas as revoltas”, mas

---

<sup>475</sup> Dardot; Laval, *Marx, prénom Karl*, p. 242.

pode-se compreendê-la a partir de "irredutibilidades diversas"<sup>476</sup>. De forma análoga, a afirmação de um fora da história deve ser compreendida a partir dessa irredutibilidade: "Quando eu disse que estava fora da história, eu não quis dizer que estava fora do tempo, o que quero dizer é que estava fora do campo de análise que é preciso elaborar, é claro, mas que ele nunca dará conta disso"<sup>477</sup>. Naze e Brossat defendem que Foucault tenta resolver essa irredutível singularidade da insurreição iraniana a partir de noções como espiritualidade política, Islã e povo chiita<sup>478</sup> sobre as quais nós retornaremos. E se Foucault escreve, em sua homenagem a Clavel, que o que escapa à história é o instante, a fratura, o dilaceramento e a interrupção, é porque ele entende que o acontecimento não se dilui em uma história condicionada por um processo em que a transformação estaria já dada e que, portanto, nos restaria apenas identificar as suas causas. Assim, quando ele diz que: "A revolução se organiza segundo toda uma economia interior ao tempo: condições, promessas, necessidades; ela reside, então, na história, aí faz sua cama e, finalmente, se deita nela", ele se refere a uma ideia da revolução que parte de uma concepção da história que a reduz à relação de causalidade. De outro modo, ele celebra a insurreição como a possibilidade dos homens de transformação: "A sublevação, ela, cortando o tempo, erige os homens na vertical de sua terra e de sua humanidade". Nessa perspectiva, o acontecimento revolucionário não é a realização de um plano que estava por se realizar. O acontecimento é o corte, a abertura para o possível. E essa abertura significa que a revolução não chega por aquilo que seria possível, ao contrário, é a transformação que se torna possível pelo acontecimento revolucionário<sup>479</sup>. Tem-se aqui algo muito parecido com a ideia de "campo de possíveis" presente na análise de Deleuze e Guattari sobre maio de 68:

Nos fenômenos históricos, como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1917, há sempre uma parte de *acontecimento*, irredutível aos determinismos sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam muito desse aspecto: eles restauram causalidades retrospectivamente. Mas o próprio acontecimento está deslocado ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio em relação às leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis<sup>480</sup>.

François Zourabichvili comenta a respeito da noção de campo de possíveis em Deleuze que se trata, nesse conceito, de uma nova distribuição dos afetos e de uma nova

<sup>476</sup> DE II, *pouvoirs et stratégies*, p. 421.

<sup>477</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 73.

<sup>478</sup> Naze; Brossat, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, p. 82.

<sup>479</sup> DE II, *Vivre autrement le temps*, p. 790.

<sup>480</sup> Deleuze; Guattari, *Maio de 68 não ocorreu*, p. 119. A respeito das noções de acontecimento e possibilidade em Deleuze ver: Zourabichvili, *Deleuze e o possível (Sobre o involuntarismo na política)*. In: Alliez, E. *Deleuze: Uma vida filosófica*, Editora 34: São Paulo, 2000.

circunscrição do intolerável, seja em uma mesma pessoa, seja em uma coletividade. Deleuze e Guattari observam que em Maio de 68 os eventos se sucederam como se a sociedade visse "o que ela tinha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa". Sucede que, para Foucault o intolerável é também um elemento importante que emerge no acontecimento revolucionário ao lado de um deslocamento das formas de sensibilidade. Esse é também um dos sentidos da irredutibilidade do levante. A pessoa que escolhe dizer "eu não obedeco mais", e que com isso se insurge, é um homem sem explicação. Ou seja, o que coloca um problema significativo para a interpretação dos levantes populares é aquele homem que diz não e escolhe, por meio dessa ação, morrer a se submeter à situação que lhe é imposta. Desse modo, não é o homem escravo, o homem, como em La Boétie, que se submete, que consiste no que Foucault chama de "enigma da insurreição"<sup>481</sup>. É a partir do que parece intolerável que surge a possibilidade para uma transformação. Assim: "É preciso que os homens inventem aquilo contra o que eles podem e querem se insurgir e, ao mesmo tempo, aquilo em que transformaram sua revolta. Ou para onde vão dirigir sua insurreição. Essa direção tendo de ser reinventada indefinidamente. Não vejo ponto final em uma história dessas"<sup>482</sup>.

Como exposto acima, Judith Revel defende a hipótese de que Foucault encontra em Kant a ideia do acontecimento revolucionário como virtualidade. De fato, em sua interpretação dos textos do filósofo alemão, Foucault descreve a análise kantiana do acontecimento revolucionário nos seguintes termos: "A revolução, de todo modo, riscará sempre de cair na rotina, mas como acontecimento cujo conteúdo mesmo não é importante, sua existência atesta uma virtualidade permanente e que não pode ser esquecida"<sup>483</sup>. No entanto, a interpretação que Foucault faz da insurreição iraniana no período em que ele reflete sobre o tema não deixa de fora o caráter virtual e permanente da revolução. O filósofo afirma não acreditar em um momento em que os homens não terão mais de se insurgir e que, por conseguinte, "não pode haver e que não é desejável que haja sociedades sem insurreições"<sup>484</sup>. O modo como Foucault reflete sobre o acontecimento iraniano destaca a virtualidade sempre possível das insurreições e considera o fracasso revolucionário um fato que só pode ser constatado posteriormente ao próprio acontecimento, não sendo por isso um argumento contra a revolução nem contra a sua desejabilidade<sup>485</sup>. Por sua vez, essa virtualidade não se refere,

---

<sup>481</sup> DE II, *Inutile de se soulever?*, p. 792.

<sup>482</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 90.

<sup>483</sup> DE II, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, p. 1505.

<sup>484</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 91.

<sup>485</sup> Cf. Fontaine, *Michel Foucault une pensée de la résistance*, p. 398.

como observou Revel, a uma potencialidade, ou seja, a uma possibilidade predeterminada que estaria por se realizar, o que é possível é justamente a criação do possível.

Mas, o entendimento da temporalidade histórica da insurreição iraniana compreende também uma outra interpretação. Essa interpretação é diferente da temporalidade do acontecimento revolucionário; ela se refere à temporalidade percebida pelos iranianos enquanto sujeitos insurgentes que veem na religião uma forma possível de oposição ao Estado. Ela é "a especificidade disso que as pessoas experimentam no fundo de si mesmas, mas também de que elas vivem nesta sorte de teatro que eles fabricam diariamente e que constitui a revolução"<sup>486</sup>. O sentido e a orientação histórica do povo iraniano amotinado era escatológico. Foucault esclarece em entrevista que o problema da escatologia, conjuntamente ao problema da revolução política, era uma das questões a partir das quais ele procurou observar o que acontecia no Irã. Como esclarece em um de seus artigos, 90% dos iranianos professavam a vertente xiita do islamismo. Segundo Christian Jambet, a orientação histórica, que implica também toda a concepção das leis e da jurisdição xiita, tem um sentido oculto no dia do retorno do "Imane oculto, do XII Imane, o Madhdí, o 'Bem guiado'". Esse retorno do Imane "devia acontecer no tempo da história, para inaugurar um ciclo de religião e de vida política apaziguado sob o jugo de uma espiritualidade edênica"<sup>487</sup>. Toda a compreensão dos acontecimentos no Irã passa pela interpretação escatológica daqueles que a estão vivendo. Nesse sentido, Foucault observa que "Desde os primeiros tempos do Islã, e principalmente para os xiitas, após o assassinato de Ali, a morte de um mulçumano por um outro [...] guarda sempre a força do escândalo religioso, o que quer dizer igualmente político e jurídico"<sup>488</sup>. Esse é um fator essencial para que se possa compreender a amplitude do que aconteceu na sexta-feira negra, o massacre perpetrado pelo exército iraniano em uma praça onde se reuniam diversos manifestantes. A relação do islã com a morte, e o acontecimento da sexta-feira negra, imprimem à dor do luto um caráter político e coletivo. É por isso que, no dia da cerimônia em memória das vítimas desse levante, os familiares se reuniram no cemitério para chorar seus mortos e, logo em seguida, retiravam-se em torno:

das vestes negras e cinzas dos mulás, punham-se a discutir, e com que violência: depor o xá em seguida ou mais tarde? Caçar os americanos, mas como? Pegar em armas ou esperar ainda? Apoiar ou denunciar os deputados de oposição que, atacando o regime no Parlamento, dão ao mundo a impressão que a liberdade voltou? Tarde na noite, os grupos estavam assim

---

<sup>486</sup> DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 745.

<sup>487</sup> Jambet, *Retorno à insurreição iraniana*, p. 360.

<sup>488</sup> DE II, *L'armée, quand la terre tremble*, p. 665.

formados, desfeitos e formados de novo, em torno dos religiosos. A febre política não esquecia os mortos; ela era o culto que eles tinham direito<sup>489</sup>.

Quando Foucault se pergunta sobre a relação da religião com a morte, ou seja, a respeito do papel do martírio e do mártir na forma como religião e política se relacionam, o filósofo visualiza de antemão a resposta que poderia ser dada por um escritor iraniano: "O que preocupa, vocês ocidentais, é a *morte*; vocês lhe pedem para libertarem-se da vida; ela os ensina a renúncia. Nós, nós cuidamos dos mortos, pois eles nos atam à vida; nós lhes estendemos as mãos para que nos liguem ao dever permanente de justiça"<sup>490</sup>. Segundo Naze e Brossat, ao tratar da relação que os iranianos tem com a morte, Foucault contrapõe dois níveis do tempo histórico, ou seja, aquele presente no Irã e o outro em seu país de origem, a França republicana. Assim, segundo os autores:

Foucault quer insistir aqui sobre o fato de que são duas temporalidades religiosas que se opõem totalmente: aquela da historicidade, de uma história dos homens que começa com a paixão de Cristo e prossegue como uma marcha para frente guiada pela potência da igreja (substituída pelo Estado...) e abrindo a possibilidade de sua laicização sob a forma de uma filosofia histórica do progresso, e, em contraste, aquela de um tempo cíclico na qual a luz da mensagem profética do ausente volta por estrondos, na ação mesma dos crentes e dos mártires<sup>491</sup>

Durante as manifestações no país a queda do Xá era reivindicada ao lado dos gritos de "Islã, Islã, Khomeini nós te seguiremos". A particularidade dessa contestação era a de suspender a situação iraniana entre "o rei e o santo, o soberano em armas e o exilado desarmado; o déspota tendo à sua frente o homem que se volta com as mãos nuas, aclamado por um povo"<sup>492</sup>. Mas essa suspensão é também a da espera do imã e a do:

princípio que a verdade não foi arrematada pelo selo do último profeta; após Maomé começa um outro ciclo de revelação, aquele inacabado dos imames que, através de suas palavras, seu exemplo e seu martírio também, portam uma luz, sempre a mesma e sempre mutável; é ela que permite esclarecer, do interior, a lei que não é feita somente para ser conservada, mas para liberar, ao longo do tempo, o sentido espiritual que ela encerra<sup>493</sup>.

É nesse sentido que a espera pelo imã não é sinônimo de passividade. "Nós esperamos o Mahdi [décimo segundo imã oculto], mas a cada dia nós lutamos por um bom governo"<sup>494</sup>. Ainda que a justiça seja a da ordem divina, que espera pela chegada do imã oculto, o tempo

<sup>489</sup> DE II, *Téhéran la foi contre le chah*, p. 685.

<sup>490</sup> DE II, *Téhéran la foi contre le chah*, p. 686.

<sup>491</sup> Naze; Brossat, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, p. 95.

<sup>492</sup> DE II, *À quoi rêvent les Iraniens ?* p. 689.

<sup>493</sup> DE II, *À quoi rêvent les Iraniens ?* p. 691.

<sup>494</sup> DE II, *Téhéran: la foi contre le chah*, p. 686.

dessa espera é também o tempo da denúncia das injustiças e da crítica à má administração. Não se deve entender a partir disso que os mulás sejam revolucionários e que o clérigo xiita seja uma força revolucionária. Contudo, Foucault enxerga no islã a forma que toma a luta política a partir do momento em que o povo sai às ruas. O islã é uma força na medida em que é uma forma de expressão e também "um modo de relações sociais, uma organização elementar flexível e largamente aceita, uma maneira de ser juntos, uma forma de falar e escutar, qualquer coisa que permite de fazer entender os outros e de querer com eles, ao mesmo tempo que eles"<sup>495</sup>. Portanto, o islã xiita é a base das relações entre os indivíduos, assim como ele é a forma mesma da contestação insurrecional.

---

<sup>495</sup> DE II, *Téhéran: la foi contre le chah*, p. 688.

## 2.2. *Vontade de revolução e desejo de transformação*

Se no momento em que o processo revolucionário ainda estava acontecendo Foucault afirmava ter chegado ao Irã apenas com uma questão em mente, a saber, o que queriam os iranianos, finalmente, meses mais tarde, em um retorno reflexivo sobre suas análises, seu olhar parece mudar e o filósofo acredita ter partido não com uma interrogação, mas com um princípio de análise. Em entrevista de 1979 a Farès Sassine, Foucault afirma ter partido ao Irã com uma referência teórica que foi determinante ao seu interesse pelo que se passava no país. Essa referência era o livro de Ernst Bloch, *O princípio esperança*. Segundo Foucault:

pareceu-me que havia uma relação entre o que eu estava lendo e o que estava acontecendo. E eu quis ir ver. E eu realmente fui ver isso como um exemplo, uma prova daquilo que eu estava lendo em Ernst Bloch. Foi isso. Eu estive lá, com um olhar condicionado por esse problema da relação entre revolução política e esperança ou escatologia religiosa<sup>496</sup>.

De acordo com Foucault, o livro de Bloch coloca o problema de uma percepção coletiva da história, que começa a surgir na Europa na Idade média, a qual compreende que a realidade das coisas não está definitivamente instaurada e que pode haver algo no interior mesmo da história que daria acesso a um mundo melhor. Semelhante percepção estaria na origem da própria ideia de revolução, ao mesmo tempo que faria parte do imaginário religioso. Apesar de afirmar ter sido o livro de Bloch que o fez se interessar pela revolução iraniana, Foucault não a analisa em termos de utopia e esperança, como o faz o filósofo alemão. Contudo, o livro de Bloch traz para a análise a ideia de um "desejo de mudança" que é fundamental para o projeto revolucionário, e que se torna central no entendimento do que Foucault chama de vontade de revolução.

O problema do desejo nas análises sobre o Irã aparece relacionado de modo indistinto a um outro problema que é o da vontade. Na mesma entrevista com Farès Sassine, Foucault confessa o seguinte: "mas há alguns meses e anos, justamente a respeito da análise dessas relações de poder, me parece que não podemos realizá-la adequadamente sem fazer intervir o problema da vontade"<sup>497</sup>. Vontade que é a de ser outro do que se é, vontade de ser sujeito de sua própria transformação, mas também, uma vontade coletiva que ele vê se manifestar nos insurgentes iranianos:

Entre as coisas que caracterizam este acontecimento revolucionário, há o fato de que ele faz aparecer – e isto, poucos povos tiveram a ocasião na história – uma vontade absolutamente coletiva. A vontade coletiva, é um

<sup>496</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 53.

<sup>497</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 83.

mito político com o qual os juristas ou os filósofos tentam analisar, ou justificar, as instituições, etc., é um instrumento teórico: a “vontade coletiva”, jamais se viu, e pessoalmente, eu pensei que a vontade coletiva era como Deus, como a alma: que jamais se encontrava. Eu não sei se vocês concordam, nós encontramos, em Teerã e em todo o Irã, a vontade coletiva de um povo. E bem, isto se saúda, isso não acontece todos os dias<sup>498</sup>.

A vontade política que Foucault diz ver se levantar no Irã é a vontade de um governo islâmico, uma vontade que é, ao mesmo tempo, um esforço em politizar as estruturas sociais e religiosas e abrir na política uma dimensão espiritual. Essa vontade, Foucault explica, é "perfeitamente unificada" e passa do médico de Teerã ao mulá que mora no interior do país. Ela não é só a vontade de um governo islâmico, mas também a recusa do governo Pahlavi e a reivindicação de que o Xá deixe o país. Contudo, não há programa para esse governo islâmico. E, de acordo com Foucault, é justamente porque não há um projeto político, porque as palavras de ordem que se difundem na multidão se diluem em sua simplicidade, que pode haver uma vontade quase unânime. Logo, o que seria exatamente essa vontade que parece ir contra uma certa ideia da política baseada na abstração de um sujeito coletivo fictício e de uma soberania popular imaginária?

De acordo com Judith Revel, essa noção de vontade "torna-se cada vez mais insistente em Foucault, sem que ele nunca realmente o explique"<sup>499</sup>. De fato, a dificuldade em definir o que ele entende por vontade é alvo de numerosas críticas e debates nos meses em que os levantes no Irã se desenrolaram. Foucault mesmo, meses antes de partir ao Irã, reconhece que a filosofia ocidental não havia sido capaz de pensar a questão da vontade de modo pertinente e que, portanto, seria preciso refletir sobre qual forma essa questão pode ser colocada<sup>500</sup>. Um dos problemas presentes nessa noção expressa a dificuldade em lidar com o caráter coletivo dos movimentos sociais. O enigma da insurreição compreende também o problema de como interpretar o desejo de levante, o desejo presente e disperso em uma multidão insurgente que sai às ruas e enfrenta um poder armado.

Segundo Naze e Brossat, a vontade coletiva de Foucault é uma versão espontânea e selvagem da vontade geral de Rousseau<sup>501</sup>. Isso quer dizer que a política, ou melhor, a vida política, partiria para Foucault do "não" da insurreição muito mais do que do "sim" do agrupamento coletivo organizado, seja ele rousseauista ou liberal. Com efeito, pode-se encontrar ideia semelhante no curso dado por Foucault no mesmo ano dos levantes no Irã. Na ocasião, Foucault escreve que "A política não é nada mais, nada menos que o que nasce com a

<sup>498</sup> DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 746.

<sup>499</sup> Revel, *Qu'est-ce qu'un moment révolutionnaire ? « Intolérable », exposition de soi et virtualité*, s/n.

<sup>500</sup> DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 605.

<sup>501</sup> Naze; Brossat, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, p. 107.

resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento"<sup>502</sup>. Nesse caso, a constatação de Foucault, de que, no acontecimento iraniano, não havia partido ou liderança que tomava as decisões em nome de um coletivo ou que alegava deter a identidade do movimento, viria afirmar essa vontade dos iranianos de irem às ruas por eles mesmos e declarar que eles não queriam mais o regime do Xá, em um movimento que parte, portanto, de uma negação até o ato do levante<sup>503</sup>. Por esse ângulo, a vontade coletiva é aquilo que se manifesta somente nos "instantes puros" das insurreições, ao mesmo tempo em que a política é aquilo que coloca o corpo social em disputa. Nesse sentido, se o Irã está em "estado de greve política generalizada", essa greve é uma recusa em relação à política como "o sistema vigente, de fazer funcionar seus aparelhos, sua administração, sua economia"<sup>504</sup>. A vontade coletiva que se manifesta no Irã está, portanto, longe da ideia de uma política enquanto constituição de um corpo social dotado de coesão e unidade. Segundo Foucault: "É uma lei da história: mais a vontade de um povo é simples, mais a tarefa dos políticos é complexa. Sem dúvida porque a política não é o que ela pretende – a expressão de uma vontade coletiva; ela apenas respira bem aí onde esta vontade é múltipla, hesitante, confusa e obscura para si mesma"<sup>505</sup>. Logo, a vontade coletiva do povo iraniano é o oposto da concepção de Rousseau para quem a vontade geral expressa a condição na qual: "todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e não exige senão bom senso para ser percebido"<sup>506</sup>.

Esse modo de compreensão da política e da ideia de vontade coletiva toca diretamente a questão da forma que tomou as insurreições no Irã. O movimento insurrecional iraniano difere de um movimento liderado por um proletariado, organizado e orientado por organizações partidárias. Nesse sentido, segundo Naze e Brossat, "o modelo ao qual Foucault faz referência implicitamente evidencia os fenômenos de propagação horizontais, de contágio – em oposição mais uma vez ao modelo vertical segundo o qual as massas são colocadas em

---

<sup>502</sup> STP, p. 535, p. 409. Foucault parece ainda descartar na mesma análise uma ideia da política que teria seu fundamento a partir da intervenção do Estado e a ideia da política Schmittiana. É contra essas duas teses que Foucault escreve que a política deve ser vista a partir da ótica do enfrentamento: "A análise da governamentalidade como generalidade singular implica que "tudo é político". Dá-se tradicionalmente dois sentidos a essa expressão: - O político se define por toda a esfera de intervenção do Estado [...]. Dizer que tudo é político é dizer que o Estado está em toda parte, direta ou indiretamente. - O político se define pela onipresença de uma luta entre dois adversários [...]. Essa outra definição é a de K. [sic] Schmitt. [...] Trata-se, antes, de dizer [...] A política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento".

<sup>503</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 57.

<sup>504</sup> DE II, *Une révolte à mains nues*, p. 702.

<sup>505</sup> DE II, *Une révolte à mains nues*, p. 702.

<sup>506</sup> Rousseau, *O contrato social*, p. 125.

movimento por diretivas vindo do alto, de Estados-maiores da revolução"<sup>507</sup>. De fato, Foucault descreve a propagação da revolução como um movimento que vai "das greves às manifestações, dos bazares às universidades, dos panfletos às pregações pelos comerciantes, operários, religiosos, professores e estudantes"<sup>508</sup>. E salienta, mais uma vez, que esse movimento se dá sem uma liderança. Desse modo "nenhum partido, nenhum homem, nenhuma ideologia política, podem por enquanto se vangloriar de representar este movimento. Ninguém pode pretender-lhe tomar à frente. Ele não tem na ordem política algum correspondente nem qualquer expressão"<sup>509</sup>. Tal forma de propagação do movimento insurrecional coloca em xeque o que Foucault, tomando de empréstimo de Ernst Bloch, chamou de o "princípio esperança", isto é, a ideia de que uma revolução é feita em torno de um proletariado organizado em um partido. A insistência e também o entusiasmo de Foucault em evidenciar a falta de um partido ou vanguarda política deve-se à relação corrente entre estrutura partidária e vontade. De acordo com Foucault:

Por meio do Partido, as vontades individuais e subjetivas tornam-se uma espécie de vontade coletiva. Mas essa última deve ser, sem falta, monolítica como se fosse uma vontade individual. O Partido transforma a multiplicidade das vontades individuais em uma vontade coletiva. E, por essa transformação, ele constitui uma classe como sujeito. Em outros termos, ele produz um tipo de sujeito individual<sup>510</sup>.

Nesse sentido, a ideia de proletariado só seria possível pela existência mesma do partido, uma vez que é o partido que permite ao proletariado aceder a uma consciência de classe. Foucault se refere nessa ocasião ao funcionamento do partido comunista que, segundo ele, impediu que os diferentes níveis da vontade fossem analisados transformando as vontades "heréticas" na vontade burocrática do partido. Tal situação impossibilitou que se colocasse "o problema de saber como as vontades individuais na revolução e na luta se articulam com os outros níveis de vontade", contudo, Foucault acredita que "hoje, essas múltiplas vontades começam a surgir na brecha da hegemonia detida pela esquerda tradicional"<sup>511</sup>.

O problema da forma que pode tomar essa vontade política após a partida do Xá é, de acordo com Foucault, o "problema prático de todas as revoluções, é o problema teórico de todas as filosofias"<sup>512</sup>. Problema importante, pois os conteúdos imaginários dessa vontade não seriam dissipados no dia em que a revolução se completaria. Após a saída de Reza Pahlavi do

<sup>507</sup> Naze; Brossat, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, p. 90.

<sup>508</sup> DE II, *Le chef mytique de la révolte de l'Iran*, p. 715.

<sup>509</sup> DE II, *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes*, p. 715

<sup>510</sup> DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 614.

<sup>511</sup> DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 615.

<sup>512</sup> DE II, *Une révolte à mains nues*, p. 704.

Irã e a constituição da república islâmica, Foucault reconhece que se misturavam na vontade coletiva "a formidável esperança de refazer do islã uma grande civilização viva, e formas de xenofobia virulenta; os riscos mundiais e as rivalidades regionais. E o problema dos imperialismos. E a submissão das mulheres" <sup>513</sup>. São esses os reverses de uma vontade coletiva que Foucault apenas elenca antes de encerrar o debate público sobre a revolução iraniana. No entanto, a caracterização da vontade coletiva tal como Foucault a concebe parece desconsiderar ao menos dois problemas que se apresentam no desenrolar da análise e após suas conclusões.

O primeiro problema refere-se ao "ponto de coesão" do movimento insurrecional, isto é, a figura do aiatolá Khomeini. Ainda que Foucault reconheça que não havia um partido, vanguarda política ou chefe de Estado que tomava a frente do movimento iraniano, ainda assim, ele era liderado por "um personagem quase mítico que é Khomeini". De acordo com Foucault, a ligação do povo iraniano com esse personagem dispõe de três características:

*Khomeini não está aí: após quinze anos, ele vive em exílio do qual só quer retornar quando o xá partir; Khomeini não diz nada, nada mais que não – ao xá, ao regime, à dependência; enfim, Khomeini não é um homem político; não haverá o partido de Khomeini, não haverá governo Khomeini. Khomeini é o ponto de fixação de uma vontade coletiva*<sup>514</sup>.

Se a figura de um homem é o que dá coesão ao movimento, se é essa figura que personaliza o "não", a recusa dessa sublevação, não haveria aí um problema de culto ou adoração que poderia encobrir as possíveis fissuras dessa sociedade? Afinal, Foucault reconhece haver outros pontos de apoio do movimento iraniano que estariam localmente situados em organizações clandestinas e disseminadas em antigos movimentos de guerrilhas islâmicas ou até mesmo marxistas. Nesse sentido, a descrição de Khomeini como um chefe mítico da insurreição não equivaleria a encobrir as especificidades do movimento? Naze e Brossat observam na identificação a Khomeini um momento problemático da revolta iraniana. Segundo os autores, Foucault "não pode ignorar que essa aproximação da comunidade identificada com seu chefe, podendo tomar forma apenas pela sua graça ou melhor, em sua própria presença, é o que os regimes totalitários têm em comum"<sup>515</sup>. Pois a coesão que Foucault vê nessa identificação ao chefe mítico que é Khomeini não repousa somente "em sua inflexível recusa", mas também, "no amor que cada um nutre individualmente por ele"<sup>516</sup>. Diante disso, não caberia aí interrogar-se sobre as possibilidades de mobilização desse afeto

<sup>513</sup> DE II, *Inutile de se soulever ?*, p. 792-793.

<sup>514</sup> DE II, *Le chef mythique de la revolte de l'Iran*, p. 716.

<sup>515</sup> Naze; Brossat, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*, p. 115.

<sup>516</sup> DE II, *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes*, p.702.

por parte de Khomeini? E, nesse sentido, perguntar-se também, quais seriam as transformações possíveis de uma vontade que é, ao mesmo tempo, uma vontade de outro mundo e uma vontade de ser outro do que se é, e que passa por essa identificação com um chefe mítico?

O segundo problema concernente às análises de Foucault diz respeito ao papel das mulheres durante as manifestações. Como mencionado, Foucault referiu-se às mulheres no último artigo que escreveu sobre o Irã, no qual aponta para o problema de estar misturado a vontade coletiva a "submissão das mulheres". Nenhuma palavra a mais sobre o papel dessas mulheres nas manifestações que não se encerraram com a partida do Xá e a vinda do aiatolá. Em 8 de março de 1979, um mês após a chegada de Khomeini ao Irã, as mulheres organizaram uma manifestação por ocasião do dia internacional da mulher. A manifestação ganha o tom de protesto após o aiatolá decretar o uso obrigatório do hijab. Na ocasião, as mulheres tomam as ruas de Teerã protestando com as cabeças descobertas. A amplitude de tal protesto é grande e ele se estende ainda por algumas semanas<sup>517</sup>. Se a revolução iraniana era um desejo de transformar o mundo transformando também a si mesmo, teria ela realmente acabado, ou ao menos perdido fôlego, com a chegada de Khomeini? Não teriam as mulheres que saíram as ruas, que se organizaram nas universidades, que entrevistaram pessoas e escreveram livros e distribuíram panfletos, continuado uma revolução que os partidários do aiatolá quiseram silenciar e que os analistas não quiseram ver? O interesse de Foucault pela revolução iraniana centrava-se sobre o acontecimento revolucionário enquanto tal, isto é, do instante revolucionário, da revolução enquanto instância constituinte. Contudo, se o problema de Foucault não era o governo dos mulás, a instância constituída após a revolução, então o que significam todas as manifestações das mulheres dentro desse processo revolucionário?<sup>518</sup> Não teriam as manifestações das mulheres a mesma vontade de transformação que outrora? Ou, ao contrário, seria possível que Foucault visse nessas manifestações apenas o dissenso que teria se instaurado na dissolução pós-revolucionária da vontade coletiva que ele viu se manifestar? Se o dever do intelectual era, como escreve Foucault, o de ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, o que significava a revolta das mulheres que colocavam suas vidas em perigo ao descer as ruas com a cabeça descoberta? Não teriam as manifestações das

---

<sup>517</sup> Sobre a relação de Foucault com o Irã e o movimento das mulheres iranianas conferir o artigo de Marie-Jo Bonnet *Michel Foucault em Iran: il ne voyait pas les femmes*. In:

<sup>518</sup> Foucault manifestou algumas vezes a sua recusa em analisar a situação pós-revolucionária no Irã. Tal posição já havia sido manifestada em seu artigo *Le chef mythique de la revolte de l'Iran* onde ele escreve "Eu não sei fazer a história do futuro. E não tenho muito jeito em prever o passado. Gostaria, no entanto, de captar o que está em vias de acontecer, pois nestes dias nada está acabado e os dados ainda estão rolando". DE II, *Le chef mythique de la revolte de l'Iran*, p. 714.

mulheres mostrado que o instante revolucionário ultrapassava o que se poderia pensar ser o seu acabamento, isto é, a realização do governo islâmico? Nesse sentido, pode-se compreender que o interesse de Foucault se concentrava somente na questão do levante, isto é, nas condições pelas quais uma multidão se reúne, se insurge e reivindica a queda de um governo; no entanto, não compreender a revolta das mulheres dentro desse momento insurrecional implica não considerar a sua vontade de transformação como uma vontade de insurreição<sup>519</sup>, ou então, dilui-la na representação geral da vontade coletiva.

Um pouco mais tarde, na década de 1980, Foucault desenvolve sua análise da reflexão kantiana sobre a história e, também como uma maneira de retorno crítico sobre sua experiência no Irã, o filósofo francês retoma e modifica a noção de "jornalismo filosófico". Na ocasião, Foucault chama atenção para o fato de o texto kantiano colocar em evidência a questão do que é o presente e o que, nesse presente, faria sentido como questão filosófica. Trata-se de reconhecer na própria atualidade um acontecimento que teria um valor e uma singularidade filosófica. O texto pré-revolucionário de 1784 repercute, anos mais tarde, em um outro texto do filósofo alemão, texto pós-revolucionário, a saber a segunda dissertação de *O conflito das faculdades*. Para Foucault, esse texto dá continuidade ao artigo de 1784 ao refletir sobre a Revolução francesa e, assim, perguntar-se precisamente sobre o que é a revolução. A reflexão de Kant sobre a Revolução como acontecimento continha o problema do sentido da Revolução para aqueles que a assistiram. Desse modo, em Kant, o que importa na revolução não é seu êxito ou seu fracasso, mas o entusiasmo que esse acontecimento manifesta. O entusiasmo pela revolução é para Kant o signo de uma disposição moral, de uma vontade de revolução que se poderia sempre reativar. Assim, para Foucault, Kant teria colocado uma questão fundamental para a filosofia e a sua relação com a atualidade:

A questão para a filosofia não é determinar que parte da revolução conviria preservar e fazê-la valer como modelo. Ela consiste em saber o que há que fazer desta vontade de revolução, deste 'entusiasmo' pela revolução que é algo distinto da tarefa revolucionária em si mesma. As duas questões: 'Que é Aufklärung?' e 'Que fazer da vontade de revolução?' definem, ambos o campo de interrogação filosófica que trata do que nós somos em nossa atualidade.<sup>520</sup>

Trata-se aqui de uma vontade enquanto atividade lúcida, exercício de extrema atenção ao real que permite a constatação violenta do presente estado das coisas e que, por sua vez, dá

---

<sup>519</sup> Em entrevista na qual esclarece algumas de suas posições nos artigos sobre o Irã, Foucault diz ter procurado entender qual era a força que implicava em uma "vontade de sublevação" que fazia com que os iranianos saíssem as ruas e enfrentassem o exército armado. Foucault, *O enigma da revolta*, p. 18.

<sup>520</sup> DE II, *Qu'est-ce que les Lumières?*, p. 1506.

lugar a uma decisão refletida de instaurar uma mudança, de operar uma transformação que leve em conta o risco da invenção. É por isso que, ao invés de instaurar a revolução no interior de um processo com suas leis definidas de antemão, ou então coloniza-la no interior de uma *Real-Politik*, Foucault diz preferir a questão que Horkheimer pôs outrora, isto é, a de saber se a revolução é desejável<sup>521</sup>.

---

<sup>521</sup> DE II, *Inutile de se soulever ?* p. 791.

### 2.3 Resistência e subjetivação: contracondutas e espiritualidade política

A vontade que Foucault vê no movimento insurrecional iraniano é, também, e sobretudo, uma vontade de espiritualidade. De acordo com Foucault, essa vontade de espiritualidade diz respeito à prática

pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo<sup>522</sup>.

Ela é também o problema que emerge desse movimento insurrecional, o qual não é novo, e que reatualiza uma antiga questão: "O problema é saber, no mundo de hoje [...] o que pode ser feito dessa vontade de espiritualidade que reaparece em estado nu sob os escombros das grandes esperanças revolucionárias e que aqui se manifesta no islã, ali em uma certa forma de cristianismo..."<sup>523</sup>. Essa linha que Foucault traça entre a revolta iraniana e o cristianismo deve inicialmente ser vista a partir do problema da relação entre religião e política. No curso de 1978, *Securité, territoire, population*, Foucault chama atenção para o fato de que essa relação entre religião e política não pode ser vista no jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre pastorado e governo. Ambas as noções permitem a Foucault repensar algumas das dificuldades que sua analítica do poder colocava, assim como refletir sobre as relações de poder no nível da relação a si mesmo.

O pastorado constitui para Foucault um tipo de poder que tem origem no Oriente, principalmente na sociedade hebraica, e que é introduzido no Ocidente pelo cristianismo. Tal poder visa o governo das almas através de técnicas e procedimentos que pretendem a salvação de todos<sup>524</sup>. Tratam-se de técnicas de governo que são essencialmente individualizantes e que passam por uma economia da verdade, do exame e da confissão do indivíduo. Nessa forma de poder, toda a população é visada em sua particularidade e seu objetivo último é o de transformar os indivíduos em sujeitos. Isto significa que o indivíduo se transforma em sujeito assujeitado à direção e controle de um outro, mas também sujeito enquanto sujeito de si,

<sup>522</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 21.

<sup>523</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 34

<sup>524</sup> O tema do pastorado já havia sido esboçado por Foucault no curso *Les Anormaux* como uma técnica de governo das almas. No entanto, se no curso de 1975 o pastorado correspondia a um tipo de reação à Reforma, em *Securité, territoire, population*, esse marco histórico muda. O pastorado é visto então como um tipo de poder que se desenvolve desde os primeiros séculos do cristianismo.

indivíduo consciente de si e de sua identidade. A partir de suas técnicas de assujeitamento e de sua economia de verdade, o poder pastoral atribui ao indivíduo uma verdade que ele deve reconhecer como sua e que ele deve confessar como sua a partir de um sistema de confissões. Por meio desse esquema, as relações de poder são definidas como relação de governo e de conduta: "o governado se conduz tanto quanto é conduzido. Nesse espaço entre o constrangimento e o consentimento há a ação de uma parte e de outra, mesmo se a relação não é igualitária"<sup>525</sup>.

Com a análise do poder pastoral Foucault afirma querer saber "se à singularidade histórica do pastorado não correspondeu a especificidade de recusas, de revoltas, de resistências de conduta". Ou seja, a uma outra e nova forma de poder teria correspondido uma outra forma de resistência? Levantar tal hipótese é seguir o princípio de método da "irredutibilidade do poder" que ele havia enunciado em *La volonté de savoir*<sup>526</sup>. Tal princípio deveria levar em conta o caráter relacional do poder; o fato de que as resistências são o outro termo das relações de poder, elas não existem fora dele e, portanto, os pontos de resistência são múltiplos e estão presentes em toda rede de poder.

Assim, Foucault procura analisar "os pontos de resistência" e de "contra-ataque" que puderam se produzir no campo do pastorado. Essas formas de resistência compreendiam revoltas que são distintas daquelas que se dão contra um poder que se exerce enquanto uma soberania, e distintas de revoltas econômicas na medida em que essas se dão contra um tipo de exploração material. Ou seja, essas revoltas desenvolvem-se paralelamente e contra um outro tipo de poder, um poder específico que se dá por objeto a conduta dos homens e que, desse modo, tem por característica a contestação da própria forma como esse poder se exerce. Por quem aceitamos ser conduzidos? Como queremos ser conduzidos? Em direção a que queremos ser conduzidos? Tais são os problemas específicos característicos desse tipo de revolta.

As revoltas de conduta ligam-se à era do pastorado no período que começa nos séculos X-XI e vai até o século XVII, período a partir do qual sofrem mudanças e adquirem uma forma diferente. É em fins do século XVII e começo do século XVIII que muitas das funções do pastorado são tomadas pelo exercício da governamentalidade. Por sua vez, a noção de governamentalidade corresponde ao momento em que o poder pastoral se encarrega da conduta dos homens e que, por meio do que Foucault chama de "artes de governo", visa governar os homens com base em uma razão de Estado. Em sua forma moderna, isto é, a

---

<sup>525</sup> Terrel, *Politiques de Foucault*, p. 130.

<sup>526</sup> OC II, *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, p. 106, p. 686.

partir do século XVIII, a revolta de conduta pode ser reconhecida em sociedades secretas tais como a maçonaria, que tem suas cerimônias, seu modo de relacionar-se em comunidade, sua hierarquia específica. É a partir do século XIX que esses movimentos adquirem uma composição mais política. Segundo Foucault, a partir desse período, esses grupos passam a se atribuir objetivos políticos tais como revoluções, sejam políticas ou sociais, que buscam uma conduta diferente da "governamentalidade oficial, aparente e visível da sociedade"<sup>527</sup>. Semelhantes sociedades propõem então como alternativa uma outra forma de conduta e de condução de seus membros. Em sua forma mais contemporânea esse tipo de sociedade pode ser reconhecida em dois tipos de partido político. O primeiro deles compreende os partidos que, segundo Foucault, "não são nada mais que degraus para o exercício do poder ou o acesso a funções e responsabilidades"<sup>528</sup>. O filósofo não nos oferece um exemplo de partido que corresponderia a essa caracterização. Desse modo, poderíamos nos perguntar qual seria então o tipo de reivindicação política e o tipo de condução requerida por um partido com tais características. Em segundo lugar, Foucault se refere, sem, no entanto, mencioná-lo diretamente, ao partido comunista francês. De acordo com o filósofo, esse partido abandonou o seu projeto inicial, isto é, o projeto de uma nova ordem social, sem, no entanto, desvincular seu nome e seu destino desse projeto. A consequência é a de que:

ele tem necessariamente de funcionar, até certo ponto, como uma contra-sociedade, uma outra sociedade, mesmo que não faça mais que reproduzir a que existe; e, por conseguinte, ele se apresenta, ele funciona internamente como uma espécie de outro pastorado, de outra governamentalidade, com seu líderes, suas regras, sua moral, seus princípios de obediência, e, nessa medida, ele detém, como vocês sabem, uma enorme força para se apresentar ao mesmo tempo como uma outra sociedade, uma outra forma de conduta, e para canalizar as revoltas de conduta, para tomar o lugar delas e dirigi-las<sup>529</sup>.

Pode-se ver aí o esboço da crítica que Foucault retoma, meses mais tarde, na entrevista com Yoshimoto na qual critica à instituição do partido e à forma como ele reduz a vontade individual à vontade coletiva. Próximo a essa crítica, Foucault recusa empregar a palavra "dissidência" para designar esses movimentos de revolta. O filósofo francês reconhece que historicamente a palavra dissidência era utilizada com frequência na designação dos movimentos religiosos de resistência à organização pastoral. Ademais, o momento político-poderia justificar o uso do termo, pois Foucault reconhece que o que se nomeia dissidência nos países da Europa Ocidental e da URSS é, de fato, um movimento de resistência a um partido político que quer conduzir os indivíduos. Nesse sentido, "poderíamos falar, aliás, da

---

<sup>527</sup> STP, p. 262, p. 202.

<sup>528</sup> STP, p. 262, p. 202, p.

<sup>529</sup> STP, p. 263, p. 202-203.

pastoralização do poder na União Soviética. Burocratização do partido, não há dúvida. E a dissidência, as lutas políticas que englobamos sob o nome de dissidência têm uma dimensão essencial, fundamental, que é certamente essa recusa da conduta"<sup>530</sup>. No entanto, apesar de a palavra dissidência abranger bem a luta contra os efeitos das formas de conduta, Foucault opta por não empregar o termo que está, segundo ele, demasiadamente atrelado a esse problema da dissidência comunista para poder "ser usado sem inconveniente". Ademais, Foucault parece temer que a palavra dissidência possa vir a ser compreendida como uma "heroização" ou "santificação" daquele que pratica uma contraconduta. Interessante recusa dessa palavra que, meses antes, Foucault empregava para defender o direito de asilo de Klaus Croissant. Nessa ocasião, o termo "perpétuo dissidente" designava aquele que está em desacordo com o sistema no qual vive e que, por isso mesmo, utiliza os meios dos quais dispõe para manifestar o seu direito a viver de forma livre frente a um governo, um direito que Foucault chamou de "direito dos governados"<sup>531</sup>.

Finalmente, Foucault propõe o termo contraconduta, termo mais geral que designa então essas revoltas contra as práticas que visam conduzir os outros. O prefixo "contra" havia sido utilizado por Foucault para caracterizar três tipos de discursos, a saber, a contra-ciência, a contra-memória e a contra-história<sup>532</sup>. Nesse sentido, lembremos que, em *Il faut défendre la Société*, Foucault observa que o discurso da contra-história que circulou na Europa a partir da segunda metade do século XVI, teve de início teses escatológicas como tema principal entre os movimentos sociais que se opuseram de alguma forma a um poder em específico<sup>533</sup>. Apesar de observar, no curso de 1978, não um tipo de prática discursiva, mas formas de insurreição, Foucault reconhece em ambas um caráter estratégico, isto é, formas e práticas que estão presentes em lutas contra um tipo de poder.

A partir do problema do pastorado e das contracondutas, Foucault diz tentar fazer uma história que não é a "história endógena do poder", ou seja, uma história que parte do próprio poder e se desenvolve através dele. A questão seria antes perguntar-se por que e como problemas políticos e econômicos que surgiram na idade média, movimentos de revolta urbana e camponesa, conflitos entre a burguesia e o feudalismo, traduziram-se em temas religiosos que desembocaram na Reforma. Se não considerarmos o poder pastoral como o ponto de articulação desses elementos, se não tomarmos isso em consideração, seremos

---

<sup>530</sup> STP, p. 265, p. 204.

<sup>531</sup> DE II, *Va-t-on extraditer Klaus Croissant ?*, p. 364.

<sup>532</sup> "Contra-ciência" em *Les mots et les choses*, "contra história" em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* e "contra-história" em *Il faut défendre la société*.

<sup>533</sup> DS, p. 64, p. 67.

obrigados, diz-nos Foucault, a voltar à velha concepção de ideologia, isto é, a formular o desenvolvimento desses conflitos como a consequência das aspirações de um grupo ou uma classe que transformou essas aspirações em uma crença religiosa, resultando assim em algo como a Reforma<sup>534</sup>. Segundo Foucault, a Reforma foi na verdade a forma mais radical e a retomada de controle do que foi uma série de insurreições de conduta<sup>535</sup>. Vê-se a importância desse esquema meses mais tarde, quando, analisando o caso iraniano, Foucault recusa ver o movimento insurrecional como a expressão e a força de uma ideologia, assim como ele também rejeita ver a religião como uma mera crença, isto é, como uma doutrina que sujeitaria os homens a sua verdade sem no entanto permitir que os próprios homens mantenham com essa verdade uma relação outra, que pode tomar a forma de uma relação de transformação de si. Por meio dessa análise, Foucault percebe algo importante nos processos revolucionários e insurrecionais:

Se se pode dizer que, em fins do século XV - início do século XVI, os grandes processos políticos e sociais de subversão tiveram por dimensão principal as insurreições de conduta, em compensação creio que não se deveria esquecer que, mesmo nos processos de subversão, mesmo nos processos revolucionários que tinham objetivos e móveis bem diferentes, a dimensão da insurreição de conduta, a dimensão da revolta de conduta sempre esteve presente<sup>536</sup>.

Essa dimensão não se restringe ao final da Idade Média. Foucault a observa mesmo na Revolução Inglesa do século XVII, a partir da irrupção de diversas comunidades religiosas; também na Revolução Francesa, em que um eixo da revolta pode ser reconhecido como insurreição de conduta; por fim, na Revolução Russa de 1917, na qual os conselhos operários foram uma manifestação dessa dimensão insurrecional. Segundo esse princípio de análise, Foucault acredita que seria possível a abertura de um campo de estudos que teria como objetivo ver como essa série de insurreições de conduta se multiplicaram, quais seus efeitos nos movimentos revolucionários e, finalmente, de que forma elas puderam ser controladas e dominadas<sup>537</sup>.

Foucault aponta para o fato de que "Invoca-se com frequência a herança religiosa dos movimentos revolucionários da Europa moderna. Ela não é direta. Ou, em todo caso, não é uma filiação ideologia religiosa - ideologia revolucionária. O vínculo é mais complexo e não

---

<sup>534</sup> STP, p. 284, p. 219.

<sup>535</sup> STP, p. 306, p. 233.

<sup>536</sup> STP, p. 306, p. 234.

<sup>537</sup> STP, p. 306, p. 234.

põe em relação ideologias"<sup>538</sup>. O que seria então esse vínculo mais complexo que estaria presente na relação entre o movimento revolucionário e a religião? Em primeiro lugar, esse vínculo não pode ser pensado como uma influência passiva e direta da doutrina religiosa sobre os movimentos de contraconduta. Em sua forma religiosa, existente nos séculos XVI e XVII, esses movimentos estavam em conflito com a doutrina e apoiavam-se nas práticas heréticas, nas "fraturas cismáticas" contra o poder da Igreja. Eles tinham por característica o desejo em praticar a religião de outro modo, isto é, diferentemente do que o poder eclesiástico decidia nos concílios. Assim, havia entre essas revoltas grupos que rejeitavam os sacramentos e a hierarquia da igreja, a exclusividade do clero sobre a interpretação das escrituras, bem como movimentos com líderes como Lutero – responsável pela maior revolta de conduta do Ocidente segundo Foucault<sup>539</sup> –, que se opunham à prática das indulgências. Em segundo lugar, se esse vínculo não pode ser ideológico, ele é compreendido como uma alteração das relações de força que ocorre em conjunto ou paralelamente a outros conflitos. Desse modo:

Em vez de dizer: cada classe, ou grupo, ou força social tem sua ideologia, que permite traduzir na teoria suas aspirações [...] conviria dizer: toda transformação que modifica as relações de força entre comunidades ou grupos, todo conflito que os põem em confronto ou que os faz rivalizar requer a utilização de táticas que permite modificar as relações de poder e a introdução de elementos teóricos que justificam moralmente ou fundam em racionalidade essas táticas.

Nos movimentos dos séculos XVI e XVII as táticas eram as práticas heréticas, e a justificação moral era o recurso às escrituras; ambas constituíam o meio pelo qual esses movimentos procuravam conduzir-se de outro modo. Por sua vez, o termo “contraconduta” significa, no curso de 1978, a vontade de ser conduzido por outros condutores ou pastores, a direção para a qual os indivíduos querem ser conduzidos, assim como os objetivos e formas de salvação, através de outros métodos e práticas. Conjuntamente, esses movimentos reivindicavam também a própria maneira de cada um ser conduzido, escapando então da condução dos outros. Tal é o caso do ascetismo, um exercício de si sobre si mesmo em que a presença de um outro não é necessária, pois o próprio asceta é o guia de sua conduta. A singularidade histórica desses movimentos não quer dizer que eles funcionaram de forma isolada. Eles estavam ligados a outros conflitos que diziam respeito, por exemplo, às formas de vida entre o meio urbano e rural. Essas são as características gerais das revoltas de conduta que vão até o século XVII e que estão ligadas à forma de poder pastoral. Após esse período ocorre uma mudança nas formas dos movimentos de contraconduta. Essa mudança resulta de

---

<sup>538</sup> STP, p. 480, p. 365.

<sup>539</sup> STP, p. 259, p. 199.

uma alteração nas formas de poder, a partir do momento em que o governo quis também se ocupar da condução dos homens.

Com essa alteração nas formas de poder, que Foucault nomeia aqui governamentalidade, faz-se questão de uma nova análise que leve em conta as formas modernas de contraconduta, formas que correspondem, portanto, aos elementos da governamentalidade. Essa análise, Foucault não a desenvolve. No entanto, ele relaciona três possíveis formas, são elas: a afirmação de uma escatologia, o direito à própria revolução e o direito à própria verdade. A governamentalidade havia alterado a relação temporal impondo ao homem um tempo indefinido. Não se vivia mais em um tempo escatológico, seja o fim dos tempos cristão, seja a temporalidade de uma dinastia ou império que teria origem, decadência e fim. Ou seja, o último império do retorno de Cristo ou o império dos Césares, temas esses que haviam dominado as perspectivas históricas da Idade Média e não mais alteravam as formas de governo e que não tomavam mais a salvação dos homens como objetivo. Contra essa forma de tempo indefinido da governamentalidade, isto é, de um Estado que não tem um fim temporal, vão se desenvolver contracondutas que terão como princípio justamente a afirmação de uma finalidade temporal. Desse modo, essas contracondutas vão afirmar a possibilidade de uma escatologia, do tempo último, de sua suspensão ou de seu acabamento histórico e político, quer dizer, o momento em que a governamentalidade indefinida do Estado chega ao fim. É a emergência da sociedade, ou melhor, da emancipação da sociedade em relação às imposições do Estado que fará com que tal propósito seja realizado. Primeira forma de contraconduta, "escatologia revolucionária que não parou de atormentar os séculos XIX e XX"<sup>540</sup>. A segunda forma de contraconduta tem por reivindicação o tempo em que a população poderá romper com os vínculos de obediência, levantando-se contra o Estado e dizendo "é a lei das minhas exigências, é a lei da minha própria natureza de população, é a lei das minhas necessidades fundamentais que deve substituir essas regras da obediência". Esse tipo de contraconduta toma a forma de um direito absoluto "à revolta, à sedição [...] à própria revolução"<sup>541</sup>. Por fim, a terceira forma de contraconduta é a que se opõe ao Estado como o detentor de uma verdade sobre a população. Nesse tipo de contraconduta os indivíduos querem ser eles mesmos detentores de seu próprio saber, sobre o que eles são, sobre o que eles querem e sobre o que eles devem ser, mesmo se é um partido, mas que seja representativo de toda essa população, que deva formular essa verdade.

---

<sup>540</sup> STP, p. 478, p. 364.

<sup>541</sup> STP, p. 479, p. 364.

Se em *Sécurité, territoire, population* Foucault havia indicado rapidamente a relação entre religião e movimentos revolucionários, com a experiência iraniana essa relação configura-se de outra forma e amplia-se tomando um outro sentido. O aspecto do movimento insurrecional iraniano que deseja ser governado de outro modo é o que introduz na vida política iraniana uma dimensão espiritual que Foucault chama então de espiritualidade política. Uma dimensão espiritual que, segundo ele escreve em seu único artigo sobre a revolução iraniana na França, é uma possibilidade que, desde o Renascimento e as crises do cristianismo, os ocidentais, sobretudo os franceses, esqueceram. A noção de espiritualidade marca um ponto de inflexão no desenvolvimento das análises de Foucault sobre as formas de assujeitamento e as formas de resistência. No curso de 1978, a partir da introdução do problema do governo como condução dos indivíduos, Foucault pôde pensar as revoltas dos séculos XVI como insurreições de conduta, ou simplesmente como contracondutas. Naquela ocasião, pôde-se pensar as relações de poder também a partir da relação consigo mesmo enquanto recusa a determinadas formas de condução. Já a partir das análises sobre o Irã, o termo contraconduta desaparece e dá lugar à noção de espiritualidade. Essa mudança pode ser vista, por exemplo, em uma das ocasiões em que, refletindo sobre o Irã, Foucault reavalia não só a revolução iraniana, como também as revoltas que antes eram agrupadas sob a noção de contraconduta, enquanto revoltas espirituais<sup>542</sup>.

Em primeiro lugar, é preciso começarmos por uma precisão quanto à noção de espiritualidade. Embora a revolta iraniana tenha sido um acontecimento de ampla expressão religiosa, não se pode presumir que a espiritualidade da qual é questão seja um sinônimo de religião. A religião é uma das formas que a espiritualidade pode tomar. No caso iraniano, a espiritualidade toma a forma do islã, mas não a de um islã institucional, como faz observar Foucault à Mehdi Bazargan "não era o desejo de ser regido por um 'governo de mulás'"<sup>543</sup>. Ou ainda, como ele escreve em seu artigo para o *Nouvel Observateur*: "O governo islâmico não poderia designar um regime político em que o clero desempenharia um papel de direção ou de

---

<sup>542</sup> "Ora, é quase certo, os historiadores o mostraram, que todo esse movimento entre os séculos XV e XVI se fez, não tanto no interior de uma religião, mas a partir de um movimento de espiritualidade que abalou precisamente as estruturas hierárquicas da religião. [...] Quer sejam os movimentos ascéticos em Flandres do século xv, quer sejam todas as formas de comunidades religiosas desenvolvidas na Alemanha, ao mesmo tempo ou logo após Lutero – por exemplo, o movimento anabatista –, quer seja na Inglaterra no século XVII, toda a enorme proliferação de grupos religiosos que conseguiram insurgir-se contra o aparato da monarquia inglesa e fazer a primeira revolução na história da Europa, tudo isso, creio, mostra como a espiritualidade pode, de fato, ser considerada como a raiz de todas as grandes reviravoltas políticas e culturais, e como a religião pode desempenhar um papel, e um papel decisivo nesse movimento, mas no movimento que é o da espiritualidade e não o da religião". Foucault, *O enigma da revolta*, p. 22.

<sup>543</sup> DE II, *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*, p. 781.

enquadramento"<sup>544</sup>. Nesse sentido, o "governo islâmico" que os iranianos reivindicavam foi interpretado por Foucault como o esforço para abrir na política uma dimensão espiritual que rejeita as formas tradicionais da política imperial que estava no poder no Irã, e que também rejeita um governo clerical como nos moldes tradicionais xiitas. Mas a particularidade dessa espiritualidade é precisamente a vontade de uma mudança, de uma transformação das condições de existência que passa, conjuntamente, por uma transformação de si mesmo. Assim, quando Foucault diz na entrevista com Claire Brière e Claude Blanchet que:

Insurgindo-se, os iranianos se diziam – e talvez seja isto a alma da insurreição: precisamos mudar, seguramente, de regime e nos desvencilhar deste homem; precisamos mudar este pessoal corrompido; precisamos mudar todo o país, a organização política, o sistema econômico, a política externa. Mas sobretudo, precisamos mudar a nós mesmos. É preciso que nossa maneira de ser, nossa relação com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus, etc. seja completamente mudada, e só haverá revolução real sob condição desta mudança radical em nossa experiência<sup>545</sup>

É justamente essa mudança radical da experiência que está em questão na espiritualidade, é o que ele chama da "entrada da subjetividade" no evento revolucionário. Se a religião tem aí um papel importante, não é por conta de seus códigos e obrigações, é porque ela é transformada ativamente pelos iranianos no próprio processo revolucionário:

quando digo que eles buscaram através do islã uma mudança em sua subjetividade, isto é totalmente compatível com o fato de que a prática islâmica tradicional estava já aí e lhe assegurava sua identidade; nesta maneira que eles tiveram que viver a religião islâmica como força revolucionária, havia outra coisa que a vontade de obedecer o mais fielmente a lei, havia a vontade de renovar sua existência inteira com uma experiência espiritual que pensavam encontrar no coração mesmo do islã xiita<sup>546</sup>.

Portanto, a espiritualidade política transforma o conteúdo da prática religiosa, ela não é a simples adesão a esse conteúdo. Diferenciar a espiritualidade e sua singularidade transformadora da doutrina religiosa faz-se necessário para que se possa compreender a experiência revolucionária. Em sua crítica à noção de espiritualidade política, Maxime Rodinson confunde essa com a noção de religião. É por isso que ele afirma: "Não é preciso ter uma grande familiaridade, senão com a essência da religião [...] ao menos com a análise sociológica dos fatos religiosos e mesmo com a história do Islã, para compreender que todas essas 'espiritualidades políticas' raramente escapam as leis habituais da luta política"<sup>547</sup>. Ao igualar espiritualidade e religião, Rodinson ignora o caráter subjetivo da noção de

<sup>544</sup> DE II, *À quoi rêvent les Iraniens ?* p. 691.

<sup>545</sup> DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 748-749.

<sup>546</sup> DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p.749.

<sup>547</sup> Rodinson, *La "primauté du spirituel"*, p. 317. In: Rodinson, *L'Islam: politique et croyance*.

espiritualidade, sua possibilidade transformadora, reduzindo-a à irredutibilidade de uma lei que ele interpreta como "as virtualidades opressivas do poder político"<sup>548</sup>.

A série de artigos de Foucault sobre o Irã começa com o relato dos terremotos que assolaram a cidade de Ferdows em 1968. Após a destruição da cidade, ela foi reconstruída em dois lugares; de um lado a reconstrução foi feita pela administração governamental de acordo com os planos oficiais, de outro os artesãos e agricultores, contra os planos oficiais, construíram uma comunidade e "sob a direção de um religioso, eles recolheram os fundos, construíram e cavaram com suas próprias mãos, nivelaram os canais e os poços, construíram uma mesquita. [...] O novo vilarejo se chama Islamieh"<sup>549</sup>. É essa a primeira forma que Foucault vê na espiritualidade que, no caso iraniano, toma a forma do islã xiita. Aqui a experiência do islã é aquela de uma experiência coletiva que decide construir suas próprias condições de existência diferentemente da forma organizada pelo governo: "Diante do governo e contra ele: o islã, já há dez anos"<sup>550</sup>. A estrutura religiosa serviu aí como a ancoragem de uma resistência e o princípio de uma criação política<sup>551</sup>. Foucault afirma que os iranianos pareciam querer uma outra forma de coexistência, de viver juntos que não se assemelhasse a uma forma ocidental de estruturação política. Assim, ao perguntar aos iranianos o que eles queriam, Foucault atesta: "durante toda a minha permanência no Irã, eu não ouvi uma vez sequer pronunciarem a palavra "revolução". Mas de cinco, quatro vezes me responderam: "O governo islâmico"<sup>552</sup>. O governo islâmico é a vontade política diante da qual:

sob a ameaça das balas, eles se põem a gritar na rua, quando eles rejeitam, em seu nome, as transações dos partidos e dos políticos, sob o risco talvez de um banho de sangue, eles têm outra coisa em mente que essas fórmulas que estão em todos os lugares e em lugar algum. E outra coisa no coração. Eles pensam, creio, em uma realidade totalmente próxima deles uma vez que são eles mesmos os atores.

Essa realidade recobre uma outra característica dessa espiritualidade política, dessa vontade de um governo islâmico, mas que também se estende ao movimento insurrecional como um todo. Essa característica é o risco. Ou seja, tratava-se também de compreender no movimento insurrecional iraniano qual era a "força que implica ao mesmo tempo uma vontade de sublevação feroz, obstinada, a cada dia renovada, e a aceitação de sacrifícios dos

<sup>548</sup> Rodinson, *La "primauté du spirituel"*, p. 317. In: Rodinson, *L'Islam: politique et croyance*.

<sup>549</sup> DE II, *L'armée, quando la terre tremble*, p. 664.

<sup>550</sup> DE II, *L'armée, quando la terre tremble*, p. 664.

<sup>551</sup> DE II, *À quoi rêvent les Iraniens ?*, p. 693.

<sup>552</sup> DE II, *À quoi rêvent les Iraniens ?*, p. 690.

próprios indivíduos que aceitam a morte?"<sup>553</sup> No caso iraniano, arriscar a própria vida significa arriscar-se frente a um governo abusivo, "um povo com as mãos nuas que enfrenta um exército armado", "um povo que arriscava tudo em favor de um mundo diferente"<sup>554</sup>. Segundo Christian Laval, em Foucault a transformação de si, a vontade de ser outro do que se é, implica necessariamente arriscar-se. Nesse sentido: "Se queremos viver de outra maneira, se desejamos mudar de regime de vida, é preciso se expor ao risco da morte. Pois, o que se opõe ao quadro normativo, ao poder constituído, às condições do possível, é uma vontade de viver de outro modo, um desejo de pensar de outro modo"<sup>555</sup>. Em vista disso, o engajamento político dos indivíduos adquire a dimensão do risco, tornando-se uma prática que coloca suas vidas em perigo.

Ao refletir sobre a insurreição iraniana e, de certa forma, sobre as análises que havia desenvolvido no curso que se deu no mesmo ano, Foucault vê a espiritualidade como a raiz de todas as grandes reviravoltas políticas e culturais, em que as revoluções sem espiritualidade são na verdade uma exceção. Na ocasião desse retorno reflexivo, é a Revolução francesa que é justamente a exceção dessa dimensão espiritual que percorre os movimentos revolucionários e insurrecionais. A Revolução francesa foi a única insurreição na qual a maneira como as pessoas quiseram ser outras do que elas eram, quiseram, nos diz Foucault, transformar as relações que os constituem como sujeitos em todos os sentidos que esse termo carrega, enfim, a maneira como o movimento se desdobrou e reivindicou essa mudança não tomou nada de empréstimo das referências espirituais tradicionais. Ela foi a única revolução na qual se pensou que "um bom sistema de representação parlamentar resolveria os problemas, que uma filosofia suficientemente sábia e adaptada poderia efetivamente permitir que as pessoas deixassem de ser sujeitos como eram, tornando-se sujeitos da razão universal"<sup>556</sup>. Esse caráter não espiritual da Revolução francesa e sua crença em uma razão universal é o que impede os franceses de compreender o fenômeno insurrecional fora de seu próprio modelo. De certo modo, é também essa dimensão espiritual que representa o menosprezo da insurreição iraniana no âmbito francês, o que Foucault reconhece como uma espécie de "ciúme cultural", ou seja, a irritação do fato de que uma revolta não seja feita nos velhos moldes de um partido, com uma vanguarda, um proletariado, etc<sup>557</sup>.

---

<sup>553</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 18.

<sup>554</sup> DE II, *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*, p. 781.

<sup>555</sup> Laval, *Foucault e a experiência utópica*, p. 123. In: Foucault, *O enigma da revolta*.

<sup>556</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 25-26.

<sup>557</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 71.

Contudo, não se pode pensar que esse desejo de transformação e essa recusa da administração arcaica do Xá porta em si o projeto de uma nova ordem e de uma sociedade mais justa e emancipatória. Em seu comentário dos textos iranianos, Olivier Roy assinala bem o fato de que o que interessa Foucault não é uma revolução portadora de um ideal comunitário, mas o acontecimento em si. Não obstante, Roy afirma que Foucault reabilita a insurreição iraniana como liberdade: "Liberdade em relação ao poder, mas também liberdade em relação a si mesmo, a seu ser no mundo, a sua classe e a sua história. Liberdade subjetiva e individual, mas que só pode o ser no instante, pois a política retornará"<sup>558</sup>. A liberdade que Roy enxerga nos textos de Foucault é uma liberdade de tipo transcendental. Tal leitura é estranha aos trabalhos de Foucault que não admitem uma noção de liberdade enquanto projeto, intenção ou fim. Já na década de 1960, o sentido da desapareição do homem era o do desaparecimento enquanto sujeito de liberdade<sup>559</sup>; não se tratava então da liberação de um sujeito pré-existente e autêntico. Não há uma liberdade enquanto liberação total do sujeito ao mesmo tempo em que não há uma experiência de liberdade que se daria como numa suspensão do político, como sugere Roy.

Foucault também observa que a revolta iraniana: "tinha do que abalar os observadores contemporâneos". Isso porque o desenvolvimento dos acontecimentos não seguiu os moldes de uma revolução tal como compreendia a doxa marxista, não se podia "encontrar aí nem a China, nem Cuba, nem o Vietnã, mas um tsunami social sem aparelho militar, sem vanguarda, sem partido"<sup>560</sup>. A população que sai as ruas com as mãos nuas não recorre a estratégia da luta armada e não tem um programa de governo. O que, no entanto, segundo Foucault:

não significa que seja confuso, afetivo, pouco consciente de si. Ao contrário, ele se propaga de uma maneira singularmente eficaz, das greves às manifestações, dos bazares às universidades, dos panfletos às pregações pelo intermédio de comerciantes, operários, religiosos, professores e estudantes. Mas nenhum partido, nenhum homem, nenhuma ideologia política podem por enquanto se vangloriar de representar este movimento. Ninguém pode pretender-lhe tomar à frente. Ele não tem na ordem política algum correspondente nem qualquer expressão<sup>561</sup>.

Para a "mentalidade política" ocidental esse era um movimento onde não se podia reconhecer nem os signos distintivos, nem as marcas explícitas de um fenômeno revolucionário. De acordo com Foucault, esses signos e essas marcas estavam dispostos em uma dinâmica da contradição, ou seja, a da luta de classes, do enfrentamento social, bem

<sup>558</sup> Roy, *L'énigme du soulèvement*, p. 36.

<sup>559</sup> DE II, *Foucault répond à Sartre*, p. 692.

<sup>560</sup> DE II, *Une révolte à mains nues*, p. 701.

<sup>561</sup> DE II, *Le chef mytique de la révolte de l'Iran*, p. 715.

como uma dinâmica política correspondente à organização partidária e à ideologia política. Em vista disso, como interpretar o movimento insurrecional iraniano? Pode-se reconhecer nesse movimento uma revolução? Se, apesar da ausência de uma dinâmica revolucionária, esse movimento é ainda assim a sublevação de uma nação inteira contra um poder que a oprime, não se pode então dizer que ele é revolucionário em um sentido amplo? Como interpretar "um movimento que não se deixa dispersar nas escolhas políticas, um movimento atravessado pelo sopro de uma religião que fala menos do além que da transfiguração deste mundo"<sup>562</sup>.

Para que se possa compreender a especificidade do movimento insurrecional iraniano é preciso, segundo Foucault, distinguir o conjunto dos processos de transformação econômica e social do próprio acontecimento revolucionário. Isso quer dizer que, assim como as contracondutas não eram movimentos de revolta autônomos, isolados e separados de problemas políticos e econômicos, a insurreição iraniana não pode ser descolada de outros conflitos e problemas. A parte o fenômeno religioso, vários são os fatores que desempenham um papel importante na revolta iraniana. Foucault observou e testemunhou alguns deles ao longo dos nove artigos que escreveu para o jornal italiano. Esses fatores podem ser reconhecidos, por exemplo, na recusa da administração pública por aqueles que sofrem com uma modernização arcaica, na rejeição da intervenção estrangeira na região e na precaridade daqueles que eram expostos ao desemprego crescente. Logo, não se trata de negar que a sociedade iraniana é atravessada por problemas de outra ordem que não a religiosa; "esse acontecimento revolucionário" pode até se articular "sobre a luta de classes. Mas isto não a manifesta de forma imediata e transparente, isto não a põe em cena"<sup>563</sup>. Desse modo, não se pode considerar a religião xiita uma espécie de ideologia que teria como papel o mascaramento dos problemas que perpassam a sociedade iraniana. A religião foi "o drama intemporal no interior do qual se podia alojar o drama histórico de um povo"<sup>564</sup>. Assim, entender a particularidade do acontecimento revolucionário implica levar em conta as várias especificidades que o constituem; o acontecimento revolucionário é, ao mesmo tempo, experiência interior, sorte de liturgia ininterruptamente recomeçada, experiência comunitária<sup>565</sup>. Essas particularidades são o que permitem ver o que está no "coração da vontade revolucionária", isto é, um devir-outro de si e do mundo, a compreensão de que para que as coisas mudem é preciso também mudar a si mesmo:

---

<sup>562</sup> DE II, *Le chef mytique de la révolte de l'Iran*, p. 716.

<sup>563</sup> DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 745.

<sup>564</sup> DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 746.

<sup>565</sup> DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 745.

Insurgindo-se, os iranianos se diziam – e talvez seja isto a alma da insurreição: precisamos mudar, certamente, de regime e nos desvencilhar deste homem; precisamos mudar este pessoal corrompido; precisamos mudar todo o país, a organização política, o sistema econômico, a política externa. Mas sobretudo, precisamos mudar a nós mesmos. É preciso que nossa maneira de ser, nossa relação com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus, etc. seja completamente mudada, e só haverá revolução real sob a condição desta mudança radical em nossa experiência<sup>566</sup>.

Segundo Laval, Foucault compreende que o socialismo e o comunismo: "são fracassos dos quais não pode mais advir nenhuma esperança, justamente porque, com certas exceções, o marxismo permaneceu limitado a uma inteligibilidade dos fenômenos revolucionários, não vendo que o que os alimentou foi o desejo de 'tornar-se outro'"<sup>567</sup>. É por isso que a dimensão da espiritualidade política, assim como a noção de contraconduta, são importantes para compreender o acontecimento revolucionário iraniano. Não se trata, portanto, de descartar, ultrapassar ou rejeitar a palavra revolução, mas de negar o que pode haver nela de impotente, ou, como ele explica em sua entrevista a Yoshimoto, o que contribui para empobrecer a imaginação política. Nesse sentido, estamos de acordo com Laval, quando evidencia a importância das análises sobre o Irã, para que se possa compreender a natureza da crítica foucaultiana da ideia de revolução:

A "Reportagem de ideias" deve, portanto, ser compreendida como um relacionamento entre ideias diferentes a fim de introduzir uma mudança na ideia que fizemos da revolução no Ocidente, e que levou a fracassos e desastres. Para Foucault, a conjuntura histórica marcada por 68 e pela Revolução islâmica é aquela marcada não pelo fim da revolução em geral, mas de uma certa ideia da revolução, com um sujeito da história, uma causa material claramente identificável, um sentido do movimento histórico, uma doutrina, etc<sup>568</sup>.

Nessa perspectiva, se há uma ideia de superação, ela se refere justamente à "derrocada das ideias revolucionárias clássicas", não sendo a ideia mesma de revolução descartada, mas renovada<sup>569</sup>. Foucault considera o seu próprio trabalho, a sua própria experiência como intelectual dentro dessa perspectiva. É por isso que o filósofo afirma, em fins de 1978, que sua leitura de Nietzsche e Bataille era, de certa forma, a única via de acesso daquilo que ele esperava do comunismo. A experiência da segunda guerra trouxe à tona a necessidade de uma sociedade radicalmente diferente daquele que se vivia até então. Segundo Foucault, a

<sup>566</sup> DE II, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 749.

<sup>567</sup> Laval, *Foucault e a experiência utópica*, p. 131. In: Foucault, *O enigma da revolta*.

<sup>568</sup> Laval, *Foucault e a experiência utópica*, p. 138-139. In: Foucault, *O enigma da revolta*.

<sup>569</sup> Laval, *Foucault e a experiência utópica*, p.139. In: Foucault, *O enigma da revolta*.

juventude da época desejava "um mundo e uma sociedade não somente diferentes, mas que teria sido um outro nós mesmos; queríamos ser completamente diferentes em um mundo completamente diferente"<sup>570</sup>. Já nos anos 1950, o hegelianismo presente no meio acadêmico francês não satisfazia os anseios de uma geração que estava "à procura de outras vias para nos conduzir a esse outro que acreditávamos ser incarnado pelo comunismo"<sup>571</sup>.

Assim, quando Foucault diz que em filosofias como a de Sartre "o sujeito dá sentido ao mundo", atribui a ele significados e que isso não é nem mesmo colocado em questão, o filósofo pretende apontar para uma outra forma de crítica. O problema em questão é o de saber se não haveria uma outra experiência possível, uma experiência na qual "o sujeito possa se dissociar, quebrar a relação consigo mesmo e perder sua identidade"<sup>572</sup>. Nesse caso, não seria suficiente uma crítica da sociedade e um projeto de transformação social que não leve em conta o que a sociedade fez de nós mesmos. Por outro lado, essa perda de identidade, esse processo de dessubjetivação que Foucault coloca como possibilidade pode esconder outros problemas. A experiência comunista dos anos 50-60 havia mostrado isso. Segundo Foucault, o "modo de ser" no partido compreendia "o fato de ter que apoiar algo que é o mais contrário ao que se poderia acreditar era precisamente parte deste exercício de dissolução do eu e da procura de algo completamente diferente"<sup>573</sup>. Tal experiência conduziu os militantes a uma espécie de obediência acrítica, o que também modificou significativamente as esperanças revolucionárias da época. Esse tipo de experiência contribuiu para empobrecer o imaginário político de nossa época<sup>574</sup>. De acordo com Foucault, nós somos hoje os antípodas dos homens do século XVIII e XIX, dos socialistas utopistas que podiam "sonhar com o futuro da sociedade humana" imaginando outras formas de comunidade e de relações sociais.

A experiência paradoxal da revolução iraniana permite a Foucault pensar a importância fundamental da vontade de revolução como força insurrecional. A forma que essa vontade pode tomar, e que no caso iraniano foi a da espiritualidade ligada ao islã, aponta para a necessidade de pensar a revolução a partir de outras categorias. Nesse sentido, quando Foucault constata que a importância histórica da revolução iraniana não se manterá por uma conformidade com um modelo revolucionário conhecido<sup>575</sup>, ele aponta para aquilo que, no

---

<sup>570</sup> DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 868.

<sup>571</sup> DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 868.

<sup>572</sup> DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 869.

<sup>573</sup> DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 870.

<sup>574</sup> "Uma coisa é determinante: que o marxismo tenha contribuído e contribui ainda ao empobrecimento da imaginação política, tal é nosso ponto de partida". DE II, *Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme*, p. 599.

<sup>575</sup> DE II, *Une poudrière appelée islam*, p. 761.

movimento revolucionário iraniano, faz acontecimento em uma atualidade. A importância desse acontecimento não está somente no esgotamento do paradigma clássico revolucionário, mas – e aí podemos dizer que Foucault faz um prognóstico – na possibilidade que esse acontecimento tem de alterar o equilíbrio estratégico mundial:

Sua singularidade que constituiu até aqui sua força arrisca-se de se tornar potência de expansão. Com efeito, é bem como movimento “islâmico” que pode incendiar toda a região, inverter os regimes mais instáveis e inquietar os mais sólidos. O Islã – que não é simplesmente uma religião, mas um modo de vida, uma pertença a uma história e a uma civilização – corre o risco de se constituir num gigantesco barril de pólvora, à escala de centenas de milhões de homens. Depois de ontem, todo Estado mulçumano pode ser revolucionado do interior, a partir de suas tradições seculares<sup>576</sup>.

Portanto, se o acontecimento iraniano tem algum valor prognóstico para os dias que estariam por vir, esse valor deve ser visto no surgimento, ou na transformação, de formas de luta que têm na espiritualidade sua força revolucionária. Essa espiritualidade pode assumir uma dimensão religiosa, mas também pode renovar o imaginário político buscando novas formas de vida coletiva.

---

<sup>576</sup> DE II, *Une poudrière appelée islam*, p. 761.

## 2. 4. Plebe, classe, população

As análises desenvolvidas no início da década de 70 representaram esforços de conceituação e exame da sociedade que tinham na recusa tanto do esquema marxista de infra-superestrutura, quanto do modelo contratualista de sociedade estatal, o seu ponto de partida. A partir da segunda metade da década de 1970, a introdução das noções de governo, biopoder e governamentalidade reorientam a analítica do poder foucaultiana. As hipóteses levantadas no curso *Sécurité, territoire, population* são formuladas através de variações nas abordagens de Foucault, que colocam em evidência as dificuldades em elaborar uma nova concepção das relações de poder que responda ao problema do Estado e de formas de resistência que se efetuam por meio de uma relação de si para consigo. De certa forma, nos cursos de 1978 e 1979, Foucault procura responder a críticas feitas aos seus trabalhos, sobretudo àqueles referentes às suas análises do poder enquanto micro-poderes, mas também às análises que davam conta do Estado como sendo o resultado de relações de poder.

A partir da introdução do problema da população, a questão que vemos surgir é a de saber qual é o lugar que o povo pode ocupar nessa nova análise. Segundo Michel Senellart, ao colocarmos tal questão devemos considerar o povo não enquanto realidade sociológica, mas como vetor e ator de transformações sociais. Em outros termos, faz-se necessário perguntar se o povo pode ser um sujeito político em uma teoria do poder sem sujeito.

A categoria "povo" não é empregada por Foucault como um conceito específico. Contudo, o termo "plebe" é utilizado nos cursos *Théories et institutions pénales* e *La Société punitive*, enquanto foco de agitação e alvo de um sistema de vigilância e repressão penal. Enquanto a plebe era considerada, no curso de 1972, uma parte perigosa da população, uma potência insurrecional que precisava ser controlada a partir de um aparelho repressivo e da introdução de uma contradição entre plebe proletária e plebe delinquente, no curso de 1973 a plebe é considerada como o foco dos ilegalismos que ameaçava a concentração da riqueza burguesa. Além disso, o termo plebe era ainda preferível nas análises de Foucault em oposição às noções de proletariado e lumpemproletariado, que faziam parte da interpretação marxista das relações entre poder e Estado<sup>577</sup>. A relevância dessa noção era a de que ela permitia a Foucault mostrar que a plebe não proletarizada era também alvo de um poder disciplinar que tinha como condição de funcionamento a divisão e oposição social. Mas, após o curso de 1973, o termo plebe é empregado com raras exceções, como em *Surveiller et punir*,

---

<sup>577</sup> Tratamos do uso do termo plebe e das críticas referentes a esse termo, presentes principalmente nos cursos *Théories et institutions pénales* e *La Société punitive*, no subcapítulo "Os ilegalismos populares".

em que a plebe passa a designar somente a imagem que a burguesia fazia do povo enquanto um povo potencialmente insurgente. É no final do curso *Il faut défendre la Société* que vemos aparecer um novo personagem, a saber, a população enquanto espécie viva em um meio. Esse novo personagem, alvo de um novo tipo de técnica de governo que é a biopolítica, reorienta as análises de Foucault.

Assim, entre uma análise que parte do poder e que desemboca em uma análise do governo, opera-se uma mudança nas categorias de análise que passa da plebe à população. Nesse sentido, quais seriam as implicações em tal mudança de perspectiva analítica? Trata-se de duas análises diferentes, mas complementares, ou de uma mudança de interpretação em que a noção de população viria substituir o termo plebe? A introdução da noção de população juntamente com a análise das formas de governo, não teria como consequência uma ideia da política dissociada da lógica do confronto?

Poder-se-ia perguntar pelo uso de um outro termo, presente em determinadas análises de Foucault, que se refere ao povo enquanto sujeito político, a saber a noção de classe. As análises de Foucault que comportavam a noção de classe foram sempre tímidas. Segundo José Luis Moreno Pestaña, o lugar estratégico da dimensão de classe vai se tornar mais rara após a publicação de *La volonté de savoir*, até seu completo desaparecimento nos textos sobre o neoliberalismo. Essa desaparecimento fazia parte da retomada, a partir de 1975, da crítica ao marxismo: "Não mais se trata de mostrar sua pouca originalidade teórica – como em *Les mots et les choses* – mas de o confrontar às realidades materiais nas quais ele se insere, desde os partidos comunistas até os regimes socialistas efetivos"<sup>578</sup>. Em *Il faut défendre la Société*, curso dedicado à genealogia do discurso da guerra e da luta, Foucault retorna várias vezes à questão de classe e luta de classes, mas de maneira a libertar-se dessa noção, uma vez que ela antevia na lógica da contradição a reconciliação e o fim da luta. É justamente no curso de 1976 que a noção de população aparece como objeto de poder.

Em fins do século XVIII, aparece uma nova tecnologia de poder que, diferentemente da disciplina, dirige-se à multiplicidade dos homens enquanto massa global afetada por processos que são próprios da vida, como o nascimento, a doença, a morte, etc. Essa nova tecnologia de poder que Foucault nomeia “biopolítica” preocupa-se com o homem enquanto espécie em seu meio. Isto é, o problema do “meio” na medida em que o homem vive em um meio que não é natural, ou seja, trata-se essencialmente da preocupação dos efeitos da cidade. Não se trata, por conseguinte, de considerar a relação indivíduo-sociedade (como a ideia de

---

<sup>578</sup> Pestaña, *Foucault, la gauche et la politique*, p. 97.

sociedade civil), tampouco o indivíduo-corpo, objeto do poder disciplinar. "É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de população"<sup>579</sup>. O que o biopoder procura fazer é regulamentar a vida de modo a gerir seus acidentes, suas eventualidades e deficiências. É um poder que busca maximizar as forças da vida, prolongar sua duração e aumentar as suas possibilidades. O grande contraste desse poder com o poder do tipo soberano é que ele "faz viver e não deixa morrer", isto é, por meio da regulamentação dos fenômenos que afetam a população esse poder procura diminuir o máximo possível a probabilidade de morte. Isso porque a morte é justamente o momento no qual o biopoder não atua, ela está em sua extremidade, ela é aquilo que escapa do seu domínio. Portanto, há como uma inversão na atuação do poder na medida em que o poder soberano podia "fazer morrer e deixar viver"; sendo o poder sobre a morte um dos privilégios característicos do poder do soberano<sup>580</sup>. Logo, como um poder que tem por objetivo aumentar a vida pode deixar morrer? Como pode haver sociedades que, apesar de funcionarem sob um biopoder que se ocupa em maximizar a vida, podem expor a população ao risco da morte, como em ocasiões de guerra, ou, em casos extremos, cometer assassinatos em massa, tal como no regime nazista? Segundo Foucault, é somente quando se estabelece um corte, isto é, uma divisão entre a população, que se promove, no nível biológico e racial, a qualificação daqueles que podem ser expostos à morte, ou diretamente condenados à morte. Essa fragmentação é o que vai permitir ao poder tratar a população como uma mistura de raças ou subdividir grupos que sofrerão diferentes intervenções do biopoder.

Em *La volonté de savoir*, Foucault retoma a caracterização do biopoder e do surgimento da população nos mesmos moldes que no curso de 1976. Nessa ocasião Foucault evidencia a importância da articulação entre poder disciplinar e biopoder para o desenvolvimento do capitalismo. Nesse sentido, assim como as técnicas do poder disciplinar foram imprescindíveis ao aperfeiçoamento do sistema capitalista, o bio-poder foi também indispensável ao seu desenvolvimento: "só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos"<sup>581</sup>. Logo, se o capitalismo precisou servir-se de técnicas de docilidade dos corpos, ele precisou, ao mesmo tempo, de métodos capazes de majorar as forças disponíveis. Ademais, além de contribuírem no desenvolvimento e na

---

<sup>579</sup> DS, p. 206, p. 218.

<sup>580</sup> Faz-se necessário observar que: "O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como 'de vida e morte' é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver". OC II, *La volonté de savoir*, p. p. 148, p. 716.

<sup>581</sup> OC II, *La volonté de savoir*, p. 153, p. 720.

sustentação das relações de produção capitalista, ambos os poderes favoreceram a segregação e hierarquização social, assegurando relações de dominação e de hegemonia: "o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder"<sup>582</sup>. Tanto no curso *La Société punitive* quanto no livro *Surveiller et punir*, Foucault havia mostrado que, ao mesmo tempo em que o uso das técnicas disciplinares foi sistematizado e ampliado, haviam, em correlação, resistências a esse conjunto de técnicas que visavam a fixação dos corpos ao sistema de produção. Com o aparecimento do biopoder, novas formas de resistência também aparecem: "temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la"<sup>583</sup>. Porém, essa resistência é feita a partir de um discurso de direito, do direito à vida, ao corpo, à saúde, bem como o direito de poder encontrar o que se é ou o que se pode ser contra as alienações do sistema jurídico.

É em *Sécurité, territoire, population* que o problema da população se transforma e passa a ser ligado ao liberalismo. Nesse contexto, a população não é mais descrita em termos biológicos como uma espécie viva em um meio. A partir do século XVIII, recorte histórico estabelecido por Foucault, a população passa a ser considerada não como uma coleção de súditos de direito que devem obedecer à vontade do soberano, como era o caso no mercantilismo, mas como um conjunto de processos que deve ser administrado naquilo que a população tem de natural. Ao mesmo tempo, a população é considerada como um conjunto de condutas, de comportamentos que variam conforme a lógica do interesse. Segundo Luca Paltrinieri, a originalidade de Foucault é a de apresentar a realidade dessa população como política:

Mais do que o resultado de uma "objetivação" ela aparece como um estranho "sujeito" formado a partir de uma série de "reivindicações na forma da contra-conduta" que se rebela contra o poder soberano para lhe dizer "é a lei das minhas exigências, é a lei da minha natureza de população e das minhas necessidades fundamentais que deve substituir as regras de obediência"<sup>584</sup>.

Desse modo, se a relação da população com o soberano não é da ordem da obediência, é porque, enquanto objeto, a população não é completamente manipulável, assim como não pode ser conhecida em sua integralidade. Isso quer dizer também que, diferentemente do poder disciplinar, que tem como objeto o corpo, e que procura regulamentar tudo de modo a

<sup>582</sup> OC II, *La volonté de savoir*, p. 154, p. 720.

<sup>583</sup> OC II, *La volonté de savoir*, p. 158, p. 724.

<sup>584</sup> Paltrinieri, Luca. "*Ou la population ou les classes. Archéologie du débat Marx-Malthus*", p. 16-17.

tornar impossível que o detalhe mais ínfimo escape à disciplina, a população e o poder que age sobre ela não tem por objetivo um controle infinitesimal. Aí está, segundo Paltrinieri, o problema de racionalidade da ação política levantado pela questão da população. A natureza da população define a ação governamental; isso quer dizer que governar é governar segundo uma série de leis estatísticas que compreendem a regulação das circulações das pessoas, da imigração, das taxas de mortalidade e natalidade, etc. Isso quer dizer que a população delimita o nível de pertinência da ação governamental. Tal é, por exemplo, o caso da escassez de alimentos que consistia em um problema de sobrevivência para o povo e em um problema de administração para o soberano. Segundo Foucault, a solução para o problema da escassez de alimentos foi pensada tendo como objetivo último o controle da revolta urbana. Foucault cita como exemplo a solução dada pelo fisiocrata Abeille, que defendia a diminuição da intervenção estatal no mercado como saída para o problema da escassez. Tratava-se de pensar o comportamento econômico da população, isto é, que alguns pudessem suportar a fome e a carestia, que os produtores vendessem o trigo no tempo certo a um preço razoável e que os exportadores despachassem suas mercadorias quando os preços começassem a subir. No fundo, o esforço de Abeille era o de criar uma cesura no interior da gestão econômica que possibilitaria a existência de um nível pertinente da população e um nível não pertinente. Em outras palavras:

vamos ter uma cesura absolutamente fundamental entre o nível pertinente a 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<sup>585</sup>.

De acordo com Foucault, a população como sujeito político aparece nessa cesura em que ela é, ao mesmo tempo, objeto e sujeito: objeto, uma vez que é sobre ela que são dirigidos mecanismos para se obter um determinado efeito, e sujeito, já que é a ela que se pede para se comportar de determinada maneira. Logo, o problema é o de saber: como fazer com que a população, enquanto sujeito político, seja governada a fim de que se possa extrair dela determinados comportamentos? Pois é preciso levar em consideração a possibilidade de que alguns indivíduos não se comportem como o esperado e que, não suportando a escassez, eles se revoltem. É aí que se introduz a diferença entre povo e população para Abeille:

---

<sup>585</sup> STP, p. 55, p. 44.

nesse desenho que começa a esboçar a noção de população, vemos estabelecer-se uma divisória na qual o povo aparece como sendo, de uma maneira geral, aquele que resiste a regulação da população, que tenta escapar desse dispositivo pelo qual a população existe, se mantém, subsiste, e subsiste num nível ótimo. Essa oposição povo/população é importantíssima<sup>586</sup>.

Alguns aspectos dessa diferenciação entre povo e população podem parecer semelhantes ao pensamento jurídico, que, segundo Foucault<sup>587</sup>, compreende o indivíduo como aquele que assina um contrato social ao aceitar as leis do seu país. Nessa perspectiva, o indivíduo que aceita as leis, e, portanto, assina o contrato, o revalida em seu próprio comportamento, enquanto que aquele que viola as leis, rasga o contrato e passa para o lado de fora desse sujeito coletivo. Apesar das semelhanças, a relação entre povo e população não está no mesmo nível que a oposição entre sujeito obediente e delinquente; o sujeito coletivo “população” é diferente do sujeito coletivo criado pelo contrato social<sup>588</sup>. Pode-se ver essa diferença na comparação com a disciplina e o sistema de legalidade que existia na época em que os economistas do século XVIII pensaram a escassez alimentar. O sistema de legalidade divide as coisas entre o que é proibido e o que é permitido, de modo que a lei define essencialmente o que não pode ser feito. Assim, o sistema de legalidade concentra-se naquilo que deve ser proibido. De forma inversa, a disciplina define aquilo que se deve fazer, ela diz a cada instante o que se deve fazer, sendo o indeterminado aquilo que é proibido. Na forma de regulação das populações, os mecanismos de segurança que tinham como objeto a população não tinham como perspectiva o que é impedido e o que é obrigatório. Trata-se antes daquilo que os fisiocratas chamavam de física, daquilo que pode ser chamado de natural ou simplesmente "elementos de realidade". Ou seja, tomar um fenômeno como a escassez de cereais como um fenômeno natural e, a partir daí delimitá-lo em níveis aceitáveis ao invés de impor uma obrigação ou um impedimento aos produtores de trigo. Assim, o "nível de pertinência para a ação de um governo não é a totalidade efetiva e ponto por ponto dos súditos, é a população com seus fenômenos e seus processos próprios"<sup>589</sup>.

Em resumo, o objeto população não é percebido como a noção jurídico-política de sujeito, mas como um sujeito-objeto que faz parte da gestão de um governo. Desse modo, a população é uma soma de variáveis como, por exemplo, os hábitos das pessoas, a circulação de riquezas, os valores morais e religiosos, etc. O fato de estar sujeita a uma soma de

---

<sup>586</sup> STP, p. 58, p. 46.

<sup>587</sup> STP, p. 58, p. 46.

<sup>588</sup> STP, p. 58, p. 46.

<sup>589</sup> STP, p. 86, p. 68.

variáveis faz com que a população não possa ser completamente transparente à ação do soberano e que a relação população e soberano não seja da ordem da obediência e da não-obediência. Porém, os teóricos da população do século XVIII reconhecem uma invariante que "faz que a população tomada em seu conjunto tenha um motor de ação, e só um"<sup>590</sup>. O desejo é esse motor de ação, é aquilo em função do que todos os indivíduos vão agir e contra o qual não se pode fazer nada. A partir desse dado "natural" que é o desejo, o governo deve fazer com que se produza o interesse coletivo, ou seja, deixar agir o desejo, "em certo limite e graças a certo número de relacionamentos e conexões" até que ele acabará produzindo o interesse geral da população. Logo, trata-se do completo oposto da concepção ético-jurídica do exercício da soberania, segundo a qual o exercício do soberano deve ser "capaz de dizer não ao desejo de todo indivíduo, sendo o problema o de saber como esse "não" oposto ao desejo dos indivíduos pode ser legítimo e fundado na própria vontade dos indivíduos"<sup>591</sup>. Por fim, se a ação do governo incide sobre as condutas da população, visando de certo modo à mudança de determinados comportamentos em proveito do interesse coletivo, então essa ação será tão eficaz quanto mais ela se retiver e deixar aos sujeitos individuais e coletivos uma certa liberdade de ação. Ou seja, a ação governamental promove uma gestão da liberdade segundo o princípio da limitação da intervenção do Estado e da liberdade do interesse privado.

Nesse sentido, a liberdade torna-se o correlativo dos dispositivos de segurança da governamentalidade do Estado. De acordo com Foucault, a liberdade ganha nesse momento o sentido de possibilidade de deslocamento, de movimento, de circulação das coisas e das pessoas.

Daí, enfim, a inscrição da liberdade não apenas como direito dos indivíduos legitimamente opostos ao poder, às usurpações, aos abusos do soberano ou do governo, mas [da] liberdade que se tornou um elemento indispensável à própria governamentalidade. Agora só se pode governar bem se, efetivamente, a liberdade ou certo número de formas de liberdade forem respeitados. [...] A integração das liberdades e dos limites próprios a essa liberdade no interior do campo da prática governamental tornou-se agora um imperativo<sup>592</sup>.

No ano seguinte, no curso *Naissance de la biopolitique*, o problema da liberdade é abordado segundo duas vias, a via revolucionária dos direitos do homem contra o poder de Estado e a via utilitarista, como independência dos governados com relação aos

---

<sup>590</sup> STP, p. 95, p. 74.

<sup>591</sup> STP, p. 96, p. 75.

<sup>592</sup> STP, p. 474-475, p. 361.

governantes<sup>593</sup>. Estamos diante de uma concepção nova de liberdade, de acordo com Foucault: "a liberdade no regime do liberalismo não é um dado [...] O liberalismo é o que se propõe fabricá-la a cada instante, suscitá-la e produzi-la com, bem entendido, [todo o conjunto]\* de injunções, de problemas de custo que essa fabricação levanta"<sup>594</sup>. Ou seja, a questão da liberdade no liberalismo é muito mais a de como administrar a liberdade de conduta do que deixar que essa liberdade circule sem uma via de escoamento. É por isso que:

O "liberalismo" é sempre um complexo de tensões e mesmo de contradições: de um lado, trata-se de fazer da liberdade individual a alçada da prosperidade, mas, por outro lado, tornou-se necessário estabelecer instituições sociais que securizam as existências, se ocupam dos riscos vitais, educam e cuidam da população, em uma palavra, fazem do bem-estar da população o objetivo político central<sup>595</sup>.

Portanto, o neoliberalismo não promove uma política de *laissez faire* passivo; trata-se de uma política ativa de construção das condições sociais e individuais de comportamento, de modo que eles sejam regulados conforme os comportamentos econômicos<sup>596</sup>. O problema que advém dessa transformação pela qual passa a noção de liberdade é que, uma vez que a liberdade se torna objeto da governamentalidade liberal, ela torna ineficientes as resistências que antes puderam se colocar contra os abusos do poder soberano em nome dos direitos fundamentais<sup>597</sup>. Isso porque o liberalismo recusa de início a liberdade como categoria "universal que apresentaria, através do tempo, uma realização progressiva, ou variações quantitativas, ou amputações mais ou menos graves, ocultações mais ou menos importantes"<sup>598</sup>. Além do que, se o liberalismo, que visa administrar a conduta dos indivíduos, toma como princípio a liberdade do mercado como regulador do Estado - como se houvesse "um Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância do

---

<sup>593</sup> NB, p. 57, p. 43.

<sup>594</sup> NB, p. 88, p. 66.

<sup>595</sup> Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, p. 39.

<sup>596</sup> Jeanpierre, *Qui a éteint la démocratie ?*, p. 15. Faz-se necessário observar, como evidenciou Monica Stival, que o importante na racionalidade liberal é a garantia da formação do meio no qual se exerce a forma liberal: "Para ele, a racionalidade liberal é constitutiva das subjetividades que se formam neste ambiente específico (neoliberal) e por isso os indivíduos participam ativamente desse modo de governo de si e dos outros. Não se trata, para Foucault, de uma construção forçada, de uma imposição racional por meio de técnicas disciplinares elaboradas (técnicas que dizem respeito àquilo que é da ordem da norma, não da forma)". Cf. Stival, *Le sujet du (néo)libéralisme*, p. 9.

<sup>597</sup> Como, por exemplo, quando Foucault explica a origem dos termos "radicalismo", "radical": "O termo 'radical' havia sido empregado na Inglaterra [...] para designar – e é isso que é muito interessante – a posição dos que queriam fazer valer, em face dos abusos reais ou possíveis do soberano, os direitos originários que os povos anglo-saxões teriam detido antes da invasão pelos normandos. [...] Ele consistia portanto em fazer valer os direitos originários, no sentido em que o direito público, em suas reflexões históricas, podia identificar os direitos fundamentais". NB, p. 56, p. 42.

<sup>598</sup> NB, 86, 64.

Estado"<sup>599</sup> – então, ao invés de ser a causa e a fonte, o Estado é muito mais o efeito desse tipo de governo<sup>600</sup>. Logo, como pensar uma possibilidade de resistência frente a um tipo de poder que visa gerir até mesmo a liberdade que ele reconhece e afirma respeitar? Foucault pareceu esboçar a resposta para essa questão por meio daquilo que denominou “direito dos governados”.

O direito dos governados é “mais preciso e mais historicamente determinado que os direitos do homem” e ele está ligado a nossa história recente que é ameaçada por um “Estado em que as funções de governo estariam hipertrofiadas até a gestão cotidiana dos indivíduos”<sup>601</sup>. A ocasião na qual Foucault esboça pela primeira vez a ideia de direito dos governados é a do julgamento de Klaus Croissant, advogado da Facção do exército vermelho, que havia pedido o direito de asilo na França e que corria o risco de ser extraditado. Foucault, portanto, estabelece uma ligação entre direito de asilo e direito dos governados. De acordo com o filósofo francês, o direito de asilo foi concebido de acordo com uma concepção política que não leva mais em conta aqueles que lutam para tomar o poder, mas o “perpétuo dissidente”, ou seja, aquele que está “em desacordo global com o sistema no qual vive, que exprime esse desacordo com os meios que estão a sua disposição e que é perseguido por isso” e que exige “o direito à viver, à ser livre, à partir e não ser mais perseguido”<sup>602</sup>. Foucault precisa que se trata das liberdades que não são jamais concedidas, mas que tampouco são conquistadas “em uma luta acirrada numa manhã triunfal”. Entre essas liberdades, Foucault reconhece uma que é essencial, a saber, o direito de ser defendido em justiça. Esse direito é o de ter um advogado que permita aquele que está sendo julgado de ser ouvido e de preservar sua vida, sua identidade e o seu direito de recusa. Portanto, o problema em questão é o de dispor de instrumentos para enfrentar a forma como as liberdades são prescritas, bem como o limite jurídico do exercício do governo. Alguns anos depois, em 1981, Foucault retoma esse termo em um manifesto por ocasião da criação do comitê internacional contra a pirataria. Nesse manifesto, Foucault afirma existir uma “cidadania internacional” que tem seus direitos, seus deveres e que luta contra todo abuso de poder, pois afinal “nós somos todos governados e, como tal, solidários”<sup>603</sup>. Ora, se os governos pretendem ocupar-se do bem-estar das sociedades, então é um dever dos cidadãos dirigir-se ao governo a fim de assegurar que os males dos homens serão levados em conta por um governo que não é menos responsável por

---

<sup>599</sup> NB, p. 159, p. 120.

<sup>600</sup> Cf. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, p. 29.

<sup>601</sup> DE II, *Va-t-on extraditer Klaus Croissant ?*, p. 362.

<sup>602</sup> DE II, *Va-t-on extraditer Klaus Croissant ?*, p. 364.

<sup>603</sup> DE II, *Face aux gouvernements, les droits de l’homme*, p. 1526.

eles. Mas não se deve pensar que a ação dos governados deve se restringir a uma atitude de recusa e indignação: “A experiência mostra que podemos e que devemos recusar o papel teatral da pura e simples indignação que nos sugerem”<sup>604</sup>. As organizações não governamentais tais como *Amnesty International*, *Terre des hommes* e médicos do mundo são, nesse sentido, tentativas de mudar o modo como somos governados. Logo, não se trata de uma recusa total da governamentalização, que diga "eu não quero mais ser governado". A tônica está no modo como ser governado, como não ser de tal modo governado, através de meios, procedimentos e objetivos com os quais não se está de acordo.

A recusa de determinado aspecto da maneira como somos governados pode também ser feita por meio de uma crítica refletida que Foucault formula nos seguintes termos:

E se a governamentalização for esse movimento pelo qual se trata, na própria realidade de uma prática social, de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que se reclamam de uma verdade, bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida<sup>605</sup>.

Logo, a recusa se faz a partir de um movimento que parte do assujeitamento, que constitui o indivíduo. Ele, de alguma forma, se destaca dessa sujeição, e a partir daí é possível que a subjetividade alcance uma reflexão autônoma<sup>606</sup>. A contraconduta é um exemplo desse tipo de atitude crítica<sup>607</sup>. Uma atitude que pode ser tanto individual quanto coletiva. Portanto, a recusa da maneira como somos governados e a elaboração de uma atitude crítica compreendem, aos olhos de Foucault, os modos pelos quais pode-se impor outro modo de governo nessa relação entre governantes e governados e de denúncia dos excessos da governamentalidade. A questão que se faz necessária então é a de saber como essa atitude crítica pode se reunir e, desse modo, organizar a crítica aos excessos do governo. Pois essa é justamente uma questão que estava por trás da análise da revolução iraniana, que, não podemos esquecer, data do mesmo período em que o objeto população aparece nas análises de

---

<sup>604</sup> DE II, *Face aux gouvernements, les droits de l'homme*, p. 1527.

<sup>605</sup> *Qu'est-ce que la critique ?*, p. 39.

<sup>606</sup> Como observa Monica Stival, a ideia da dobra sugerida por Deleuze para explicar esse movimento da sujeição à subjetivação, pressupõe um "estranho salto da sujeição à reflexão autônoma". Assim: "o desenvolvimento da possibilidade da 'dobra' como crítica – é preciso que a subjetivação seja não apenas a interiorização da verdade, mas a recusa de determinado aspecto dessa verdade – apoia-se em um uso voluntário e específico da razão". Stival, *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*, p. 212.

<sup>607</sup> Atitude crítica que Foucault explica ser inspirada em Kant: "O que Kant descreveu como *Aufklärung*, é o que eu tentei há pouco descrever como a crítica, como essa atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, acredito, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade". *Qu'est-ce que la critique ?*, p. 41.

Foucault. Nesse sentido, Judith Revel observa que quando Foucault se refere ao "povo" iraniano que se insurge, a questão central é a de saber:

se o próprio de uma revolução é produzir um povo (enquanto sujeito unificado), ou se é precisamente essa unificação que conduz processos revolucionários em direção ao estabelecimento de poderes constituídos – poderes constituídos que, tendo sido a expressão de um contra-poder potente e em ato, torna-se fatalmente um *outro* poder<sup>608</sup>.

Essa questão, Foucault a responde indiretamente cinco anos mais tarde, em entrevista a Paul Rabinow. Na ocasião, Foucault relembra uma crítica de Richard Rorty que o reprovava por jamais falar de um "nós" em suas análises. Ao que Foucault responde com uma outra questão:

Mas o problema é precisamente saber se de fato é bem dentro de um "nós" que é aconselhável colocar-se a fim de afirmar os princípios que se reconhece e os valores que se aceitam; ou se não seria necessário, ao se elaborar a questão, tornar possível a formação futura de um "nós". É que o "nós" não parece ter que ser anterior à questão; só pode ser o resultado - e o resultado necessariamente provisório - da questão como surge nos novos termos em que é formulada<sup>609</sup>.

O problema aí é que, se o povo não precede jamais a experiência histórica, ele é "paradoxalmente o produto"<sup>610</sup> do acontecimento revolucionário.

Não podemos deixar de voltar a uma questão que nos parece fundamental para compreender os jogos políticos que envolvem a noção de população. No curso de 1978, Foucault observa que o problema da população estava no centro do debate da economia política até o século XIX; a oposição entre Malthus e Marx seria o exemplo mais notável. De acordo com Foucault, o tema da população havia sido pensado por Malthus como um problema de bio-economia, enquanto que Marx teria contornado esse problema de forma a descartar a própria noção de população. Esse desvio operado por Marx teria resultado no problema histórico-político da classe, do afrontamento e da luta de classes. A partir daí, um corte é produzido: "ou a população, ou as classes, e foi aqui que se produziu a fratura, a partir de um pensamento econômico, de um pensamento de economia política que só havia sido possível como pensamento na medida em que o sujeito-população havia sido introduzido"<sup>611</sup>. Contudo, a ideia de que Marx teria contornado o problema da população, evitando mesmo empregar tal termo, não parece corresponder com as análises que o filósofo alemão faz da superpopulação relativa em *O capital*.

<sup>608</sup> Revel, *Qu'est-ce qu'un moment révolutionnaire ? « Intolérable », exposition de soi et virtualité*, s/n.

<sup>609</sup> DE II, *Polémique, politique et problématisations*, p. 1413.

<sup>610</sup> Revel, *Qu'est-ce qu'un moment révolutionnaire ? « Intolérable », exposition de soi et virtualité*, s/n.

<sup>611</sup> STP, p. 101, p. 79.

O problema da classe em Marx não deixa de estar ligado à noção de população e superpopulação relativa, que, por sua vez, possui três formas diferentes: flutuante, latente e estagnada<sup>612</sup>. O processo de acumulação capitalista produz o trabalho assalariado e uma população operária da qual ele necessita e que varia conforme o grau de desenvolvimento e de organização da produção. Nesse esquema, cada modo de produção elabora sua lei de população, com uma relação específica entre população e superpopulação que, por sua vez, muda conforme o estágio da acumulação primitiva. A acumulação capitalista produz também uma população trabalhadora adicional, "relativamente excedente, isto é, excessiva para as necessidades médias de valorização do capital e, portanto, supérflua"<sup>613</sup>. Nesse sistema, a superpopulação é o excedente da população operária, disponível às necessidades variáveis da expansão do capital. Tal excedente populacional não pode ser entendido como um efeito não desejado da expansão do capital, mas justamente sua condição de existência<sup>614</sup>. Segundo Guillaume Sibertin-Blanc:

A lei marxiana da superpopulação relativa pode então ser lida nos dois sentidos: ela é uma expressão teórica entre outras dessa racionalidade biopolítica da qual Foucault analisa a genealogia; mas ela também pode ser compreendida como a razão dessa racionalidade mesma, no sentido em que uma governamentalidade biopolítica não pôde condicionar o desenvolvimento do capitalismo, como repete Foucault de 1972 à 1976, que sob o constrangimento da lei da superpopulação relativa, ou sob sua condição<sup>615</sup>.

Pois não se deve esquecer que, no aparecimento da biopolítica, não se trata para Foucault da substituição de um poder disciplinar por um governo baseado no liberalismo. Ambos coexistem, mas funcionam em domínios diferentes. O poder disciplinar é a forma de poder própria da organização da produção, que funciona dentro de instituições de enclausuramento como a fábrica e a escola. Por sua vez, o governo que se desenvolve com o

---

<sup>612</sup> Marx, *O capital I*, pp. 717-718. "Nos centros da indústria moderna [...] os trabalhadores são ora repelidos, ora atraídos novamente em maior volume, de modo que, em linhas gerais, o número de trabalhadores ocupados aumenta, ainda que sempre em proporção decrescente em relação à escala de produção. A população existe aqui sob a forma flutuante" (p. 717). Uma parte da população trabalhadora rural, fonte da superpopulação relativa, flui constantemente para a cidade para engrossar a camada do proletariado urbano. Contudo, seu fluxo constante pressupõe a existência de uma superpopulação latente no próprio campo. "A terceira categoria de superpopulação relativa, a estagnada, forma uma parte do exército ativo de trabalhadores, mas com ocupação totalmente irregular. Desse modo, ela proporciona ao capital um depósito inesgotável de força de trabalho disponível" (grifo nosso, p. 718).

<sup>613</sup> Marx, *O capital I*, p. 705.

<sup>614</sup> Marx, *O capital I*, p. 707. "À produção capitalista não basta de modo algum a quantidade de força de trabalho disponível fornecida pelo crescimento natural da população. Ela necessita, para assegurar sua liberdade de ação, de um exército industrial de reserva independente dessa barreira natural". p. 710. A respeito do debate de Marx e Malthus e da afirmação de Foucault em STP conferir: Paltrinieri, Luca. "*Ou la population ou les classes. Archéologie du débat Marx-Malthus*".

<sup>615</sup> Blanc, *Race, population, classe: discours historico-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx*. In: Laval (org), Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations, p. 237.

liberalismo se refere à circulação dos homens e das coisas em um espaço aberto que é a sociedade<sup>616</sup>. Quando Foucault trata do problema da população em *Il faut défendre la Société*, ele procura mostrar que o poder que se ocupa da população age em nível diferente, porém concomitante, ao poder disciplinar. Não por acaso, Foucault elege como exemplo a cidade operária na qual ambos os poderes exerceram funções diferentes, seja o poder disciplinar, no nível dos corpos, através da disposição das famílias e dos indivíduos em casas com separações específicas, seja o biopoder, através da segregação tornada possível pela localização das cidades operárias e do controle de higienização instaurado por meio dessa separação, etc<sup>617</sup>. Em *La volonté de savoir*, a articulação entre a biopolítica e o problema que podemos chamar de acumulação dos corpos produtivos havia sido evidenciado de modo ainda mais contundente. Pois é nessa ocasião que Foucault evidencia que é justamente através a análise da economia política da população que se formam as observações sobre o sexo e as condutas sexuais no limite entre o biológico e o econômico<sup>618</sup>. O que não se pode perder de vista é que essa articulação entre poder disciplinar e biopoder produz uma diferenciação na população que é fundamental para a compreensão tanto das estratégias que têm por objetivo docilizar os corpos, quanto das estratégias que pretendem gerir uma multiplicidade de homens. Assim, se olharmos para as características da superpopulação, veremos que a diferenciação provocada pelo sistema de produção capitalista produz um importante conflito: é justamente seu caráter excedente que é um fator determinante da organização da luta de classe proletária. Ou seja, a diferenciação entre os proletários e a superpopulação relativa é tomada como estratégia de união de classe:

Tão logo os trabalhadores [...] descobrem que o grau de intensidade da concorrência entre eles mesmos depende inteiramente da pressão exercida pela superpopulação relativa; tão logo, portanto, procuram organizar, mediante *trade's unions* etc., uma cooperação planificada entre empregados e os desempregados com o objetivo de eliminar ou amenizar as consequências ruins que aquela lei natural da produção capitalista acarreta para sua classe [...]<sup>619</sup>.

Mas, observa Marx, basta a população se organizar que o economista político clama "contra a violação 'eterna' e, por assim, dizer, 'sagrada' lei da oferta e demanda"<sup>620</sup>. Assim, a diferenciação que a relação de produção capitalista promove a partir da proletarização da população é apresentada pelo discurso da economia política como uma regra natural de

<sup>616</sup> Laval, Foucault, *Bourdieu et la question néolibérale*, p. 43.

<sup>617</sup> DS, p. 221.

<sup>618</sup> OC II, *La volonté de savoir*, p. 32, p. 634.

<sup>619</sup> Marx, *O capital I*, p. 716.

<sup>620</sup> Marx, *O capital I*, p. 716.

população. Ou então, como observa Paltrinieri, "se explicarmos as coisas em termos foucaultianos, é um modo de governo do trabalho pela divisão e a concorrência, que impede a unificação de classe"<sup>621</sup>.

Assim, ao diferenciar o que ele proletariza, o sistema de produção capitalista promove uma distinção no seio mesmo da superpopulação, a partir da qual a sua gestão também se diferencia. Se na relação entre governantes e governados, ou ainda, entre a população e o Estado governamentalizado, as estratégias de governo se dão, entre outros, por meio de um conjunto de dados materiais estatisticamente analisados, isto é, entre os números de habitantes de uma cidade, a taxa de natalidade e mortalidade, a taxa de expectativa de vida etc., não se pode esquecer que a forma como são analisados esses dados prescrevem também a forma como a população é gerenciada. Mas é certo que a população não constitui uma probabilidade estatística homogênea. Aí está para Marx um dos fatores mais importantes na análise da população e da superpopulação. Isso porque, segundo o filósofo alemão, o consumo da força de trabalho pelo capital é rápido devido às próprias condições de trabalho. Assim, "é justamente entre os trabalhadores da grande indústria que nos deparamos com a duração mais curta de vida"<sup>622</sup> (717). Para exemplificar essa situação, Marx cita os dados trazidos pelo então prefeito da cidade de Birmingham em uma conferência sanitária de 1875. Na ocasião, o prefeito mostra as estatísticas colhidas por um funcionário de saúde pública que comprovava o fato de que a duração média de vida da classe abastada era de 35 a 38 anos, enquanto a expectativa de vida da classe operária era de 15 a 17 anos. Nessas circunstâncias: "o crescimento absoluto dessa fração do proletariado requer uma forma que aumente o número de seus elementos, ainda que estes se desgastem rapidamente. É necessária, portanto, uma rápida renovação das gerações de trabalhadores. (Essa mesma lei não vale para as demais classes da população)"<sup>623</sup>.

Por outro lado, Guillaume Sibertin Blanc procura também aproximar a ideia de superpopulação relativa de Marx das formas de suspensão dos cuidados biopolíticos da população. Assim:

A superpopulação "relativa" tende a se juntar a uma exclusão absoluta – já que não há mais uma posição exterior, somente o vazio, e nesse vazio, o que Marx chama, não mais de exército de reserva, mas de "peso morto de sua reserva": "último resíduo da superpopulação relativa", uma superpopulação

---

<sup>621</sup> Paltrinieri, Luca. *"Ou la population ou les classes. Archéologie du débat Marx-Malthus"*. p. 12.

<sup>622</sup> Marx, *O Capital I*, p. 717.

<sup>623</sup> Marx, *O Capital I*, p. 717.

absoluta, ela também acumulada nos desertos ampliados da escala mundial<sup>624</sup>.

Essa parcela da superpopulação que Marx nomeia de "peso morto da reserva", não pode ser confundida com o lumpemproletariado; ela é constituída por aqueles que são aptos ao trabalho, órfãos e filhos de indigentes e aqueles que não podem mais trabalhar devido às sequelas causadas pelas condições nas fábricas. É essa população que é exposta à fome, às crises epidêmicas e à violência das ruas. Como vimos mais acima, para Foucault<sup>625</sup>, só era possível ao biopoder expor à morte seus próprios cidadãos por meio da divisão da população que era operada no nível biológico ou racial. Desse modo, a distinção das raças estabelecia uma hierarquia e uma qualificação de certas raças como boas ou inferiores, e a partir dessa distinção produzia-se uma relação guerreira: "se você quer viver, é preciso que o outro morra"<sup>626</sup>. Mas, "se esse mecanismo pode atuar é porque os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população"<sup>627</sup>. Não nos parece viável o argumento que elabora Sibertin-Blanc segundo o qual o "peso morto" da superpopulação relativa corresponde ao discurso racista do biopoder descrito em *Il faut défendre la Société*. Pois não se pode negligenciar que se trata, na caracterização que Foucault faz desse discurso, muito mais de uma relação de tipo biológico, que estabelece a raça inferior como anormal ou degenerada, e que entende que a morte do outro não é algo da ordem da segurança pessoal, mas aquilo que vai deixar a vida em geral mais sadia e pura. O "peso morto" da superpopulação relativa não dizia respeito a um discurso desse tipo; ele era antes uma população que saía completamente do planejamento biopolítico da população.

A análise genealógica que Foucault empreende em *Sécurité, territoire, population* não deixa de mostrar o caráter conflitual da constituição da noção de população<sup>628</sup>. Mas, como

---

<sup>624</sup> Sibertin-Blanc, *Race, population, classe: discours historique-politique et biopolitique du capital de Foucault à Marx*, p. 240. In: Laval (org), *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*.

<sup>625</sup> Lembremos ainda que, embora Foucault avance um pouco mais que Marx em suas análises, tanto para Marx quanto para Foucault se trata do mesmo período histórico que vai do século XVIII até meados do século XIX para Marx e do século XVIII até o começo do século XX para Foucault. "Então, nessa tecnologia de poder que tem como objeto e como objetivo a vida (e que me parece um dos traços fundamentais da tecnologia do poder desde o século XIX), como vai se exercer o direito de matar e a função do assassinio, se é verdade que o poder de soberania recua cada vez mais e que, ao contrário, avança cada vez mais o biopoder disciplinar ou regulamentador?" DS, p. 214, p. 226.

<sup>626</sup> DS, p. 215, p. 227-228.

<sup>627</sup> DS, p. 215, p. 228.

<sup>628</sup> Como, por exemplo, em sua análise do texto sobre a regulação de cereais do fisiocrata Abeille, em que Foucault explica que não vai situar esse texto no interior de uma arqueologia do saber. Ele faz notar que seu interesse é o de colocá-lo na linha de uma genealogia das tecnologias de poder. Desse modo, ele crê poder "reconstituir o funcionamento do texto em função não das regras de formação desses conceitos, mas dos objetivos, das estratégias a que ele obedece e das programações de ação política que sugere". STP, p. 47-48. p. 38.

mencionado acima, o conflito que se apresenta nessa constituição não se refere em nenhum momento à categoria de classe, como vemos na análise da população de Marx. Ora, segundo Luca Paltrinieri, a exclusão do termo “classe” no curso de 1978 é notável, uma vez que Foucault havia usado o termo em *La volonté de savoir* quando tratou do problema da população e do dispositivo da sexualidade. Nesta ocasião, a moralização biopolítica sobre o dispositivo da sexualidade se fazia ainda em termos de classe:

Se é verdade que a "sexualidade" é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa, deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente lá e cá, e não produz, portanto, os mesmos efeitos. Portanto, é preciso voltar a formulações há muito tempo desacreditadas: *deve-se dizer que existe uma sexualidade burguesa, que existem sexualidades de classe*. Ou antes, que a sexualidade é *originária e historicamente burguesa* e que induz, em seus deslocamentos sucessivos e em suas transposições, *efeitos de classe específicos*.<sup>629</sup>

Em *Sécurité, territoire, population*, o problema da população já não é mais pensado em sua relação com a categoria de classe, o que faz com que Paltrinieri observe que essa elisão do termo representa um contrassenso, uma vez que "pensar os problemas da população sem a sexualidade no século XVIII é como pensar o capital sem as classes"<sup>630</sup>. De fato, essa elisão deixa de fora uma parte importante do debate Malthus x Marx, uma vez que as soluções malthusianas do problema do crescimento populacional sugeriam a regulação da população operária através da contracepção. Logo, o custo de fazer uma análise da população como sujeito-político que não considere o problema da classe e das estratégias políticas de classe é o de suprimir e desconsiderar uma parte importante do debate-histórico do aparecimento da população como problema. De acordo com Paltrinieri, o curso de 1978 teria sido o último curso em que Foucault coloca seriamente o problema da coletividade política. Assim, ao colocar a questão "ou a população ou a classe" Foucault na verdade não teria feito uma escolha. Isso porque: "Ele não deu nenhuma indicação sobre o que deve ser o sujeito político da luta. [...] resta-nos saber se podemos realmente dispensar esse sujeito revolucionário que era a classe trabalhadora em Marx: Não há dúvida de que Foucault tentou fazê-lo, ele tentou se livrar dessa classe"<sup>631</sup>. A tentativa de se desembaraçar da lógica simplista da classe foi feita a partir de uma analítica do poder, que evidenciou o caráter relacional, pluralista e instável

<sup>629</sup> Grifo nosso. OC II, *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, p. 139, p. 711.

<sup>630</sup> Paltrinieri, Luca. "Ou la population ou les classes. *Archéologie du débat Marx-Malthus*". p. 23.

<sup>631</sup> Paltrinieri, Luca. "Ou la population ou les classes. *Archéologie du débat Marx-Malthus*". p. 24.

dessas relações<sup>632</sup>. Como já exposto acima<sup>633</sup>, a crítica de Foucault a respeito da luta de classes tinha sido, até o ano de 1976, centrada muito mais na ideia de luta e seu aspecto estratégico do que propriamente na ideia de classe. Desse modo, se Foucault afirma que é o método estratégico concernente à luta aquilo que o interessa, resta saber como a análise das novas formas de poder, que tem como objeto a população e como modo de intervenção o governo dos homens, pode contribuir a uma estratégia de luta que não tenha como eixo central a perspectiva da classe.

Na primeira aula de *Sécurité, territoire, population*, Foucault discute algumas questões de método, procedimento que repetiu no início de alguns cursos. Nesse mesmo ano a questão da governamentalidade entra no estudo das formas de poder. Foucault recusa o discurso teórico que teria como objetivo dizer do que se deve gostar, o que é bom ou o que é ruim, ou ainda, no nível da luta, a indicação daquilo contra o que se deve lutar e como lutar. Nesse sentido, trata-se de dizer:

se você quiser lutar, eis alguns pontos-chave, eis algumas linhas de força, eis algumas travas e alguns bloqueios. Em outras palavras, gostaria que esses imperativos não fossem nada mais que indicadores táticos. Cabe a mim saber, é claro, e aos que trabalham no mesmo sentido, cabe a nós por conseguinte saber que campos de forças reais tomar como referência para fazer uma análise que seja eficaz em termos táticos. Mas, afinal de contas, é esse o círculo da luta e da verdade, ou seja, justamente, da prática filosófica<sup>634</sup>.

Tal precaução de método manifesta a preocupação de Foucault com os reflexos que suas análises e teorias podiam provocar, sobretudo após as críticas que recebeu por ocasião da publicação de *Surveiller et punir*. É por isso que, no curso de 1978, tratava-se de fazer o diagnóstico mais justo sobre o *presente do poder*<sup>635</sup>. Esse diagnóstico não pode ser deslocado do momento de crise do marxismo francês e do uso da categoria de classe como legitimadora das políticas de segmentação da URSS. É nesse contexto também que devemos entender a afirmação de Foucault segundo a qual: "É certo que Marx, mesmo se admitirmos que Marx

---

<sup>632</sup> Faz-se necessário observar que a crítica de Foucault ao caráter dualista das relações de poder se endereça muito mais ao marxismo do que ao próprio Marx. Isso pode ser constatado na conferência de Foucault *Les mailles du pouvoir*: "Em suma, o que podemos encontrar no livro II do Capital é, em primeiro lugar, que não existe *um* poder, mas muitos poderes. Poderes, isso quer dizer formas de dominação, formas de sujeição, que funcionam localmente, por exemplo no ateliê, no exército, em uma propriedade de tipo escravagista ou em uma propriedade onde há relações de servidão. Tudo isso, são formas locais, regionais de poder, que tem seu próprio modo de funcionamento, seu procedimento e sua técnica. Todas essas formas de poder são heterógenas". DE II, *Les mailles du pouvoir*, p. 1005-1006.

<sup>633</sup> Tratamos disso no subcapítulo "A política é a continuação da guerra por outros meios?" É preciso repensar o poder.

<sup>634</sup> STP, p. 4, p. 5.

<sup>635</sup> Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, p. 32.

desaparecerá agora, reaparecerá um dia. O que eu desejo [...] não é tanto a desfalsificação, a restituição de um verdadeiro Marx, mas, certamente, o alívio, a liberação de Marx em relação a dogmática do partido"<sup>636</sup>. E, de certo modo, algumas análises que apontam para os problemas que o neoliberalismo coloca hoje às sociedades modernas buscam em uma renovação do marxismo uma resposta possível<sup>637</sup>. Por isso, a pertinência da questão da população e das classes não pode ser considerada como resolvida ou ultrapassada. Por fim, apesar dos esforços em perceber as novas práticas e os modos de reflexão do exercício do governo presentes na racionalidade liberal e neoliberal, há ainda assim alguns níveis determinantes que escapam ao diagnóstico foucaultiano. Como bem observa Laval, Foucault não levou em conta as consequências do neoliberalismo sobre a vida política, seja na democracia liberal, nas formas de mobilização política ou em experimentações de democracia radical<sup>638</sup>. Se levada em conta fosse, semelhante análise poderia investigar a expansão desse discurso da economia nas instituições públicas e o consequente processo de desdemocratização pelo qual passa hoje muitas das democracias liberais<sup>639</sup>.

---

<sup>636</sup> DE II, *Structuralisme et poststructuralisme*, p. 1276.

<sup>637</sup> Cf. David Harvey, *A brief history of neoliberalism*. Oxford University Press, 2007. Gérard Dumenil; Dominique Lévy, *A crise do neoliberalismo*. boitempo, 2013.

<sup>638</sup> Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, p. 127.

<sup>639</sup> Cf. Wendy Brown, *Undoing the demos*, Zone Books, 2015. Colin Crouch, *Post-democracy*, Polity Press, Cambridge 2005. Pierre Dardot; Christian Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas: comment le néolibéralisme défait la démocratie*, La découverte, 2016.

## 2.5. Genealogia do sujeito: do assujeitamento à subjetivação

Se o sujeito é constituído por poderes que podem ser do tipo soberano, disciplinar ou biopolítico, então como um sujeito toma a decisão e tem a coragem de se insurgir? Até o final da década de 1970 o sujeito foi problematizado por Foucault nas diferentes formas que ele pode ter a partir dos poderes que o assujeitam e que o fixam como sujeito disciplinado, soberano ou biopolítico. A partir desses esquemas, a resistência era vista sempre como uma oposição em relação ao poder. Com o desenvolvimento de suas análises e as transformações conceituais pelas quais passam suas investigações, sobretudo com a entrada das noções de governo e de conduta, as relações entre sujeito e poder passam a ser analisadas a partir da relação consigo mesmo. Trata-se de pensar as formas de subjetivação, ou seja, as formas pelas quais um indivíduo se reflete e se reconhece como sujeito.

No curso de 1978 o sujeito é compreendido a partir de um movimento de transformação que vai daquele que governa àquele que é governado. Nessa ocasião, há uma dissimetria entre aquele que governa e aquele que é governado, isto é, a reação daquele que é assujeitado é interpretada com frequência de modo negativo - muito mais como uma reação à ação daquele que governa. Tal é o sentido da contra-conduta e também da atitude crítica que Foucault liga à questão de como não ser governado. Desse modo, o tema da atitude crítica é analisado pela primeira vez por Foucault a partir da perspectiva da governamentalidade:

Em oposição, e como contrapartida, ou melhor, como parceiro e adversário, tanto das artes de governar, como uma maneira de desconfiar, de desafiar-las, de limitá-las, de achá-las uma medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, movê-las, como uma reticência essencial, mas também e, portanto, como uma linha de desenvolvimento das artes de governar, teria havido algo que teria nascido na Europa naquela época, uma espécie de forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, modo de pensar, etc. e que eu simplesmente chamaria a arte de não ser governado ou a arte de não ser governado desse modo e a esse preço. E assim eu proporia, como uma primeira definição de crítica, essa caracterização geral: a arte de não ser tão governado<sup>640</sup>.

Foucault havia identificado nos movimentos anti-pastorais exemplos disso que ele chama de "cultura geral" da crítica, que, por sua vez, depende de uma conduta ética que permita ao sujeito recusar aquilo que lhe é intolerável. Essa recusa é pensada a partir de um uso voluntário e decisório da razão.

É apenas alguns meses mais tarde que o acontecimento insurrecional iraniano chama a atenção de Foucault para uma forma de resistência mais positiva, que procura por uma

---

<sup>640</sup> Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, p. 37.

transformação da identidade subjetiva. Pois é preciso compreender o que faz com que o sujeito possa "não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença". Aquilo que Foucault havia visto se manifestar na vontade coletiva dos iranianos era justamente uma vontade de transformação de si, uma insurreição de si mesmo a partir da posição de sujeito que lhe foi fixado. Ou seja, como é possível uma transformação do sujeito por meio de um processo não somente voluntário e decisório, mas também produtivo? Se a atualidade das lutas é essa "espécie de insurreição dos sujeitos que não querem mais ser assujeitados ao sujeito da história, então é preciso que os sujeitos trabalhem e transformem essa recusa em algo positivo<sup>641</sup>. O processo de subjetivação no qual o indivíduo transforma a si mesmo como sujeito ético é visto por Foucault a partir de uma acentuação do problema do governo e de seu estudo a partir do modelo antigo. De acordo com Monica Stival:

Essa transformação do indivíduo em sujeito, embora seja da ordem ética, interessa especialmente enquanto signo de uma experiência política. Ela situa o sujeito no jogo político porque considera a maneira como se faz a experiência das normas, o uso dos códigos e, no limite, a racionalidade que envolve e orienta o jogo político<sup>642</sup>.

O termo subjetivação marca a preocupação de Foucault com a relação do sujeito consigo mesmo e com o modo como ele se transforma em sujeito a partir dessa relação consigo. O termo aparece no curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, a partir da relação entre manifestação da verdade, exercício do poder e subjetividade. Foucault assim resume a questão central do curso:

como é que, numa sociedade como a nossa, o poder não pode ser exercido sem que a verdade tenha de se manifestar, e se manifestar na forma da subjetividade, e sem que, por outro lado, se espere dessa manifestação da verdade na forma da subjetividade efeitos que estão além da ordem do conhecimento, que são da ordem da salvação e da libertação para cada um e para todos?<sup>643</sup>

Segundo Foucault, as análises em termos de ideologia dão conta dessa relação entre exercício do poder, manifestação da verdade, forma da subjetividade e salvação a partir da perspectiva segundo a qual essa relação não seria nada mais do que efeitos próprios do que se chama de ideologia. Ou seja, analisar essa relação a partir do estudo da ideologia consistiria em dizer que "quanto mais os homens estão preocupados com a sua salvação no além, mais fáceis são de governar neste mundo". Foucault não parece crer que essa seja uma resposta

<sup>641</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 36.

<sup>642</sup> Stival, *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*, p. 218.

<sup>643</sup> GV, p. 69.

coerente com "um certo número de pequenas coisas que sabemos da história antiga ou da história recente das relações entre revolução e religião"<sup>644</sup>. Foucault retoma a recusa da análise em termos de ideologia, a qual ele já havia explicado no início do curso a partir da hipótese de um deslocamento.

Na primeira aula, Foucault explica o objeto do curso a partir de um deslocamento, deslocamento relativo ao tema que ele tratou por alguns anos, a saber, a relação entre saber-poder. Nesse sentido, se o tema da relação entre poder-saber consistia em um deslocamento em relação a um tipo de análise da história do pensamento, que girava em torno da noção de ideologia dominante, agora, trata-se de operar um segundo deslocamento. Em resumo, Foucault tem em vista o exercício teórico que consiste em operar dois deslocamentos sucessivos: "um indo da noção de ideologia dominante à de saber-poder, e depois, agora, segundo deslocamento, da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade"<sup>645</sup>. O primeiro deslocamento foi feito nos primeiros cursos, nos quais Foucault procurou contrapor a oposição entre científico e não-científico, realidade e ilusão à noção de saber enquanto práticas constitutivas de domínios de objetos e conceitos. Já em relação ao poder, a crítica foi feita a partir do deslocamento dos sistemas de representações dominantes para o campo de procedimentos e técnicas pelas quais se efetuam as relações de poder. Assim, a noção de governo – como conjunto de procedimentos destinados a conduzir a conduta dos homens e a verdade como jogo de verdade, sem o qual não se pode governar sem, de certo modo, entrar nesse jogo – compreende esse segundo deslocamento.

Foucault procura no pensamento político moderno a partir do século XVII exemplos das maneiras em que pode haver uma relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade. Assim, o primeiro exemplo é o da razão de Estado. A razão de Estado reflete a ideia de que não pode haver governo sem uma certa adesão de princípios racionalmente fundados, conhecimentos exatos e verdadeiros que não decorrem exatamente do príncipe, mas de um domínio de objetos que é próprio Estado. A partir do século XIX vemos se desenvolver três outros princípios da relação entre governo e jogos de verdade, que Foucault nomeia de princípio de Saint-Simon, princípio de Rosa Luxemburgo e princípio de Soljenitsin.

---

<sup>644</sup> GV, p. 70.

<sup>645</sup> GV, p. 12. Em relação a crítica que faz a noção de ideologia dominante Foucault resume as objeções a partir de três ideias: "Em primeiro lugar, ela postulava uma teoria malfeita, ou uma teoria nada feita, da representação. Em segundo lugar, essa noção era indexada, pelo menos explicitamente, a uma oposição entre o verdadeiro e o falso, entre a realidade e a ilusão, entre o científico e o não-científico, entre o racional e o irracional – e aliás sem poder se livrar dela de forma clara. Enfim, em terceiro lugar, com a palavra 'dominante' a noção de ideologia dominante driblava todos os mecanismos reais de sujeição e se livrava da bola, passava a bola, dizendo-se: afinal, cabe aos historiadores saber como e por que numa sociedade uns dominam os outros".

O princípio de Saint-Simon estabelece que, se a arte de governar é vinculada à descoberta de uma verdade e ao conhecimento dela, então isso implica a constituição de um saber especializado, a formação de uma categoria de indivíduos especializados no conhecimento dessa verdade que define um conjunto de relações que deve se impor à política. Por sua vez, o princípio de Rosa Luxemburgo estabelece uma relação inversa entre governo e manifestação da verdade. Assim, se há um certo número de indivíduos que se apresentam como especialistas da verdade, então eles escondem algo, e se a sociedade conhecesse a verdade que eles escondem, então o governo não poderia mais governar. Esse princípio baseia-se na ideia de que:

Se todo mundo soubesse tudo sobre a sociedade na qual vive, o governo simplesmente não poderia mais governar e seria imediatamente a revolução. Façamos as máscaras caírem, descubramos as coisas como elas acontecem, tomemos cada um de nós consciência do que são a sociedade em que vivemos, os processos econômicos de que somos inconscientemente agentes e vítimas, tomemos consciência dos mecanismos de exploração e da dominação, e com isso o governo cai<sup>646</sup>.

Grosso modo, esse princípio resume a ideia da tomada de consciência universal e de sua incompatibilidade com o exercício do governo por alguns. É a representação da frase de Rosa Luxemburgo: "Se todo o mundo soubesse, o regime capitalista não duraria vinte e quatro horas"<sup>647</sup>.

Por fim, o princípio de Soljenitsin consiste em inverter o princípio da tomada de consciência universal; ele afirma que se os regimes socialistas duram é porque todos sabem, todos são conscientes do que acontece e é por isso mesmo que as coisas não mudam.

De acordo com Foucault, em todas essas maneiras de refletir sobre a relação entre governo, manifestação da verdade e subjetividade, a definição dessas relações é dada em função de um certo real que estaria entre o que é a sociedade e o que é o Estado. Essas relações não podem ser vistas do lado da ideologia. Logo, recusar a análise em termos de ideologia significa não levar em consideração uma análise que pense a relação entre verdade e poder do seguinte modo: "dado o vínculo que me vincula voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder?". A hipótese de Foucault é a de que se deve inverter esse questionamento e colocar o problema nos seguintes termos: "dada a minha vontade, a decisão e o esforço de desfazer o vínculo que me liga ao poder, como ficam o sujeito de conhecimento e a verdade?"<sup>648</sup>. Ou seja, não é uma crítica das representações em termos de verdade e erro que deve servir de indicador para definir a legitimidade do poder ou para denunciar sua

---

<sup>646</sup> GV, p. 15.

<sup>647</sup> GV, p. 16.

<sup>648</sup> GV, p. 71.

ilegitimidade. Para Foucault, "é o movimento para se desprender do poder que deve servir de revelador para as transformações do sujeito e para a relação que ele tem com a verdade"<sup>649</sup>.

A forma de análise que leva em conta essa inversão repousa, segundo Foucault, em uma atitude que consiste em dizer que não há legitimidade intrínseca do poder, que nenhum poder é um dado de fato, "pois todo poder nunca repousa em outra coisa que não a contingência e a fragilidade de uma história"<sup>650</sup>. Contudo, não se deve entender que essa atitude idealiza algo como uma sociedade sem poder, sem relação de poder. Afinal, isso consistiria mesmo em negar as análises que Foucault fez ao longo dos anos e que não pararam de questionar o poder visto em termos de ideologia. Trata-se aqui de colocar essa "não-aceitabilidade" do poder no início do trabalho consigo mesmo, do trabalho que consiste em questionar os modos segundo os quais se aceita o poder.

Analisar a relação do poder com a manifestação da verdade e a subjetividade significa ver a palavra sujeito a partir do duplo sentido que ela pode ter, isto é, da relação que existe no fato de ser sujeito numa relação de poder e sujeito pelo qual se manifesta uma verdade. Nesse sentido, a subjetividade é concebida a partir da transformação da relação que ela mantém com a verdade<sup>651</sup>. Em um primeiro momento, Foucault examina a hermenêutica cristã do sujeito e as práticas de direção da consciência, e, em um segundo momento, o imperativo do cuidado de si no mundo antigo como uma outra maneira de governar a si mesmo. Nesse empreendimento analítico, "trata-se de desnaturalizar o sujeito: ao invés de ser uma essência invariante, ele é uma realidade historicamente determinada, objeto de um trabalho e de uma transformação possíveis bem como o conjunto das relações sociais"<sup>652</sup>.

No curso *L'Herméneutique du sujet* de 1982, Foucault analisa a relação entre subjetividade e verdade a partir de uma forma de relação consigo e de conhecimento de si que envolve práticas exercidas pelo sujeito nele mesmo a fim de aceder a uma verdade sobre si e sobre o mundo. O filósofo toma como categoria central de análise a noção de cuidado de si, o que o conduz a uma problematização das relações entre filosofia e espiritualidade. Deve-se entender por espiritualidade um conjunto de práticas que constituem para o sujeito o modo de acesso à verdade. Esse conjunto de práticas inclui exercícios espirituais tais como a ascese, a meditação, a conversão, modificações da existência, etc. É através desse conjunto de práticas que o sujeito transforma a si mesmo e acede a uma verdade, que por sua vez o transforma de volta. O postulado geral da espiritualidade é o de que a verdade jamais é dada de pleno direito

---

<sup>649</sup> GV, p. 71.

<sup>650</sup> GV, p. 72.

<sup>651</sup> SV, p. 13.

<sup>652</sup> Terrel, *Politiques de Foucault*, 135.

ao sujeito. A verdade não pode ser dada ao sujeito através de um simples de ato de conhecimento, justamente pelo fato do sujeito ter determinada estrutura de sujeito. A espiritualidade:

Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade<sup>653</sup>.

É esse princípio de transformação de si para aceder à verdade que está no preceito do cuidado de si. O cuidado de si designa uma atenção a si mesmo que envolve um trabalho, uma ocupação com atividades complexas, regradas e cuidadosamente elaboradas. Enquanto princípio filosófico valorizado na Grécia antiga, o cuidado de si é uma forma de vida, isto é, um movimento perpétuo de retorno sobre si mesmo, de conversão a si, a fim de estabelecer um certo número de relações consigo. A relação com a política se dá a partir dessa relação consigo, uma vez que para ocupar-se dos outros, deve-se primeiro ocupar-se consigo mesmo; tal é o caso de Alcibíades, o jovem ateniense que pretende governar a cidade e a quem Sócrates aconselha ocupar-se de si antes de começar a atividade política.

O trabalho que o sujeito exerce sobre si mesmo quando se ocupa de si deve permitir ao sujeito realizar uma função crítica. Isso porque o cuidado de si possibilita ao sujeito desfazer-se dos maus hábitos, estabelecer através dos exercícios espirituais uma relação crítica consigo, ao seu mundo cultural e aos outros<sup>654</sup>. O cuidado de si também possui uma função de luta: ele é concebido como um combate permanente. Aquele que cuida de si mesmo deve estar preparado para todos os acidentes que podem vir a acontecer. Ele precisa ter as armas e a coragem para bater-se: "Tem que estar pronto para uma luta, luta na qual tem por adversário tudo o que, advindo do mundo exterior, pode se apresentar: o acontecimento"<sup>655</sup>. Tal é, por exemplo, o papel da ascese, que aqui não designa uma submissão à lei, mas uma maneira de ligar o sujeito à verdade e de prepará-lo para os acontecimentos imprevistos. Desse modo, para que o indivíduo possa preparar-se para as adversidades é necessário um certo equipamento, que é constituído pelos *logoi*, isto é, discursos entendidos como verdadeiros e razoáveis. Esses discursos são enunciados, frases, proposições existentes em sua materialidade, adquiridos em sua materialidade e mantidos em sua materialidade. Isso quer dizer que esses discursos são efetivamente ouvidos ou lidos, escritos e reescritos pelo sujeito

---

<sup>653</sup> HS, p. 16, p. 17.

<sup>654</sup> HS, p. 114, p. 90.

<sup>655</sup> HS, p. 287, p. 308.

e, desse modo, rememorados a partir de um exercício cotidiano de repetição<sup>656</sup>. É esse equipamento material que deve servir de auxílio ao sujeito. Os exercícios de escrita e rememoração servem nesse sentido para que o discurso, o *lógos*, seja reatualizado, como uma voz interior que se faz ouvir no momento em que se necessita dela.

Foucault assinala uma diferença importante entre a maneira como a sociedade moderna ocidental coloca o problema do sujeito e o modo como a sociedade helenística e romana colocava a mesma questão. A sociedade moderna pensa o sujeito em termos de objetivação em um campo de conhecimento, enquanto que na sociedade helenística romana não se trata de saber se o sujeito é objetivável. Trata-se de "flexionar o saber sobre o mundo de maneira tal que ele tome, para o sujeito, na experiência do sujeito, para a salvação do sujeito, uma certa forma e um certo valor espirituais"<sup>657</sup>. Nesse sentido, se o sujeito estabelece tal prática e tem com a verdade uma relação de tal modo interior, é preciso que o que ele diz e o que ele faz coincida com a verdade, ou seja, é preciso que a verdade se torne o modo de ser do sujeito.

Nessas práticas de si, o sujeito se constitui numa relação consigo, mas também em uma relação com os outros. O papel do diretor de consciência é aí muito importante, pois é o diretor de consciência quem vai ajudar o sujeito em seus esforços e em sua tentativa de constituir uma relação consigo. O diretor de consciência tem o papel de dizer a verdade necessária para a constituição do sujeito. O dever de dizer a verdade para o diretor de consciência é o que se nomeia de "parresía". Em resumo, temos "toda uma estrutura, todo um pacote de noções e de temas importantes: cuidado de si, conhecimento de si, arte e exercício de si, relação com o outro, governo pelo outro e dizer-a-verdade, obrigação desse outro de dizer a verdade"<sup>658</sup>.

Os dois últimos cursos de Foucault reorientam a questão da constituição do sujeito a partir da noção de parresía. A parresía é o fato de dizer a verdade. Ela é uma certa maneira de dizer a verdade, de modo que aquilo que define a parresía não é o conteúdo da verdade, mas as condições nas quais a verdade é dita. A parresía implica um risco na medida em que ela pode ou deve acarretar consequências custosas para o parresiasta, isto é, para aquele que diz a verdade. O risco que se abre quando se diz a verdade pode ser o risco da sua própria existência: "os parresiastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade"<sup>659</sup>; mas ela é também um risco indeterminado, uma vez que a enunciação da verdade abre a

---

<sup>656</sup> HS, p. 288, p. 309.

<sup>657</sup> HS, p. 283, p. 304.

<sup>658</sup> GSA, p. 44, p. 44.

<sup>659</sup> GSA, p. 56, p. 56.

situação para a possibilidade de diversos efeitos. Em suma: "é um dizer-a-verdade irruptivo, um dizer-a-verdade que fratura e que abre o risco: possibilidade, campo de perigos, ou em todo caso eventualidade não determinada"<sup>660</sup>. Na parresía é preciso que a enunciação da verdade seja pensada, estimada e considerada como autenticamente verdadeira pelo parresiasta, que se vincula livremente à verdade pelo ato corajoso e livre da enunciação.

Íon, a peça de Eurípides, ilustra para Foucault um tipo de parresía democrática que funda o governo dos outros baseado na verdade. Foucault conta a história de Íon, filho de Creusa com o deus Apolo, que é rejeitado por ambos por ser fruto de uma sedução. O jovem Íon procura ao longo da peça saber a verdade sobre suas origens para poder reintegrar-se a Atenas e assim exercer o direito político fundamental de falar, falar na cidade e dirigir os cidadãos segundo princípios verdadeiros. Algumas características da parresía aparecem a partir dessa tragédia, como, por exemplo, o fato de que a parresía não se confunde com o exercício do poder. Pois não basta que Xuto queira transmitir a Íon o poder da soberania que ele mesmo possui para que Íon possa obtenha a parresía: "A parresía não é a palavra de comando; não é a palavra que põe os outros sob seu jugo"<sup>661</sup>. Tampouco a parresía poderia ser obtida através do estatuto de cidadão. Isso porque:

A parresía é de certo modo uma espécie de palavra alta, mais alta que o estatuto de cidadão, diferente do exercício puro e simples do poder. É uma palavra que exercerá o poder no âmbito da cidade, mas, é claro, em condições não tirânicas, quer dizer, declarando a liberdade das outras palavras [...]. É portanto uma palavra mais alta, porém uma palavra que dá liberdade a outras palavras, e que dá liberdade aos que têm de obedecer, que lhes dá liberdade, pelo menos na medida em que só obedecerão se puderem ser persuadidos<sup>662</sup>.

Uma palavra que dá liberdade a outras palavras deve assumir o risco político de que a própria palavra não persuada os outros e de que eles se voltem contra você. Ou então o risco de que a palavra daquele a quem você cede o lugar prevaleça sobre a sua. Esse risco é um problema da democracia ateniense na medida em que, dado o princípio de isonomia, isto é, a igualdade de todos perante a lei, e o princípio de isegoria, o direito de todos de externar sua opinião, resta saber quem vai poder tomar a palavra, tentar persuadir o povo, enfrentar os rivais e com isso assumir o risco da palavra política que pode acarretar o ostracismo ou a própria morte. Esse debate faz parte do contexto da época em que a tragédia de Íon foi escrita.

---

<sup>660</sup> GSA, p. 61, p. 61.

<sup>661</sup> GSA, p. 97, p.97.

<sup>662</sup> GSA, p. 97-98, p. 97-98.

Contudo, há aí um outro problema, referente à ligação entre democracia e parresía. Se a democracia pode ser descrita pelo princípio de isegoria, a igualdade de palavra, então o que é que diferencia o direito constitucional de cada um falar da noção de parresía? Há uma espécie de circularidade entre parresía e democracia na medida em que é preciso haver democracia para que haja parresía e, inversamente, é preciso que haja parresía para que haja democracia. A parresía é a característica da democracia que permite, pelo dizer verdadeiro, a ascensão de alguns ao governo da cidade. Contudo, a parresía não se limita ao direito constitucional. É a parresía que permite a alguém dirigir-se ao povo, tentar persuadi-lo e, assim, governar a cidade por meio de um discurso de verdade. O fato de que o uso da liberdade de palavra seja feito a partir de um discurso que seja verdadeiro e que haja, ao mesmo tempo, a coragem em manifestar essa verdade, é fundamental nessa relação entre democracia e parresía. A coragem do dizer verdadeiro é, segundo Foucault, "a coragem na luta", a coragem de introduzir a diferença na democracia, a coragem de se voltar contra o povo e de lhe fazer críticas, de não bajulá-lo e lisonjeá-lo. É por isso que em uma boa relação entre democracia e parresía o conflito não desaparece: ele é acirrado justamente a partir das relações de força que se estabelecem a partir da isegoria. E é a partir dessa diferença que vemos aparecer o que Foucault chama de paradoxo da democracia, isto é, o fato de que, ao mesmo tempo em que não pode haver discurso verdadeiro a não ser pela democracia, esse "discurso verdadeiro introduz na democracia algo totalmente indiferente e irreduzível à sua estrutura igualitária"<sup>663</sup>. Assim, o discurso verdadeiro é sempre ameaçado na democracia, mas é preciso que haja democracia para que esse discurso possa se manifestar.

A tragédia de Íon também ilustra uma outra forma do discurso parresiástico, a saber, o discurso pelo qual o fraco assume o risco de criticar o forte pela injustiça que ele cometeu. Tal é o caso de Creusa, mãe de Íon, vítima da injustiça de Apolo que a seduz, a engravida e não reconhece o próprio filho. Assim como Íon, Apolo também é filho de uma mortal e de um deus, filho de uma mortal que, assim como Creusa, deu à luz a Apolo sozinha em uma ilha. A simetria que existe entre a proveniência de Íon e de Apolo não é respeitada por esse último. De acordo com Foucault, toda a ordem das proporções é afetada pelo não respeito da simetria. E é por isso que, tendo apenas as suas lágrimas, Creusa proclama diante do deus a injustiça que ele cometeu: "E eis que, pelo grito de uma mulher, o deus oráculo é juridicamente interpelado"<sup>664</sup>. E o discurso de Creusa é uma parresía também pelo fato de que nunca, na literatura grega, os deuses são dotados de parresía. A parresía é uma prática humana, um

---

<sup>663</sup> GSA, p. 169, p. 169.

<sup>664</sup> GSA, p. 118, p. 118.

direito e um risco humano. Portanto, a proclamação de Creusa pode ser compreendida como um discurso de resistência contra uma situação inigualitária, uma forma de parresía-resistência<sup>665</sup>. A parresía de Creusa é determinante para o desnudamento da verdade, para a constituição do poder que é necessário a Íon para que ele possa governar a cidade: "Para que o mais forte possa governar sensatamente, será necessário [...] que o mais fraco fale ao mais forte e o desafie com seus discursos de verdade"<sup>666</sup>.

A dissimetria de uma situação também é analisada por Foucault a partir de um outro exemplo de parresía, a parresía como uma forma de resistência a um poder de tipo tirânico. Foucault elege um texto de Plutarco para falar da parresía de Dion e de Platão em relação a Dionísio, tirano de Siracusa. Na cena descrita por Plutarco, após Platão ter discursado sobre a virtude e a coragem, ele diz a Dionísio, após ter sido indagado por este, ter viajado à Sicília para procurar um homem de bem, dando portanto a entender que ainda não teria encontrado. Dion, por sua vez, diz ao tirano de Siracusa que o homem do qual ele ri governa melhor que ele. Segundo Foucault: "temos aí uma cena de modo exemplar do que é a parresía. Um homem se ergue diante de um tirano e lhe diz a verdade"<sup>667</sup>.

Assim, no curso de 1983, a parresía é vista principalmente a partir de sua função política e de um dizer verdadeiro que tem como problema o governo dos outros e a relação de si com os outros. Já no curso de 1984, a parresía é tratada principalmente a partir do problema da interiorização do discurso verdadeiro na vida e na conduta do parresiasta. Em *Le courage de la vérité*, a questão da parresía é analisada a partir de seu significado filosófico, a saber, a ideia de uma arte de viver em que o tema da estética da existência e do cuidado de si reaparece com uma importância considerável. Nesse contexto, a necessidade de dizer a verdade é ligada a um modo de parresía que tem como fim dar à existência uma certa forma e estilo. Isto é, o fato de que a maneira como o homem se conduzia, o aspecto que sua existência podia ter aos olhos de si e dos outros, foi o objeto de um trabalho contínuo dos homens na Antiguidade.

Nessa discussão, o cinismo, a prática cínica, exemplifica a relação entre parresía e estética da existência. No cinismo, o modo de vida que é implicado se caracteriza por formas

---

<sup>665</sup> Mathieu Fontaine afirma que, não somente o discurso de Creusa contra Apolo é um discurso de resistência, como: "Esta peça central de Íon permite, assim, a Foucault revelar que o primeiro dizer-verdadeiro político, no sentido histórico, mas também ético, não é nem o dizer-verdadeiro legislador encontrado no fundamento da constituição, nem o dizer-verdadeiro imperativo do poder executivo, muito menos o dizer-verdadeiro obediente e respeitoso da autoridade superior, mas o dizer-verdadeiro resistente que se levanta livremente e corajosamente contra a injustiça do poder". Desse modo a parresía é uma forma primeira de resistência contra um tipo de poder. Fontaine, *Michel Foucault: une pensée de la résistance*, p. 482.

<sup>666</sup> GSA, p. 127, p. 127.

<sup>667</sup> GSA, p. 49, p. 49.

de vida que, segundo Foucault, são extremamente codificadas e reconhecíveis. O cínico é aquele que "faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. [...] Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade"<sup>668</sup>. O cínico dá testemunho da verdade em seu sentido mais concreto e mais material. É em seu comportamento, em seu corpo, em sua maneira de agir que transparece toda a disciplina, a ascese e o despojamento da verdade cínica. Portanto, a relação entre sujeito e manifestação da verdade, verdade e relação do sujeito consigo mesmo, verdade enquanto trabalho de si para consigo, é tudo isso que aparece no exemplo do cínico e que, nas palavras de Foucault, "faz corpo com a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais"<sup>669</sup>, de modo que se poderia imaginar uma história do cinismo antigo até nós. Essa história poderia ser feita a partir dos movimentos revolucionários.

---

<sup>668</sup> CV, p. 150.

<sup>669</sup> CV, p. 152.

## 2. 6. *Devir-outro revolucionário*

Decidir que vamos morrer quando fazemos a revolução não significa simplesmente nos colocar na frente de uma metralhadora e esperar que ela atire. Decidir que vamos morrer, ou que preferimos morrer a continuar, bem, isso vai tomar várias formas. Pode tomar a forma de um comando ou de guerrilhas; pode ser também a forma de um atentado individualista; a forma do pertencimento a um movimento de massa; de uma manifestação religiosa, um cortejo para um morto, etc. Então é aí que está, se me permite, o que chamarei de dramaturgia do vivido revolucionário, e o seu estudo é indispensável<sup>670</sup>.

Qual é a forma que pode tomar a revolta de alguém que decide fazer a revolução? Essa questão é de tal modo importante que Foucault a qualifica como sendo "o coração da revolução". Em Foucault, a ética se forja a partir de um estilo, de uma estética. Foucault não parou de repetir isso desde as suas críticas ao partido comunista francês. Para ser um militante revolucionário é necessária uma forma de vida muito próxima de uma dramaturgia do discurso verdadeiro.

A parresía é para Foucault uma das formas da dramática do discurso verdadeiro. A palavra "dramática" empregada por Foucault designa a possibilidade de que o acontecimento da enunciação afete o próprio ser do enunciador. Na segunda aula de *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault aponta para a possibilidade de haver diversas formas dramáticas do discurso verdadeiro, formas essas que compreendem uma certa maneira do sujeito se vincular à verdade que diz. O modo de vinculação do sujeito à verdade não é sempre a mesma e, nesse sentido, pode haver diferentes formas dramáticas conforme a função da parresía. A partir dessa ideia geral entre parresía e dramática do discurso verdadeiro, Foucault anuncia querer empreender uma análise a partir de uma genealogia que coloca a seguinte pergunta: "Existirá uma dramática política do discurso verdadeiro e quais podem ser as diferentes formas, as diferentes estruturas dramáticas do discurso político?"<sup>671</sup>. Foucault elenca quatro formas dramáticas das quais se poderia fazer o estudo: a dramática do conselheiro, a dramática do ministro, a dramática do crítico e, por fim, a dramática do revolucionário. "O que é aquele que se levanta, no meio de uma sociedade, e que diz: digo a verdade, e digo a verdade em nome de uma coisa que é a revolução que vou fazer e que vamos fazer juntos?"<sup>672</sup>. O estudo da dramática do revolucionário não é feito por Foucault naquele ano, mas é de certa forma retomado a partir da referência aos cínicos no curso de 1984.

<sup>670</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 75.

<sup>671</sup> GSA, p. 66-67, p. 66-67.

<sup>672</sup> GSA, p. 67, p. 67.

"A revolução no mundo europeu moderno [...] não foi simplesmente um projeto político, foi também uma forma de vida"<sup>673</sup>. Em *Le courage de la vérité*, a dramática do discurso revolucionário é realocada a partir do modelo cínico da relação entre dizer a verdade e estética da existência. Nessa ocasião, Foucault chama de "militantismo" a maneira como foi organizada e caracterizada a vida como atividade revolucionária, como vida consagrada à Revolução. De acordo com Foucault, o militantismo revolucionário possui um estilo próprio de existência, que deve tornar visível o valor de uma vida outra. Assim, a vida como atividade revolucionária teve três aspectos que foram dominantes cada um em uma época diferente. No início do século XIX a socialidade secreta dominou os movimentos revolucionários. Esse tipo de vida revolucionária teria tido como forma de atividade as associações e complôs contra a sociedade, pautada em um objetivo milenarista. Já no fim do século XIX, a forma da atividade da vida revolucionária foi feita a partir das organizações sindicais ou dos partidos políticos. O terceiro modo de atividade é o que Foucault chama de testemunho pela vida, testemunho da verdadeira vida pela própria vida. O aspecto do testemunho pela vida é aquele que está mais próximo da filosofia grega como princípio da vida de verdade. O escândalo da vida revolucionária como escândalo da verdade é que se manifesta nesse tipo de atividade revolucionária, que pode ser estudado no niilismo russo, no anarquismo europeu e americano e no terrorismo como prática da vida até a morte pela verdade<sup>674</sup>.

A referência de Foucault a uma relação entre movimentos revolucionários, maneiras de manifestar a verdade e as formas que podemos dar à própria existência, foi visto em *L'herméneutique du sujet* a partir da noção de conversão. Foucault observa nessa ocasião que esse tipo de relação não pode ser visto nos acontecimentos históricos da Revolução inglesa e da Revolução francesa. De fato, um tipo de subjetividade revolucionária que tem o modo da conversão como prática, ligando o sujeito à causa da revolução, começa apenas no século XIX. Assim, de acordo com Foucault: "não se pode compreender o que foi, ao longo do século XIX, a prática revolucionária, o que foi o indivíduo revolucionário e o que foi para ele a experiência da revolução, se não se levar em conta a noção; o esquema fundamental da conversão à revolução"<sup>675</sup>. Há ainda uma outra referência de Foucault a uma história dos movimentos revolucionários a partir do tema da ascese, feita no ano anterior ao curso *Le courage de la vérité*. Na ocasião, Foucault afirmava ter interesse em estudar os movimentos revolucionários como movimentos ascéticos e práticas de si, e diz ter em mente o estudo dos

---

<sup>673</sup> CV, p. 161.

<sup>674</sup> CV, p. 162.

<sup>675</sup> HS, p. 188, p. 200.

movimentos revolucionários que se desenrolaram a partir de 1830 na Europa, em particular o dos niilistas, o movimento niilista que é muito interessante – um movimento ascético, ascético e estético. Renuncia a si e violência sobre os outros, tudo isso foi feito e é muito interessante, acredito que podemos fazer uma história da revolução, claro, como história dos movimentos políticos, mas também como história da moral considerada como uma prática de si mesmo, como um conjunto de práticas de si<sup>676</sup>.

De fato, a formação dos membros de uma organização política voltada à causa da revolução foi um problema discutido largamente ao longo do século XIX até meados do século XX. Se tomarmos como exemplo a organização do partido bolchevique russo, veremos que a organização do partido revolucionário considerava a formação e a educação de uma vanguarda militante como um fator estratégico importante à causa da revolução. Nesse sentido, o texto célebre de Lenin, *O que fazer*, tenta mostrar que a organização partidária necessita de membros que comprometam inteiramente suas vidas à causa revolucionária. A esse respeito, Dardot e Laval comentam que nesse texto de Lenin "A revolução precisa de uma organização de revolucionários profissionais cuja única atividade seja a política revolucionária [...]". Essa organização deve saber "se destacar da massa por uma seleção e uma educação rigorosas de seus membros que confiam uns nos outros, por causa da cooptação e severa disciplina a que todos estão sujeitos"<sup>677</sup>.

Mas o conteúdo ascético dos movimentos revolucionários – isto é, o problema segundo o qual não se pode fazer a revolução sem estar moralmente puro e sem ter renunciado a um certo número de coisas – é uma característica dos movimentos revolucionários. Foucault não deixou de aponta-la em algumas ocasiões como um dos aspectos do militantismo do partido comunista francês. De acordo com Foucault, a partir de 1920, a questão do estilo de vida revolucionário do partido comunista foi transformado e revertido, de modo que se chegou a um resultado paradoxal:

Na situação atual, todas as formas, todos os estilos de vida que poderiam ter o valor de uma manifestação escandalosa da verdade inaceitável foram banidos, mas o tema do estilo de vida continua sendo, apesar de tudo, absolutamente importante no militantismo do Partido Comunista Francês, na forma da injunção, de certo modo revertida, de ter de retomar e valorizar, em seu estilo de vida, obstinada e visivelmente, todos os valores recebidos, todos os comportamentos mais habituais e os esquemas de conduta mais tradicionais<sup>678</sup>.

Já na entrevista que concede a Duccio Trombadori em 1978, na qual reflete sobre sua breve passagem pelo partido comunista francês nos anos 1950, Foucault faz alusão a uma

<sup>676</sup> Foucault, *La culture de soi*, p. 181-182.

<sup>677</sup> Dardot; Laval, *L'ombre d'octobre: la Révolution russe et le spectre des soviets*, p. 98.

<sup>678</sup> CV, p. 163.

certa "maneira de ser" do partido que corresponde a "esse lado um tanto ridículo da conversão, do ascetismo, da autoflagelação, que é um dos elementos importantes da maneira pela qual muitos estudantes - ainda hoje, na França - participam da atividade do partido comunista"<sup>679</sup>.

A aproximação entre ascetismo e vida revolucionária não é nova nos anos seguintes ao Maio de 68. Durante as décadas de 1960 e 1970, muitos militantes do partido comunista francês ou do movimento maoísta colocaram em prática uma experiência de vida militante dentro das fábricas. Esse tipo de experiência é descrito por Robert Linhart em seu livro *L'Établi* como uma forma fundamental de compreensão do trabalho assalariado e da luta de classes nas usinas<sup>680</sup>. Jacques Rancière recusou o tipo de comparação que quis fazer da relação do intelectual-militante com o operariado francês um tipo de ascese como negação de si<sup>681</sup>. No texto já mencionado anteriormente para a revista *Révoltes logiques*, Danielle e Jacques Rancière assim descrevem a forma de engajamento do intelectual-militante:

O intelectual devia extirpar de sua pessoa tudo que, em sua fala ou em seu modo de ser, pudesse recordar suas origens, tudo aquilo que, em seus hábitos, separava-o do povo. Ideal contraditório que uma visão retrospectiva um pouco simplista assimilou às figuras do escotismo ou da ascese. O cálculo dos prazeres e das penas não era na época deficitário. Deixar aos antigos partidos e aos jovens carreiristas a tarefa de co-administrar universidades e repintar o marxismo com as últimas cores epistemológicas ou semiológicas para penetrar na realidade da fábrica ou na amizade dos cafés e nos lares de imigrantes não era assim tão lúgubre [...] <sup>682</sup>.

Assim, se havia um tipo de despojamento no engajamento do intelectual-militante, aos olhos de Danielle e Jacques Rancière ele não era um tipo de ascese ou de uma forma de vida obediente acriticamente a um partido. Segundo os autores, esse tipo de despojamento pôde até mesmo ser vivido por aqueles que o experimentaram como "uma real liberação". Contudo, os autores reconhecem que, ao restringir a voz dos intelectuais-militantes ao internamento nas usinas, esse tipo de prática fortificou uma outra voz, a do chefe militante intérprete da revolta das massas. Com efeito, a multiplicidade das experiências daqueles que fizeram de sua vida uma vida militante, e que a partir de experiências semelhantes conduziram suas vidas de

---

<sup>679</sup> DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 870.

<sup>680</sup> Há ainda, nessa mesma linha de engajamento, a experiência feita por Simone Weil nos anos 1930 e descrita em seu livro *La condition ouvrière*.

<sup>681</sup> A esse respeito conferir o artigo de Kristin Ross: *Mai 68, quand étudiants et ouvriers fraternisaient*. In: *Le monde Diplomatique*, mars 2005.

<sup>682</sup> Rancière, *La légende des philosophes: les intellectuels et la traversée du gauchisme*, p. 14.

modo tão diferente<sup>683</sup>, apontam para a dificuldade na análise do que Foucault chamou de “vontade de revolução”.

Desse modo, o ideal cínico de resistência, que tem a partir do século XIX e XX exemplos históricos radicais, não pode constituir um modelo de resistência que submeteria a crítica e a relação consigo mesmo a uma forma de sacrifício. Pois a crítica é um trabalho indefinido sobre si mesmo que não pode se subordinar a um tipo de profecia. O que interessa a Foucault no ideal cínico e no seu desdobramento contemporâneo é o fato de que a manifestação da verdade presente na forma de vida revolucionária pode se manifestar de modos muito diferentes. Entre as formas que a manifestação da verdade pode tomar, não se pode esquecer aquela que corresponde a uma experiência corajosa da insurreição, que recusa a imposição normativa da teoria revolucionária e que impõe sua força contra aquilo que é intolerável. Esse tipo de experiência é a que Foucault viu em março de 1968 na Tunísia. Ainda na mesma entrevista com Ducio Trombadori, o filósofo francês afirma ter sido criticado por Marcuse por não estar presente no maio de 68 francês no momento em que as barricadas bloqueavam as ruas. Acontece que na mesma época Foucault estava na Tunísia, onde ele afirma ter ficado "profundamente impressionado com essas meninas e meninos que se expuseram a um grande risco escrevendo um panfleto, distribuindo-o ou convocando uma greve. Para mim, foi uma verdadeira experiência política"<sup>684</sup>. E a partir dessa experiência política, que Foucault descreve ainda em termos de um "ato existencial" e de uma "espiritualidade", o que o interessou foi o modo como a ligação entre engajamento físico e existencial estabeleceu com a teoria marxista uma relação múltipla e oposta à teoria como doutrina. Orazio Irrera observa que é justamente por causa dessa relação múltipla que:

o que deve ser considerado não é tanto o marxismo como doutrina, como teoria, mas as formas de engajamento a que o marxismo dá origem, porque é isso que pode ajudar a entender como o marxismo realmente desempenhou um papel em situações específicas e contingentes. O que é importante enfatizar é que a forma de vida revolucionária, de vida como uma manifestação ruidosa e escandalosa da verdade, é uma vida que através do seu testemunho deve tornar-se capaz de envolver pessoas em um processo mais amplo que o de um testemunho singular e isolado<sup>685</sup>

---

<sup>683</sup> A respeito do movimento militante que se imergiu na vida das fábricas e que ficou conhecido como "les établis", conferir o trabalho de Virginie Linhart "Volontaires pour l'usine: viés d'établis, 1967-1977". Linhart acentua a multiplicidade de experiências desse movimento: "Dentre eles alguns conheceram a prisão. A maioria retomou os estudos em seguida, alguns outros voltaram a exercer o trabalho que faziam antes de se tornar operário, outros enfim jamais se preocuparam em manter um lugar na vida profissional ou não conseguiram reatar com as exigências da sociedade contemporânea". P. 17

<sup>684</sup> DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 897.

<sup>685</sup> Irrera, *Michel Foucault – une généalogie de la subjectivité militante*, p. 41.

Nesse sentido, a relação com a teoria de Marx deve ser vista a partir das possibilidades que ela pode oferecer aos homens enquanto esses se produzem como sujeitos quando fazem sua própria história. Para Foucault, este é o significado da ideia de produção na célebre frase de Marx: "O homem produz o homem". Foucault contesta a posição segundo a qual essa produção seria, na verdade, a reapropriação pelo homem de sua própria essência, pois "no decurso da sua história, os homens nunca deixaram de se construir por si mesmos, isto é, de deslocar continuamente a sua subjetividade, de se constituírem numa série infinita e múltipla de diferentes subjetividades e que nunca terá fim e nunca nos colocará na frente de algo que seria o homem"<sup>686</sup>. De acordo com Foucault, a ideia geral presente nessa frase de Marx é a de um apelo à criação de algo diferente na relação que estabelecemos conosco e com o mundo. Criação no sentido de um trabalho constante de si para consigo e para com os outros, que não pode deixar de manter uma relação crítica entre uma forma de vida subjetiva e uma existência coletiva e política.

---

<sup>686</sup> DE II, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 894.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando em 1977 Foucault constata que, após a experiência chinesa e soviética, não haveria mais um movimento revolucionário que poderia ser reivindicado como modelo, e que, portanto, seria preciso se perguntar a partir de quais bases poder-se-ia fazer a crítica da sociedade, o que estava em jogo não era a rejeição ou o simples descarte da noção de revolução. Tratava-se na ocasião da indicação da necessidade de um trabalho crítico que pudesse dar conta das potencialidades da ideia de revolução. É por isso que, mais adiante, Foucault acrescentava: "Eu diria que fomos enviados de volta para o ano de 1830, ou seja, é preciso recomeçar tudo"<sup>687</sup>. Recomeçar uma crítica da sociedade na qual a finalidade não é a de marcar uma posição antirrevolucionária, mas, sim, revolucionário-crítica<sup>688</sup>, de forma a desenvolver uma análise que leve em conta o que, na teoria da revolução marxista, pode ser produtivo e o que, em uma concepção tradicional da revolução, não é fecundo à crítica.

A transformação proposta pelo conceito de revolução não se restringe a uma mera mudança de governo ou de forma econômica. Atento a isso, a crítica de Foucault à ideia de revolução parte de um problema mais geral, a saber, da noção de poder. Nesse sentido, a analítica do poder foucaultiana se desenvolveu por meio de uma crítica que não considera o poder como o correlato do Estado.

Em uma primeira abordagem, entre os anos de 1970 até 1973, Foucault analisa o poder em termos de relação de forças que obedecem a disposições estratégicas que, por sua vez, são vistas por meio de sistemas repressivos. Assim, as primeiras análises sobre o desenvolvimento do sistema judiciário e do sistema penal são concebidas como esforços de repressão aos movimentos sediciosos. Nesse momento, o estudo da revolta dos *Nu-pieds* é central à compreensão dos movimentos sediciosos como movimentos de luta pelo poder ou contra o exercício do poder – compreensão que é contraposta a uma vertente historiográfica que entende esse movimento, assim como outras sedições da mesma época, como simples movimentos de massa impulsivos, provocados pela fome ou por problemas econômicos em geral. A tese segundo a qual o sistema jurídico-penal é desenvolvido tendo como função a repressão dos movimentos sediciosos defende igualmente a importância desse sistema repressivo para o funcionamento do capitalismo e da dominação de classe. Simultaneamente, a recusa da noção de ideologia como meio de interpretação das relações entre poder e saber é

---

<sup>687</sup> DE II, p. 398.

<sup>688</sup> É Mathieu Fontaine quem sugere o termo "revolucionário-crítico". Cf. Fontaine, *Michel Foucault: une pensée de la résistance*, p. 387.

feita a partir do funcionamento da extração de um sobre-saber (*sur pouvoir*) ou mais de saber (*plus de pouvoir*). Com isso, Foucault procura mostrar que nenhum poder se exerce sem a acumulação e a distribuição de formas de saber. Nesse momento, a analítica do poder de Foucault opera uma crítica a um certo discurso marxista, sobretudo o de Louis Althusser, mas que, de início, vale-se de algumas de suas categorias de análise. Ainda na mesma época, o começo da década de 1970, a hipótese da guerra civil como matriz das lutas de poder serve como modelo de análise central. A hipótese da guerra é contraposta ao contratualismo enquanto modelo que vê a guerra como a "antítese" do poder. Essa hipótese serve como base das análises de Foucault até a publicação de *Surveiller et punir* em 1975.

A partir de 1976, a hipótese da guerra é questionada sem que, no entanto, as análises do poder deixem de ser vistas a partir do vocabulário bélico da batalha, do conflito e do campo estratégico. Esse questionamento leva em conta o problema em reduzir as relações de poder e, principalmente, as resistências à norma da guerra. As análises de poder passam então, pouco a pouco, a serem conduzidas a partir das artes de governo. O tema do governo permite a Foucault pensar as formas de condução das ações dos homens, forma que não está vinculada ao modelo estatal do poder, mas a uma forma de definição da racionalidade. Por isso, o que é preciso fazer não é combater as instituições do Estado, mas pensar nas possibilidades de reformulação dessa racionalidade e das relações com a verdade que ela organiza. Tese que não implica desconsiderar o Estado e a força de suas instituições, nem mesmo considerar que as relações de governo são homogêneas. Sua análise da governamentalidade, da gestão das populações, da autorregulação da economia, de um sistema jurídico que deve respeitar as liberdades, permite fazer a genealogia do Estado moderno e de suas modificações contemporâneas, a partir de uma perspectiva que não seja aquela que toma o Estado como uma "máquina automática". O Estado é, assim, a história da prática dos homens, a forma efetiva de estratégias que implicam múltiplas relações de poder. Isso porque não é possível fazer uma crítica do conceito político de revolução sem uma análise dos exercícios do poder e um questionamento radical do papel do Estado nas relações entre os homens.

A reflexão sobre as formas de insurreição em geral são, nesse sentido, determinantes a essa crítica. No desenvolvimento de sua analítica do poder, a revolta campesina como a dos *Nu-pieds* no século XVII, as contracondutas dos séculos XVII e XVIII e os ilegalismos populares no século XIX representaram formas insurrecionais de resistência por meio de diferentes práticas que compreendiam o contrabando, a resistência armada, a recusa às normas das fabricas, a rejeição à determinada forma de condução espiritual etc. Por sua vez, a Revolução Iraniana representa para Foucault o momento por excelência de uma crítica à

noção de revolução herdada do acontecimento revolucionário francês. É por isso que, em um primeiro momento, quando Foucault recusa responder se o que estava acontecendo no Irã era mesmo a revolução, de fato ele se recusava responder toda uma opinião que na França só se interessa por aquilo que é "deles"<sup>689</sup>, ou seja, por uma revolução enquanto um processo universal que teria tido na Revolução Francesa um de seus principais episódios. Logo, a "era da revolução" à qual Foucault faz alusão em seu último artigo sobre o Irã, critica uma história que teria feito da revolução um acontecimento com leis e processos, condições prévias, objetivos e formas finais. Assim, a análise da revolução iraniana pode ser vista como a tentativa de renovação da ideia de revolução no Ocidente.

Por fim, a crítica de Foucault também mostra como nas lutas e nos movimentos de oposição a determinados tipos de poder há mais do que "resistências". Já em suas primeiras análises das relações entre saber e poder, Foucault mostrava a necessidade de se desembaraçar do sujeito de conhecimento presente na análise marxista, isto é, do sujeito que permanece idêntico a si mesmo na relação que mantém com a verdade e na qual a ideologia viria apenas a obscurecer as condições dessa relação. Com o desenvolvimento de suas análises das relações de poder e governo, Foucault reconhece que o problema político e ético contemporâneo não é o de libertar o indivíduo do Estado ou de suas instituições, mas sim o de se "libertar" dos tipos de individualização que ele nos impõe. Nesse sentido, sua crítica da noção de revolução não pode ser dissociada da modificação das relações de força, de uma experiência de transformação e de uma vontade que é uma vontade de ser outro. Esse tipo de experiência alteradora, que pode ser feito individual ou coletivamente, requer um trabalho incessante de alteração da relação com a verdade.

E, se essa crítica não estabelece uma linha geral de ação, nenhum programa político positivo, é porque o seu projeto é o da multiplicação das formas de insurreições. O projeto de Foucault enquanto intelectual é estrategicamente insurrecional: "É uma estratégia da insurreição. [...] É a insurreição diferenciada e analítica, que mostra quais são os elementos da realidade que, numa dada civilização, nos são propostos como óbvios, naturais, evidentes e necessários. Tentei mostrar o quanto eles são historicamente recentes, portanto frágeis, portanto móveis, portanto passíveis de sublevação"<sup>690</sup>. Desse modo, a revolução de Foucault não é a insurreição global e massiva: trata-se de tornar desejável uma revolução outra, apoiada em uma multiplicidade de resistências, da incitação a novas formas de experiências, de lutas e de relações entre os indivíduos.

---

<sup>689</sup> DE II, *Le chef Mytique de la révolte de l'Iran*, p. 716.

<sup>690</sup> Foucault, *O enigma da revolta*, p. 89-90.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Textos de Foucault

FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard, 1997. Ed. br. Em defesa da sociedade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits I. (1954-1975)* DÉFERT, Daniel.; EWALD, François. (Eds.). Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits II. (1976-1988)*. DÉFERT, Daniel.; EWALD, François. (Eds.). Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard, 2001c. Ed. br. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard, 2004. Ed. br. Segurança, território, população. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004a. Ed. br. O nascimento da biopolítica. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard, 2008. Ed. br. O governo de si e dos outros. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011a.

\_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris: Gallimard/Seuil, 2011. Ed. br. Aulas sobre a vontade de saber. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2013.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes I*. Paris: Gallimard, 2015.

\_\_\_\_\_. *Œuvres complètes II*. Paris: Gallimard, 2015.

\_\_\_\_\_. *La Société punitive*. Paris: Gallimard, 2013. Ed. br. A sociedade punitiva. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Théories et institutions pénales*. Paris: Gallimard, 2015.

\_\_\_\_\_. *Subjetividade e verdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. *O enigma da revolta*. São Paulo: N-1 edições, 2019.

### Outros textos

- AFARY, J.; ANDERSON, K. B. *Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. São Paulo: Realizações, 2011.
- ALLIEZ, E; LAZZARATO, M. *Guerres et capital*. Paris: Éditions Amsterdam, 2016.
- ALTHUSSER, L. *Lire le Capital I*. Paris: François Maspero, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Les vaches noires: interview imaginaire*. Paris : PUF, 2016.
- ARENDT, H. *Da revolução*. São Paulo: Companhia das letras, 2014.
- BALIBAR, E. Après la révolution, avant les révolutions. *Zinbun*, nº 46, 2015.
- BIDET, J. *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique, 2014.
- BLOCH, E. *O princípio esperança* vol. 3. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- BRAUNSTEIN, J-F. *Foucault (s)*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2017.
- BUTLER, J. *Sujets du désir*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.
- CANDIOTTO, C. Política, revolução e insurreição em Michel Foucault. *Revista de Filosofia: Aurora*, v. 25 , 2013.
- \_\_\_\_\_. “Michel Foucault: as lutas em torno do poder e a dinástica do saber. *kriterion*, Belo Horizonte, nº 135, Dez./2016
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad: razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo el hombre editores, 2010.
- CAVAGNIS, J. Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de "spiritualité politique". *Cahiers philosophiques*. 2012/3, nº 130, p. 51 à 71.
- CHARTIER, R. The chimera of the origin: archaeology, cultural history and the French revolution, in. *Foucault and the writing of history*, Oxford/Cambridge, Blacwell, 1994.
- CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora PHI, 2013.
- DARDOT, P; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*. Paris: La Découverte, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Marx, prénom : Karl*. Paris : Gallimard, 2012.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.

- DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- FARHI NETO, L. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e Espinosa*. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- FONTAINE, M. *Michel Foucault, une pensée de la résistance*. Tese de doutorado em filosofia. Université de Bourgogne Franche-Comté, Besançon, 2017.
- GROS, F. *États de violence: essai sur la fin de la guerre*. Paris: Gallimard, 2006.
- \_\_\_\_\_. Foucault et “La Société punitive”. *Pouvoirs: revue française d'études constitutionnelles et politiques*, nº135, 2010.
- \_\_\_\_\_. Foucault, penseur de la violence ? *Revue Cités*, nº 50, 2012/2.
- HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'histoire et le transcendantal*. Grenoble: Millon, 1998.
- HOBSBAWM, E. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- IRRERA, O. Michel Foucault – une généalogie de la subjectivité militante. *Chimères*. 2014/2, nº 83, p. 35-45.
- KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogeneese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- KOUVÉLAKIS, S. *Philosophie et révolution : de Kant à Marx*. Paris : La fabrique, 2017.
- JAMBET, C. Retorno à insurreição iraniana. In: ARTIÈRES, Philippe; BERT, Jean François; GROS, Frédéric; REVEL, Judith (orgs). *Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- LAVAL, C (org). *Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La découverte, 2015.
- LAVAL, C. *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*. Paris: La découverte, 2018.
- LEMKE, T. Marx sans guillemets. *Actuel Marx*, 2004/2 nº 36, p. 13 à 26.
- MAGALHÃES Junior, J. C. *Normalização social e o neoliberalismo*. Tese de doutorado em sociologia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.
- MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

- \_\_\_\_\_. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As lutas de classes na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O Capital I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MOUFFE, C. *Sobre o político*. São Paulo: WMFMartins Fontes, 2015.
- NALLI, M. Uma Revolta com as Mãos Nuas: a Revolução Iraniana à Luz do Projeto Foucaultiano da Ontologia do Presente. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 67, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 2017.
- ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.
- PALLOTTA, J. *Politique et État a partir de Louis Althusser*. Tese de doutorado em filosofia. Université Toulouse Jean Jaurès, 2014.
- PALTRINIERI, L. "Ou la population ou les classes" Archéologie du débat Marx-Malthus. Disponível em: [https://www.academia.edu/7719487/Ou\\_la\\_population\\_ou\\_les\\_classes\\_arch%C3%A9ologie\\_du\\_d%C3%A9bat\\_Marx-Malthus\\_s%C3%A9minaire\\_Politiques\\_de\\_Foucault\\_Universit%C3%A9\\_de\\_Paris\\_Ouest\\_Nanterre\\_17\\_mai\\_2014](https://www.academia.edu/7719487/Ou_la_population_ou_les_classes_arch%C3%A9ologie_du_d%C3%A9bat_Marx-Malthus_s%C3%A9minaire_Politiques_de_Foucault_Universit%C3%A9_de_Paris_Ouest_Nanterre_17_mai_2014)
- PORCHNEV, B. *Les soulèvements populaires en France au XVII siècle*. Paris: Flammarion, 1972.
- POTTE-BONNEVILLE, M. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. PUF, Paris, 2004
- RANCIÈRE, J. *Les noms de l'histoire: Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.
- \_\_\_\_\_. *La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848)*. Editions Kimé, n° 20, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris : Fayard, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Le philosophe et ses pauvres*. Paris : Fayard, 2007.
- REVEL, J. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010.
- ROY, O. L'Énigme du soulèvement: Foucault et L'Iran. *Vacarme*, 2004/4 n° 29, p. 34 à 38.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpo político, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SENELLART, M. Michel Foucault: plèble, peuple, population. In: CHÊNE, J. (org). *La tentation populiste au coeur de l'Europe*. Paris: La découverte, 2003. pp. 301-313.

STIVAL, M. *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

TERREL, J. *Politiques de Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

THOMPSON, E. *A formação da classe trabalhadora inglesa 1: a árvore da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *A formação da classe trabalhadora inglesa 2: a maldição de Adão*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

\_\_\_\_\_. *A formação da classe trabalhadora inglesa 3: a força dos trabalhadores*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

\_\_\_\_\_. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: Thompson, Edward. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

\_\_\_\_\_. Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. In: Thompson, Edward. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

XIFARAS, M. Illégalismes et droit de la Société marchande, Foucault à Marx. *Multitudes*, 2015/2 n° 59, p. 142 à 151.

YAZBEK, A. *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*. Tese de doutorado em filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sartre versus Foucault: um embate sobre a teoria e a prática intelectual*. *Doispontos*. V. 14, n. 1, p. 159-168, 2017.

