

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Direito e Ciências do Estado**  
**Programa de Pós-graduação em Direito e Justiça**

Lorena Martoni de Freitas

**SUBLEVAÇÃO E MANIFESTAÇÃO DA VONTADE DESTITUINTE:**  
**Contribuições à teoria do poder constituinte a partir de Michel Foucault**

Belo Horizonte

2021

Lorena Martoni de Freitas

**SUBLEVAÇÃO E MANIFESTAÇÃO DA VONTADE DESTITUINTE:  
Contribuições à teoria do poder constituinte a partir de Michel Foucault**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito como exigência para a obtenção do título de Doutora em Direito e Justiça pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Prof. Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos.

Coorientador: Prof. Doutor Diogo Sardinha

Belo Horizonte

2021

## FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Luciane Lorena Queiroz - CRB-6/2233.

F866s Freitas, Lorena Martoni de  
Sublevação e manifestação da vontade destituente [manuscrito]:  
contribuições à teoria do poder constituinte a partir de Michel Foucault /  
Lorena Martoni de Freitas. - 2021

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade  
de Direito.

1. Direito - Teses. 2. Poder constituinte - Teses. 3. Foucault, Michel,  
1926-1984 - Teses. I. Matos, Andityas Soares de Moura Costa. II. Sardinha,  
Diogo. III. Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Direito.  
IV. Título.

CDU: 342:340.12

ATA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA  
BEL<sup>a</sup>. LORENA MARTONI DE FREITAS

Aos vinte e nove dias do mês de julho de 2021, às 14h00, via plataforma virtual, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora constituída de acordo com o art. 73 do Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, e das Normas Gerais de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, integrada pelos seguintes professores: Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (orientador da candidata/UFMG); Prof. Dr. Diogo Sardinha (CFUL); Prof. Dr. Marco Antônio Souza Alves (UFMG); Prof. Dr. Helton Machado Adverse (UFMG); Profa. Dra. Júlia Ávila Franzoni (UFRJ) e Prof. Dr. Alexandre Fabiano Mendes (UERJ), designados pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, para a defesa de Tese de Doutorado da **Bel<sup>a</sup>. LORENA MARTONI DE FREITAS**, matrícula nº **2017663446**, intitulada: **"SUBLEVAÇÃO E MANIFESTAÇÃO DA VONTADE DESTITUINTE: contribuições à teoria do poder constituinte a partir de Michel Foucault"**. Os trabalhos foram iniciados pelo orientador da candidata, Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos, que, após breve saudação, concedeu a candidata o prazo máximo de 30 (trinta) minutos para fins de exposição sobre o trabalho apresentado. Em seguida, passou a palavra ao Prof. Dr. Diogo Sardinha, para o início da arguição, nos termos do Regulamento. A arguição foi iniciada, desta forma, pelo Prof. Dr. Diogo Sardinha, seguindo-se-lhe, pela ordem, os Professores Doutores: Marco Antônio Sousa Alves, Helton Machado Adverse, Júlia Ávila Franzoni, Alexandre Fabiano Mendes e Andityas Soares de Moura Costa Matos. Cada examinador arguiu a candidata pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando a mesma, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Cada examinador atribuiu conceito a candidata, tendo se verificado o seguinte resultado:

**Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (orientador da candidata/UFMG)**

**Conceito: Aprovada com nota 100 (cem)**

**Prof. Dr. Diogo Sardinha (CFUL)**

**Conceito: Aprovada com nota 100 (cem)**

**Prof. Dr. Marco Antônio Sousa Alves (UFMG)**

**Conceito: Aprovada com nota 100 (cem)**

**Prof. Dr. Helton Machado Adverse (UFMG)**

**Conceito: Aprovada com nota 100 (cem)**

**Profa. Dra. Júlia Ávila Franzoni (UFRJ)**

**Conceito: Aprovada com nota 100 (cem)**

**Prof. Dr. Alexandre Fabiano Mendes (UERJ)**

**Conceito: Aprovada com nota 100 (cem)**

A Banca Examinadora considerou a candidata aprovada, com nota 100 (cem pontos). Nada mais havendo a tratar, o Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos, orientador da candidata, agradecendo a presença de todos, declarou encerrada a sessão. De tudo, para constar, eu, Fernanda Bueno de Oliveira, Servidora Pública Federal lotada no PPG Direito da UFMG, mandei lavrar a presente ata, que vai assinada pela Banca Examinadora e com o visto da candidata.

**BANCA EXAMINADORA:**

 Andityas Soares de Moura Costa Matos;

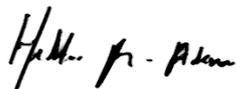
**Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (orientador da  
candidata/UFMG)**



**Prof. Dr. Diogo Sardinha (CFUL)**



**Prof. Dr. Marco Antônio Sousa Alves (UFMG)**



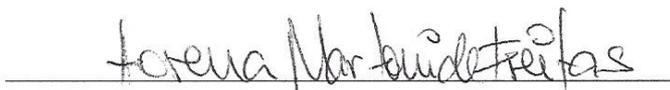
**Prof. Dr. Helton Machado Adverse (UFMG)**



**Profa. Dra. Júlia Ávila Franzoni (UFRJ)**



**Prof. Dr. Alexandre Fabiano Mendes (UERJ)**



**- CIENTE: Lorena Martoni de Freitas (Doutoranda)**

Àquelas e àqueles que se sublevam.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, por ser fundamento.

Ao Pedro e sua família, por serem morada.

À CAPES, pelo financiamento.

À UFMG, por me ensinar o (enorme) valor do ensino público, gratuito e de qualidade.

Ao Andityas, pela troca e aprendizado nessa longa caminhada dos últimos 8 anos.

Às/aos integrantes do grupo de pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo”, e aos professores Marco Antônio e Marcelo Maciel, por mostrarem que um outro modo de vida curso de Direito é possível.

Ao Helton Adverse, pela feliz acolhida no campus.

Ao Diogo, pelo generoso abrir de portas.

Ao Fábio Belo, por me fazer ouvir pela primeira vez o nome “Michel Foucault”.

À equipe da revista (des)troços, por embarcar nesse projeto e torná-lo possível.

À Jailane Pereira, Júlia Ávila, Arthur Nasciutti, Bruno Castro, e Felipe Soares, por serem grupo de apoio.

À Flávia Máximo, por ser exemplo na docência.

Aos amigos Murilo Leite, Deivide Ribeiro, Felipe Araújo, Igor Viana, André Freie e Lucas Parreira, pelo compartilhamento acadêmico e não acadêmico, que em vários momentos e de diferentes formas tornaram esse processo mais leve.

Ao Bruno Bicalho e Matheus Barros, pela amizade no além-mar.

Às minhas alunas e alunos, por me constituírem nesse espaço heterotópico que é a sala de aula.

*O que transforma  
o velho no novo  
Bendito fruto do povo será  
E a única forma  
que pode ser norma  
É nenhuma regra ter  
É nunca fazer  
nada que o mestre mandar  
Sempre desobedecer  
Nunca reverenciar*

**Como o diabo gosta, Belchior (1976)**

## RESUMO

Este trabalho busca repensar criticamente o tema da dupla dimensão do poder constituinte a partir da filosofia política de Michel Foucault. Assumindo o pressuposto de que nenhuma ordenação social emerge *ex nihilo* em um espaço antes marcado pela anomia, o poder constituinte é tomado aqui como um movimento não apenas produtivo mas também de ruptura, que comporta a rejeição a uma regra de autoridade anterior como condição para a emergência de uma nova organização normativa. Nesses termos, trata-se de um fenômeno de natureza processual e bilateral, de modo que devemos tomá-lo como um exercício cotidiano difuso que comporta em si uma dimensão des-constituente e outra re-constituente. Entretanto, cada vez mais os estudos constitucionais têm tratado o tema do poder constituinte como uma mera questão de princípio da ordem jurídica que, sob uma perspectiva teleológica da história, é absorvido pelo poder constituído uma vez consolidadas as estruturas ditas democráticas do atual Estado de Direito. Com o suposto intuito de garantir a perenidade dos direitos fundamentais e a estabilidade das instituições democráticas – em especial, após as experiências totalitárias que marcaram o século passado –, a dimensão desconstituente do poder constituinte vem sendo paulatinamente silenciada. Porém, essa tendência teórica tem enfrentado sérios desafios face aos novos movimentos sociais que têm tomado as ruas em vários locais do globo nas últimas décadas, gerando com isso uma crise interna à teoria do poder constituinte. Face à tal crise, uma nova abordagem passou a se configurar no campo da teoria do poder constituinte, voltada a analisar de forma mais aprofundada essa dimensão desconstituente, e que podemos reunir sob o rótulo de “pensamento do destituente”. No interior desse campo de reflexão, Michel Foucault figura como um filósofo incontornável, de modo que o objetivo deste trabalho é investigar sua obra filosófica no que toca ao tema do poder constituinte, e à luz dos problemas levantados no interior do pensamento do destituente.

**Palavras-chave:** Poder constituinte; Michel Foucault; Destituente; Sublevação.

## **ABSTRACT**

*This work seeks to critically rethink the theme of the double dimension of constituent power, based on the political philosophy of Michel Foucault. Starting from the assumption that no social order emerges ex nihilo in a space previously marked by anomie, the constituent power is taken here as a movement that is not only productive but also disruptive, which involves the rejection of a previous rule of authority as a condition for the emergence of a new normative organization. In these terms, it is a phenomenon of a procedural and bilateral nature, so we must take it as a diffuse daily exercise that includes both a dis-constituent and a re-constituent dimension. However, more and more constitutional studies have treated the issue of constituent power as a mere question of the historical principle of the legal order that, from a teleological perspective of history, is absorbed by the constituted power once the so-called democratic structures of the current rule of law are consolidated. In order to guarantee the permanence of fundamental rights and the stability of democratic institutions – especially after the totalitarian experiences that marked the last century –, the disconstituent dimension of the constituent power has been gradually silenced. However, this theoretical trend has faced serious challenges due to the new social movements that have taken the streets in various parts of the globe in recent decades, thereby generating a internal crisis on the constituent power theory. Faced with this crisis, a new approach started to be configured in the field of constituent power theory, aimed at analyzing in more depth its de-constituent dimension, and which we can gather under the label of “destituent thought”. Within this philosophical field, Michel Foucault appears as an indispensable author, so the aim of this work is to investigate his work in relation to the theme of constituent power and in light of the problems arising within the destituent thought.*

**Keywords: Constituent power; Michel Foucault; Destituent; Uprising.**

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
<b>I. GÊNESE, CRÍTICA E CRISE DA TEORIA DO PODER CONSTITUINTE</b> .....	12
I.1. As raízes do conceito de poder constituinte.....	12
I.1.1. Poder soberano e contrato social.....	12
I.1.2. A teoria do sujeito.....	18
I.2. A emergência do poder constituinte: revolução e o problema do desconstituente.....	26
I.3. O problema do reconstituente.....	36
I.3.1. Na manutenção do Estado.....	36
I.3.2. No estabelecimento do Estado Democrático de Direito.....	43
I.4. O retorno do problema do desconstituente .....	52
I.4.1. O constitucionalismo face aos movimentos sociais contemporâneos.....	52
I.4.2. A prática reflexiva: o que é o destituente?.....	57
<b>II. A ANALÍTICA DO PODER</b> .....	62
II.1. A experiência limite e a entrada do problema do poder no pensamento foucaultiano...65	
II.1.1. A crítica à teoria do sujeito de viés humanista.....	69
II.1.2. Maio de 68 e o problema das prisões.....	74
II.2. A microfísica do poder.....	80
II.2.1. Como abordar o problema do poder.....	81
II.2.2. A relação entre poder e verdade.....	90
II.2.3. Poder soberano e poder disciplinar.....	94
II.2.4. A relação poder/corpo e a configuração do biopoder.....	100
II.3. A constituição do Estado moderno.....	107
II.3.1. O poder pastoral.....	111
II.3.2. As doutrinas da razão de Estado.....	114
II.3.3 A economia política.....	117
II.4. A analítica do poder/constituente .....	123

<b>III. A POLÍTICA COMO SUBLEVAÇÃO.....</b>	<b>132</b>
III.1. O entusiasmo com a revolução e o conceito de sublevação.....	135
III.2. A atitude crítica.....	144
III.2.1. As bases metodológicas para uma análise da sublevação.....	146
III.2.2. A crítica como atitude.....	150
III.2.3. A dimensão destituente da atitude crítica.....	156
III.2.4. A crítica como atitude voluntária e refletida que se assemelha à virtude.....	161
III.3. A Revolução iraniana e o enigma da sublevação.....	167
III.3.1. A sublevação como manifestação de uma vontade destituente decisória.....	170
III.3.2. O nexó entre sublevação e espiritualidade.....	176
III.3.3. A sublevação como acontecimento.....	186
III.4. A sublevação como experiência e o direito que ela produz.....	190
<b>IV. A SUBJETIVAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA.....</b>	<b>201</b>
IV.1. Subjetivação, tecnologias de si e o trabalho sobre a vontade.....	204
IV.2. A noção de <i>bíos</i> e o cuidado de si na cultura greco-romana.....	212
IV.3. A coragem da verdade.....	222
IV.3.1. A relação entre <i>parresia</i> e a atitude crítica.....	226
IV.3.2. A <i>parresia</i> como ponto de articulação entre ética e política.....	230
IV.3.3. A radicalidade da <i>parresia</i> cínica.....	239
IV.3.4. A força ético-política da militância cínica.....	249
IV.4. Subjetivação e poder/des/constituente.....	256
IV.4.1. A estética da existência.....	259
IV.4.2. A sublevação do sujeito.....	264
IV.4.3. A prática da liberdade.....	269
<b>V. FOUCAULT COMO VIA PARA SE PENSAR O DESTITUENTE.....</b>	<b>273</b>
V.1. O destituente como potência-do-não.....	273
V.1.1. A máquina bipolar do poder.....	275
V.1.2. Ontologia modal e a ética da inoperosidade.....	279
V.1.3. A difícil conciliação entre Agamben e o último Foucault.....	284
V.2. O destituente como potência biopolítica.....	291
V.2.1. Primeira torsão: Foucault e o vitalismo.....	295

V.2.2. Segunda torção: Foucault e a produção de valor.....	299
V.2.3. Os limites da leitura de Negri.....	306
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>309</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>314</b>

## INTRODUÇÃO

Ainda em meados de 2016, o processo de elaboração do projeto de pesquisa que deu origem a esta tese ocorreu no entrecruzamento de duas experiências fundamentais: uma ligada ao mergulho na obra filosófica de Michel Foucault que já vinha sendo realizado desde 2014; outra vinculada à deriva dos acontecimentos que vinham demarcando a política brasileira, desde as manifestações de Junho de 2013 até a destituição da presidenta Dilma Rousseff em 2016.

Em suas aulas na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, o professor Helton Adverse dizia com frequência: “Foucault é um continente”, referindo-se tanto à extensão e densidade de seu pensamento – que exigia um verdadeiro trabalho de fôlego daquela que se dedicava a estudá-lo –, como também à riqueza a se descobrir nesse processo de exploração. Na minha experiência, desloquei-me nesse continente como que por meio de uma de suas bacias hidrográficas, seguindo o percurso de um de seus rios centrais. Ao final da graduação em 2014, busquei investigar o modo pelo qual direito e norma se relacionavam nos trabalhos de Foucault, mergulhando em sua analítica do poder desenvolvida em meados dos anos 1970. Já em sede de mestrado, entre 2015 e 2016, fiz uma submersão nas profundezas da hipótese das “sociedades de segurança” enunciada pelo filósofo em 1978 e, com o apoio dos grupos de estudos coordenados pelo professor Marco Antônio Alves, explorei a extensão desse lago grandioso que são os estudos sobre a governamentalidade. Mas 1978 foi um ano turbulento, um importante divisor de águas no pensamento de Foucault, e dentre as diversas ramificações que ele produziu, resolvi rumar por aquela que entrelaçava a ética cínica e a política. Desconfiava que essa corrente crítica me levaria para um ponto no “continente Foucault” cuja topografia restava ainda pouco explorada pelo olhar do direito. Então, ao iniciar o doutorado em 2017, propus seguir esse fluxo específico, buscando atentar para os afluentes que o alimentavam, os relevos por meio dos quais as precipitações eram drenadas superficialmente ou se infiltravam no solo, formando lençóis freáticos e novas nascentes.

Concomitantemente a toda essa empreitada de navegação fluvial no continente Foucault, outra experiência se constituía na política brasileira que, por sua vez, parecia tomar cada vez mais a forma de um imprevisto tsunami. Após nos lançarmos vitalmente em mar aberto no Junho de 2013, fomos arrebatados por sua ressaca nos Movimentos Contra a Corrupção de 2014, até naufragarmos em uma ilha deserta, depostos em 2016<sup>1</sup>. Em seguida

---

<sup>1</sup> Refiro-me aqui à tomada massiva das ruas brasileiras em Junho de 2013, inicialmente encabeçada pelo Movimento Passe livre – ligado a pautas urbanas por melhorias no transporte público –, mas que com o decurso dos dias se expandiu vertiginosamente – em especial, após demonstrações violentas de repressão policial –,

vieram o sal e a sede: o desmonte, o desamparo, o desespero, os delírios negacionistas, a milícia armada e os falsos profetas, o fogo, a praga, o isolamento, o sufoco, o genocídio...

Esse encontro de águas foi, portanto, crucial para o desenvolvimento deste trabalho, inclusive, para a inflexão que se impôs nos caminhos da pesquisa. E isso porque, inicialmente, esta empreitada doutoral tinha por objetivo problematizar a noção de “sujeito democrático” à luz do pensamento foucaultiano, focando no entrelaçamento entre política e subjetividade. Tendo em mente a insatisfação popular com a versão liberal e representativa da democracia – algo que se mostrava evidente em diversas manifestações ao redor do globo e, em especial, no Junho de 2013 brasileiro –, e no contexto dos estudos sobre democracia radical que então se desenvolviam no Grupo de Pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo” – coordenado pelo professor-orientador Andityas Matos –, o projeto de tese apresentado em 2016 buscava explorar as características da “subjetividade democrática” a partir dos estudos do “último Foucault” sobre os temas da ética e da parresia. Tomando como ponto de partida a leitura que Antonio Negri faz de Michel Foucault – tanto na obra *O poder constituinte* (1992) quanto nos trabalhos que vêm sendo desenvolvidos em conjunto com Michael Hardt desde 2000 – a intenção era oferecer parâmetros que nos possibilitassem distinguir a “multidão que tomou as ruas em 2013” do “povo que foi para rua em 2016”, desfazendo uma identificação que vinha sendo construída midiaticamente nos últimos três anos e cooptada por certos agentes políticos e econômicos. Em suma, a pergunta subterrânea que orientava esse novo embarque no pensamento foucaultiano era: o sujeito que dizia “não” em Junho de 2013 era o mesmo que agora dizia “sim” ao *impeachment* de 2016?

Todavia, essa hipótese de pesquisa mostrou-se frágil e precisou ser reformulada. E isso

---

passando a incluir uma miríade de demandas e manifestações. Já em 2014, outros movimentos como o “Vem pra rua” e o “Movimento Brasil Livre” – com um alinhamento ideológico bastante distinto da esquerda radical que marcou o início dos protestos de Junho de 2012 – são formados sob a bandeira de “combate à corrupção”, e assumiram um importante protagonismo na deposição da presidenta Dilma Rousseff em 2016. Há hoje uma vasta bibliografia voltada a discutir a complexidade dos movimentos de Junho de 2013, seu campo de formação e desdobramentos. Dentre elas, destaco algumas que me parecem fundamentais para a compreensão desse complexo acontecimento: ALBAGLI, Sarita; COCCO, Giuseppe. (org.) **Revolução 2.0 e a crise do capitalismo global**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012; ALBUQUERQUE, Hugo et.al. (org.), **Junho: potência das ruas e das redes**, São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung, 2014; AVELAR, Idelber. **Eles em nós: retórica e antagonismo político no Brasil do século XXI**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2021; CASARA, Rubens. Processo penal do espetáculo. In: **Processo penal do espetáculo (e outros ensaios)**. 2ª. Florianópolis: Tirant Lo Blanch, 2018; CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. **Enigma do disforme: neoliberalismo e biopoder no Brasil Global**. Rio de Janeiro: Mauad, 2018; CORREA, Murilo D. C. **Filosofia Black Bloc**. Rio de Janeiro: Circuito, 2020; JOURDAN, Camila. **2013, memórias e resistências**. Rio de Janeiro: Circuito, 2018; LEINER, Piero C. **O Brasil no espectro de uma guerra híbrida**. São Paulo: Alameda, 2020; MACHADO, Rosana Pinheiro. **Amanhã vai ser maior: o que aconteceu com o Brasil e as possíveis rotas de fuga para a crise atual**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019; MATOS, Andityas S. M. C.; MORAIS, Bruno Avelar. De junho de 2013 às confederações democráticas nos brasis menores. In : **Lugar comum**, n. 58, 2020; MENDES, Alexandre. **Vertigens de junho: os levantes de 2013 e a insistência de uma nova percepção**. Rio de Janeiro: Autografia, 2018. SARDINHA, Diogo. **A tirania dos poderes coniventes: o Brasil na conjuntura**. São Paulo: Contracorrente, 2019.

porque os anos que se seguiram na política brasileira, coroados pela eleição de Jair Messias Bolsonaro em 2018, colocaram em questão a possibilidade de separar as manifestações de 2013 e de 2016 da maneira radical que se pretendia. Cada vez mais Junho de 2013 foi se mostrando como um verdadeiro acontecimento que, como tal, produz efeitos disformes e transversais que afetam as relações de poder à medida que deslocam a posição dos sujeitos no campo da política e da verdade. Afinal, por um lado ele colocou em curso novas técnicas de contrainsurgência, e possibilitou a emergência de formas variadas de fascismo – esse forte adversário que até então se imiscuía nas malhas do poder, e que agora se faz visível, explícito e localizável –, que se apresentaram como resposta à falência do sistema político vigente. Por outro, Junho de 2013 também se estabeleceu como um potente paradigma político que se faz ouvir repetidamente nas lutas de resistência – como nos movimentos contra a Copa do Mundo em 2014; na greve dos garis do Rio de Janeiro, também em 2014, organizada fora das estruturas sindicais; nas ocupações urbanas (como a da Izidora em Belo Horizonte, a das escolas públicas e dos centros culturais em 2016, em vários locais do país); no crescimento da pauta da desmilitarização da polícia e, mais recentemente, nas manifestações antifascistas de 2020. Nesses termos, o acontecimento Junho de 2013 – que ainda está sendo – precisava ser encarado como uma abertura marcada por disputas narrativas e processos de subjetivação, um evento dramático do qual partiram múltiplas linhas de forças descontínuas, algumas delas reacionárias, outras revolucionárias.

Seguindo esse viés, e após uma leitura mais atenta dos textos de Foucault no Irã e dos seus cursos finais no *Collège de France* – amparada nos estudos avançados realizados em sede de doutorado sanduíche junto à *Université Paris 8* e orientados pelo professor Diogo Sardinha –, pareceu-me mais coerente assumir: [1] Junho de 2013 como um acontecimento que tornou audível o ronco surdo da batalha que atravessa a política brasileira, explicitando uma verdadeira crise de governamentalidade; [2] o movimento de 2016 como parte do próprio jogo democrático que, enquanto espaço de abertura política, comporta em si mesmo o risco de sua autoaniquilação; [3] que não seria a função deste trabalho intelectual apontar parâmetros para definir a subjetividade democrática com o fim de categorizar normativamente movimentos sociais, mas sim analisar a dinâmica do jogo de forças que neles se fazem presentes.

Com isso, a pergunta implícita na pesquisa se modificou, desdobrando-se então nas seguintes questões: como pensar um acontecimento político como Junho de 2013? Como manifestação de um poder constituinte que se firmou como “ovo da serpente”? Como manifestação de uma potência destituente ainda por se atualizar, um lance de dados que ainda estão rodando de maneira descontínua na história? Mediante esses novos questionamentos –

que apesar de não serem o objeto imediato da pesquisa, compõem seu pano de fundo –, este trabalho de doutoramento assumiu a seguinte tarefa: revisitar a teoria do poder constituinte através das lentes foucaultianas, com o fim de problematizá-la face às recentes manifestações sociais que têm demarcado a política no Brasil e no mundo nessas últimas décadas.

※※※

O que aqui denominamos “teoria do poder constituinte” diz respeito ao campo de estudos acerca da gênese da Constituição, tanto em seu sentido formal – em termos de texto constitucional –, quanto material – como conjunto de forças que operam na sociedade produzindo uma ordem normativa de viés ético-político. Mais específica do que a “teoria da Constituição”, ela abarca o aspecto dinâmico do processo de organização social, a tensão das relações de força que o atravessam, referindo-se ao limiar entre política e direito. Ou seja, em linhas gerais, podemos dizer que a teoria do poder constituinte cuida de pensar o movimento de determinação do modo de ser de dada comunidade, colocando-nos face aos problemas dos inícios, da vontade de modificação de si e das práticas da liberdade. Não por acaso ela emerge no turbulento contexto político moderno, marcado pela crise e pela crítica dos modos de se pensar a sociedade, por uma nova concepção acerca do sujeito e do seu papel na história e, principalmente, pelos acontecimentos revolucionários.

Tendo isso em vista, investigar o poder constituinte nos remete, em primeiro lugar, à necessidade de pensar um processo de modificação que nem sempre é abarcado pelos mecanismos jurídico-formais ou pelos sismógrafos das revoluções. Em segundo lugar, sabendo que nenhuma ordenação social emerge *ex nihilo* em um espaço antes marcado pela anomia, é preciso encará-lo como um movimento não apenas produtivo mas também de ruptura, que comporta a rejeição a uma regra de autoridade anterior como condição para então afirmar a emergência de uma nova organização normativa. Nessa esteira, destaca-se a compreensão do poder constituinte que se desenvolve no interior do campo juspublicista clássico, responsável por chamar atenção para sua natureza processual<sup>2</sup> e bilateral<sup>3</sup>, e que nos leva a tomar tal fenômeno como um exercício cotidiano difuso que comporta em si uma dimensão desconstituente e outra re-constituente.

Não obstante, cada vez mais os estudos constitucionais têm tratado o tema do poder constituinte como uma mera questão de princípio histórico da ordem jurídica, princípio esse que é absorvido pelo poder constituído uma vez consolidadas as estruturas ditas democráticas

---

<sup>2</sup> BURDEAU, Georges. *Traité de science politique*. Vol. IV. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1950.

<sup>3</sup> BEAUD, Olivier. *La puissance de l'État*. Paris: PUF, 1994. Ebook.

do atual Estado de Direito, algo que pode ser descrito como uma crise teórica do conceito, ou mesmo um processo de domesticação que ameaça sua existência<sup>4</sup>. Essa tendência restritiva se justifica pela preocupação em responder à questão do poder constituinte em termos de titularidade e validade normativa, com o fim de fornecer, a partir da identificação de seu sujeito adequado – a abstrata noção de “povo” –, um fundamento ao fundamental. Todavia, na prática o que vemos é que uma vez que a experiência política constituinte é vinculada a uma ordem positivada que lhe dá forma, a multiplicidade do real é unificada e passa a ser expressa, identificável e, enfim, representável, como “a” forma de ordenação legítima, desqualificando e excluindo as demais possibilidades. Tal vício, que transforma uma crise política em projeto normativo a ser institucionalizado por um sujeito já supostamente existente e que anseia ser reconhecido enquanto “povo”, não dá conta do fato de que o constituinte não é algo que já existe de maneira informal, mas sim o próprio vir a ser. Ou seja, antes de ser formador, ele funciona, radicalmente, como contrapoder: ao propor, o poder constituinte também depõe; para construir, ele destrói. Nessa linha, o que se observa é que, ao considerar o poder constituinte prioritariamente em termos jurídicos, tomando-o como integrado, constitutivo, coextensivo e sincrônico ao direito constituído – ao ponto de ser, inclusive, sistematicamente cindido entre “poder constituinte originário” e “poder constituinte derivado”, tornando-se uma modalidade do poder juridicamente organizado –, acaba-se produzindo uma perspectiva míope com relação ao seu viés negativo, diga-se, aquele que traz consigo certa recusa fundamental.

A consequência dessa inserção do poder constituinte nos limites normativos do poder constituído é que aquele passa a sobreviver apenas na dimensão retórica, tendo por função sustentar a ideia de que um “povo-sujeito”, legítimo titular do poder, confiou seu exercício a um grupo de representantes, tornando-se voluntariamente um “povo-objeto”. Em uma configuração institucional como essa, “qualquer expressão do poder constituinte acaba por se tornar não apenas desnecessária, mas perigosa, pois atentaria contra os processos e procedimentos de autocorreção que a nova ordem criou para si mesma”<sup>5</sup>. Nesses termos, podemos ainda supor junto com Andityas Matos que essa abordagem não se configura somente como um engano, mas também como um projeto consciente cujo objetivo é justamente frear a emergência de uma teoria do direito radicalmente democrática, diga-se, uma teoria na qual não faz sentido se pensar e determinar de antemão a titularidade de algo que “não se divide, não se

---

<sup>4</sup> PINTO, Luzia Marques da Silva Cabral. **O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização**. (Tese de Doutorado). Universidade de Sevilla, 2012.

<sup>5</sup> PINTO, **O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização**, p. 68.

representa, não se especializa”, visto que são “as pessoas mesmas em suas vidas quotidianas que, ao produzirem a sociedade, se põem como titulares absolutas do poder constituinte”<sup>6</sup>.

Um dos marcos-teóricos cruciais para se pensar essa crítica ao que aqui chamamos “crise do poder constituinte” é a obra do filósofo italiano Antonio Negri. Em *O poder constituinte*, publicado pela primeira vez na Itália em 1992, o autor buscou resgatar a noção de poder constituinte concebida no seio da prática revolucionária, retomando sua dimensão de crise-crítica que faz dele uma atividade marcada por forças tanto criadoras quando destruidoras. Nesse livro, o objetivo de Negri era justamente fazer face a essa tendência inadequada de pensar o poder constituinte como um problema a ser colocado no horizonte jurídico, denunciando o reducionismo dessa perspectiva normativa quando contraposta à sua natureza extraordinária e ilimitada – ou seja, enquanto ato voluntário revolucionário, escolha que abre o horizonte para algo que ainda não existe. Em outras palavras, para Negri, o paradigma do poder constituinte é antes o de uma feroz força de negação que “irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo equilíbrio preexistente e toda continuidade possível”<sup>7</sup>, marca essa que não desaparece no interior do poder constituído, mas que resta invisibilizada por certos discursos jurídicos.

Partindo do pressuposto de que são as “dimensões determinadas pela vontade, a luta e a decisão sobre a luta que definem os sentidos do ser”, Negri sustenta a necessidade da teoria do poder constituinte se desfazer do vínculo instaurado pela teoria jurídica entre “poder constituinte” e “sujeito titular legítimo”. E isso porque a noção de poder constituinte corresponde à ideia de um sujeito que se remodela continuamente a partir do mundo que ele mesmo constrói, sendo antes o "ponto sobre o qual se estabelece a constituição da potência" e, ao mesmo tempo, "uma oscilação contínua da potência, uma contínua reconfiguração da possibilidade efetiva de que a potência se torne mundo”<sup>8</sup>.

Para pensar devidamente a configuração desse “sujeito-potência” que corresponde ao poder constituinte, Negri sugere recorrer aos trabalhos desenvolvidos pelo filósofo francês Michel Foucault, em especial, aqueles dedicados ao estudo da ética que demarcam sua trajetória final. Entretanto, essa hipótese de leitura não é devidamente aprofundada por Negri na citada obra de 1992.

A maneira como Negri lê Foucault foi bastante influenciada pelo livro *Foucault*, escrito por Deleuze em 1986 que, como veremos oportunamente no capítulo V, aposta na

---

<sup>6</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. **Direito e práxis**, v. 7, n. 4, 2016, p. 67.

<sup>7</sup> NEGRI, Antonio, **O poder constituinte**. Trad. Adriano Platti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 21.

<sup>8</sup> NEGRI, **O poder constituinte**, p. 450.

existência de um vitalismo implícito no pensamento foucaultiano, em termos de uma potencialidade criativa voltada à formação do novo que se coloca como devir. É seguindo esse fluxo que Negri encontrará em Foucault uma possibilidade de “reabrir construtivamente um processo que assume a desarticulação como condição positiva”<sup>9</sup>, e com isso pensar o poder constituinte em termos de potência. Essa hipótese, lançada ainda no princípio dos anos 1990 de forma incipiente, aparecerá então cada vez mais elaborada em seus trabalhos seguintes – em especial aqueles desenvolvidos no decorrer dos anos 2000 em conjunto com Michael Hardt.

Entretanto, veremos que tal leitura que Negri realiza de Foucault para pensar o poder constituinte em termos de potência encontra algumas limitações: [1] quando lidas à luz dos trabalhos finais do filósofo francês no campo da ética, tendo em vista especialmente os dois últimos cursos proferidos no *Collège de France – O governo de si e dos outros* (1982-1983), e *O governo de si e dos outros II: A coragem da verdade* (1983-1984) –, publicados pela primeira vez em 2008 e 2009, respectivamente; [2] quando desafiadas pelos trabalhos de Giorgio Agamben, outro filósofo italiano contemporâneo que também disputará a herança foucaultiana para pensar o poder constituinte, porém, sob uma perspectiva distinta e com base nas ideias de potência destituente e inoperosidade.

Tendo isso em mente, este trabalho busca investigar o problema do poder constituinte no interior da reflexão de Michel Foucault, seguindo a via aberta por Antonio Negri ainda em 1992, e pensando seus desdobramentos mais recentes no interior do pensamento do destituente. Todavia, é preciso deixar claro já de antemão que com isso não estamos sugerindo que haja uma nova teoria do poder constituinte nos trabalhos de Foucault. Há que se respeitar as limitações de sua análise que, como explica o próprio filósofo, não se alinha às questões clássicas da teoria política propondo um novo projeto, mas busca colocar novas questões à política, fazer aparecer no campo da política problemas que até então não eram considerados afeitos a ele<sup>10</sup>. Mesmo assim, o fato é que, como veremos no decorrer desta tese, tais reflexões de natureza “ético-epistemológica”<sup>11</sup>, voltadas justamente a colocar em questão o “nós” a partir do qual o político se constitui<sup>12</sup>, consistem em uma espécie de problematização difícil de ser ignorada, na medida em que elas implicam repensar justamente os principais elementos que fundamentam a formulação de uma teoria do poder constituinte. É justamente por esse motivo

---

<sup>9</sup> NEGRI, **O poder constituinte**, p. 46.

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. *Politique et éthique: une interview*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1405.

<sup>11</sup> FOUCAULT, *Politique et éthique: une interview*, p. 1406.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. *Polémique, politique et problématisations*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1413.

que temos visto o pensamento foucaultiano ser cada vez mais mobilizado no interior das reflexões acerca do poder constituinte, em especial, em um momento no qual as antigas teorias não conseguem mais explicar a realidade dos fenômenos político-sociais contemporâneos.

\*\*\*

Feitos esses esclarecimentos, passemos agora para uma breve explicação acerca dos capítulos que compõem esta tese.

Antes de adentrarmos no laboratório foucaultiano, cuidaremos no Capítulo I de apresentar a teoria do poder constituinte em suas linhas gerais, com o fim de estabelecer um quadro referencial para os tensionamentos construídos na sequência a partir do pensamento de Michel Foucault. Traçando um breve percurso panorâmico acerca da gênese, emergência e formação do conceito de “poder constituinte”, buscaremos identificar os elementos que configuraram sua crise atual – relacionada ao silenciamento da sua dimensão desconstituente – , bem como a recente retomada dessa questão no interior do que hoje tem se conformado como um “pensamento do destituente”, cuja emergência está vinculada às dificuldades da teoria tradicional em lidar com os novos movimentos sociais que demarcam nossa atualidade.

No Capítulo II, demonstraremos a pertinência do trabalho de Michel Foucault para a teoria do poder constituinte, salientando os problemas que o filósofo faz emergir nesse campo a partir de sua crítica do sujeito e de sua análise do poder. Para tanto, apresentaremos o contexto político e teórico no qual o filósofo desenvolveu sua abordagem microfísica do poder, sua relação direta com as noções de “verdade” e “corpo”, seu deslocamento para o conceito de “governamentalidade” no interior do estudo acerca do Estado, bem como o método genealógico que orienta seus trabalhos. Com isso, restará evidente como esse conjunto reflexivo pode ser mobilizado para se pensar o poder constituinte.

Estabelecidos os elementos do pensamento foucaultiano que compõem o que então passaremos a chamar de análise do “poder/constituente” – expressão usada para nomear a reflexão analítica da dimensão produtiva e constituinte do poder explicitada no capítulo II –, no Capítulo III focaremos naquilo que identificamos como um importante divisor de águas nos trabalhos do autor: um momento no qual Foucault direciona sua atenção para o problema da “política como sublevação”, e que tomaremos então como uma análise do “poder/destituente”. Apesar dessa questão aparecer como desdobramento da análise do poder/constituente que se realizava anteriormente em termos genealógicos, veremos que essa análise do poder/destituente é potencializada pela experiência prática do filósofo com a Revolução iraniana, responsável por atuar como um verdadeiro intensificador do seu pensamento. Assim, o tema da atitude crítica, colocado a partir dos estudos sobre a governamentalidade e as contracondutas, ganhará maior

densidade com os conceitos de “sublevação” e “espiritualidade” mobilizados nos textos sobre o Irã, e serão determinantes para o impulso foucaultiano em direção ao tema da ética que demarca seus trabalhos finais.

Seguindo essa trajetória, o Capítulo IV cuidará de explorar as investigações do filósofo no campo da ética – com destaque para os temas da “parresia”, do “cuidado de si” e da “estética da existência” – buscando nelas uma interconexão com o tema da “política como sublevação” identificado no capítulo precedente. Veremos então como a questão da subjetividade é colocada de uma nova maneira no interior da crítica do sujeito e da analítica do poder, diga-se, sob uma perspectiva distinta daquela explorada no Capítulo II: não mais focada nas técnicas e relações de poder que se desenvolvem no interior de uma “arte de governar”, mas sim aquelas que são elaboradas como uma “arte de não ser governado de tal modo”. Essa reflexão, voltada para o problema político da “modificação de si e dos outros” e pensada em termos de uma “experiência” que é, ao mesmo tempo, subjetivante e dessubjetivante, será então tomada como uma análise do “poder/des/constituente” – expressão que utilizaremos para nomear a reflexão conjunta acerca das dimensões destituente e constituente do poder.

Por fim, o Capítulo V analisará criticamente a apregoada herança foucaultiana no interior do pensamento acerca do destituente, destacadamente nos trabalhos desenvolvidos mais recentemente por Antonio Negri em coautoria com Michael Hardt, bem como por Giorgio Agamben. Com isso, buscaremos demarcar as diferenças dessas duas linhas teóricas apontando seus limites e potencialidades, tanto uma em relação à outra, quanto na apropriação que ambas realizam do pensamento de Michel Foucault.

※※※

Derradeiramente, é preciso ainda fazer algumas ressalvas de cunho metodológico.

A primeira delas diz respeito ao falso ar de coerência e coesão que esta tese parece atribuir aos trabalhos de Foucault, que são, na verdade, marcados por inflexões, descontinuidades, modificações conceituais, muitas das vezes não explicitadas pelo próprio autor que, com frequência, definia a si mesmo como um “experimentador”, alguém que escrevia para “mudar a si mesmo”, e não para pensar as mesmas coisas que antes<sup>13</sup>. Nessa linha, convém destacar a explicação de Frédéric Gros acerca do segredo da abordagem foucaultiana, que “jamais procede em justaposição temática, mas percorre uma espiral hermenêutica: o que ele

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. *Conversazione con Michel Foucault*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 861.

faz emergir como pensamento novo, reencontra com o impensado da obra precedente”<sup>14</sup>. Logo, é seguindo essa espiral que mobilizamos aqui as reflexões de Foucault no sentido que ele mesmo sugeria: que seus livros não fossem tomados como ensinamentos, mas sim como “convites, gestos feitos em público”<sup>15</sup>, que seguem sendo utilizados como uma caixa de ferramentas para outros trabalhos. Por isso, a aparente consistência da “obra” foucaultiana que o/a leitor/a encontrará nesta tese deve ser tomada mais como um efeito fictício, um reflexo do nosso próprio objetivo de pesquisa, do que um feito do filósofo.

A segunda ressalva diz respeito ao acentuado recurso que faremos dos cursos do filósofo – por vezes em detrimento dos seus próprios livros – algo que, à primeira vista, pode parecer uma abordagem equivocada, tendo em vista que os livros normalmente se apresentam como trabalhos mais sólidos, ao passo que os cursos são marcados por imprecisões típicas de uma reflexão ainda em construção. Todavia, essa escolha de fontes é justificada. Primeiramente, porque devido à publicação tardia de muitos dos cursos, são neles que encontramos um conteúdo ainda pouco explorado em comparação aos livros, em especial no campo do direito. Porém, não é esse o único motivo. Como bem descrevem François Ewald e Alessandro Fontana, os cursos dados por Foucault não consistiam simplesmente em uma pesquisa prévia à produção de um livro, mas, principalmente, em um campo de problematizações lançadas como convites a eventuais pesquisadores, tendo uma função filosófica diretamente ligada à atualidade. Neles se revela a singularidade da arte filosófica de Michel Foucault, que consistia justamente em diagonalizar com maestria a atualidade através da história: falando de Nietzsche ou de Aristóteles, do conhecimento psiquiátrico do século XIX ou da pastoral cristã, o auditório sempre vislumbrava uma luz que se lançava sobre os acontecimentos contemporâneos<sup>16</sup>. E é justamente por isso que não são poucos os estudiosos de Foucault que apontam certa “superioridade” dos cursos no corpus bibliográfico do filósofo, à medida que através deles adentramos seu “canteiro de obras”, um terreno de experimentação diretamente ligado ao presente e voltado a pensar modelos alternativos de pensamento político<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 624.

<sup>15</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 866.

<sup>16</sup> EWALD, François; FONTANA, Alessandro. *Avertissement*. In: FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Seuil Gallimard, 2008, p. xi.

<sup>17</sup> GROS, Frédéric. *De la supériorité des cours Foucault au Collège de France*. in: **Les cahiers de l’Herne T.95: Foucault**, Paris: Herne, 2011, pp. 156–61; CHAVES, Ernani. Cinismo e política ou a história da filosofia insurreta de Michel Foucault. In: GALLO, Sílvio; RAGO, Margareth Rago (org.). **Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?** São Paulo: Intermeios, 2017, pp. 133–142; HARDT, Michael. Vida militante. *New left review*, n. 64, p. 146–156, 2010.

Por fim, sobre as fontes pesquisadas: sempre que possível, os trabalhos aqui referenciados foram lidos em seu idioma original, especialmente aqueles de autoria de Michel Foucault. Para as citações diretas, optou-se por fazê-las em português recorrendo às edições traduzidas. Quando as traduções foram realizadas de maneira livre – seja por ausência de traduções editoriais, ou por dificuldade em acessá-las – os trechos originais foram transcritos em nota de rodapé para conferência do/a leitor/a. Parte da pesquisa também foi amparada por consultas aos manuscritos originais do filósofo, disponíveis na *Bibliothèque nationale de France* (BnF), entre 2019 e 2020, graças à bolsa de amparo à pesquisa fornecida pela CAPES.

## I.

### GÊNESE, CRÍTICA E CRISE DA TEORIA DO PODER CONSTITUINTE

Para se iniciar uma reflexão que busca problematizar a teoria do poder constituinte à luz do pensamento filosófico de Michel Foucault, convém primeiramente realizar um breve percurso acerca da gênese, emergência e formação desse conceito, bem como identificar aquilo que acreditamos configurar sua crise atualmente. Visto ser esse um trabalho complexo – já que as ideias em torno dessa problemática não se formaram de uma maneira linear, mas sim por meio de uma série de atravessamentos, inflexões e descontinuidades históricas –, o objetivo proposto neste capítulo não é o de explorar de maneira aprofundada as discussões em torno do tema do poder constituinte, e sim o de fornecer uma visão panorâmica acerca da formação de sua abordagem tradicional. É esse quadro geral que será então tomado como referência para os tensionamentos que irão se construir a partir do pensamento político de Michel Foucault nos capítulos seguintes, em especial, na forma como o filósofo recoloca a relação entre sujeito e poder, possibilitando que essa seja lida como uma crítica às formulações jurídicas que buscam estabilizar a ideia de poder constituinte no interior de uma ordem já constituída.

#### I.1. As raízes do conceito de poder constituinte

##### I.1.1. Poder soberano e contrato social

Comumente as investigações acerca da noção de poder constituinte tomam como referencial teórico os primórdios do constitucionalismo moderno identificados na formulação das teorias do contrato social, que seriam, portanto, responsáveis por pressupô-lo – sem todavia nomeá-lo –, enquanto um conceito originário da ordem política instituída em consonância com uma constituição jurídica pactuada<sup>18</sup>.

Apesar de ser bastante antiga e amplamente utilizada pelos legisladores da Idade Média, é no pensamento político moderno que a doutrina do contrato social torna-se incontornável e assume um caráter teórico mais complexo, na medida em que ela se desenvolve juntamente à ideia de soberania, apresentando não só um fundamento de legitimação da autoridade política mas também um princípio explicativo de sua gênese<sup>19</sup>. Nesses termos, é possível definir o amadurecimento moderno da teoria contratualista como um processo de

---

<sup>18</sup> FILHO, Manoel Gonçalves Ferreira. **O poder constituinte**. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014. PINTO, **O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização**.

<sup>19</sup> BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 65.

tomada de consciência da origem constituída – e não originária – da autoridade. Em outras palavras, um processo de visibilização da nudez do rei e da existência de um poder constituinte no campo social determinante da ordem normativa.

Até então, a noção de autoridade era articulada como uma *potestas temperata*, ou seja, de forma intrinsecamente limitada: externamente, pelo poder da Igreja Católica; internamente, pela desconcentração do poder que caracterizava a constituição mista. Assim, por um lado tinha-se a formulação de uma espécie de república cristã que conciliava duas esferas de jurisdição distintas – uma secular, outra eclesiástica –, marcada pela divisão de competências na ordem do governo entre exercício do poder temporal e do poder espiritual: um responsável pelo corpo dos súditos, outro pela alma. Por outro, a ordem política se organizava de forma desconcentrada, derivada de uma composição equilibrada radicada na tradição, na história do reino e nos antigos pactos feudais de suserania e vassalagem, de modo que tanto o rei quanto os demais senhores da nobreza eram considerados autoridades sobre um mesmo território. Nessa formulação de uma constituição mista marcada pela pluralidade de poderes, a ordem jurídica era tomada como um equilíbrio previamente dado a ser preservado e defendido. As decisões políticas essenciais eram tomadas pelo príncipe em conjunto com diversas autoridades que compunham os estados gerais do reino e que funcionavam como uma espécie de conselho regulador – autoridades essas como os magistrados do reino, cujos títulos independiam da vontade régia, seja porque possuíam origens nobliárquicas, seja por terem sido eleitos como legítimos representantes das províncias<sup>20</sup>.

Essa ordenação – calcada nos princípios teológico, pactício e da tradição –, foi se tornando cada vez mais instável no decorrer dos séculos XIII-XVI, por um lado, pelo advento do protestantismo e das guerras religiosas, que colocaram em crise o poder da Igreja fraturando seu governo dos hábitos e da vida cotidiana. Por outro, pelas disputas de poder entre rei e senhores da nobreza, à medida que todas as autoridades aspiravam uma ascendência sobre as demais<sup>21</sup>, ao direito de enunciar a decisão final sobre as contendas. Nesse contexto, a ideia de autoridade passa a ser reformulada, de um equilíbrio trinitário para uma condição individualizada, passível de ser exercida por um único sujeito.

Esse deslocamento do conceito de autoridade de um paradigma descentralizado para um absolutista encontra sua marca na obra de Jean Bodin, *Os seis livros da República* (1583). Representativa dessa grande ruptura com a organização medieval dos poderes, essa obra deve

---

<sup>20</sup> FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001, pp. 56-8.

<sup>21</sup> FIORAVANTI, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, p. 78.

ser tomada menos como um fundamento e mais como um sintoma do processo político de esfacelamento da república cristã e do constitucionalismo misto<sup>22</sup>. Buscando fornecer uma ferramenta teórica para o equilíbrio da ordem política e a paz civil, Bodin proporá nela um conceito secularizado de soberania como “potência perpétua e absoluta de uma República”<sup>23</sup> que, diverso da lógica medieval na qual era concebido como exercício de um poder divino na terra, será apresentado como originário, e não derivado<sup>24</sup>. Ou seja, em Bodin temos então a ideia de que a soberania não implica a titularidade de múltiplos e vastos poderes concedidos de forma precária ou condicionada pela Igreja, mas sim uma potência originária que não reconhece outra superior, e que por isso é o princípio irrevogável e causal de toda ordem hierárquica.

Configurada então como *summa potestas*, a marca da autoridade soberana é que ela excede a mera prática de governo ou aplicação da lei pelo monarca, conformando-se também como um poder de criar e derogar normas jurídicas de uma forma não limitada pelos costumes e tradições, uma causa primeira de toda ordem jurídico-política. Ou seja, ela deixa de ser ligada somente à figura do juiz e se torna também legisladora, de modo que “as leis do Príncipe soberano, ainda que sejam fundadas em boas e vivas razões, mesmo assim dependem exclusivamente de sua pura e franca vontade”<sup>25</sup>. Esse monopólio do direito – não só de sua aplicação mas também da determinação de sua existência e conteúdo – implicará, além de uma centralização do poder incompatível com o regime misto sob o qual se sustentavam as demais autoridades territoriais, também uma ordenação jurídico-política calcada na proeminência da vontade do soberano<sup>26</sup>.

Bodin foi, portanto, responsável por inserir na noção de soberania a ideia de que a validade do direito e a ordenação da sociedade derivam da vontade expressa de uma autoridade máxima. Porém, aqui encontramos apenas a formulação do conceito moderno de soberania, sem que o problema acerca de sua legitimidade fosse resolvido. Ou seja, a questão acerca do reconhecimento e justificação desse poder, fora do quadro teológico, restava ainda em aberto. Coube então à Thomas Hobbes resolvê-lo mediante sua teoria do contrato social.

A doutrina do contrato social apresentada por Hobbes em 1651 pode ser compreendida como o desenvolvimento da ideia antiga de um pacto de governo pela sujeição dos governados (*pacto subjectionis*), que expressava a premissa de que o consentimento tácito dos súditos sustentava o poder político do monarca. Ali já se encontrava o germe do vínculo entre a vontade

<sup>22</sup> BEAUD, *La puissance de l'État*, Ebook.

<sup>23</sup> BODIN, Jean. *Six livres sur la République*. Paris: Le livre de poche, 1993, p. 111.

<sup>24</sup> FIORAVANTI, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, p. 72–3.

<sup>25</sup> BODIN, *Six livres sur la République*, p. 122.

<sup>26</sup> BEAUD, *La puissance de l'État*, cap. I.

humana e a organização política, implícita na constituição mista medieval, e que representava um engajamento recíproco entre o príncipe e seus súditos. Entretanto, se nesse paradigma a configuração do pacto pressupunha suas partes de antemão, na esteira do contrato social hobbesiano é justamente a fundação do poder que, uma vez instituído, perfaz uma cisão política cujo subproduto é a constituição dos súditos e do soberano.

Ainda que extensa, vale a pena transcrevermos na íntegra a importante passagem em que Hobbes descreve esse processo constituinte:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súditos<sup>27</sup>.

Com Hobbes vemos que a soberania segue a definição de Bodin como *summa potestas*, com a diferença que esse “Deus mortal” exerce um poder derivado, cuja origem não é mais teológica: ele é fruto artificial das vontades livres dos indivíduos racionais conformadas em um pacto.

Grande parte do sucesso do argumento de Hobbes se deve ao fato de ele fornecer uma explicação da autoridade sem recorrer a uma justificativa divina, ancorado em um modelo argumentativo próprio da ciência moderna e fundamentado em uma premissa antropológica

---

<sup>27</sup> HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 109-110.

acerca do comportamento humano, apartado, portanto, das disputas religiosas. Todavia, percebe-se que aquilo que encontramos no modelo hobbesiano é uma vontade livre que, apesar de constituinte, torna-se impotente uma vez que constitui a ordem soberana, sendo assim absorvida pelo poder constituído como uma força incapaz de formular uma oposição a ela e instaurar uma nova crise no seio de seu fundamento<sup>28</sup>. Foi preciso que esse deslocamento do fundamento normativo para o foro privado, para a consciência racional e calculista dos indivíduos, se desenvolvesse como uma crítica política ao Estado absolutista na obra de John Locke, crítica essa que, resgatando a ideia tomista de um direito natural de resistência, formulou a matriz para se pensar um poder constituinte que coexiste e habita permanentemente o interior do poder constituído.

Segundo Reinhart Koselleck, esse movimento crítico deve ser compreendido como um processo moral que se desenvolveu de forma difusa na sociedade e independente da Igreja, no espaço privado das lojas onde a crescente burguesia se associava e se esclarecia nos termos de uma sociedade secreta – sendo a maçonaria seu principal exemplo –, constituindo uma liberdade civil, um *éthos* particular e uma organização paralela ao Estado que aos poucos foi tomando a forma de um terceiro poder<sup>29</sup>. Já Quentin Skinner ressalta a importância das ideias desenvolvidas pela filosofia escolástica durante o século XVI no contexto da Contra Reforma por teóricos como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez e Roberto Bellarmino, que ao se engajarem na premissa de um direito natural e da soberania condicionada aos princípios da justiça, formularam uma contundente crítica humanista à autoridade sustentando a possibilidade da resistência contra um monarca tirânico, chegando a conclusões radicalmente populistas e democráticas acerca da legitimidade na política<sup>30</sup>.

Apesar dessas leituras partirem de premissas metodológicas diversas – a primeira orientada por uma análise sociológica das condições materiais e a segunda por uma história das ideias –, ambas fornecem importantes elementos para se compreender as raízes do pensamento liberal de John Locke, cuja crítica ao Estado absolutista seria responsável por estabelecer as bases do que viria a ser entendido como a verdadeira natureza do poder constituinte. Em seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), o filósofo trabalhou o conceito de “lei da opinião

---

<sup>28</sup> Vale a pena destacar aqui que Hobbes abre espaço para a possibilidade de desobediência do súdito uma vez que sua vida seja ameaçada por ordem do soberano (HOBBS, *Levitã*, p. 137). Não obstante, trata-se de uma resistência pessoal localizada fora da instância de direitos e deveres estabelecidos pelo contrato social, que não tem por função criticar ou modificar a ordem política, questionando sua legitimidade ou justiça – como veremos aparecer em Locke –, mas sim salvar a existência do indivíduo.

<sup>29</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

<sup>30</sup> SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 440–50.

pública” que, ao lado da “lei divina” e da “lei civil”, possuiria uma grande autoridade política, tendo em vista que as três exprimiam o foro interior da consciência humana, fonte das leis morais e civis. Formuladas então nos termos de aprovação ou reprovação de atos, a importância dada por Locke à lei da opinião pública indicava que, ao contrário do modelo hobbesiano, os cidadãos não se submetiam completamente ao poder estatal pois, juntos, formavam uma sociedade prévia à constituição do soberano, uma comunidade (*commonwealth*) que desenvolve suas próprias leis morais situadas ao lado das leis do Estado. Com isso, Locke forneceu uma investidura política ao foro interior da consciência humana, formulando uma ruptura decisiva com a lógica que exigia uma obediência completa por parte dos súditos. Com ele, a moral deixa de ser uma moral formal de obediência, subordinada a uma política absolutista, para ser colocada como um dever a ser observado pelo soberano, bem como uma fonte de legitimidade ao afrontamento do povo contra leis injustas do Estado<sup>31</sup>.

A consequência desse argumento<sup>32</sup> aparecerá em sua versão do contrato social apresentada no *Segundo tratado sobre o governo civil* (1689) que, em vez de alienação do poder, descreverá um modelo de delegação revogável no qual a resistência será apresentada como um direito e uma forma legítima de dissolução do governo em caso de a autoridade agir em desacordo com a confiança nela depositada. Afinal, para Locke, se a razão pela qual os homens entram em sociedade é a preservação de seus direitos, ou seja, justamente a limitação e moderação de cada membro do grupo que almejar exercer um domínio sobre os demais, ao povo que reservou a si mesmo a escolha de seus representantes cabe a análise racional das ações da autoridade investida, e, em caso de desvio, a sua destituição<sup>33</sup>. Assim, ao contrário de Hobbes, Locke sustentará um processo constituinte da ordem política no qual a vontade dos indivíduos permanece sempre latente, de maneira inalienável e excedente ao poder constituído, como um poder fundador, superior e limitador dos demais poderes constituídos. Em outras palavras, de súditos os indivíduos do contrato tornam-se soberanos, e o direito de resistência, embora negativo, “manifesta-se como expressão radicalmente fundadora de comunidade”<sup>34</sup>.

Caberá por fim à Jean-Jacques Rousseau a radicalização desse raciocínio. Em sua

---

<sup>31</sup> KOSELLECK, **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**, pp. 53–4.

<sup>32</sup> Apesar do *Ensaio...* ser uma obra posterior ao *Tratado...*, podemos considerar o primeiro como um estudo fundamental para se compreender a lógica argumentativa do segundo, uma vez que a ideia de indivíduo racional fornece as bases que justificam a teoria política contratualista que o autor propõe, bem como seu caráter jusnaturalista, do qual se desdobram os direitos inalienáveis do homem, como a vida, a liberdade, a propriedade e a resistência. Ademais, as referidas obras foram escritas em anos subsequentes, um curto espaço de tempo para geração de ideias tão complexas, motivo pelo qual é pertinente induzir que as ideias explanadas pelo autor em seu *Ensaio...* já estavam com ele durante a escritura do *Tratado...*

<sup>33</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, cap. XIX.

<sup>34</sup> NEGRI, **O poder constituinte**, p. 36.

versão do contrato social, o filósofo suíço eliminará de vez o processo de transferência do poder soberano para um terceiro e, conseqüentemente, a possibilidade de o poder constituinte ser cristalizado em um poder constituído. Abandonando a cisão entre súditos e soberano, Rousseau reconhece que a única autoridade legítima é aquela formulada como um autogoverno exercido pela coletividade na busca pela conservação do bem-estar comum, cuja manifestação é então uma “vontade geral” da qual cada indivíduo participa e, ao mesmo tempo, encontra-se submetido. Com isso, Rousseau vincula o constituinte a uma ideia de liberdade entendida como autonomia, com o fim de assegurar que os indivíduos em sociedade, ao participarem da constituição das leis as quais se submetem, preservem sua liberdade natural<sup>35</sup>.

Se passamos com tamanha brevidade por essas três formulações é porque nos interessa menos explorar suas diferenças e singularidades e mais o terreno compartilhado sob o qual elas se constroem, ou seja, a noção elementar do contrato social como um produto do concurso das vontades livres de indivíduos iguais e racionais associados para a construção de uma ordem comum. Buscamos, portanto, trazer à tona aquilo que atravessa o desenvolvimento da mentalidade política moderna na qual o conceito de poder constituinte é forjado: a emergência da noção de “sujeito”, assumido como causa da ordem política e do direito que a sustenta.

### I.1.2. A teoria do sujeito

O termo “sujeito” designa a ideia de uma autoconsciência de si como ser dotado de vontade, que age e almeja ser reconhecido como causa da ação, ou seja, como possuidor de “uma potência interna de autodeterminação que faz dele um agente livre capaz de se orientar e de se projetar de si mesmo e por si mesmo na sua existência”<sup>36</sup>. Na esteira filosófica da teoria do sujeito, o conceito tem seu ponto auge na segunda metade do século XVIII com a filosofia de Kant, que, a partir de uma reflexão crítica acerca dos limites do conhecimento, projeta o sujeito como unidade sintética das condições de objetividade da experiência. Postulando-o como um *a priori* racional, fundamental e constituinte de toda realidade – inclusive aquela normativa –, Kant lhe garante a característica de ser autônomo, ou seja, ser que comanda e obedece ao comando: ao mesmo tempo, algo que é um “*subjectus*” e um “*subjectum*”<sup>37</sup>.

Todavia, se no sistema kantiano essa concepção de sujeito aparece como condição para

<sup>35</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios do direito político**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, cap. VI-VII.

<sup>36</sup> DELASSUS, Éric. **Le sujet**. Paris: Bréal, 2015, p 28. Trad. nossa. No original: “*une puissance interne d'autodétermination qui fait de lui un agent libre capable de s'orienter et de se projeter de lui-même et par lui-même dans l'existence*”.

<sup>37</sup> BALIBAR, Étienne. *Annexe: subjectus/subjectum*. In: **Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique**. Paris: PUF, 2011, pp. 67–86.

se pensar toda e qualquer ordem normativa, ou seja, elemento primeiro a partir do qual a política e os direitos são posteriormente pensados de forma derivada, na esteira da filosofia política podemos dizer que o conceito se constrói retroativamente a partir da instauração de um debate acerca do problema da legitimidade em uma ordem que se pretende secular. Em outras palavras, no marco do racionalismo moderno, os almeçados direitos do homem postulados contra os privilégios e abusos de poder precisavam ser fundados em um novo conceito de homem, arraigado em um princípio de igualdade e desvinculado da autoridade divina, de modo que o sujeito moderno emerge mais como abstração de uma vontade política constituinte já posta na materialidade dos conflitos sociais.

Entretanto, a emergência desse novo paradigma não se constrói do nada, de modo que para além dessas dimensões modernas filosófica e política já mencionadas, temos também um estreito vínculo entre o desenvolvimento da ideia de “sujeito” e o pensamento teológico medieval. Trata-se aqui de um vínculo que se estabelece na transição de uma concepção objetivista do direito – típica do pensamento romano, no qual o termo *subjectum* se referia ao objeto de uma regulação externa, o ponto de incidência de uma ordem normativa – para uma subjetivista, na qual o direito passa a ser compreendido como atributo fundamental do indivíduo, um poder que cada qual tem e exerce sobre si mesmo e as coisas que lhe pertencem<sup>38</sup>.

Segundo Michel Villey, essa modificação diz respeito ao desenvolvimento da noção de “direito subjetivo”, concebido, em termos gerais, como “o atributo de um sujeito (*subjectum juris*)”, algo que “só existiria para benefício desse sujeito”<sup>39</sup>. Diferentemente das leis que ordenavam a política na antiguidade – que procediam de um conhecimento sobre o cosmos e da virtude dos sábios –, ou do “*jus*” romano – definido no *Digesto* como aquilo que é justo e aplicado ao indivíduo, aquilo que deveria lhe ser atribuído na relação com os outros –, o direito subjetivo não é algo externo que o indivíduo recebe e passa a possuir no interior de uma coletividade, mas algo que deriva dele sozinho, uma qualidade inerente a seu ser enquanto indivíduo e anterior à sociedade. Ele não exprime, portanto, uma ideia de permissão, mas sim de capacidade, uma faculdade, um poder vinculado a sua liberdade, em suma, uma força natural do indivíduo racional entendida como potência de agir<sup>40</sup>. É justamente a necessidade de proteção dessa espécie de direito natural no contexto da vida em sociedade que será usada como justificativa para a fundação do Estado nas teorias do contrato social, nas quais a criação de um

---

<sup>38</sup> ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 121.

<sup>39</sup> VILLEY, Michel. *Filosofia do direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito*. Trad. Márcia Valéria Martínez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2018, p. 141.

<sup>40</sup> VILLEY, *Filosofia do direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito*, p. 143.

direito objetivo artificial e fundamental à constituição da ordem política garantiria o exercício desses direitos subjetivos<sup>41</sup>.

Apesar do conceito de “direito subjetivo” datar do século XIX, aparecendo de forma explícita no campo do pandectismo alemão como um direito vinculado à pessoa moral, um “poder de ação livre, potência da vontade do sujeito”<sup>42</sup>, Villey explica que sua ideia é deduzida do pensamento medieval, circunscrito na Gênese das Escrituras judaico-cristãs que, em contraposição à ordem cósmica antiga, preleciona a existência de um Deus pessoal onipotente, cuja vontade se situa acima de qualquer ordem, cria o universo por uma decisão livre, e que não para de desarranjar a ordem lógica das coisas com seus milagres. Deus esse que se fez homem, que inseriu sua vontade no coração dos homens, delegando-lhes, por meio da razão, a possibilidade de que sejam realizados seus desígnios. É nessa formulação de que cada ser tem uma relação direta com Deus, e que por isso se constitui por si só como um “todo” individual apartado da vida política mundana, que encontraremos a raiz do direito subjetivo<sup>43</sup>.

Essa compreensão do homem à imagem de Deus se desdobrará no século XIV na ideia de indivíduo a partir do pensamento teológico do franciscano Guilherme de Ockham. Diferentemente da visão aristotélica da natureza – cuja realidade não é composta apenas de indivíduos (“substâncias primeiras”), mas também por um ordem real exterior à consciência e a qual eles são submetidos (ordem essa compreendida através de conceitos gerais como “a espécie humana” denominados “substâncias segundas”) –, a filosofia nominalista de Guilherme de Ockham vai reduzir toda a realidade às substâncias primeiras, ou seja, ao indivíduo concreto. Dado que os únicos reais são os seres singulares, os substantivos comuns, gerais ou relacionais, são compreendidos como meros instrumentos de linguagem, operatórios e úteis para conotar uma pluralidade de seres individuais, mas que não designam nada de real. Em suma, o nominalismo sustentará que as categorias “universais” só têm existência em nossos discursos, de modo que essa “nova via” constituirá as bases para a teoria moderna do contrato social, calcada na noção de um indivíduo autônomo que preexiste a toda ordem política.

É seguindo essa compreensão da realidade que as teorias modernas do contrato social tomarão como ponto partida o indivíduo em um estado de natureza prévio a qualquer forma de socialização, deixando de pensar a política como algo constitutivo da natureza humana – como afirmava Aristóteles em sua clássica definição do homem como um animal político – , para

---

<sup>41</sup> HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Almedina, 2012, p. 308.

<sup>42</sup> VILLEY, **Filosofia do direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito**, p. 144.

<sup>43</sup> VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 100–24.

assumi-la como um construto artificial, uma invenção criada para se escapar das misérias da socialização dos indivíduos no estado de natureza<sup>44</sup>.

Todavia, é preciso ter em mente aqui que a emergência do “sujeito moderno” não se identifica integralmente com a emergência desse indivíduo. Apesar de ambos os conceitos estarem interligados, a noção de indivíduo diz respeito a uma existência anômica e independente da sociedade, à formulação de um “eu” fechado em si mesmo no que diz respeito aos demais, e vinculado a uma vontade livre que não coincide com nenhuma forma de tradição ou dever. Ao passo que a noção moderna de sujeito implica o conceito de autonomia, algo que só faz sentido se pensado no campo das relações intersubjetivas, visto que, enquanto relação refletida do indivíduo livre consigo mesmo sobre um aspecto normativo, implica a tomada da vontade racional como princípio central da moral que a transforma em fundamento de toda normatividade. Nessa linha, o indivíduo não é nada mais do que um exemplar do gênero humano que faz do seu desejo e seus interesses a lei de sua conduta, enquanto o sujeito nos remete a uma faculdade racional comum a todos os seres humanos que define o agir.

Dito isso, temos aqui que o indivíduo está na raiz da formulação do contrato social, mas em todas as suas versões ele é descrito a partir de características universais, o que nos aponta também para a emergência do sujeito moderno na política.

Lembremos que, formado à luz da escola humanista e influenciado pelo cientificismo de seu mestre Francis Bacon, Hobbes desenvolve seu modelo traçando um paralelo com a natureza, concebida enquanto um mecanismo regulado por leis que podem ser apreendidas pelo ser humano a partir da razão. Sendo o indivíduo parte da natureza, seria possível perceber nele leis que concerniam a todo gênero humano – no caso, um comportamento marcado pela liberdade e voltado à realização dos próprios interesses. E é justamente esse padrão natural em um contexto coletivo a fonte da insegurança experimentada por todos e cada um, insegurança essa resultada de um cálculo acerca dos hipotéticos conflitos de interesses em uma conjuntura de escassez de recursos, e apresentada como justificativa racional para constituição de um poder soberano absoluto que estabelecesse limites à ação individual<sup>45</sup>.

Mesmo Locke, um dos mais contundentes herdeiros do nominalismo, pressupõe um indivíduo que, em sua relação singular com o mundo, é capaz de se reconhecer como igual aos demais nesse processo, sendo, portanto, detentor de direitos naturais que são também direitos do outro ao qual ele decide se associar. É precisamente dessa igualdade que o filósofo irá derivar sua ideia de bem comum cuja realização é a finalidade do governo político, finalidade essa que

---

<sup>44</sup> VILLEY, **Filosofia do direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito**, p. 141.

<sup>45</sup> HOBBS, **Levitã**, cap. XIII.

uma vez desvirtuada, justificará a legitimidade do exercício de um direito de resistência, não pelo indivíduo, mas sim pelo “povo”<sup>46</sup>.

Por fim, Rousseau completará esse movimento político moderno de deslocamento do “indivíduo” para o “sujeito” a partir de sua concepção da soberania como vontade geral – inalienável, indivisível, invariavelmente reta e sempre correspondente ao interesse comum –, resultada do contrato de cada indivíduo consigo mesmo no processo em que se associa aos demais. Nas palavras do filósofo:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquele de que saiu, deveria bendizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem. (...) Sobre o que precede, poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade<sup>47</sup>.

A novidade moderna não é, portanto, dizer que o indivíduo, enquanto ser independente, é o fundamento da ação, mas sim que ele, enquanto sujeito, só é livre quando se torna fundamento de um campo normativo no qual sua ação ocorre, algo que exige uma generalização de sua subjetividade, da sua interioridade de ser pensante e autoconsciente de si, e que existe não como efeito do mundo exterior mas sim a partir de suas próprias disposições inatas. Em outras palavras, a novidade moderna é a compreensão que a capacidade do indivíduo de submeter o mundo objetivo à sua vontade exige que sua liberdade seja garantida por uma ordem normativa na qual ele desempenhe a função de “sujeito de direito”, ou seja, na qual ele seja ao mesmo tempo autor e destinatário das normas<sup>48</sup>.

Assim, se podemos dizer que o problema da política moderna é a legitimação da autoridade sem precisar recorrer a um argumento de natureza teológica, podemos dizer também que o “sujeito” é a sua solução – que possibilita, inclusive, o mecanismo da representação e a separação entre governantes e governados no interior do poder constituído –, sendo o indivíduo

<sup>46</sup> LOCKE, **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**, p. 233.

<sup>47</sup> ROUSSEAU, **Do contrato social: princípios do direito político**, pp. 25–6.

<sup>48</sup> SUPLOT, Alain. **Homo juridicus: on the anthropological function of the Law**. Trad. Saskia Brown. London / New York: Verso, 2017, p. 25.

apenas um artifício argumentativo<sup>49</sup> na descrição de um processo hipotético de conciliação das vontades em uma ordem política universal na qual restem preservados os direitos subjetivos. Não por acaso veremos se completar no século XVIII o desdobramento da noção de “direito subjetivo”, específica ao indivíduo, na de “direitos dos homens”, concernente a todo o gênero humano.

Logo, se por um lado é certa a raiz religiosa do sujeito moderno – visto que ali se constrói a ideia de uma subjetividade individual, de uma vida interna ao indivíduo desvinculada da coletividade e marcada pela existência de uma vontade livre –, por outro é a abstração dessa subjetividade nos termos de um “ser humano” que possibilitará a postulação do sujeito enquanto ideia necessária para se fundamentar uma ordem política secularizada, motivo pelo qual sua emergência exige também uma incursão no papel desempenhado pelo movimento humanista da Renascença.

Esse movimento teórico de retomada do pensamento antigo – marcado por uma busca pela compreensão do mundo supostamente regido por leis racionais e inteligíveis ao homem enquanto ser racional, e em especial das filosofias helenísticas, caracterizadas por uma profunda reflexão acerca da autonomia –, será crucial para a instituição de uma visão antropocêntrica do mundo na qual a liberdade enfrenta a tradição. A partir de então, veremos se produzir uma reflexão laicizada na qual a ideia de Deus é substituída pela de Razão, de modo que se antes a boa ação, a ação normativamente adequada, era parametrizada pela sua coincidência com a vontade divina, agora ela passará a ser pela coincidência da vontade com o dever, ou seja, orientada por um imperativo destilado do bom uso da Razão que lhe é constitutiva, sendo essa “autonomia da vontade” o cerne do sujeito moderno.

Nas palavras de Alain Renaut:

Nesse aspecto, o que define intrinsecamente a modernidade é, sem dúvida, a maneira como o ser humano nela é concebido e afirmado como fonte de suas representações e de seus atos, seu fundamento (*subjectum*, sujeito) ou, ainda, seu autor: o homem do humanismo é aquele que não concebe mais receber normas e leis nem da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a partir de sua razão e de sua vontade. Assim, o direito natural moderno será um direito “subjetivo”, criado e definido pela razão humana (racionalismo jurídico) ou pela vontade humana (voluntarismo jurídico), e não mais um direito “objetivo”, inscrito em qualquer ordem imanente ou transcendente do mundo. É assim, ainda, que as sociedades modernas se conceberão, no registro político, plenamente auto instituídas por meio do esquema do contratualismo: o humanismo jurídico dos Modernos, aplicando ao direito a convicção de que o homem é o princípio de toda normatização, tomará como pressuposto que o homem é o autor de seu direito e que esse direito se afirma

---

<sup>49</sup> DESCOMBES, Vincent. *Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Gallimard, 2017, pp. 417–23.

unicamente por ser fundado sobre o acordo “contratual” das partes interessadas<sup>50</sup>.

Apesar de ser fruto de uma longa tradição, é no *cogito* cartesiano que a teoria do sujeito reconhece seu ponto de inflexão – considerando que antes disso o que se tem são apenas prefigurações da noção de sujeito –, uma vez que ali, a partir da aplicação de um método científico desatrelado de qualquer recurso teológico, René Descartes chega à constatação da existência de um “eu” que pensa e que serve de ponto de apoio para se analisar toda a existência<sup>51</sup>, motivo pelo qual ele não deixa de ser referenciado pelos contratualistas modernos.

A configuração desse lugar comum na história da filosofia<sup>52</sup> chega a ser irônica quando lembramos que o objetivo primeiro das *Meditações* (1641) não era fazer um estudo sobre o sujeito, mas sim sustentar a possibilidade do conhecimento acerca da existência de Deus face ao ceticismo que à época ganhava cada vez mais adeptos. Todavia, à medida que o filósofo se propunha submeter metodicamente todo conhecimento à dúvida, buscando um ponto arquimediano que fosse firme, imóvel e inabalável, uma certeza primeira a partir da qual poderia então embasar todo o pensamento sobre o mundo<sup>53</sup>, ele “tropeça” no sujeito enquanto intuição primeira e originária, realidade clara e distinta sobre a qual não seria possível se enganar, já que absolutamente imediata, e não reflexiva<sup>54</sup>. Afinal, se há a possibilidade da dúvida, há um algo que duvida, e que assim subsiste mesmo quando se duvida da própria existência. O fenômeno da dúvida revela então a manifestação inquestionável de uma mente que pode, inclusive, ser um algo apartado do corpo individual<sup>55</sup>, mas que não pode não ser,

---

<sup>50</sup> RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Trad. Elena Gaidano. Rio de Janeiro: Difel, 1998, p. 10.

<sup>51</sup> DELASSUS, *Le sujet*, pp. 9–13.

<sup>52</sup> É preciso ressaltar que a configuração desse “lugar” atribuído a Descartes na teoria do sujeito deriva do próprio Kant, que reconhece ali a referência para suas reflexões, tendo sido posteriormente reforçado no idealismo de Fichte e Hegel, no existencialismo de Heidegger, e na fenomenologia de Husserl. Todavia, como bem explicita Étienne Balibar, Descartes nunca nomeou sua “substância pensante” de “sujeito”, de modo que essa atribuição só aparecerá de fato na filosofia alemã (BALIBAR, *Annexe: subjectus/subjectum*, pp. 73–5). Não obstante, para essa exposição inicial, seguimos apresentando – na terminologia de Descombes – esse Descartes “legendário” no lugar do “histórico”, (DESCOMBES, *Le complément de sujet: enquête sur le fait d’agir de soi-même*, p. 450).

<sup>53</sup> DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp, 2004, p. 43.

<sup>54</sup> Segue a reprodução do famoso trecho: “Mas, que sou, então? Coisa pensante. Que é isto? A saber, coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. Não é certamente pouco, se essas coisas em conjunto me pertencem. E, porque não pertenceriam? Não sou eu mesmo que, há pouco, pus em dúvida quase todas as coisas; que, no entanto, entendo algo; que afirmo que só isso é verdadeiro e nego as outras coisas; que desejo saber outras coisas, que não quero ser enganado, que imagino outras até involuntariamente e também que percebo outras como se elas proviessem dos sentidos? Qual dessas coisas não é tão verdadeira – mesmo que eu esteja dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar – quanto é verdadeiro que sou? Qual delas distingue-se de meu pensamento? Qual pode dizer-se separada de mim mesmo? Pois que sou eu quem duvida, quem entende, quem quer; é tão manifesto que já não é preciso nada mais para tornar a explicação mais evidente.” (DESCARTES, **Meditações sobre Filosofia Primeira**, p. 53).

<sup>55</sup> DESCARTES, **Meditações sobre Filosofia Primeira**, p. 39.

visto estar implicada no próprio ato de duvidar.

Descartes percebe que o pensamento e só ele é, ao mesmo tempo, ser e expressão do ser, inteligência e a própria coisa que pensa, ou seja, *causa sui* instituinte de sua própria realidade, de modo que “pensar (sentir) que existo é existir”<sup>56</sup>. E sendo uma conclusão existencial fundamental, o *cogito* traz consigo também implicações epistemológicas e políticas. Afinal, uma vez que a dúvida aparece como uma postura da consciência em relação a um enunciado verdadeiro, tem-se também a certeza de uma manifestação da vontade do “eu” como uma decisão que por si só é um ato de liberdade<sup>57</sup>. Por sua vez, esse processo epistemológico implica que a verdade só se impõe ao sujeito na medida em que ele a reconhece como tal, algo que traz consigo a possibilidade de o sujeito exercer uma autoridade sobre si mesmo na relação com o mundo. Assim, para além da verdade acerca da existência do eu que pensa, chega-se também a uma competência normativa da subjetividade, que é livre e soberana em sua relação com o mundo. Com isso, a “revolução privada”<sup>58</sup> que o *cogito* cartesiano representa abre caminho para o reconhecimento de uma autoridade primeira, elemento esse crucial para o pensamento de uma ordem política secularizada cujos desdobramentos aparecerão na moderna teoria do contrato social.

Em suma, podemos dizer então que a questão do sujeito formulada no entrecruzamento entre os pensamentos teológico, filosófico e político-jurídico, atravessa a percepção moderna do humano como um ser de vontade, livre e constituinte da ordem política.

No entanto, ao assumirmos o contratualismo – bem como as noções de “sujeito” e “soberania” que lhe embasa – como paradigma para se pensar o constituinte, perdemos de vista aquele importante elemento já ressaltado de antemão: que o poder constituinte não diz respeito a um processo de ordenação social que se desenvolve em um espaço anômico ou em um vácuo político, mas sim de reordenação social que ocorre no interior de um jogo político estruturado, o que implica a rejeição de uma regra de autoridade e a ruptura de relações de poder anteriormente estabelecidas. Tendo isso em mente, é essencial situarmos toda essa problemática, fundamentalmente crítica, na crise instaurada pelo processo revolucionário, contexto no qual o conceito de poder constituinte aparece de fato expresso pela primeira vez.

---

<sup>56</sup> BIRCHAL, Telma. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. *Discurso*, n. 31, 2000, p. 448.

<sup>57</sup> DELASSUS, *Le sujet*, pp. 41–2.

<sup>58</sup> DESCOMBES, *Le complément de sujet: enquête sur le fait d’agir de soi-même*, p. 448.

## I.2. A emergência do poder constituinte: revolução e o problema do desconstituinte

A ideia de revolução poder ser compreendida como uma descontinuidade temporal que corresponde à emergência de uma nova relação de forças que intenta se estabilizar, consolidar-se e perdurar como constituição, aludindo a um processo conflituoso de desordenação que almeja provocar transformações estruturais radicais. Ou seja, ao contrário das noções de reforma, rebelião ou golpe, a revolução é um processo social que ocorre fora dos quadros do Direito e do Estado com o objetivo de romper as linhas básicas que formam as raízes do sistema constitucional<sup>59</sup>.

A conformação desse sentido político moderno (que ganha sua forma mais robusta com a Revolução Francesa), não permite, portanto, que o termo “revolução” seja tomado como designando simplesmente um conflito a partir do qual se estabelece um novo regime jurídico. E isso porque ele corresponde fundamentalmente a um desarranjo da ordem política existente, à redistribuição dos circuitos do poder por meio de práticas subversivas, à manifestação da vontade de autodeterminação que expande a participação dos sujeitos na esfera pública<sup>60</sup>.

Nesses termos, podemos dizer que, seguramente, o que está em jogo no horizonte de sentido da revolução é uma “vontade de ser livre” – como dirá o Marquês de Lafayette, no contexto da Declaração de Direitos em 11 de julho de 1789<sup>61</sup> –; um dever do ser humano em se tornar o “artesão do seu destino” – como escreve Volney, em suas meditações sobre as revoluções dos impérios após compor a Assembleia Constituinte<sup>62</sup>. Por derivação, explicará Condorcet após a execução de Luís XVI e a queda dos girondinos: aplica-se o termo “revolucionário” a tudo aquilo que, substituindo as antigas leis das circunstâncias, tem a liberdade por objeto<sup>63</sup>. E já na fase inicial do terror jacobino, Robespierre caracterizará a revolução como uma atividade excepcional, definida como “a guerra da liberdade contra seus inimigos”<sup>64</sup>. Logo, temos que não é qualquer processo de modificação política radical que é nomeado como revolucionário, mas somente aqueles que têm a pretensão de se realizar com

---

<sup>59</sup> VILANOVA, Lourival. Teoria jurídica da revolução: anotações à margem de Kelsen. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, p. 59–103, 1981, p. 84.

<sup>60</sup> BALIBAR, Étienne. *The idea of revolution: yesterday, today and tomorrow*. In: <http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/etienne-balibar-the-idea-of-revolution-yesterday-today-and-tomorrow/>

<sup>61</sup> LA FAYETTE, M. J. *Mémoires: correspondance et manuscrits. T. I*. Bruxelas: Société Belge de Librairie, 1837, p. 451.

<sup>62</sup> VOLNEY, C.F. *Les ruines, ou méditation sur les révolutions des empires*. 2ª ed. Ebook: Project Gutenberg, 2009, p. 118.

<sup>63</sup> CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Sur le sens du mot “révolutionnaire”*. In: **Oeuvres de Condorcet. T. XII**. Paris: A. Condorcet O’Connor et M. F. Arago, 1847, pp. 615–624.

<sup>64</sup> ROBESPIERRE, Maximilien. Sobre o governo revolucionário. In: **Virtude e Terror**. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 165.

um objetivo emancipatório em relação a determinado sistema de dominação, ou seja, como um ato de liberdade por meio do qual os sujeitos, a despeito de outras formas de determinação da ação, buscam construir as diretrizes da própria história. Em outras palavras, o termo não se refere a qualquer desordem civil ou golpe de Estado, de modo que “apenas onde existe esse *páthos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução”<sup>65</sup>.

Entretanto, esse conceito moderno de revolução não tem um sentido perene e unívoco na história, tendo se atualizado conjuntamente com as inovações políticas que ele nomeia. Como bem coloca Reinhart Koselleck, é quase como se na própria palavra “revolução” habitasse uma força revolucionária, capaz de fazer com que a expressão se dissemine continuamente sendo capaz de abarcar diferentes fenômenos<sup>66</sup>. Tendo isso em mente, explorá-lo enquanto um fenômeno ligado à conformação da noção de “poder constituinte” exige a compreensão de sua mudança semântica, mudança essa que não se entrelaça somente a modificações no campo jurídico-político, mas também à própria noção de temporalidade histórica.

Etimologicamente, o termo revolução (*revolutio*) advém do verbo latino *revolvere*, que nos remete a um movimento cíclico de retorno, e assume esse sentido de forma consolidada no campo das ciências naturais quando, na pioneira obra de Nicolau Copérnico *Sobre as revoluções das orbes celestes* (1543), foi utilizado para designar o movimento regular e necessário dos astros, mais especificamente, o momento do retorno em seu percurso de translação. Com isso, o termo apresentava uma ideia de restauração a uma posição inicial em dado percurso cíclico e recorrente.

A princípio, o deslizamento do termo para a esfera política mantém esse vetor de sentido que aparece inicialmente no campo das ciências. Se atentarmos para o primeiro uso da palavra revolução no discurso político, vemos que ela se dá não quando irrompeu a guerra civil naquilo que hoje chamamos de Revolução Inglesa, mas sim em 1660, com a derrubada do filho de Oliver Cromwell e com a restauração da monarquia parlamentar com Carlos II, filho do rei anteriormente deposto<sup>67</sup>. Ou seja, ainda ali a palavra revolução se alinhava ainda à ideia de retorno, seguindo a esteira da percepção clássica acerca do ciclo das constituições afirmado nos textos de Políbio, que serviam então como chave de leitura para os conflitos políticos da época.

---

<sup>65</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 63.

<sup>66</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patricia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 62.

<sup>67</sup> ARENDT, **Sobre a revolução**, pp. 72–3.

Segundo a doutrina do ciclo das constituições, havia um número limitado de formas constitucionais (*politéia*) que substituíam naturalmente uma a outra de maneira sucessiva, um modelo de modificações políticas entendido como um ciclo de reviravoltas de regimes de governo – a monarquia que se transforma em tirania é sucedida pela aristocracia que se transforma em oligarquia, que é então deposta e seguida pela democracia, que quando se degenera tornando uma oclocracia abre espaço para o retorno do governo de um único indivíduo<sup>68</sup>. Nessa lógica cíclica, a noção de ato constituinte está ausente, de modo que quando a vontade do soberano se contrapunha ao curso da tradição, esse ato não era tomado como uma ruptura que inaugura algo novo, mas sim como um ato de tirania que movimentava o contínuo fluxo das formas de governo<sup>69</sup>. A experiência permanecia, portanto, constringida aos limites das circunstâncias naturais que lhe eram próprias. Como nos explica Koselleck, “assim como as estações do ano permanecem sempre as mesmas em sua alternância, também os homens, como seres políticos, permaneciam atados a transformações que não traziam nada de novo”, o que estabelecia como pressuposto a ideia de um “tempo histórico que tem sempre a mesma qualidade, que é fechado em si mesmo e passível de repetição”<sup>70</sup>.

A noção de ciclo político desenvolvida pelos antigos é retomada no Renascimento (em especial na referencial obra “O príncipe” de Maquiavel) e traduzida pelos modernos como “revolução”, de modo que o termo assimila esse sentido transhistórico e passa a ser utilizado como uma metáfora consciente aos movimentos repentinos, comoções e insurgências internas normalmente tratadas em termos de “guerra civil” (*stasis*, para os gregos, e *bellum civile*, para os romanos), que marcavam os processos de unificação e consolidação dos Estados absolutistas entre os séculos XV-XVII. E isso porque essas desordens eram entendidas como contínuas repetições de outras lutas, afinal, até então elas se ancoravam fundamentalmente em tradições feudais, como uma disputa política no interior da ordem hierárquica dos estamentos. Suas demandas eram por restauração de antigos direitos usurpados, e não por uma transformação radical da estrutura social. Não se vislumbrava a inauguração de algo novo, tampouco uma ideia de emancipação em termos de inversão nas relações de poder, na qual um grupo de subjugados ascendesse à posição dos senhores.

Com a Revolução Gloriosa (1688-1689) essa percepção acerca da história política começa a se modificar e, por conseguinte, também o conceito de revolução. Isso porque, ao

---

<sup>68</sup> POLÍBIOS. **Histórias**. Trad. Mário da Gama Kury, 2ª. Brasília: UnB, 1996, livro VI.

<sup>69</sup> HALÉVI, Ran. *La déconstitution de l'Ancien Régime: Le pouvoir constituant comme acte révolutionnaire*. **Jus Politicum**, nº 3, 2009, p. 13.

<sup>70</sup> KOSELLECK, **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**, pp. 64-5.

invés de reproduzir o círculo naturalmente vicioso da guerra civil, a Revolução Gloriosa foi percebida como um evento relativamente não violento, cujo resultado foi o aumento do poder do parlamento e da estabilidade político-econômica, descortinando assim um novo horizonte político no qual a vontade humana assumira o protagonismo no movimento de restauração da história.

Entretanto, essa modificação de percepção de uma história cíclica natural para uma linear e progressiva na qual está em jogo uma vontade subjetiva não pode ser compreendida de maneira desvinculada do pensamento profético e teleológico judaico-cristão, nem da Reforma Protestante. Não por acaso a ocorrência mais antiga do termo “*revolutio*” aparece no livro *A cidade de Deus* (426 d. C), de Agostinho de Hipona, nomeando o tempo cíclico construído no imaginário pagão, justamente para negar a ideia de eterno retorno nessa estrutura temporal, incompatível com a premissa da vontade de Deus que estabelece uma nova ordem (*novus-ordo*)<sup>71</sup>. Escrito no contexto da ruína do Império Romano, o trabalho se contrapunha ao “referido círculo de revoluções imaginárias”, pressuposto na ideia de que o saqueamento e tomada de Roma significasse seu fim no ciclo cosmológico da vida política, a realização do destino construído na visão pagã. Segundo Santo Agostinho, o nascimento de Cristo, seu sacrifício que salvara a humanidade, e o milagre da ressurreição, marcavam uma ruptura no tempo, um renascimento tomado como novo início, singular e irrepitível, de modo que a modificação material na cidade terrena (aquela ordenada sob as vicissitudes dos homens) não implicava uma modificação espiritual na cidade celeste (aquela que se constitui sob o respeito às leis de Deus). Deus, criador do mundo, intervira derrogando as leis da natureza, e com isso inaugurara um novo tempo que se desenvolveria até o dia do Juízo Final<sup>72</sup>.

A instauração de uma nova temporalidade a partir da escatologia cristã – que, no lugar de se voltar para um passado feliz a ser restaurado mira em um futuro último e decisivo – é acompanhada por uma substituição daquilo que os antigos chamavam de “destino” ou “fortuna” pela ideia de “providência divina”. A vida deixa de ser determinada por uma força natural, inexorável, atuante na geração de revoluções eternamente periódicas, e passa a ser pensada à luz da vontade de Deus, vontade essa que, apesar de ainda ser uma fonte causal alheia ao arbítrio humano, assume a salvação da humanidade, seu objeto de amor, como finalidade. Com isso, além de fundamentar a ideia de historicidade como uma linearidade teleológica e irreversível de eventos cujo fim é o bem da vida humana, Agostinho substitui a necessidade objetiva por

---

<sup>71</sup> ARENDT, *Sobre a revolução*, pp. 54-5.

<sup>72</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus (contra os pagãos). Parte II*. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Vozes de Bolso, 2017.

uma vontade subjetiva personalizada – como a vontade do indivíduo, porém onipotente –, que passa a ser a origem desses eventos<sup>73</sup>.

Enquanto movimento de renovação religiosa, o cristianismo trouxe consigo os primeiros sinais daquilo que viria a ser uma verdadeira transformação estrutural no tempo<sup>74</sup>. Afirmando a instituição de uma nova ordem das coisas, articulava também uma ideia de “potência” que tocava de maneira fundamental o desejo humano de superar os limites da natureza, desejo esse de fazer o impossível possível, que se manifestava nas novas tecnologias, descobertas científicas e geográficas que marcam o século XVI, e que foi acelerado a partir da Reforma Protestante.

Segundo Koselleck, apesar dessa linearidade temporal constituída no discurso cristão, até o século XVI a história medieval pode ser percebida por um viés atemporal. Isso porque, apesar da escatologia cristã ser toda orientada para um fim apocalíptico, na prática tratava-se de um momento de ruptura permanentemente adiado, que assim se mantinha como uma expectativa contínua. E enquanto esse fim do mundo indeterminado era posto em suspenso, do ponto de vista histórico e político tinha-se um efeito integrador do futuro no presente, de modo que o tempo não assumia um sentido nem linear nem cíclico. Porém, ao denunciar a degenerescência da Igreja, romper com sua hegemonia, e sustentar que o resultado do Juízo Final já se manifestava na vida terrena – na ideia de que a salvação espiritual poderia ser prevista a partir do sucesso em vida –, a Reforma Protestante trouxe consigo os sinais do fim do mundo, provocando uma aceleração temporal na qual a ruptura que instaura um novo mundo se tornava tangível<sup>75</sup>.

Mas em vez do fim do mundo previsto, a Reforma trouxe a inauguração de um novo tempo. E em conjunto com a retomada dos valores humanistas pelo Renascimento, ela estabeleceu o terreno para a emergência da ideia de progresso na história movido pela vontade humana. Voltando agora para os conflitos que marcam os séculos XVII e XVIII, temos o horizonte ideológico no qual a semântica do termo revolução se altera. Ou seja, estabelecida uma nova noção de temporalidade, e tendo em vista a velocidade no ritmo das mudanças sociais causadas pelos avanços científicos, a revolução passa a ser pensada como aquilo que traz algo novo no campo da história, um acontecimento cuja marca é a abertura para o desconhecido e no qual a vontade humana desempenha um papel fundamental, de modo que sua singularidade extingue a possibilidade de aplicação de modelos de regimes de governos. Como bem observa

---

<sup>73</sup> KOSELLECK, **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**, p. 148.

<sup>74</sup> KOSELLECK, **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**, pp. 67–8.

<sup>75</sup> KOSELLECK, **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**, p. 25.

Koselleck, isso fica claro no discurso de Robespierre:

Em 10 de maio de 1793, em seu famoso discurso sobre a Constituição revolucionária, Robespierre declara: “É chegada a hora de conclamar cada um para seu verdadeiro destino. O progresso da razão humana preparou esta grande Revolução, e vós sois aqueles sobre os quais recai o especial dever de acelerá-la”. A providencial fraseologia de Robespierre não é capaz de dissimular que o horizonte de expectativa alterou-se em relação à situação inicial. Para Lutero, a abreviação do tempo é um sinal visível da vontade divina de permitir que sobrevenha o Juízo Final, o fim do mundo. Para Robespierre, a aceleração do tempo é uma tarefa do homem, que deverá introduzir os tempos da liberdade e da felicidade, o futuro dourado<sup>76</sup>.

Com isso, resta claro que a ruptura revolucionária com o antigo regime e que marca a Idade Moderna se dá a partir de um longo processo que vinha sendo construído como um desdobramento imanente ao próprio campo teológico, de modo que, para usar o referencial raciocínio de Schmitt, a teoria política moderna pode ser compreendida como um processo de secularização de conceitos teológicos<sup>77</sup>.

Apesar da Revolução Inglesa ter sido fundamental para a construção do conceito de revolução como algo distinto da pura desordem e do vicioso círculo de violência que caracterizava a guerra civil – ou seja, como fenômeno a partir do qual era possível pensar uma articulação das vontades políticas em termos de liberdade –, seu discurso ainda passava pela lógica do retorno, de modo que a fundação política fora pensada como uma “revelação” da verdadeira Constituição, que se dava pela reativação da tradição e por um resgate dos antigos direitos de liberdade. É somente com a eclosão da Revolução Americana (1776), que declara a independência dos Estados Unidos, que vemos aparecer uma formulação da ideia de “revolução” como um momento excepcional de ruptura, como uma abertura no tempo provocada pela vontade humana e que vem acompanhada pela emergência de uma nova fase na política, experiência essa que serviria de referência e se intensificaria no decurso da Revolução Francesa (1789). Aqui é oportuno referenciar o mitológico diálogo entre o duque de La Rochefoucault-Liancourt e Luís XVI na noite de 14 de julho de 1789, mediante a notícia da queda da Bastilha e a deserção das tropas reais face ao ataque popular, como marca emblemática do sentido moderno da palavra revolução. Supostamente, após ouvir o rei exclamar que isso se trataria de uma revolta, Liancourt o teria corrigido enunciando as seguintes palavras: “Não, senhor, é uma revolução”<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> KOSELLECK, **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**, p. 25.

<sup>77</sup> SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde; Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

<sup>78</sup> ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 78–9.

Nessa esteira, temos assente que a experiência revolucionária norte-americana materializou a ideia de que a ordenação jurídico-política não é algo previamente dado, a ser conhecido pelo ser humano, mas sim algo a ser construído. A consolidação dessa lógica está diretamente ligada às vantagens de ela ter ocorrido em um território distinto daquele no qual se encontrava o poder tradicionalmente constituído, o que proporcionou condições para uma organização política paralela, que, uma vez já estabelecida na forma de assembleias provinciais, serviu de base e referência para o aparelhamento e redação constitucional subsequente. Tais condições estavam ausentes na Revolução Francesa, e visto que a manifestação da vontade de liberdade no mesmo espaço de uma relação de poder constituída é muito mais problemática, foi ali que o sentido de renovação precisou ser pensado de forma mais intensa. Assumindo a modificação estrutural radical como condição necessária para a liberdade, nesse marco histórico a revolução deixou de ser pensada apenas em termos estritamente políticos para se tornar também uma luta social, que tinha por fim construir um novo sujeito, uma nova forma de vida em comum, ou seja, que precisava se reorganizar de maneira revolucionária não somente no campo das instituições governamentais mas em todas as dimensões do social.

Impulsionada tanto pelo discurso de igualdade estabelecido pelo cristianismo e consolidado nas teorias contratualistas, quanto pela experiência da Revolução Americana – a partir da qual se desenvolveu a ideia de que a existência de uma “igualdade orgânica” derivada do processo colonial fora uma condição social favorável para o seu sucesso político –, a Revolução Francesa se configurou como a primeira revolução em que a estrutura hierárquica da sociedade foi colocada em questão de forma radical, elaborando a ideia de que a verdadeira emancipação não passa apenas por uma modificação das instituições jurídico-políticas, mas também pela libertação da miséria, libertação das necessidades básicas de sobrevivência que determinam o agir humano<sup>79</sup>.

Todavia, se no campo teórico do contrato social esse projeto de fundar uma nova sociedade se resolvia através dos conceitos ideais de razão universal e vontade geral articulados em um espaço de absoluta anomia que demarca o estado de natureza, na prática tal resolução se mostrou problemática na medida em que um poder que se presumia ilimitado se deparou com a força da ação contrarrevolucionária. Com isso, o período do conflito foi expandido na noção de uma revolução permanente a ser realizada até que seus fins fossem alcançados, o que fez com que a experiência francesa adicionasse ao conceito a carga semântica de uma abertura acelerada para o progresso, para um futuro incerto e indeterminado a ser construído pelo

---

<sup>79</sup> ARENDT, **Sobre a revolução**, pp. 49-51.

contínuo motor da vontade revolucionária<sup>80</sup>.

Assim, é possível então dizer que o moderno sentido de revolução, no qual convergem as ideias de manifestação da liberdade, ruptura no tempo, e emergência de uma nova ordem a partir da destruição da antiga, consolida-se de maneira definitiva com a Revolução Francesa, uma vez que nela o termo é compreendido de forma radical, como o movimento de passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade em um contexto territorial de relações de poder bem estabelecidas. E é justamente nessa esteira construtiva do conceito de revolução que vemos também aparecer de maneira explícita a noção de “poder constituinte”.

Mencionado pela primeira vez em 1777 durante a Revolução Norte-Americana, quando em sua *Carta aberta aos habitantes de Vermont* Thomas Young os conclama a estabelecer um governo constitucional próprio visto serem eles o “poder constituinte supremo”, a expressão é mobilizada para sobrepor a legitimidade das assembleias representativas da colônia ao parlamento inglês, nomeando um poder primário – e portanto superior – ao “poder constituído”, passível de limitá-lo, revisá-lo, e até mesmo aboli-lo. Todavia, seguindo o movimento de construção da noção de revolução, também a ideia de “poder constituinte”, lançada primeiramente na experiência norte-americana, ganha corpo e radicalidade no contexto da Revolução Francesa, consolidando-se a partir de uma verdadeira construção teórica no texto de Emmanuel Joseph Sieyès, *O que é o Terceiro Estado?*.

Lembremos que à época, a França vivia uma profunda crise econômica. Diante desse quadro, em 1º de maio de 1789, o rei Luís XVI decide convocar os Estados Gerais, uma espécie de assembleia consultiva composta por representantes da nobreza, do clero, e do povo, com o fim de discutir um aumento da taxa tributária para suprir o déficit orçamentário. Nesse arranjo, apesar de representarem porções desiguais da população francesa, cada Estado tinha direito a um voto, e comumente a nobreza e o clero se uniam para derrotar os interesses do Terceiro Estado. Em razão das isenções fiscais asseguradas ao clero e à nobreza, o processo revolucionário de 1789 é deflagrado a partir de um conflito entre o Terceiro Estado e as duas ordens privilegiadas. É nesse contexto que se sobressai o trabalho de Sieyès, como uma forte argumentação de deslegitimação do poder constituído elaborada originariamente em 1788, tendo em vista o ato convocatório dos Estados Gerais de julho do mesmo ano que autorizava os franceses a apresentarem ideias acerca de uma possível reforma do Estado<sup>81</sup>.

O texto de Sieyès é uma apaixonada defesa do poder do Terceiro Estado, então

---

<sup>80</sup> ARENDT, **Sobre a revolução**, pp. 81-2.

<sup>81</sup> VIEIRA, José Ribas. Prefácio. In: BASTOS, Aurélio Wander (Org.). **A constituinte burguesa**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, pp. 31-2.

identificado à nação por abranger a maioria da população que, sem privilégios, sustentava economicamente a sociedade francesa. Considerando então que a vontade do Terceiro Estado correspondia à vontade geral da nação, caberia somente a ele a função de ordenar a sociedade por meio de uma Constituição, função essa que o conformava enquanto “poder constituinte”. Aqui, o objetivo de Sieyès é justamente fundamentar a legitimidade de uma ordenação social a partir dos interesses do Terceiro Estado e em contraposição àqueles do regime constituído. Porém, isso cria o paradoxo de um poder não legitimado por norma prévia se colocar como fonte produtora de normas legítimas, motivo pelo qual seu argumento se sustenta sob a ideia de que o poder constituinte é um poder existencial e imanente da nação, o que se desdobra na necessária diferenciação entre “poder constituinte” e “poder constituído”.

Por ser exercido de forma limitada por uma espécie de “governo por procuração” – ou seja, por uma delegação de poder a alguns representantes da nação que formam a Assembleia Nacional –, o poder constituído não podia ser confundido com o poder constituinte, único fundador e, portanto, superior a todos os demais. Nessa linha, sobre os limites de um governo exercido por procuração, Sieyès assinala três verdades:

- 1ª) a comunidade não se despoja do exercício de sua vontade. É sua propriedade inalienável. Só pode delegar o seu exercício. Este princípio será visto posteriormente;
- 2ª) o corpo dos delegados não pode nem mesmo ter a plenitude deste exercício. A comunidade só pode confiar-lhe de seu poder total a porção necessária para manter a boa ordem. Não se dá o supérfluo neste gênero;
- 3ª) não é próprio ao corpo dos delegados mudar os limites do poder que lhe foi confiado. Achamos que esta faculdade seria contraditória consigo mesma<sup>82</sup>.

Com isso, à maneira norte-americana, o que Sieyès buscava explicitar é que essa vontade do corpo dos representantes constituído “não é plena e ilimitada, mas somente uma parte da grande vontade comum nacional”, de modo que “os delegados não a exercem como um direito próprio”, mas sim como um direito do outro, já que “a vontade comum é comissionada”<sup>83</sup>. “O corpo dos representantes, a que está confiado o poder legislativo ou o exercício da vontade comum, só existe na forma que a nação quis lhe dar. Ele não é nada sem suas formas constitutivas; não age, não se dirige e não comanda, a não ser por elas” de modo que “nenhuma espécie de poder delegado pode mudar nada nas condições de sua delegação”<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> SIEYÈS, Emmanuel Joseph. Considerações preliminares sobre o que é o Terceiro Estado. Trad. Norma Azevedo. In: BASTOS, Aurélio Wander (Org.). **A constituinte burguesa**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p. 139.

<sup>83</sup> SIEYÈS, Considerações preliminares sobre o que é o Terceiro Estado, p. 139.

<sup>84</sup> SIEYÈS, Considerações preliminares sobre o que é o Terceiro Estado, pp. 140-1.

Por conseguinte, “a Constituição não é obra do poder constituído, mas do poder constituinte”<sup>85</sup>.

O grande passo dado por Sieyès em relação à noção de poder constituinte que aparece na experiência norte-americana jaz na sua afirmação categórica enquanto poder ilimitado, identificado como um permanente motor revolucionário, um poder de normação indefinido, potencialmente estendido no espaço social e sempre capaz de desconstituir as normas estabelecidas. Ainda que na experiência norte-americana ele também tenha sido tomado como poder originário e permanente, capaz de regenerar as instituições, essa teorização foi realizada com muito mais cautela visando manter a estabilidade e o equilíbrio da tradição constitucional. Ou seja, nela a ideia de poder constituinte, muito mais ligada ao trabalho de se criar uma ordem constitucional em meio a uma certa ausência física do governo político, teve a característica da “continuidade” teorizada tendo em vista a possibilidade de se modificar a Constituição no decorrer das gerações, e não como uma possibilidade presente face aos conflitos de interesses instaurados na época. De tal modo que, na prática, o poder constituinte quase nunca foi evocado na história política norte-americana como desconstituinte, sendo por vezes utilizado para emendar ou corrigir, mas jamais refundar a Constituição<sup>86</sup>. Assim, de maneira análoga ao conceito de revolução – que se afirma na França não só como momento de renovação da ordem política pela vontade humana, mas também das próprias estruturas sociais que sustentam essa ordem política, diga-se, o regime de privilégios e as hierarquias aristocráticas que fundamentavam o sistema político administrativo –, ali também o conceito de poder constituinte se radicaliza, aparecendo não só como fonte criadora que estabelece os limites dos poderes constituídos, mas também como força destruidora, contínua, absolutamente originária e livre<sup>87</sup>. Nesses termos, Sieyès nos apresenta a seguinte argumentação que consolidará sua conceituação teórica do poder constituinte:

O poder só exerce um poder real enquanto é constitucional. Só é legal enquanto é fiel às leis que foram impostas. A vontade nacional, ao contrário, só precisa de sua realidade para ser sempre legal: ela é a origem de toda legalidade. Não só a nação não está submetida a uma Constituição, como ela não pode estar, ela não deve estar, o que equivale a dizer que ela não está. Não pode estar. Na verdade, de quem teria podido receber uma formalização positiva? Existe alguma autoridade anterior que pudesse dizer a uma multidão de indivíduos: Eu vos reúno sob tais leis; vós formareis uma nação nas condições que vos prescrevo? Não estamos falando aqui de banditismo nem de dominação, mas de associação legítima, isto é, voluntária e livre. Seria possível dizer que uma nação pode, por um primeiro ato de sua vontade, não querer no futuro comprometer-se senão de uma maneira predeterminada? Primeiramente, uma nação não pode nem alienar, nem se proibir o direito de mudar; e, qualquer que seja sua

<sup>85</sup> SIEYÈS, Considerações preliminares sobre o que é o Terceiro Estado, p. 141.

<sup>86</sup> HALÉVI, *La déconstitution de l'Ancien Régime: Le pouvoir constituant comme acte révolutionnaire*, pp. 9–11.; FIORAVANTI, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, p. 111.

<sup>87</sup> FIORAVANTI, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, pp. 111-2.

vontade, ela não pode cercear o direito de mudança assim que o interesse geral o exigir. Em segundo lugar: com quem se teria comprometido esta nação? Eu entendo que ela pode obrigar seus membros, seus mandatários, e tudo o que lhe pertence; mas será que ela pode impor deveres a si mesma? O que é um contrato consigo mesma? Sendo as duas partes a mesma vontade, ela pode sempre desobrigar-se de tal compromisso. Mesmo quando pudesse, uma nação não deveria colocar obstáculos à sua formalização positiva. Seria se expor a perder sua liberdade, sem retorno, pois bastaria um momento de sucesso à tirania para entregar os povos, sob pretexto de organização, a situações em que não lhes seria mais possível exprimir livremente sua vontade e, conseqüentemente, sacudir as cadeias do despotismo. Devemos conceber as nações sobre a terra como indivíduos fora do pacto social, ou, como se diz, no estado de natureza. O exercício de sua vontade é livre e independe de todas as formas civis. Como existe somente na ordem natural, sua vontade, para surtir todo o seu efeito, não tem necessidade de levar os caracteres naturais de uma vontade. Qualquer que seja a forma que a nação quiser, basta que ela queira; todas as formas são boas, e sua vontade é sempre a lei suprema. Já que, para imaginar uma sociedade legítima, atribuímos às vontades individuais puramente naturais a potência moral de formar a associação, como nos negaríamos a reconhecer uma força semelhante em uma vontade comum, igualmente natural? Uma nação nunca sai do estado de natureza e, em meio a tantos perigos, todas as maneiras possíveis de expressar sua vontade nunca são demais. Repetindo: uma nação é independente de qualquer formalização positiva, basta que sua vontade apareça para que todo direito político cesse, como se estivesse diante da fonte e do mestre supremo de todo o direito positivo<sup>88</sup>.

Em suma, a reflexão de Sieyès nos apresenta uma conceituação do poder constituinte que nos permite dizer que, se a Revolução Francesa não inventou a noção de poder constituinte, ela foi a primeira a teorizá-lo no decorrer de sua prática, com o fim não só de edificar uma Constituição inédita sustentada sob novas bases sociais, mas também de desconstituir uma antiga ordem política. Neste marco, o que se formula então é uma compreensão do poder constituinte que assume um duplo sentido: desconstituinte e reconstituinte<sup>89</sup>.

### **I.3. O problema do reconstituinte**

#### **I.3.1. Na manutenção do Estado**

Na medida em que a Revolução Francesa, após conceber a natureza ilimitada e permanente do poder constituinte, deixou de almejar uma modificação estritamente política e estabeleceu como objetivo a des-constituição e re-constituição de uma nova sociedade – fundamentada na igualdade universal de direitos e em uma absoluta libertação do reino das necessidades –, o resultado foi a intensificação do conflito e, conseqüentemente, a expansão temporal da instabilidade política. A ideia de nação, que supunha uma identidade entre os integrantes do Terceiro Estado e um consenso acerca do projeto constituinte, demonstrou ser uma realidade fraturada quando as discontinuidades entre os interesses da burguesia e do resto da população mais pobre vieram à tona, de modo que a titularidade do poder constituinte passou

<sup>88</sup> SIEYÈS, Considerações preliminares sobre o que é o Terceiro Estado, pp. 143–5.

<sup>89</sup> HALÉVI, *La déconstitution de l'Ancien Régime: Le pouvoir constituant comme acte révolutionnaire*, pp. 1–2.

a ser uma questão incerta, determinável pela força de se fazer valer faticamente como tal. Essa crise do sujeito constituinte – que na prática não se mostrou como universal – gerou, portanto, uma crise do próprio poder constituinte no que diz respeito à sua dimensão reconstituente. Uma vez concebido como vontade livre, permanente e ilimitada, capaz de criar e eliminar uma Constituição, ele se tornou um problema para a estabilidade política buscada pela teoria constitucional, de modo que sua dimensão destrutiva passou a ser revista.

A crítica à associação do poder constituinte com a desconstituição da ordem remonta à famosa obra contrarrevolucionária de Edmund Burke, *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790), na qual o autor, mirando na experiência inglesa, sustenta a importância da mudança política se amparar na tradição e em um equilíbrio dos interesses sociais historicamente consolidados – em especial, naqueles ligados aos direitos de propriedade – para se estabelecer como um verdadeiro e autêntico contrato capaz de assegurar as liberdades individuais. Com o advento do Terror jacobino e da reação termidoriana – então assumidos como signos do fracasso de uma revolução que não conseguiu se resolver constitucionalmente e por isso culminou na Restauração da monarquia em 1814 –, autores emblemáticos do século XIX como Benjamin Constant e Alexis de Tocqueville sustentarão, em seus respectivos escritos políticos *Princípios de política* (1815) e *A democracia na América* (1835), a importância de se conceber um poder constituinte limitado e relativo, traduzido para a linguagem geral e abstrata da lei, e circunscrito pelos princípios da representação política, como forma de evitar o despotismo inoculado no exercício indefinido e autodestrutivo da soberania popular<sup>90</sup>.

As preocupações delineadas nessas obras ressoam na forma como o tema do poder constituinte repercutiu nas discussões que se desenvolveram na Alemanha entre meados do século XIX e princípio do século XX. À luz das experiências constitucionais revolucionárias, os teóricos publicistas alemães refletiam sobre a constituição de um Estado nacional unificado, porém, cientes de que a associação do poder constituinte com uma vontade livre e soberana capaz de des-constituição aparecia como uma afirmação perigosa para a estabilidade do Estado que se pretendia construir. Assim, de maneira geral, essa literatura é marcada por um esforço em identificar “vontade política” e “Estado”, por meio do apagamento da ideia de “sujeito revolucionário” enquanto agente da ruptura, e da construção de um sujeito constituinte jurídico normatizado, entendido como os representantes do povo responsáveis por compor as vontades particulares e traduzi-las em termos de interesse público através do trabalho legislativo. Em suma, temos que o desenvolvimento da Teoria do Direito e do Estado de matriz alemã se dará

---

<sup>90</sup> FIORAVANTI, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, pp. 120–32.

como um processo de emancipação do poder constituído em relação ao poder constituinte, e na sua juridificação sob a figura do “poder constituinte derivado”.

Na esteira historicista inaugurada pelo próprio evento revolucionário, o Estado Constitucional passará a ser pensado no interior da filosofia de Hegel<sup>91</sup> como realização da liberdade concreta, síntese racional e estágio final do progresso, uma ordem necessária e adequada à sociedade civil que, ao se conformar como uma unidade ética substancial fim-de-si-mesma, assume um núcleo estável correspondente à objetivação dialética do espírito do povo, e do qual resta subtraída toda vontade particular<sup>92</sup>. Dessa forma, uma vez consolidados os direitos humanos em uma estrutura política, a ideia de uma soberania fora do Estado resta descartada, visto que é no interior dele que se desenvolverá o contínuo movimento da liberdade. Nesses termos, a existência do poder constituinte permanece apenas como uma fonte de legitimidade historicamente afirmada e cuja finalidade já se encontra devidamente realizada.

No paradigma do positivismo estatalista, a limitação do poder constituinte e o apagamento da sua dimensão desconstituente se dará a partir de sua absorção pela racionalidade jurídica. Com Georg Jellinek<sup>93</sup>, veremos o poder constituinte ser pensado como uma realidade ética exógena, de natureza empírico-factual, que transcende o direito mas que se organiza na forma do Estado, constringendo a própria força no processo de produção jurídica. Visando equilibrar a ideia de liberdade política do povo com a conservação das instituições políticas, Jellinek constrói uma espécie de paradoxo no qual o Estado, concebido como entidade real e vontade soberana, encontra-se submetido à lei, formulando uma espécie de empoderamento jurídico cuja existência é vinculada à procedimentos formais<sup>94</sup>. Assim, o dinamismo do poder constituinte é auto inserido nas estruturas do Estado, tomado então como entidade neutra, burocrática e impessoal que condiciona seu próprio movimento.

Já no projeto de uma teoria pura do direito desenvolvida por Hans Kelsen<sup>95</sup> – que, sendo um crítico do nacionalismo radical alemão sustentado sob o conceito de “raça”, tinha por fim último desvincular o Estado de qualquer concepção orgânica ou ideológica –, vemos se desenvolver uma construção teórica que radicaliza a independência do Estado de qualquer transcendência ou manifestação de vontade subjetiva. Concebendo Estado e direito como

---

<sup>91</sup> HEGEL, Georg W. Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

<sup>92</sup> FIORAVANTI, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, pp. 134–8.

<sup>93</sup> JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. Trad. Fernando de los Ríos. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2000.

<sup>94</sup> CALDWELL, Peter C. *Popular sovereignty and the crisis of german constitutional law: the theory and practice of Weimar constitutionalism*. Durham and London: Duke University Press, 1997, pp. 42–4.

<sup>95</sup> KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

estruturas idênticas, ambos são descritos objetivamente como um sistema normativo de validade formal, ou seja, estabelecido concatenadamente por derivação de uma norma-jurídica. Isso significa que a fonte de toda norma jurídica é sempre outra norma jurídica, um “dever-ser”, jamais um fato causal pertencente ao âmbito do “ser”.

O problema da origem do ordenamento jurídico organizado – diga-se, da passagem do “ser” para o “dever-ser” –, é então “resolvido” a partir de um *quantum* de eficácia ou efetividade já constatado empiricamente, que possibilita a pressuposição lógica e transcendental de uma norma fundamental hipotética apresentada como conceito limite de tal teoria pura do direito<sup>96</sup>. Nesses termos, o poder constituinte permanece sendo tomado como um conceito não-jurídico *a priori*, mas que adentra a reflexão teórica acerca do direito com o único fim de lhe conferir sistematicidade, tornando-se um mero ponto referencial, retroativamente observável a partir da existência de um sistema jurídico válido estabelecido por uma força que se faz valer enquanto tal. Consequentemente, vemos que a ideia de poder constituinte – como ponto de contato entre o mundo do “ser” e o do “dever-ser” a partir do qual é possível a formulação da norma fundamental –, é concebida por intermédio do próprio conjunto do sistema, de maneira que Kelsen nos apresenta uma teoria do direito desprovida de sujeito e desvinculada da materialidade fática das forças políticas que perpassam o social<sup>97</sup>. De forma paradoxal, nela é possível considerar o poder constituinte como presente no interior da vida constitucional, mas absolutamente impossível tomá-lo como fonte de qualificação ou princípio de movimento de qualquer aspecto do sistema vigente<sup>98</sup>.

No viés antipositivista, que assume a vontade política e o poder constituinte como algo interno ao direito, diferentes autores como Rudolf Smend<sup>99</sup> e Hermann Heller<sup>100</sup> sustentarão respectivamente a função “auto integradora” ou “normalizadora” da Constituição de uma

<sup>96</sup> VILANOVA, Teoria jurídica da revolução: anotações à margem de Kelsen, p. 92.

<sup>97</sup> Apesar de ser esse o objetivo declarado da “Teoria pura do direito”, destaca-se a importante – ainda que minoritária – leitura realizada por Andityas Matos, para quem a reflexão de Kelsen pode ser compreendida como uma teoria ultrarrealista do direito como violência. Segundo Matos, no momento em que Kelsen estabelece a organização da força que se impõe garantindo um mínimo de eficácia ao sistema jurídico como condição factual – e não fundamento lógico de validade – para o pressuposto da norma fundamental, ele teria viciado todo seu intento analítico. Identificando a dimensão genético-violenta do direito, chegaríamos à conclusão implícita da impossibilidade de se pensar o direito fora de um contexto geral de forças. Nessa linha, vale a pena conferir a forma como o autor constrói seu argumento a partir do parecer emitido por Hans Kelsen em 1933, ao analisar a situação jurídico-constitucional brasileira acerca do estabelecimento de uma Assembleia Constituinte com atribuições limitadas pelo então autodenominado governo provisório de Getúlio Vargas. (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. “Um governo revolucionário possui os poderes que quer possuir”: a teoria pura do direito enquanto teoria da violência diante da Assembleia Nacional Constituinte Brasileira de 1933/34. **Revista da Faculdade de Direito UFMG**, nº 64, p. 49-75, 2014).

<sup>98</sup> NEGRI, **O poder constituinte**, pp. 13–4.

<sup>99</sup> SMEND, Rudolf. *Constitución e Derecho Constitucional*. Trad. José María Beneyto Pérez, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

<sup>100</sup> HELLER, Hermann. **Teoria do Estado**. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

nação. Apesar de o primeiro partir de uma concepção orgânica da sociedade, ao passo que o segundo se sustentava sob uma noção comunitarista apartada de determinismos biológicos, ambos compreendiam que poder constituinte e normatividade se condicionam reciprocamente, de modo que o dinamismo do poder constituinte é tomado como um vetor de criação permanente que atravessa a cultura, o Estado e o direito homogêneos em certo grau principiológico, ou seja, como algo que se formula na imanência de um sistema de forças já estabilizado, operando em consonância com um horizonte político previamente organizado<sup>101</sup>. Assim, na medida em que o poder constituinte passa a ser tomado como motor da dinâmica constitucional, ao mesmo tempo várias operações de neutralização e contenção são ativadas, regulando seu grau e intensidade de imanência<sup>102</sup>.

Dentre esses cânones do juspublicismo, imperioso destacar a reflexão de Carl Schmitt, que foi quem, no contexto alemão dessa época, mais se aproximou do problema do poder constituinte nos termos originalmente colocados pelos acontecimentos revolucionários, definindo-o como: “vontade política cuja força ou autoridade é capaz de adotar a concreta decisão de conjunto sobre o modo e a forma da própria existência política, determinando assim a existência da unidade política como um todo”<sup>103</sup>.

Tal decisionismo político que marca a teoria da constituição schmittiana está alinhado ao desenvolvimento de outros dois conceitos pelo autor: o “soberano”, que é identificado como aquele que decide faticamente sobre o estado de exceção<sup>104</sup>; e o “político”, que é apresentado como um campo antagônico balizado pela díade amigo/inimigo<sup>105</sup>. Nesses termos, para Schmitt, a unidade política é resultado de uma decisão que identifica o inimigo, designando “o grau de intensidade extrema de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação”<sup>106</sup>, e com isso produzindo residualmente e imediatamente a noção de amigo, a identidade do soberano, e a demarcação entre normal e excepcional. É nessa operação reflexiva, na qual o inimigo desempenha o papel fundamental para uma autorreferência identitária substancial, que reside o caráter ordenador da decisão soberana, que permanece existindo mesmo quando se encontra desfeito o arcabouço jurídico, garantindo assim que o estado de

---

<sup>101</sup> CALDWELL, *Popular sovereignty and the crisis of german constitutional law: the theory and practice of Weimar constitutionalism*, pp. 120–144.

<sup>102</sup> NEGRI, *O poder constituinte*, p. 14–6.

<sup>103</sup> SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 94. (Trad. nossa). No espanhol: “*voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política, determinando así la existencia de la unidad política como un todo*”.

<sup>104</sup> SCHMITT, *Teología política*, p. 13.

<sup>105</sup> SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Álvaro L.M. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 51.

<sup>106</sup> SCHMITT, *O conceito do político*, p. 52.

exceção não se constitua como um espaço anômico.

Esse momento da decisão é denominado por Schmitt de “ato constituinte” que, enquanto ato da totalidade política considerada em sua particular forma de existência, realizado de forma consciente e visando modelar uma unidade política que não existia anteriormente, produz uma Constituição no sentido positivo, ou seja, aquilo que, diferentemente da mera lei constitucional, representa uma determinação da forma concreta de uma comunidade através do qual se pronuncia ou decide a unidade política, de modo que ao lado dela segue subsistindo a vontade expressa pelo ato constituinte<sup>107</sup>. Feita essa diferenciação entre Constituição e lei constitucional, e seguindo a trilha traçada por Sieyès, Schmitt sustenta a unidade, indivisibilidade e permanência do poder constituinte, explicitando que esse não se esgota no poder constituído, não desaparece na tripartição dos poderes, não pode se autolimitar por meio de normas legais nem ter seu exercício regulado por elas. Sendo a nação seu titular, é nela que reside a premissa da identidade política de um povo implícita na formação do Estado<sup>108</sup>. Daí a importante diferenciação entre Constituição – que traduz a essência da decisão política do titular do poder constituinte – e a lei constitucional.

A ideia de um poder constituinte permanente, ilimitado, e que se formula por uma via da negatividade – ou seja, a partir da identidade do inimigo, daquilo que não se é – pode induzir, à primeira vista, à ideia de que a reflexão schmittiana, diferentemente dos demais autores da época, estaria propondo uma análise do poder constituinte tendo em mente o momento da ruptura, tomando a desconstituição daquilo que se é politicamente como ponto de partida. Entretanto, é preciso compreender a argumentação do jurista com cautela e de forma historicamente situada, ou seja, levando em consideração que a Primeira Guerra mundial tornou os debates acerca do conflito entre soberania popular e lei constitucional em um problema prático. Assim, contra a limitação do poder constituinte pelo fragmentado modelo liberal-parlamentar de constitucionalismo, Schmitt constrói seu argumento visando justamente evitar a instabilidade do poder, sustentando a irrelevância dos limites legais das medidas executivas face ao ilimitado reino das necessidades excepcionais que se colocam à tarefa de manutenção da unidade política<sup>109</sup>. Com isso, seu objetivo é, acima de tudo, sustentar que a supressão das leis constitucionais, ou mesmo a modificação total da Constituição por meio de uma mudança na decisão fundamental – como foi o caso da experiência revolucionária francesa entre 1789-

---

<sup>107</sup> SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pp. 45–9.

<sup>108</sup> SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pp. 94–100.

<sup>109</sup> SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pp. 55–60.

1793 –, não implicariam em uma desconstituição da unidade política<sup>110</sup>.

Ora, se o soberano é aquele que aniquila o direito ao mesmo tempo em que o cria a partir de sua decisão, encontramos na sua figura a subsistência de certa ordem política no estado de exceção, ainda que desfeita a ordem jurídica, o que implica reconhecer que o estado de exceção teorizado por Schmitt não se confunde com a anarquia e o caos<sup>111</sup>. Ademais, visto que [1] o poder constituinte emana da nação; [2] a nação depende do Estado; [3] e o poder constituinte não pode se auto extinguir, Schmitt conclui que “a decisão consciente a favor de um certo modo e forma de existência, o ato através do qual ‘o povo se dá uma Constituição’, pressupõe já o Estado, cujos modo e forma são fixos”<sup>112</sup>. Ou seja, a decisão soberana que demarca o poder constituinte é, portanto, não limitada por parâmetros jurídicos, mas é, todavia, circunscrita no paradigma do Estado previamente estabelecido, Estado esse que é imanente à vontade popular unificada e pressuposta, e que assume um caráter transcendente que não pode ser ultrapassado<sup>113</sup>, de modo que, seja qual for o movimento do poder constituinte, ele ocorre como continuidade dessa normatividade, não como ruptura. À maneira apresentada por Kantorowicz acerca dos dois corpos do rei, para Schmitt o direito pode perecer, mas o Estado se consolida como uma fênix que não morre jamais<sup>114</sup>.

Nesses termos, ainda que Schmitt assuma o caráter permanente do poder constituinte, sua associação com o momento excepcional gera apenas uma aproximação aparente com a ideia de des-constituição que aqui buscamos resgatar, visto que todo o esquema é condicionado por uma justificativa conservadora de certa normatividade, de certa unidade política entendida enquanto Estado, de modo que esses não negados ou desintegrados no movimento decisório do poder constituinte. Em suma, a violação do ordenamento jurídico pela decisão soberana acerca do estado de exceção não representa uma ruptura, mas sim uma ação continuísta de autopreservação do Estado na permanência funcional de sua unidade política.

Podemos então dizer que o debate alemão desenvolvido em meados do século XIX e na primeira metade do XX se configura como um verdadeiro marco teórico no que diz respeito à forma como o problema do poder constituinte adentra às discussões no direito público – influenciando, inclusive, a teoria do direito público francês, como resta evidente no trabalho de

---

<sup>110</sup> SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, pp. 108–11.

<sup>111</sup> SCHMITT, *Teología política*, pp. 17–8.

<sup>112</sup> SCHMITT, *Teoría de la Constitución*, p. 101. (Trad. nossa). No espanhol: “*la decisión consciente a favor de un cierto modo y forma de esta existencia, el acto a través del cual ‘el pueblo se da una Constitución’, presupone ya el Estado, cuyo modo y forma se fija*”.

<sup>113</sup> CALDWELL, *Popular sovereignty and the crisis of german constitutional law: the theory and practice of Weimar constitutionalism*, p. 100.

<sup>114</sup> OST, François. *O tempo do direito*. Trad. Élcio Fernandes. Bauru: EDUSC, 2006, p. 241.

Raymond Carré de Malberg<sup>115</sup> – e demarca um processo de absorção do poder constituinte pelo discurso jurídico que o impede de ser pensado fora do paradigma estatal. Trata-se aqui de um processo que se constrói como um silenciamento do seu aspecto desconstituinte, que nega sua natureza de ruptura ao mesmo tempo em que reformula sua dimensão re-constituinte nos moldes da revisão e da reforma constitucional, gerando o paradoxal dispositivo do “poder constituinte derivado” no interior do mecanismo representativo. Na prática, tal desdramatização<sup>116</sup> do poder constituinte nada mais é do que sua captura pelos quadros governamentais do Estado.

### I.3.2. No paradigma teórico do Estado Democrático de Direito

Com a onda de democratização inaugurada pelo fim da Segunda Guerra e com a queda dos regimes nazifascistas, a relação tensa entre política e constitucionalismo, entre democracia e Estado de Direito, é reconstruída buscando-se evitar os erros históricos cometidos pelo Estado alemão, especialmente no que tange ao exercício ilimitado do poder constituinte derivado e às possibilidades de revisão constitucional. Como bem coloca François Ost em sua feliz comparação entre a teoria constitucional e os trabalhos de Ulisses<sup>117</sup>, era preciso desenvolver estratégias para se ouvir o belo canto monstruoso das sereias sem sucumbir a ele. Era preciso mecanismos de amarração que freassem a sedutora ruptura que habita o poder constituinte.

Face ao contraexemplo de Weimar e ao terror totalitário, o tema do poder constituinte é então recolocado a partir de uma crítica dos conceitos ideológico-operacionais de nação ou povo soberano, crítica essa que questiona seu caráter unitário e absoluto<sup>118</sup>, ao mesmo tempo em que busca pensar a participação cidadã em sua realidade plural no novo desenho institucional democrático, levando-se em consideração a necessidade de se desenvolver e fortalecer mecanismos contra majoritários de proteção a grupos minoritários que impeçam o retrocesso social no que diz respeito aos direitos humanos. O problema passa a ser pensado em termos de um projeto que estabeleça condições para a articulação de diferentes modos de ser, garantindo a possibilidade da vida em comum em um contexto plural com segurança jurídica, tornando-se um problema de engenharia procedimental a ser tratado no interior de uma doutrina acerca dos seus limites, ou seja, de demarcação prescritiva de dispositivos por meio dos quais

---

<sup>115</sup> CARRÉ DE MALBERG, Raymond. *Teoria general del Estado*. Trad. Jose Lion Depetre, Mexico: Fondo de cultura económica, 1948.

<sup>116</sup> PINTO, **O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização**, pp. 241–63.

<sup>117</sup> OST, **O tempo do direito**, p. 251–3.

<sup>118</sup> MÜLLER, Friedrich. **Quem é o povo? A questão fundamental da democracia**. Trad. Peter Naumann, 3ª ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

as regras do jogo político participativo serão formalizadas<sup>119</sup>. Nessa linha, destaca-se a reflexão proposta por Hannah Arendt em *Sobre a revolução* (1963), que se realiza como uma paradigmática retomada da análise comparativa entre as experiências revolucionárias francesa e norte-americana a partir das quais a noção teórica de “poder constituinte” foi colocada em prática.

Reforçando a imagem do fracasso da Revolução Francesa – representada por suas contínuas redações constitucionais quando comparada ao modelo norte-americano, bem-sucedido e estabilizado nesse quesito –, Arendt destaca como nesse último o poder constituinte aparece como um poder adstrito a uma experiência política pré-constituente indispensável, e que por isso assume apenas a tarefa de estabelecer um corpo de regras garantidoras de direitos e limitadoras de poderes. Ou seja, segundo a filósofa, “o curso da Revolução Americana conta uma história inesquecível e pode ensinar uma lição sem igual; pois essa revolução não eclodiu, mas foi feita por homens deliberando em conjunto e com a força dos compromissos mútuos”<sup>120</sup>. Com isso, Arendt consolida a ideia de que o poder constituinte não deve ser associado à dimensão da desconstituição, visto ser essa uma atividade que compete à força da violência – categoria que para ela é o exato oposto de poder político –, mas sim ao processo de formalização de uma constituição, como um poder que nasce quando os indivíduos se unem em um acordo mútuo com a finalidade de agir politicamente de maneira concertada. Em outras palavras, o poder constituinte deve ser analisado como um processo de criação legislativa e de prática governamental responsável por mediar as desigualdades, que consolida o exercício da liberdade política pela via institucional – através da qual a questão da libertação social pode então ser devidamente e ordeiramente pautada. Consequentemente, ele é avaliado a partir da perenidade da ordem fundamental constituída, sendo esse o termômetro para sua existência contínua enquanto um poder constituinte legítimo.

Assim, se por um lado Arendt principia sua reflexão trazendo o sentido próprio do poder constituinte – como acontecimento e abertura que coloca suas próprias condições, um princípio expansivo no campo do *páthos* revolucionário da liberdade responsável por suspender o curso normal do tempo abrindo espaço para a emergência de uma nova ordem – por outro ela também o vincula ao sucesso da estabilização política em uma linearidade histórica, tornando-o necessariamente dependente de uma ordem política procedimental estabelecida previamente, ainda que de maneira não oficial.

Além de dissolver a dimensão disjuntiva do poder constituinte revolucionário em um

---

<sup>119</sup> PINTO, **O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização**, pp. 144-60.

<sup>120</sup> ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 273.

*continuum* da experiência política, Arendt também exclui tal possibilidade para o futuro quando ressalta a superioridade da “solução norte-americana” comparada à francesa no que diz respeito à relação entre poder constituinte e poder constituído. Ao invés de concebê-los como realidades distintas e o primeiro superior ao segundo, na constituição dos Estados Unidos o ato de fundação corresponderia a um princípio-preceito, um momento no qual o poder constituinte se faz poder constituído pondo fim à própria arbitrariedade, sendo isso o que lhe garante um sentido prático e o êxito em assegurar a sobrevivência daquele espírito de liberdade do qual brotou.

Nas palavras de Arendt:

O que salva o ato de iniciar de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si seu próprio princípio, ou, em termos mais precisos, que o início e o princípio, *principium* e principio, não só estão relacionados entre si, mas são simultâneos. O absoluto do qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que faz seu 'aparecimento no mundo junto com ele'. A maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei da ação para os que se uniram a ele a fim de participar e realizar o empreendimento. Como tal, o princípio inspira os atos que se seguirão e continua a aparecer enquanto dura a ação<sup>121</sup>.

Esse princípio que marca o ato fundador tem caráter de uma “promessa mútua da deliberação comum”<sup>122</sup> dos cidadãos, criando laços com o futuro por meio da Constituição que, passível de ser renovada ou alargada – mas jamais suprimida –, abarca em si as condições de permanência do auto restringido poder constituinte. Compreendendo que o poder constituinte tem mais chances de sobreviver quando inscrito em uma ordem constitucional que o protege contra a arbitrariedade de novos começos, Arendt postula uma imanência principiológica do ato constituinte, de modo que poder constituinte e poder constituído passam a ser pensados em um círculo virtuoso no qual ambos se legitimariam progressivamente.

Afastada então da ideia original de que o conceito de poder constituinte seria fundamentalmente uma ruptura criativa para concebê-lo tradicionalmente em termos contratualistas na forma de uma promessa, a leitura de Arendt se estabelece como um importante marco teórico no qual o poder constituinte passa a ser concebido no interior do constituído no paradigma do Estado Democrático de Direito. Caberá então à Jürgen Habermas desenvolver essa tese do poder constituinte focada em seu aspecto reconstrutivo, buscando explicitar quais seriam esses princípios imanentes ao ato constituinte, as pressuposições

<sup>121</sup> ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 272.

<sup>122</sup> ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 273.

procedimentais dessa autoconstituição originária<sup>123</sup>. Amparado em uma premissa comunicativo-dialógica calcada na teoria do discurso, em Habermas veremos o poder constituinte ser pensado nos termos performativos de uma democracia deliberativa constitucionalmente assegurada.

Segundo Habermas, a teoria do discurso oferece uma via procedimental ideal para se pensar o agir comunicativo como uma prática constituinte e um princípio de fundamentação política, simulando um estado inicial que serve como ponto de partida semelhante àquele pensado pelas clássicas teorias do contrato social. Na medida em que a linguagem é assumida como fonte primária da integração social que confere um pano de fundo estável de entendimento para o desenrolar da vida política, os próprios pressupostos implícitos da comunicação estabeleceriam premissas formais – ou seja, independentes de qualquer contexto sociocultural particular ou de uma identidade partilhada – para o reconhecimento intersubjetivo e a realização da razão prática em termos dialógicos, bem como para a formação de uma vontade democrática, racionalmente motivada e justificada, postuladora de normas jurídicas legítimas<sup>124</sup>.

Alinhado à Arendt, o objetivo de Habermas é se contrapor à visão clássica de poder constituinte como uma vontade ilimitada dos cidadãos reunidos, demonstrando a incoerência, a “contradição performativa” em tomá-lo como sendo capaz de suprimir direitos fundamentais, dado que a própria ideia de auto legislação democrática lhe é constitutiva e, portanto, consubstancia-se como um *éthos* que limita a própria ação<sup>125</sup>. Para tanto, ele sustenta que o nascimento do poder constituinte no contexto revolucionário, enquanto determinação democrática dos cidadãos na limitação de um poder absoluto, traz consigo o pressuposto de que essa vontade de emancipação só se realiza por meio dos princípios estabelecidos no direito moderno que asseguram estruturalmente as liberdades, de modo que seria possível identificar um nexo fundamental entre Estado de Direito e democracia a partir de sua co-originariedade. Assim, a ideia de um poder constituinte como reprodução performativa do momento de fundação constitucional revolucionária que se realiza internamente à própria constituição, é justificada à medida que Habermas entende o Estado Democrático de Direito como o resultado de um processo histórico, deliberativo e decisório, iniciado pelos fundadores com a intenção de

---

<sup>123</sup> KALYVAS, Andreas. *Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power*. *Constellations*, v. 12, n. 2, 2005, pp. 235-7.

<sup>124</sup> HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. 4ª. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

<sup>125</sup> HABERMAS, Jürgen. O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios? Trad. Flávio Beno Siebeneicher. In: *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 153.

criar uma associação autônoma de participantes do direito, livres e iguais. Enfim, um empreendimento no qual se busca uma resposta razoável à questão acerca dos direitos que temos que nos atribuir, reciprocamente, caso queiramos regular legitimamente nossa convivência com os meios do direito positivo<sup>126</sup>.

A partir de então, os direitos fundamentais de liberdade e igualdade se tornam a própria explicitação da *práxis* que caracteriza o poder constituinte e da noção de autonomia jurídico-política que lhe é subjacente<sup>127</sup>, de modo que não faz sentido pensar a relação entre direitos humanos e soberania popular em termos hierárquicos – conforme aparece nos debates entre liberais e comunitaristas –, visto que eles são co-originários. E uma vez entendida a constituição como “um projeto que pereniza o ato fundador constituinte no interior do processo evolutivo das gerações seguintes”<sup>128</sup>, a autodeterminação que marca o momento revolucionário se faz permanente nos limites formais estabelecidos pela constituição do Estado Democrático de Direito, na medida em que este seria a garantia da autonomia pública. Assim,

a constituição adquire um sentido procedimental capaz de instituir formas de comunicação que cuidam para que haja um uso público da razão e uma compensação equitativa de interesses, levando em conta a respectiva necessidade de regulamentação e os contextos específicos. Dado que esse conjunto de condições viabilizadoras tem que ser efetuado no *medium* do direito, elas se estendem, como iremos ver, tanto aos direitos liberais de liberdade, como aos direitos políticos de participação<sup>129</sup>.

Nesse caminho reflexivo (ou espiral) de autoconstituição discursiva do direito no qual a legitimidade procedimental passa a ser a medida, tem-se um processo que não é imune a interrupções e recaídas históricas, mas que estabelece um referencial dialético a partir do qual as modificações são realizadas, interpretadas e criticadas a longo prazo, como um “processo de aprendizagem que se corrige a si mesmo”<sup>130</sup> e que “permite explorar cada vez melhor as fontes do sistema dos direitos”<sup>131</sup>. Porém, para que esse paulatino progresso humano funcione, é preciso que as gerações posteriores tomem como ponto de partida “as mesmas medidas que

<sup>126</sup> HABERMAS, O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?, p. 162.

<sup>127</sup> CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Poder constituinte e patriotismo constitucional: O projeto constituinte do Estado Democrático de Direito na Teoria Discursiva de Jürgen Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006, p. 55.

<sup>128</sup> HABERMAS, O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?, p. 156.

<sup>129</sup> HABERMAS, Jürgen, O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?, p. 161.

<sup>130</sup> HABERMAS, Jürgen, O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?, p. 165.

<sup>131</sup> HABERMAS, Jürgen, O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?, p. 167.

tenham sido tomadas pela geração dos fundadores”, supondo que eles tiveram “a mesma intenção de criar e ampliar as bases para uma associação livre de parceiros do direito” e que, mesmo com a distância temporal, seria possível reconhecê-lo como um projeto que perdura através dos séculos passível de ser avaliado “dentro da mesma perspectiva”<sup>132</sup>.

Percebe-se que, na reformulação da teoria do poder constituinte realizada por Arendt e Habermas, sua latência enquanto possibilidade sempre presente de ruptura com o poder constituído é obliterada à medida que a liberdade politicamente institucionalizada torna-se condição da libertação, e a emancipação se apresenta como um legado hermenêutico, ao invés de um começo ontológico<sup>133</sup>. Nesse processo, preserva-se a memória de certas lutas em detrimento de outras – em geral, aqueles marcados por valores e interesses liberal-burgueses –, certas pautas se tornam “marcos” e certos direitos “inalienáveis”, e certos projetos políticos, alçados a “referenciais ideais” a serem continuamente expandidos e continuados.

A absorção jurídica do poder constituinte e o silenciamento do seu aspecto desconstituente culminam então no discurso acerca da “interpretação da norma” como construção contínua de sentido do direito. Nesse círculo hermenêutico, o rol de intérpretes legítimos da constituição é – teoricamente – expandido para além da limitada casta dos juízes ou qualquer outro elenco cerrado e fixado. Afinal, visto que no paradigma democrático a legitimidade do direito depende de que todo destinatário da norma seja participante ativo na sua criação, todo aquele que vive no contexto regulado por uma norma passa a ser considerado indireta, ou até mesmo diretamente, um intérprete dessa norma.

Entretanto, visto que toda interpretação, para ser devidamente integrada e não cair no relativismo decisionista, requer a adoção de determinadas regras de razoabilidade e proporcionalidade<sup>134</sup>, ou de certos princípios deontológicos que lhe permitam ser inserida em um padrão coerente e uniforme com o *corpus* de interpretações passadas – como um “romance em cadeia”, uma narrativa lógica construída a várias mãos<sup>135</sup> –, essa complexa coparticipação hermenêutica só é possível – como dizem os autores dessa vertente teórica – quando a norma já está institucionalizada, de modo que o exercício do poder constituinte é filtrado pelo direito, assumido como *medium* indispensável à relação entre sociedade e Estado<sup>136</sup>.

---

<sup>132</sup> HABERMAS, Jürgen, O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios?, p. 165.

<sup>133</sup> NEGRI, O poder constituinte, p. 30–2.

<sup>134</sup> ALEXY, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais**. Trad. Virgílio Afonso da Silva, São Paulo: Malheiros, 2008.

<sup>135</sup> DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>136</sup> HABÈRLE, Peter. Hermenêutica constitucional - A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição. Trad. Gilmar Ferreira Mendes, **Revista de Direito Público**, v. 11, n. 60, 2014, p. 27–9.

Como consequência, temos que práticas originalmente desconstituintes e antissistêmicas, ligadas à ideia de direito de resistência e fundamentalmente externas ao Estado como a desobediência civil, passam a ser descritas por autores como John Rawls<sup>137</sup> como uma atividade cidadã vinculada à autocorreção do sistema jurídico, porém, que só tem lugar em uma sociedade quase justa, bem-ordenada em sua maior parte, o que implica a aceitação da legitimidade do ordenamento como um todo, inclusive da punição que delas derivem<sup>138</sup>.

Por fim, temos que uma das poucas reflexões alinhadas ao projeto de um constitucionalismo reconstrutivo que, pressupondo um conceito dinâmico de Constituição, assume a negação como ponto de partida para se compreender esse processo – ou seja, como algo que só pode se desenvolver como reconsideração acerca do que é o bom sob a condição de algum abandono –, é aquela realizada por Michel Rosenfeld acerca da identidade do sujeito constitucional. Compreendendo que no Estado Democrático de Direito, enquanto paradigma constitucional marcado pela constante possibilidade de revisão visando ao aprimoramento, a identidade constitucional só pode ser concebida como um vazio, um hiato, “sempre aberto a uma necessária, mas impossível, busca por completude”, o autor sustenta que o sujeito constitucional encontra-se constantemente carente de uma reconstrução que jamais pode se tornar definitiva ou completa<sup>139</sup>.

Para pensar essa ausência sempre presente, Rosenfeld adota o modelo de lógica-dialética hegeliana e o pressuposto de uma consciência desejan-te, que são então transpostos para se pensar o problema da identidade constitucional como formação constante do sujeito de direito. Nessa linha, Rosenfeld reflete que todo processo constituinte tem início em um estágio de negação da identidade até então constituída, negação essa que se desenvolve a partir da consciência de uma carência, ou seja, mediante um desejo insatisfeito, uma demanda não reconhecida pela Constituição vigente, produto de certo viés cultural, étnico, religioso, etc. Assim, o sujeito que desencadeia o processo constituinte entra em cena de imediato a partir de uma diferenciação da subjetividade já constituída no quadro espaço-temporal relevante, repudiando o que pode ser entendido como “passado pré-revolucionário”<sup>140</sup>.

Porém, nesse processo de negação no qual o sujeito se formula em termos opositivos–

---

<sup>137</sup> RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 402–6.

<sup>138</sup> Para uma análise pormenorizada e uma crítica radical da absorção da desobediência civil pela teoria jurídica, que busca retomar a potencialidade de sua natureza desinstituinte, cf: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. **Direito e práxis**, v. 7, n. 4, pp. 43–95, 2016.

<sup>139</sup> ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Trad. Menelick de Carvalho Netto, Belo Horizonte: Mandamentos, 2003, pp. 26–7.

<sup>140</sup> ROSENFELD, **A identidade do sujeito constitucional**, p. 52.

ou seja, a partir daquilo que ele não é –, a consciência experimenta a si mesma como falta, produzindo um segundo desejo de preencher esse vazio interno e se desenvolver como identidade positiva indispensável para a sobrevivência. Esse segundo momento negativo – a negação da negação –, evita a autodestruição se reconstruindo a partir de uma retomada seletiva de elementos da identidade a princípio descartados, lançando mão de recursos de recontextualização como a metáfora e a metonímia, responsáveis por mediar a reconstituição. Seguindo então a lógica hegeliana, o momento negativo é suprassumido por um positivo, persistindo no estágio subsequente como subsunção, o que implica que as concepções antes excluídas são readmitidas sem, todavia, ocuparem a mesma posição anterior. Nesses termos,

o trabalho da negação da negação encontra-se completo quando o sujeito constitucional compreende que, embora o material bruto que figura sua identidade positiva se origine do mundo objetivo exterior, sua seleção, combinação, organização e emprego em um todo coerente é produto de sua própria obra, o resultado de seu próprio trabalho, de seus próprios esforços na luta por uma identidade distinta<sup>141</sup>.

A proposta na hipótese de Rosenfeld é que o “si mesmo” acomode as diferenças do “outro” sem comprometer os elementos centrais da sua auto integração, reconciliando-se em uma nova identidade constitucional. Assim, apesar da identidade constitucional não ser concebida como fixa, é justamente o recurso a esses pontos de referência comuns que lhe permite se construir de maneira coerente, sob um ponto de vista narrativo coletivo, garantindo sua estabilidade a partir da revelação de linhas de continuidade institucional.

Apesar de trazer à luz o importante aspecto negativo do processo constituinte que jaz nas origens do conceito, o marco teórico adotado leva o autor a pensar sua dinâmica ontológica como uma evolução lógico-dialética da consciência, de modo que o sujeito no processo constituinte aparece como idêntico a um desejo progressivo de identidade na norma. Trata-se, portanto, de uma negação sempre interna a um sistema que se preserva e se reorganiza a partir dos mesmos elementos, o que não faz dela exatamente uma negação desconstituente destrutiva, mas sim des-constitutiva<sup>142</sup>, um passo necessário e constante para a síntese reconstitutiva de uma totalidade reconciliada em si mesma.

Na transposição desse raciocínio para a realidade dos conflitos sociais nos deparamos com o modelo de leitura das “lutas por reconhecimento”, traduzidas não como lutas que

---

<sup>141</sup> ROSENFELD, **A identidade do sujeito constitucional**, p. 57.

<sup>142</sup> Sobre a versão de Rosenfeld acerca da desconstrução legitimamente aplicável ao direito, ou seja, enquanto um processo interno de interpretação consistente com um princípio de integridade vinculado ao pluralismo, cf. ROSENFELD, Michel. *Deconstruction and legal interpretation: conflict, indeterminacy and the temptations of the new legal formalism*. In: CARLSON, David Gray; CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michel. *Deconstruction and the possibility of justice*. London: Routledge, 1992, pp. 152–210.

questionam o sistema em seu fundamento a partir do qual as relações de dominação se reproduzem, mas sim que se amparam psiquicamente em um horizonte de expectativas normativas previamente estabelecido, de modo que seu objetivo é a ampliação do direito já constituído para a integração dos novos sujeitos desejantes que emergem dessa dinâmica reflexiva<sup>143</sup>. Em suma, trata-se de uma perspectiva na qual os conflitos sociais são filtrados por uma teoria da acomodação, e as demandas por mudanças, tomadas como atualizações da norma mediadas pela própria estrutura dos poderes constituídos.

Em suma, podemos dizer que a aposta da teoria constitucional contemporânea, focada em pensar o aspecto reconstutivo do processo constituinte, é que a “instabilidade”, a “anarquia”, o “poder na rua”, a “confrontação ideológica”, tendam a “serenar” à medida que o poder constituinte se restringe normativamente em pactos ou constituições com a fixação dos valores básicos reclamados<sup>144</sup>. Ou seja, que é preciso se libertar da ideia “eruptiva” de democracia, como dirá Peter Habërle, para quem o modelo político ideal é aquele no qual o poder constituinte atua através de reformas graduais de corrigibilidade e revogabilidade, de forma “normatizada”, “conformada”, “disciplinada” e “canalizada” pelo significado dos princípios constitucionais<sup>145</sup>.

Na prática, esse raciocínio se faz presente nas experiências das transições constitucionais negociadas de governos autoritários para o modelo de democracia representativa, ocorridas em especial na América Latina entre os anos 1970-1990<sup>146</sup>, mas também na Grécia, Espanha e em países do Leste europeu até então ligados à antiga União Soviética. Apesar de conquistadas por ferrenhas lutas de resistência por parte da sociedade civil, essas transições se deram de forma tutelada pelo regime vigente e em conformidade legal com ele, ou seja, de maneira pactual e sem uma abrupta descontinuidade formal com o ordenamento jurídico precedente. Assim, o que temos é uma nova estrutura constitucional produzida com a participação de membros do governo preexistente sem uma ruptura prática com os comandos e procedimentos do ordenamento anterior, fazendo uso de mecanismos de revisão previstos na constituição rejeitada, uma transição na qual “o velho poder cede cobertura legal ao advento do

---

<sup>143</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

<sup>144</sup> CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e teoria da constituição**, 7ª. Coimbra: Almedina, 2003, p. 82.

<sup>145</sup> HABÈRLE, Hermenêutica constitucional - A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para interpretação pluralista e “procedimental” da Constituição, pp. 41-3.

<sup>146</sup> Sobre as especificidades desse tipo de transição no caso brasileiro vide HORTA, Raul Machado. Reflexões sobre a Constituinte. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n.º 62, 1986. BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes. **História Constitucional do Brasil**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1991. TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs.). **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.

novo em troca de garantias para uma exoneração tranquila”<sup>147</sup>.

#### **I.4. O retorno do problema do desconstituente**

##### I.4.1. O constitucionalismo face aos movimentos sociais contemporâneos

O empenho teórico do constitucionalismo da segunda metade do século XX em vincular poder constituinte e forma constitucional apontam para o que podemos chamar de “crise do conceito” como força também desconstituente, algo que resta bastante evidente nos atuais processos políticos de globalização, fragmentação e descentralização dos níveis governamentais, nos quais a imagem de ruptura parece estar cada vez mais desfocada, e o drama revolucionário, substituído pela dinâmica dialógica das mesas-redondas<sup>148</sup>.

Seguramente, dada sua natureza política e fundacional, o poder constituinte é fonte de toda produção normativa, porém, a questão que aqui salientamos é o contrassenso de se exigir que seu exercício ocorra por meio de um procedimento previamente regulado e legitimado<sup>149</sup>. Como já visto, a emergência histórica do conceito é demarcada justamente pela resistência ao exercício normatizado do poder no interior de instituições e procedimentos bem estruturados. Ele diz respeito a uma conjuntura de intensificação de tensões entre sujeitos, interesses e projetos, no qual o próprio processo de legitimação da ordem é disputado, ao passo que determinar previamente uma via procedimental para seu exercício – como propõe a tradição constitucionalista contemporânea – já pressupõe uma decisão que, inevitavelmente, prioriza de antemão certos sujeitos, interesses e projetos em detrimento dos outros – normalmente, aqueles que já venceram outras disputas históricas. Logo o poder constituinte precisa ser pensado eminentemente a partir dessa ação que se formula contra o poder constituído, ou seja, à luz de uma atividade crítica que põe o trabalho constituinte em movimento. Isso implica situá-lo em um contexto histórico-cultural como um processo de expansão – e não de reprodução – do espaço da ação, possibilitando a abertura para um horizonte que ainda não existe. Em suma, é preciso repensar o poder constituinte em sua radicalidade, como conceito que tem por paradigma a crise que se faz acontecimento.

Como bem coloca Emílios Christodoulidis, é impossível que o acontecimento da ruptura, que o novo que emerge do atravessamento dos limites e que marca a própria natureza do poder constituinte, seja de fato dissolvido em um contínuo espaço de negociação

---

<sup>147</sup> PINTO, **O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização**, p. 187–93.

<sup>148</sup> PINTO, **O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização**, p. 211.

<sup>149</sup> Seja por princípios supralegais de justiça ou consolidados no âmbito da comunidade internacional, como sugere José Canotilho (CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e teoria da constituição**. 7ª ed. Coimbra: Almedina, 2003, p. 81).

institucionalizado, como propõem as teorias pluralistas e procedimentais da democracia. Afinal, o dissenso traduzido nos termos das regras constituídas, em conformidade com certo padrão e manifesto sob determinada forma, claramente não é da ordem do constituinte, que diz respeito justamente àquilo que aparece como incongruente à lógica representada. Segundo o autor, ao ser inserido nos termos constituídos, há um retorno do dissenso para certa zona de conforto, uma domesticação da anomalia e um processo de subjugação daquilo que é justamente problemático e crítico à estrutura. Em suas próprias palavras,

há uma redução crucial na reformulação do conflito como pluralismo; aqui a teoria democrática sobredetermina e, assim, ‘domestica’ o conflito, como algo capaz de ser exaurido e resolvido na estrutura formativa da esfera pública. Afinal, a ordem requer divisão e, portanto, um conflito para o qual seja uma resposta. Mas observe como o campo de referência é moldado sob o ponto de vista daquilo que é democraticamente ‘decidível’ e o conflito formulado em termos adequados à sua superação. Com isso, vem um insidiosa e penetrante meta-política, na qual a medida de cada forma de diferenciação interna – e, do que mais se trata o pluralismo? – é também uma reinstalação da estrutura formativa que, como contexto, escapa ao escrutínio como tal. É para isso que, acima de tudo, a lógica de fazer essa distinção nos alerta: a organização do consenso se dá às custas de se levantar qualquer objeção de metanível sobre os termos de definição do contexto. A configuração do contexto é performada por meio de diferenciações que se diferenciam internamente, e que assim permitem o desenvolvimento de outras distinções, ao mesmo tempo em que imuniza a operação de configuração do contexto de possíveis desafios<sup>150</sup>.

O que Christodoulidis se empenha em explicitar é que o “nós” implicado na pluralidade apregoada nessas teorias inclui um “eu” e um “outro” específicos, já constituídos no mundo, e não um novo “outro” porvir. A autodeterminação que caracteriza o momento constituinte implica uma dupla-inscrição, que traduz não só uma determinação do mundo pelo si mesmo, mas também uma determinação do si mesmo no mundo. Nesses termos, para pensar o novo é preciso reforçar a antítese entre poder constituinte e poder constituído.

Porém, para justificarmos a necessidade de exploração dessa crítica, é preciso primeiro colocar a seguinte questão: qual seria, de fato, o problema dessa acomodação, desse colapso da

---

<sup>150</sup> CHRISTODOULIDIS, Emilios. *Against substitution: the constitutional thinking of dissensus*. In: LOUGHLIN, Martin. WALKER, Neil. **The Paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 198. (Trad. nossa). No original: “*there is a crucial reduction in the re-casting of conflict as pluralism; democratic theory here over-determines and thus ‘domesticates’ conflict, as capable of being played out and as resolvable in the formative structure of public sphere. Order, after all, requires division and therefore conflict as that which it is an answer to. But note how the field of reference is cast from the point of view of what is democratically ‘decidable’ and conflict is cast in terms commensurate with its overcoming. With it comes an insidious and pervasive meta-politics, in which the measure of every form of internal differentiation—and what else is pluralism about?—is also a re-instatement of the formative structure that, as context, evades scrutiny as such. It is this, above all, that the logic of distinction-drawing alerts us to: the organization of consensus is at the expense of raising any meta-level objection over the terms of setting the context. Context-setting is performed through the drawing of distinctions that differentiate internally, and thus allow the deployment of further distinctions while at the same time immunizing the operation of context-setting from possible challenges*”.

força desconstituinte pela vinculação do exercício do poder constituinte a um horizonte de reconhecimento plural previamente institucionalizado? Em outras palavras, por que criticar essa inscrição e limitação do poder constituinte no interior de uma estrutura processual-democrática cujo objetivo – ainda que bastante distante de ser realizado – é abarcar as diferenças respeitando-se direitos fundamentais?

A resposta a essa pergunta – e que justifica a empreitada deste trabalho – diz respeito à dificuldade desse constitucionalismo plural em lidar com a emergência do que tem sido chamado de “novos movimentos sociais” (Alain Touraine), “novíssimos movimentos sociais” (Maria Glória Gohn), “movimentos em rede” (Manuel Castells) ou “movimentos multitudinários” (Michael Hardt e Antonio Negri), no interior de um sistema calcado na cisão entre poder constituinte originário e poder constituinte derivado<sup>151</sup>. Marcados por uma organização precária e pela multiplicidade de pautas, realizados em redes horizontais formadas a partir de diferentes ocupações temporárias do espaço público – seja por meio da destruição e saques de propriedades privadas, ataques cibernéticos ou instaurações de assembleias como exercício de democracia direta –, podemos dizer que esses movimentos são especificados por uma descentralização da subjetividade política. Apesar da descontinuidade dos meios e das pautas – ligadas a questões ambientais, ao direito à cidade, à precarização do trabalho, à discriminação de grupos sociais minoritários –, de forma geral eles têm como ponto em comum a manifestação de uma forte vontade política de modificação da existência determinada na dinâmica dos processos políticos decisórios – em especial, aqueles calcados em mecanismos representativos –, colocando em questão a tradicional divisão de papéis entre governantes e governados. Coerente com um desejo de auto implicação direta na política, esses movimentos rechaçam as propostas de mediação de instituições representativas clássicas – como os partidos, os sindicatos ou a “opinião pública” construída na mídia tradicional –, provocando um curto-circuito no desenho institucional de filtragem dessa “sociedade aberta dos intérpretes da Constituição”.

Porém, um dos grandes problemas de movimentos desconstituintes dessa natureza – ou seja, que se negam a uma auto redução identitária representável por lideranças definidas previamente ao processo de dissenso – emergirem no interior de um sistema normativo formal

---

<sup>151</sup> Aludimos aqui a manifestações cujo paradigma é demarcado nos movimentos de Maio de 68, e que hoje se desenvolvem tendo como referencial as “primaveras árabes”, o “Occupy Wallstreet”, “Indignados”, “Junho de 2013”, os protestos em Hong Kong de 2014, e os mais recentes no Chile (2019), mas que não se esgotam nessas experiências, repercutindo também em outros movimentos que buscam instaurar zonas autônomas temporárias, inclusive com pautas mais específicas como o “Black lives matters” ou as ocupações nas escolas no Brasil em 2016.

que exige precisamente esse procedimento de transferência decisória a instâncias designadas como “especializadas” para o funcionamento “democrático” do poder constituído, é a tradução da força dessas manifestações e de sua vontade de desconstituição na esteira do discurso neoliberal e de extrema-direita que temos visto ascender na última década. Associação essa que, em tempos de vigilância massiva, coleta e processamento de dados, e intensificação dos fluxos de comunicação e desinformação, tem sido realizada não só em termos de cooptação, mas, inclusive, de reprodução artificial – as chamadas “revoluções coloridas”<sup>152</sup> –, consolidando um novo paradigma de assujeitamento com o fim de legitimar golpes de estado contemporâneos.

A questão que assola as reflexões políticas contemporâneas é, portanto, o fato desses movimentos que apresentam um desejo tão expressivo por mudança, ao se configurarem como uma “política sem objeto”<sup>153</sup>, serem censurados ou deslegitimados pelo constitucionalismo procedimental por não reproduzirem ou mobilizarem sentidos previamente constituídos. Com isso, eles acabam por abrir uma via para a ascensão de novos governos de viés autoritário que vemos se consolidando em vários países ao redor do globo – e em especial no Brasil –, que se apresentam como alternativa à falência dos projetos até então propostos, porém, nos quais as “mudanças implementadas” vão no sentido de conservar e fortalecer antigas relações de poder consolidadas em termos raciais, coloniais, patriarcais, sexuais, econômicos, etc.

Segundo Asef Bayat, a crítica a esses novos momentos se justifica também por serem eles carentes de ideias revolucionárias radicais ligadas aos campos político e econômico. Com um viés deliberadamente desorganizado e ambíguo no que diz respeito a suas demandas – que se exaure em protestos contra as instituições democrático-representativas sem que nenhuma alternativa seja apresentada – eles poderiam ser denominados “refoluções”, um conceito misto e contraditório localizado entre “reforma” e “revolução”. Para o autor, parte dessa especificidade que demarca a diferença dos movimentos contemporâneos daqueles da segunda metade do século XX seria resultado da difusão do pensamento “pós-moderno” – como “exemplo” o de Michel Foucault –, caracterizado por ideias de fragmentação e relativismo responsáveis por despolarizar as lutas, constranger esforços de se pensar ordens utópicas, valores universais, ou qualquer visão pré-concebida de transformação política, produzindo assim uma espécie de “quietismo” inapto a enfrentar os perigos contrarrevolucionários que toda iniciativa de revolução produz. O termo “refolução” nomeia então esses movimentos que,

---

<sup>152</sup> Sobre o tema vide o livro de Andrew Korybko “Guerras híbridas: das revoluções coloridas aos golpes” (2018).

<sup>153</sup> CUSSET, François. *Les nouvelles logiques de la révolte: enquête sur le renouveau pratique et théorique de la contestation*. *Revue du crier*, v. 2, n. 2, 2015, p. 132.

apesar de emergirem com o fim de compelir o Estado a se auto modificar e encabeçar reformas significativas em nome da revolução, por serem demasiadamente fluidos, abertos, horizontais e efêmeros, acabam sendo condicionados pelo atual *éthos* neoliberal que nos abriga – e que, por sua vez, tem se tornado cada vez mais organizado, inteligente e enraizado. Ao final, Bayat conclui então que nenhuma dessas tendências intelectuais e políticas desafiou verdadeiramente o paradigma neoliberal, ao contrário, algumas ideias – como a aversão ao Estado e à classe política, o flerte com o mercado e com a transformação da política em mercado – teriam antes encontrado uma afinidade seletiva com a normatividade neoliberal, que enquadra ao mesmo tempo que desradicaliza o dissenso<sup>154</sup>.

A responsabilização que Bayat confere a autores “pós-modernos como Michel Foucault” nos parece absurda, não só porque falha em reconhecer o caráter analítico – e não propositivo – de suas teses, mas principalmente porque parece sugerir que ideias acadêmicas seriam suficientes para reconfigurar movimentos sociais dessa magnitude, determinando a formulação e a organização de seus anseios em detrimento da materialidade das relações de poder nas quais os sujeitos concretos encontram-se implicados. Se as análises de Foucault – que serão explicitadas nos capítulos seguintes – parecem se adequar à dinâmica das lutas atuais, acreditamos que isso se deve mais à capacidade do filósofo de realizar um diagnóstico do presente do que à sua influência sobre a realidade.

Mesmo assim, esse deslize não retira o mérito de Bayat na identificação do problema que emerge no encontro entre esses movimentos horizontais e o *éthos* neoliberal no interior de um sistema político-econômico verticalizado. Entretanto, pensamos que a solução para tal crise do poder constituinte não reside em um retorno às antigas formas de lutas cujas demandas, calcadas em conceitos universais, tinham a pretensão de tomar o poder político do Estado para a partir daí realizar mudanças estruturais na sociedade, visto ser justamente esse tipo de prática governamental que tem sido recusada com entusiasmo nas ruas. Logo, se assumirmos que o papel da teoria consiste em compreender as especificidades do presente – e não descartá-las tendo em mente um modelo constituído a partir de experiências passadas –, é preciso que ela se formule justamente a partir de seus impasses, no interior das fraturas, dos casos limites que emergem como singularidades, de modo que resolver essa crise do poder constituinte que hoje se impõe exige trabalhar com a manifestação dessa vontade desconstituente em seus próprios termos, ou seja, comprometendo-se com o fato de que seu objetivo não é tomar as instituições políticas como elas são hoje, nem ocupar os atuais postos de governo com líderes melhores,

---

<sup>154</sup> BAYAT, Asef. *Revolution without revolutionaries: making sense of the Arab Spring*. Stanford: Stanford University Press, 2017.

mas alterar fundamentalmente as relações de poder sob as quais elas se sustentam<sup>155</sup>.

Essa tarefa tem sido encarada atualmente no interior do que podemos chamar de “pensamento destituente” que, de forma geral, parte do pressuposto que a “abstenção de comunicação” que marca esses movimentos não deve ser tomada como um falha política, mas sim como emergência de uma pluralidade de vozes que recusam que seus desejos sejam traduzidos em termos de reivindicações direcionáveis a representantes ou líderes. Nesses termos, o que está em jogo é, antes de tudo, um processo crítico da própria linguagem política que, face à hipocrisia dos conceitos de cidadania e democracia, leva às ruas a pergunta “quem somos nós?”<sup>156</sup>. Sob esse viés, encontramos uma perspectiva negativa do jogo político. Não como uma teorização da política como espaço vazio de conflitos, mas sim que a percebe resultado da fratura de seu fundamento. Nesses termos, o destituente passa a ser pensado como uma força interruptiva, um movimento de abertura para a emergência de outros possíveis, de um novo que ainda não se sabe o que é.

#### I.4.2. A prática reflexiva: o que é o destituente?

Partindo de uma constatação da falência dos dispositivos clássicos de organização e ação política, a ideia de destituição aqui implicada não se confunde com nenhum procedimento de cerceamento de poder ou deposição de mandatários interno ao poder constituído – como o impedimento, as revogações, as intervenções, os vetos, etc. Ela é antes uma ideia radicalmente atravessada pela revolta contra certos institutos que se impõem ordenando o social.

Compreendendo que a luta política não se realiza como um castelo a ser conquistado, nem um soberano a ser degolado, a ação política destituente é pensada a partir de estratégias gerais de desorganização das circulações em rede, dos fluxos do sistema cibernético que ordenam o capital e as populações. Formuladas de maneira diversificada, essas estratégias integram desde práticas pacíficas de desobediência – como bloqueio de vias urbanas, ocupação e instituição de zonas autônomas e autogeridas por tempo indeterminado, formulação de meios de comunicação e mídias alternativas –, até ataques violentos direcionados a estruturas simbólicas ou centrais desses fluxos – como práticas de hackerativismo de desativação de sistemas e exposição de dados, vandalização de bancos, monumentos públicos e prédios governamentais, queima de viaturas policiais, etc.

---

<sup>155</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017, p. 71.

<sup>156</sup> AMATO, Pierandrea et. al. *Editorial*. In: *Pouvoir destituant: les révoltes métropolitaines*. n. 3, pp. 11–16, 2008.

Todavia, isso que chamamos de prática reflexiva acerca do destituente não pode ser tomada como um campo teórico ou de pensamento homogêneo, sendo antes marcado por uma discordância fundamental. Ao contrário de Roberto Esposito – que a apresenta como um viés de pensamento separado e distinto da teoria constituinte no espectro da ontologia política<sup>157</sup> –, aqui sugerimos que essa prática reflexiva acerca do destituente nomeia um campo mais amplo, que abarca abordagens diversas no que diz respeito à relação entre destituente e constituinte, passíveis de serem identificadas esquematicamente em duas grandes linhas: uma que toma o destituente como vinculado ao conceito de poder constituinte; outra, que compreende o destituente como uma potência de natureza absolutamente distinta e avessa à ideia de poder constituinte.

A primeira linha de abordagem toma o “constituinte” e o “destituente” como expressões de uma mesma potência que, marcada pela vontade de se tornar algo diferente do que se é no presente, corresponde à própria raiz da política<sup>158</sup>. Essa perspectiva remonta as reflexões do *Colectivo Situaciones* acerca das jornadas de 19 e 20 de dezembro de 2001, que tomaram a Argentina com o mote “*que se vayan todos, que no quede ni uno solo!*”. Revelando a emergência de uma nova espécie de protagonismo social herdeiro do “*ya basta!*” zapatista (México/Chiapas, 1994), esse movimento buscava mudar a estruturação social sem tomar o poder político, formulando-se como uma prática revolucionária à margem das instituições<sup>159</sup>. Percebendo então que esse tipo de manifestação revoltosa exigia ser tomado em suas especificidades, como uma novidade que não podia simplesmente ser inscrita em uma totalidade de sentido previamente estabelecida pela teoria política, o coletivo identificou que o que se manifestava nas ruas não era um “povo-agente da soberania”, tampouco um movimento instituinte, mas sim uma “potência destituente” que se exercia sobre os poderes constituídos<sup>160</sup>.

Segundo o coletivo, uma “potência destituente” nomeia um movimento de negação na política, que desestabiliza a ordem vigente inaugurando devires cuja direção é imprevisível, configurando-se assim como um processo de elaboração das formas de resistência. Ou seja, sendo uma “experiência de autoafirmação”<sup>161</sup>, de ingresso na política de quem antes participava apenas como espectador, há algo de “imediatamente positivo” na manifestação do “não”

<sup>157</sup> ESPOSITO, Roberto. *Pensiero istituyente: tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Giulio Einaudi, 2020.

<sup>158</sup> LAUDANI, Raffaele. *Disobedience in western political thought: a genealogy*. Trad. Jason Francis McGimsey. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 4.

<sup>159</sup> As práticas e premissas desse tipo de movimento foram bem analisadas na obra coletiva *Contrapoder: una introducción* (2001), e também por John Holloway em *Change the world without taking power* (2002).

<sup>160</sup> COLECTIVO SITUACIONES. *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Ediciones de mano en mano, 2002, p. 12.

<sup>161</sup> COLECTIVO SITUACIONES, *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*, p. 42.

coletivo que demarca o destituínte<sup>162</sup>, visto que ele vem também carregado de mecanismos criativos não só de subjetividade mas também de novas formas de luta, de novas formas de contrapoder. Em outras palavras, segundo a leitura do *Colectivo Situaciones*, a negatividade que marca o destituínte é também constituinte:

O ‘não’ da insurreição popular foi uma afirmação em um sentido mais profundo: há uma positividade inscrita na própria forma que assumiu a negação insurrecional. (...) As energias do movimento são, à sua maneira, constituintes. Seus efeitos não serão passageiros. Contra todos os intentos de limitar, canalizar, ou institucionalizá-lo, seus efeitos produtivos já estão desencadeados, e suas formas de reelaboração poderão se desdobrar no nível situacional<sup>163</sup>.

É importante que essa relação destituínte-constituinte não seja concebida em termos dialéticos, como uma relação histórico-linear de contradição e supressão na qual a negação aparece como momento prévio e necessário à afirmação. Trata-se de uma negação que rejeita o atual estado de coisas sem elaborar promessas, mas afetando de maneira irreversível os corpos, interrompendo o cotidiano dos sujeitos até então imersos nos contínuos fluxos do mercado, provocando com isso uma abertura carregada de efeitos múltiplos e descontínuos que não se esgota no surgimento de uma nova conjuntura do sistema político<sup>164</sup>. Em suma, o que emerge do destituínte é a possibilidade de se realizar um “movimento ético”<sup>165</sup>.

Já a segunda linha aparece pela primeira vez em 2008, no 3º volume da publicação *La rose de personne* – intitulado *Pouvoir destituant: les révoltes métropolitaines* –, voltado a discutir um conjunto de revoltas ocorridas nas periferias de Paris em 2005. Nele, o destituínte é apresentado de forma geral como um movimento de recusa alternativo e inverso à qualquer pretensão constituinte – conceito este sempre preso ao poder constituído em uma espiral dialética –, visto que seu objetivo não é a construção de nada, mas sim a recusa daquilo que existe, a deposição de toda pretensão de governo institucional da vida<sup>166</sup>. Tal abordagem foi então explorada pelo *Comité Invisible* a partir de 2014, em suas análises acerca dos movimentos das últimas décadas, com destaque para aqueles de 2011 – conhecidos popularmente como

<sup>162</sup> COLECTIVO SITUACIONES, *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*, p. 12.

<sup>163</sup> COLECTIVO SITUACIONES, *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*, p. 55. (Trad nossa). No original: “el no de la pueblada fue una afirmación en un sentido más profundo: hay una positividad inscrita en la forma misma que asumió la negación insurreccional. (...) Las energías del movimiento son, a su manera, constituyentes. Sus efectos no serán pasajeros. Contra todos los intentos de limitar, canalizar o institucionalizarlo, sus efectos productivos ya están desencadenados, y sus formas de reelaboración se podrán desplegar a nivel situacional”

<sup>164</sup> COLECTIVO SITUACIONES, *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*, pp. 56–7.

<sup>165</sup> COLECTIVO SITUACIONES, *19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social*, p. 60.

<sup>166</sup> AMATO, Editorial.

Movimento da Praça Tahrir (Egito), Movimento dos Indignados (Espanha), Movimento da Praça Syntagma (Grécia), e Occupy Wall Street (EUA).

Analisando as diferentes racionalidades que se desenvolveram no interior desses movimentos, e tendo em vista seus desdobramentos no sistema político, o Comitê Invisível identifica como marca do destituente aquela ação que não pode ser de fato traduzida como uma exigência ou decisão, visto que seu objetivo é justamente privar o poder de qualquer espécie de fundamento legitimador. Por esse motivo, o destituente é concebido como aquilo que ocorre fora do círculo vicioso entre constituinte e constituído, configurando-se a partir de um “fora” do poder que busca subtrair-se do seu jogo<sup>167</sup>. Em obra mais recente, o coletivo apresenta o seguinte conceito:

*Destituere* significa, em latim: colocar em pé à parte, erigir isoladamente; abandonar, pôr de lado, deixar cair, suprimir; decepcionar, enganar. Enquanto a lógica constituinte choca-se contra o aparelho de poder sobre o qual ela pensa ter controle, uma potência destituente se preocupa muito mais em dele escapar, em retirar desse aparelho qualquer controle sobre si, na medida em que agarra o mundo que forma à margem. Seu gesto próprio é a saída, enquanto o gesto constituinte é a tomada de assalto. Em uma lógica destituente, a luta contra o Estado e o capital vale sobretudo por uma saída da normalidade capitalista, na qual se vive, por uma deserção das relações de merda consigo, com os outros e com o mundo que, na normalidade capitalista, se experimenta. Assim, portanto, onde os constituintes se colocam em uma relação dialética de luta com aquilo que reina para com ele se emparelhar, a lógica destituente obedece à necessidade vital de dela se desprender<sup>168</sup>.

Nessa conceituação do destituente resta claro que seu alvo não é a institucionalidade em si, mas sim a necessidade de instituições, o que faz de sua ação não uma crítica que almeja uma nova composição estratégica de mundo, nem que sustenta um discurso de legitimidade que justifique a luta dos oprimidos em termos de justiça, mas sim uma espécie de deserção, um gesto de neutralização do poder, cuja raiz é a exigência de uma alteração da própria forma de vida com o objetivo de “tornar-se ingovernável”<sup>169</sup>. Assim, podemos dizer que o destituente também é apresentado aqui como uma ação de natureza ética com efeitos políticos, porém, cuja positividade no campo da subjetividade não é compreendida como “constituente” no que diz respeito ao poder.

Essas duas abordagens foram respectivamente desenvolvidas nas obras recentes dos filósofos Michael Hardt & Antonio Negri – *Assembly* (2017) – e Giorgio Agamben – *O uso dos corpos* (2014). Curiosamente, apesar de seguirem linhas distintas no que diz respeito à

<sup>167</sup> COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**. Trad. Edições antipáticas. São Paulo: N-1, 2016.

<sup>168</sup> COMITÊ INVISÍVEL. **Agora**. Trad. Vinícius Honesko. São Paulo: N-1, 2017, pp. 94–5.

<sup>169</sup> COMITÊ INVISÍVEL, **Agora**, pp. 99–106.

concepção do destituente e sua relação com o poder constituinte, ambos partem do pressuposto de que pensar esse problema exige tomar a subjetividade como um terreno basilar, no qual é necessário lidar com a relação entre sujeito e o poder e, conseqüentemente, com o paradoxo do sujeito que nega aquilo que o constitui fundamentalmente. Na esteira dessa problemática, Michel Foucault figura então como um pensador incontornável para as duas vertentes de abordagem, sendo por isso conveniente investigarmos de que forma seus trabalhos ensejaram, ainda que de maneira subterrânea, o debate atual acerca do poder constituinte.

## II. A ANALÍTICA DO PODER

Uma vez estabelecida a estreita relação entre a noção de “poder constituinte” e a categoria de “sujeito”, à primeira vista Michel Foucault nos aparece como um pensador desconcertante para se tratar do assunto, uma vez que seu trabalho parte fundamentalmente de uma crítica tanto do sujeito quanto do poder. Sua empreitada filosófica consistia justamente em “se desembaraçar do sujeito constituinte, se desembaraçar do próprio sujeito, diga-se, de chegar a uma análise que dê conta da constituição do sujeito na trama da história”<sup>170</sup>. Todavia, é precisamente esse novo olhar fornecido por ele que nos surge como uma rica fonte de atualização do problema levantado no capítulo I.

Desde suas primeiras obras, seguindo a esteira de autores como Nietzsche, Marx e Freud, Foucault coloca em questão o estatuto do “sujeito” como consciência absoluta, soberana e transcendental; algo que, com sua atividade racional e liberdade fundamental, animaria um campo de práticas a partir do seu exterior, produzindo história e garantindo sua continuidade linear. Nesse viés, o filósofo francês salienta que a própria palavra “sujeito” carrega consigo dois sentidos: [1] o de “sujeito submetido ao outro pelo controle e pela dependência”; [2] o de “sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si”, de modo que, em ambos os casos, temos implícita a ideia de “uma forma de poder que subjuga e assujeita”<sup>171</sup>.

Tendo isso em mente, o pensamento filosófico de Michel Foucault se desenvolverá pressupondo que o sujeito não é um ator separado de sua história social, e que a ação que ele realiza não pode ser compreendida como simples impulso de uma vontade livre. Toda criatividade se dá, portanto, a partir de um sistema de regras que não estão ligadas a um espírito humano ou sua natureza como condição de existência, mas sim a práticas humanas e formas sociais historicamente reguladas<sup>172</sup>.

Uma vez que o estatuto fundamental do sujeito é colocado em xeque, abre-se então uma nova via para se pensar a história, que deixa de ser tomada como um espetáculo narrado por um observador neutro, perdendo sua forma lógica linear, unificada pela racionalidade da

---

<sup>170</sup> FOUCAULT, Michel. *Entrevista a Michel Foucault (Entretien avec Michel Foucault)*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 147.

<sup>171</sup> FOUCAULT, Michel. *Le sujet et le pouvoir*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1046.

<sup>172</sup> FOUCAULT, Michel. *De la nature humaine: justice contre pouvoir*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 1356.

consciência humana, e passa a ser compreendida como marcada pela descontinuidade, pela multiplicidade de cronologias, e pela dispersão de sentidos. Emerge então uma “nova história”<sup>173</sup>, que dissocia “a longa série constituída pelo progresso da consciência, ou a teleologia da razão, ou a evolução do pensamento humano”, colocando em questão as possibilidades de sua totalização em uma história global, e ocasionando a individualização de séries diferentes, que se justapõem, se sucedem, se sobrepõem, se entrecruzam, sem que se possa reduzi-las a um esquema linear<sup>174</sup>.

Seguindo essa premissa, os trabalhos de Foucault se realizam como uma filosofia voltada a pensar a constituição dos “objetos” do saber nessa rede descontínua que é a história, a formação de um “campo de práticas” – como, por exemplo, a loucura, as ciências humanas, o direito – sem tomar a subjetividade como um ponto de partida fundamental, mas sim como um dos elementos produzidos no interior do conjunto analisado que é, em seguida, reinserido como dado originário do próprio conjunto de onde advém. Com isso, Foucault nos apresenta a ideia de “sujeito” não como um dado constituinte, mas sim constituído<sup>175</sup>, motivo pelo qual em 1982 ele explicará, com um olhar retrospectivo sobre sua obra, que o objetivo central de seu trabalho sempre foi colocar criticamente em questão a teoria do sujeito, produzindo “uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano na nossa cultura”, dos “modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos”<sup>176</sup>.

Não obstante, no horizonte das experiências totalitárias que marcaram o século XX na Europa, a realização desse objetivo se encontrou com uma questão mais específica: será que as condições de estabelecimento e subsistência do totalitarismo, que culminaram na produção de uma subjetividade, um modo de ser fascista, seriam respostas a uma conjuntura histórica singular, ou existiriam também na instância de uma ordem democrática, como virtualidades permanentes, intrínsecas e estruturais às sociedades ocidentais? É justamente esse questionamento que exigiu do filósofo uma inflexão reflexiva em direção ao tema do poder<sup>177</sup>.

Porém, nesse processo, ao invés de propor uma “teoria do poder” – que implicaria a pergunta “o que é o poder?” – aquilo que Foucault nos apresenta é antes uma “análise do poder”, ou seja, um questionamento voltado à questão do “como” do poder, que busca desvelar seu

<sup>173</sup> Sobre a emergência da “nova história”, em especial, sobre as contribuições da Escola Francesa (*École des Annales*) que compõem o pano de fundo da formação de Foucault, convém conferir a *Introdução à história do direito*, de Ricardo Marcelo Fonseca.

<sup>174</sup> FOUCAULT, Michel, **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 9.

<sup>175</sup> FOUCAULT, *Entrevista a Michel Foucault (Entretien avec Michel Foucault)*, p. 147.

<sup>176</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, pp. 1041-2.

<sup>177</sup> FOUCAULT, Michel. *La philosophie analytique de la politique*. in: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, pp. 535-6.

funcionamento: seus mecanismos, seus efeitos, suas relações, os diversos dispositivos<sup>178</sup> que organizam e garantem seu exercício em níveis diferentes da sociedade<sup>179</sup>, a forma como o poder circula ordenando o social, transitando pelos indivíduos, regendo corpos e comportamentos. Conseqüentemente, essa análise do poder atenta para o sistema de diferenciações de forças que permitem o estabelecimento das relações de poder, os tipos de objetivos que são perseguidos nelas, suas modalidades instrumentais, suas formas de institucionalização e seus graus de racionalização<sup>180</sup>.

Como bem observam Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, enquanto uma teoria do poder pretende-se uma descrição sem contexto particular, a-histórica, geral e objetiva, a filosofia foucaultiana toma o poder exatamente em suas assimetrias e mobilidades em um momento dado e específico<sup>181</sup>. Entretanto, é importante que ela não seja confundida com uma forma de funcionalismo, visto que ela não pressupõe a existência de um sistema. O campo de forças em questão na análise do poder nunca está em equilíbrio, já que não possui uma estabilidade inerente. Muito pelo contrário, ele está sempre atravessado por múltiplos confrontos de desejos<sup>182</sup> que não podem ser organizados em uma totalidade fixa, no formato de uma “soma - zero”<sup>183</sup>. Por isso, não é possível deduzir dele uma teoria do poder, mas apenas analisar sua situação em determinado momento, sendo isso que Foucault nos propõe.

Assim, de forma análoga à filosofia da linguagem anglo-saxã, Foucault explica que a função de sua filosofia analítica não é buscar algo que estaria escondido, um sistema de encobrimento da realidade, tampouco qualificá-lo como bom ou ruim, mas sim “tornar visível o que é visível” no jogo do poder, aquilo que é dito e praticado de maneira concreta, as táticas,

---

<sup>178</sup> O termo “dispositivo” começa a aparecer de maneira recorrente nos trabalhos de Foucault a partir dos anos 1970 substituindo aos poucos o conceito de “*episteme*”, com o fim de designar “os operadores materiais do poder, isto é, as técnicas, as estratégias e as formas de assujeitamento utilizadas pelo poder” (REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais**. Trad. Carlos Piovezani e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005, pp. 39-40). Sua função é, portanto, fazer referência a uma rede de elementos – que envolve tanto o dito quanto o não-dito –, a relação que pode existir entre eles, e os seus efeitos de poder. Enfim, ele corresponde a certa disposição de práticas e mecanismos, uma espécie de formação que, em dado momento histórico, tem por função principal responder à emergência de um fenômeno ou acontecimento (FOUCAULT, Michel. *Le jeu de Michel Foucault*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 299).

<sup>179</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 19.

<sup>180</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, pp. 1058-9.

<sup>181</sup> DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 202-3.

<sup>182</sup> DREYFUS; RABINOW, **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**, p. 206.

<sup>183</sup> Trata-se aqui de uma abordagem clássica adotada por diferentes autores, principalmente aqueles ligados ao campo sociológico – como Max Weber, Karl Marx, Raymond Aron –, que pressupõe o poder como uma soma fixa, de modo que se alguém o tem, é preciso que outro não o tenha, ou seja, o poder de X implica o não-poder de Y. (LEBRUN, Gérard. **O que é o poder**, São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 7).

estratégias e objetivos na instância e nas ramificações desse jogo de forças<sup>184</sup>. Nesses termos, essa análise só pode ser “no máximo, um início de teoria, não do que é o poder, mas do poder”, tomado “não como substância, um fluido, algo que decorreria disto ou daquilo” mas sim como “um conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder. É um conjunto de procedimentos, e é assim e somente assim que se poderia entender que a análise dos mecanismos de poder dá início a algo como uma teoria do poder”<sup>185</sup>.

## II.1. A experiência limite e a entrada do problema do poder no pensamento foucaultiano

O tema do poder adentra no pensamento foucaultiano a partir das questões levantadas pelo acontecimento de Maio de 1968, e de seu envolvimento militante com o sistema prisional no começo dos anos 1970, ao ponto de se tornar uma das questões centrais do filósofo. Porém, ele será explorado não só sob a lente da punição penal, mas também à luz de outras formas de coerção que demarcam a sociedade, como aquelas no âmbito da sexualidade, da psiquiatria e da medicina social. Esse tipo de abordagem ampla se justifica à luz dos esclarecimentos fornecidos pelo próprio filósofo no decorrer dos anos 1960, quando ele apresenta seu trabalho como “uma investigação acerca dos limites”: limites da nossa consciência que nos dita a leitura acerca dos possíveis, limites da lei, que nos é apresentada como conteúdo universal acerca do que nos é interdito, limites da linguagem, que nos aparece como meio através do qual podemos nos comunicar em um mundo ordenado<sup>186</sup>. Tal proposta de “investigação acerca dos limites”, expressamente influenciada pelas reflexões de Friedrich Nietzsche, Georges Bataille e Maurice Blanchot<sup>187</sup>, mobilizará alguns conceitos que precisam ser esclarecidos já de antemão, tendo em vista que atravessarão toda a obra o filósofo.

Foucault explica que, desde o anúncio da morte de Deus por Nietzsche – ou seja, a negação de uma vontade metafísica que se impõe como referencial axiológico para o ser concreto – os limites do sujeito, enquanto consciência que conhece, passam a ser compreendidos como uma constante possibilidade de experiência da finitude do ser em meio ao vazio, em meio ao reino ilimitado da existência<sup>188</sup>. Nesse paradigma, os campos dessa

<sup>184</sup> FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, p. 542.

<sup>185</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 4.

<sup>186</sup> FOUCAULT, Michel. *Préface à la transgression*. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 261.

<sup>187</sup> FOUCAULT, Michel. *Conversazione con Michel Foucault*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 862.

<sup>188</sup> FOUCAULT, *Préface à la transgression*, p. 263.

experiência passam a ser as condições históricas de certa conjuntura, os saberes, dispositivos e instituições que delimitam o que é pensável e o que é possível em um dado momento<sup>189</sup>.

Diferentemente do viés fenomenológico, no qual a experiência aparece como uma maneira de estabelecer um olhar reflexivo sobre os objetos cotidianos da vivência para daí retirar significados – significados esses que retornam como informações sobre um suposto sujeito transcendental que é postulado como o fundador desses sentidos<sup>190</sup> –, na terminologia foucaultiana a noção de experiência não corresponde a um processo de limitação/definição do sujeito, mas sim a um processo de abertura de possibilidades que coloca em jogo os próprios limites do sujeito. Recorrendo à Bataille, o filósofo explica:

...aquilo que Bataille chamava experiência, remete a algo que não é a afirmação do sujeito na continuidade do seu projeto. É antes nessa ruptura e nesse risco pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, na sua relação com as coisas, com os outros, com o verdadeiro, com a morte, etc. É isso a experiência. É arriscar não ser mais si-mesmo. Eu não tenho feito outra coisa senão escrever essa experiência<sup>191</sup>.

Assim, remetendo a um movimento da subjetividade, e atuando como uma cesura originária que possibilita tanto a definição do si mesmo quanto a sua modificação, a “experiência” para Foucault é, antes de tudo, aquilo “do qual saímos transformados”<sup>192</sup>, sendo, portanto, sempre uma experiência da finitude que implica o deslocamento de suas próprias condições de possibilidade.

Nessa esteira, ao focar nas divisões sociais que categorizam os modos de vida entre o “normal” e o “patológico” – tão marcantes no campo da loucura, do crime e da sexualidade –, o trabalho de Foucault propunha ser também um “pensamento do fora”, que buscava fazer surgir algo para além dos limites contingentes da subjetividade. Não para encontrar uma essência, um fundamento ou uma justificação qualquer – afinal, a premissa estabelecida é justamente a ficção do sentido, a impossível verossimilhança entre as palavras e as coisas<sup>193</sup> –, mas sim para retomar constantemente esse espaço de “ausência invencível” no qual a

<sup>189</sup> LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução iraniana**. Trad. Lorena Balbino. São Paulo: N-1, 2019, p. 122.

<sup>190</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 862.

<sup>191</sup> FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir du spirituel - l'entretien inédit de 1979. Le nouvel observateur*, n. 2779, p. 73–78, 2018, p. 77. (Trad. nossa). No original: (“...c'est bien ce que Bataille appelait l'expérience, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas l'affirmation du sujet dans la continuité fondatrice de son projet. C'est plutôt dans cette rupture et ce risque par lequel le sujet accepte sa propre transmutation, transformation, abolition, dans son rapport aux choses, aux autres, au vrai, à la mort, etc. C'est cela, l'expérience. C'est risquer de n'être plus soi-même. Moi, je n'ai pas fait autre chose que de décrire cette expérience.”)

<sup>192</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 860.

<sup>193</sup> FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*, in: **Dits et Écrits I, 1954-1975**, Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 552.

subjetividade se desdobra, restituindo a visibilidade do invisível, da “falta” que insiste em nos escapar, fazendo “cintilar a dispersão” do ser no limiar de suas positivities<sup>194</sup>.

Essa “experiência impossível” do excesso que se encontra para além da própria finitude implica, portanto, um contínuo gesto de transgressão soberano, capaz de transformar o negativo em positivo, e o positivo em negativo. Neste ponto, é imperioso esclarecer de imediato o sentido que a qualificação de “soberano” assume aqui na discussão acerca dos limites e da transgressão, não só porque precisamos assegurar sua distinção da noção de “poder soberano” que será explorada em meados dos anos 1970 em contraposição a um “poder disciplinar”, mas também porque veremos ela reaparecer nos escritos sobre a ética nos anos 1980, em especial, no estudo que Foucault realiza sobre os cínicos. Para tanto, convém interpretar essa noção de soberania no sentido que ela assume na obra bataillana – tendo em mente a expressa referência de Foucault ao autor –, na qual ela aparece não como uma característica aliada à consolidação histórica dos Estados nacionais, nem ligada a um sujeito transcendental concebido como fonte de todo conhecimento sobre o mundo, mas sim vinculada àquilo que começa quando, “assegurado o necessário, a possibilidade da vida se abre sem limite”<sup>195</sup>.

Essa soberania de que trata Bataille diz respeito a uma dimensão da vida humana que se opõe à servidão ou à subordinação a um resultado esperado. Ou seja, o soberano – ou a vida soberana – é aquele que não emprega seu tempo presente visando ao porvir. Ele se realiza em um gozo sem utilidade, fruindo um momento em que nada mais importa além da fruição desse momento. Em suma, soberana é a experiência que não almeja fazer obra, produzir nem extrair da vida um sentido.

Nessa dissociação entre soberania e obra, a questão da imortalidade é então mobilizada. Afinal, uma vez que o momento presente é vivido sem almejar um resultado específico, diga-se, sem se submeter às exigências do futuro, isso implica uma recusa radical, inclusive, dos limites que o medo aconselha respeitar para assegurar a vida, a paz, a segurança e a própria identidade. Na fruição da vida que não se inclina ao porvir, a representação da morte e a angústia que dela advêm se tornam impossíveis, de modo que, assim como o corpo místico do rei<sup>196</sup>, o soberano é aquele que escapa à morte<sup>197</sup>. Dessa reflexão Bataille deriva um importante aspecto da soberania: trata-se aqui de algo que não se define meramente em termos

<sup>194</sup> FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 549.

<sup>195</sup> BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sánchez Orozco; Antonio Campillo, Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós, 1996, p. 64. Trad. nossa. No espanhol: “*asegurado lo necesario, la posibilidad de la vida se abre sin límite*”.

<sup>196</sup> Mais uma vez, a referência aqui mobilizada por Bataille é *Os dois corpos do rei*, de Ernest Kantorowicz.

<sup>197</sup> BATAILLE, *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sánchez Orozco; Antonio Campillo, p. 64–85.

de possibilidade, mas que implica necessariamente a manifestação dessa possibilidade, como um exercício efetivo de certo modo de vida. Nas palavras do autor: “o importante (...) não é que se queira, mas sim que se possa, e que podendo, *manifeste* esse poder” de modo que “o soberano é desde o primeiro momento este lugar de contradição: ao encarnar o sujeito, ele o faz em seu aspecto exterior”<sup>198</sup>.

Estabelecido então o sentido de soberania aqui mobilizado, convém agora esclarecer em que consiste esse gesto de transgressão de que trata Foucault, e que não se confunde com uma simples ultrapassagem dos limites visando ao interdito, nem com um movimento que passa do lícito para o ilícito<sup>199</sup> em direção a algo que estaria “do outro lado”. A transgressão aqui é aquilo que não possui regra, e que, conseqüentemente, não pode ser representado em termos de uma lei, ou de uma ação que se opõe à lei. O que ela faz é colocar em questão o limite, torná-lo pensável. Por isso, ela é melhor compreendida sob a imagem da “passagem”, cuja extensão se confunde com a própria dimensão do limite que atravessa. Assim, transgredir não corresponde somente à luta contra uma coerção, à prática de uma dissidência, mas, sobretudo, com uma atitude que busca tornar a lei irreal e impotente, ainda que apenas por um instante, em algum lugar, ou para alguma pessoa<sup>200</sup>. Em outras palavras, podemos dizer que a transgressão é movimento em busca daquela “experiência impossível” já delineada.

Todavia, se cada transgressão se depara com novos limites a serem enfrentados – dado que o limite e o gesto da transgressão remetem um ao outro<sup>201</sup> –, e se o sujeito nada mais é do que o resultado da experiência de sua finitude, compreender os processos constituintes – que nada mais são do que processos de objetivação dos modos de ser em sujeitos – exige um direcionamento do olhar para as formas de exclusão, de contestação, para os diferentes jogos entre transgressão e limite que se formam na história de dada cultura. É, portanto, nessa esteira da problemática dos limites que a crítica à teoria do sujeito de viés humanista, e a experiência dos acontecimentos ligados a Maio de 68, estabelecerão uma conjuntura a partir da qual o problema do poder tomará forma no trabalho analítico de Foucault.

---

<sup>198</sup> BATAILLE, *Lo que entiendo por soberanía*, p. 103. Trad. nossa. No espanhol: “*lo importante (...) no es que quiera, sino que pueda y que, pudiendo, manifieste este poder. El soberano es desde el primer momento este lugar de contradicción: al encarnar al sujeto, lo hace en su aspecto exterior*” (grifo do autor).

<sup>199</sup> FOUCAULT, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*. Paris: Seuil Gallimard, 2013, p. 7.

<sup>200</sup> FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, pp. 115-16.

<sup>201</sup> FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, p. 265.

### II.1.1. A crítica à teoria do sujeito de viés humanista

De certa forma, essa interrogação crítico-ontológica de nós mesmos que é explicitada no *Prefácio à transgressão* (1963) já aparece no primeiro prefácio à *História da loucura* em 1961, no qual Foucault nos propõe uma abordagem acerca dos limites da razão por meio de um estudo sobre a constituição de um saber sobre a loucura como “ausência de obra”, dos gestos decisórios que separam a loucura da não-loucura, organizando, originando e aprisionando o sujeito racional e seu vizinho, cada qual em um lado de um limite compartilhado<sup>202</sup>. Nele se constrói a ideia de que o trabalho sobre os limites é, portanto, um trabalho que assume o sujeito enquanto função modificável, e que busca identificar os diferentes *a priori* históricos<sup>203</sup> radicais à constituição das funções-sujeito, historicizando as conjunturas das quais ele se depreende como “sujeito do discurso”, “sujeito de desejo”, “sujeito político”, “sujeito econômico”, etc.

Esse esclarecimento é crucial tendo em vista a forma como, em 1966, Foucault encerrou o livro *As palavras e as coisas* afirmando que o “homem”, um objeto recente no campo do saber, estaria próximo de desvanecer<sup>204</sup>, afirmação que, a contragosto do filósofo<sup>205</sup>, foi rapidamente traduzida como um anúncio da “morte do homem”, um *slogan* interpretado pela comunidade acadêmica como uma típica negação de viés estruturalista acerca da existência da razão e do sujeito enquanto agente de transformação da sociedade.

A obra em questão propunha uma escavação do que nós somos hoje em nossa cultura – processo esse que o filósofo chamou de “arqueológico”, que pressupõe o presente como constituído por camadas e sedimentos do passado – analisando as modificações das *epistemes*, diga-se, do campo epistemológico constituído pelas relações entre a existência individual e o conjunto de sentidos demarcados por condições formais internas ao discurso científico que permitiram, a cada época histórica, que uma certa experiência individual fosse percebida,

---

<sup>202</sup> FOUCAULT, Michel. *Préface*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, pp. 187-191.

<sup>203</sup> Tendo em vista que essa noção subverte as bases tradicionais da filosofia de matriz kantiana – na qual o *a priori* é apresentado justamente como princípio não-histórico que possibilita a concepção da faculdade do conhecimento em termos de razão pura – Foucault explica em *As palavras e as coisas*: “Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser de seus objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” (FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 219). Enfim, trata-se de um conceito que permite ao filósofo trazer à luz as condições de possibilidade para a conformação de certos saberes em determinados momentos históricos, condições essas que se modificam permanentemente pela afetação de suas próprias realizações empíricas.

<sup>204</sup> FOUCAULT, **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**, p. 536.

<sup>205</sup> FOUCAULT, Michel. *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 645.

definida, explorada e validada de determinada maneira<sup>206</sup>. Com isso, buscava-se revelar as condições e regras sob as quais o conceito de “homem” se formou no interior do campo do saber, aparecendo como uma realidade [1] passível de ser conhecida e de ter sua verdadeira natureza revelada pelas ciências humanas e também [2] originária, condição que tornava todo conhecimento possível; ou seja, desempenhando ao mesmo tempo as funções de objeto e de sujeito da ciência<sup>207</sup>. E era justamente esse homem – enquanto objeto apresentado por uma forma de saber na qual o sujeito se desdobra para conhecer e enunciar uma verdade acerca de si mesmo, uma realidade contínua e coerente na história, um ser livre e senhor da própria existência –, que Foucault alegara estar se dissolvendo ou em vias de desaparecer mediante à emergência do estruturalismo e dos novos campos de saber como a filosofia da linguagem, a psicanálise, a sociologia e a antropologia. Afinal, apontando para todo um campo de indeterminações, as ciências humanas passavam a indicar o homem cada vez mais como uma realidade histórica e dispersa, despossuída de identidade, cuja ilusão de solidez corresponderia mais a uma função de fundamento e controle desempenhada no interior dos diferentes campos do saber.

Nas palavras de esclarecimento do filósofo:

Esse desaparecimento do homem no exato momento em que procurávamos sua raiz não significa que as ciências humanas vão desaparecer, eu nunca disse isso, mas sim que as ciências humanas vão se desdobrar agora em um horizonte que não é mais fechado ou definido por esse humanismo. O homem desaparece na filosofia, não como objeto de saber, mas como sujeito de liberdade e de existência. Ora, o homem-sujeito, o homem sujeito de sua própria consciência e de sua própria liberdade é, no fundo, uma espécie de imagem correlativa de Deus. O homem do século XIX, é Deus incarnado na humanidade. Houve certa teologização do homem, uma descida de Deus à terra, que fez com que o homem do século XIX tenha sido ele mesmo teologizado. Quando Feuerbach disse: ‘é preciso recuperar na terra os tesouros que foram gastos com os céus’, ele localizava no coração do homem os tesouros que o homem havia outrora emprestado a Deus. E Nietzsche, é ele que, denunciando a morte de Deus, denunciou ao mesmo tempo esse homem deificado com o qual o século XIX não cessou de sonhar; e quando Nietzsche anuncia a vinda do super-homem, o que ele anuncia não é a vinda de um homem que se parece mais com um Deus do que com um homem, aquilo que ele anuncia, é a vinda de um homem que não possuirá mais nenhuma relação com esse Deus cuja imagem ele continua carregando<sup>208</sup>.

<sup>206</sup> Em *A arqueologia do saber* (1966) Foucault ainda esclarece que esse território do saber do qual ele extrai as *epistemes* diz respeito a um campo de práticas discursivas reguladas por regras que limitam sua proliferação selvagem, mas que por não ser balizado pelas categorias do verdadeiro e do falso, difere tanto do conhecimento – entendido como faculdade – quanto da ciência – entendida como aquilo que se constitui, funciona e se insere no saber, mas que se distingue da ideologia. Para uma abordagem mais contextualizada do uso do termo no conjunto da obra do filósofo vide REVEL, **Foucault: conceitos essenciais**, pp. 41-2.

<sup>207</sup> FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce qu'un auteur?*. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001, pp. 841-6.

<sup>208</sup> FOUCAULT, Michel. *Foucault répond à Sartre*. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 692. (Trad. nossa). No original: “*Cette disparition de l'homme au moment même où on le cherchait à sa racine ne fait pas que les sciences humaines vont disparaître, je n'ai jamais dit cela, mais que les sciences humaines vont se déployer maintenant dans un horizon qui n'est plus fermé ou défini par cet humanisme. L'homme disparaît en*

Nesses termos, apesar de analisar as condições de emergência dos sentidos sem recorrer à vontade de um sujeito, o enfoque recaía nas condições de modificação e interrupção do sentido, que fazem algo desaparecer para permitir que outra coisa apareça, motivo pelo qual Foucault afastava suas pesquisas do estruturalismo, reconhecendo-se mais como um “filho do estruturalismo” que o fazia dobrar-se sobre si mesmo. Afinal, seu trabalho não era exatamente o de relacionar e constituir uma rede geral de elementos-enunciados na busca por uma lei lógica na produção e transformação de estruturas, mas sim uma análise do próprio nascimento do estruturalismo como campo epistêmico<sup>209</sup>.

Dito isso, resta claro que Foucault não negava toda e qualquer existência do sujeito, mas sim aquele escrito com “s” maiúsculo<sup>210</sup>, o que o levava, todavia, a um outro campo de enfrentamento teórico: o humanismo.

De certa forma, boa parte da filosofia francesa dos anos 1960 pode ser compreendida como uma radicalização da crítica à razão moderna face ao trauma provocado pela Segunda Guerra Mundial<sup>211</sup>. O humanismo, enquanto valorização do homem como referencial universal, passa a ser percebido como a raiz dos problemas ligados à técnica, à ideologia burguesa, ao eurocentrismo e à racionalidade instrumental, responsáveis pela instauração da barbárie que demarca a primeira metade do século XX. Conseqüentemente, a partir de 1945, o pensamento francês começa a se formular como uma recusa da teleologia histórica, um abandono da pretensão de totalidade que se manifesta, sobretudo, como uma espécie de relativismo ancorado em uma desintegração do conceito de “verdade”, que deixa de ser tomada como a adequação entre enunciado e objeto livre de qualquer contradição, e passa a ser balizada pela ideia de desvelamento parcial, na qual toda visibilidade é percebida como baseada em uma

---

*philosophie, non pas comme objet de savoir mais comme sujet de liberté et d'existence. Or l'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélatrice de Dieu. L'homme du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est Dieu incarné dans l'humanité. Il y a eu une sorte de théologisation de l'homme, redescende de Dieu sur la terre, qui a fait que l'homme du XIX<sup>e</sup> siècle s'est en quelque sorte lui-même théologisé. Quand Feuerbach a dit : « Il faut récupérer sur la terre les trésors qui ont été dépensés aux cieux », il plaçait dans le coeur de l'homme des trésors que l'homme avait autrefois prêtés à Dieu. Et Nietzsche, c'est celui qui, en dénonçant la mort de Dieu, a dénoncé en même temps cet homme divinisé auquel le XIX<sup>e</sup> siècle n'avait pas cessé de rêver ; et quand Nietzsche annonce la venue du surhomme, ce qu'il annonce, ce n'est pas la venue d'un homme qui ressemblerait plus à un Dieu qu'à un homme, ce qu'il annonce, c'est la venue d'un homme qui n'aura plus aucun rapport avec ce Dieu dont il continue à porter l'image”.*

<sup>209</sup> FOUCAULT, Michel. *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est “aujourd'hui”*. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001; FOUCAULT, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, p. 631.

<sup>210</sup> FOUCAULT, Michel. *La naissance d'un monde*. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001, pp. 816-7.

<sup>211</sup> Luc Ferry e Alain Renaut em *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo* (1988) reúnem nesse grande grupo diferentes autores como Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, dentre outros.

invisibilidade, toda revelação corresponde somente a uma parte do real, implicando por isso também um encobrimento<sup>212</sup>.

Trata-se, portanto, de um paradigma filosófico que, recusando o sujeito metafísico, constrói-se também como denúncia de qualquer compreensão essencialista do ser humano sob a qual seja possível fundamentar uma avaliação da realidade, sendo justamente essa tendência identificada por Foucault, e anunciada em termos de “desaparecimento do homem”. Como bem explica o filósofo:

Essa situação ambígua caracteriza aquilo que podemos chamar a estrutura antropológico-humanista do pensamento do século XX. Parece-me que esse pensamento está em vias de se desfazer, de se desintegrar sob nossos olhos. Isso se deve em grande parte ao desenvolvimento estruturalista. A partir do momento que percebemos que todo conhecimento humano, toda existência humana, toda vida humana, e talvez até mesmo a herança biológica do homem, encontram-se emaranhadas no interior de estruturas, ou seja, no interior de um conjunto formal de elementos que obedecem a relações que podem ser descritas por qualquer um, o homem deixa, por assim dizer, de ser seu próprio sujeito, de ser ao mesmo tempo sujeito e objeto. Descobrimos que aquilo que torna o homem possível é, no fundo, um conjunto de estruturas, estruturas que ele certamente pode pensar e descrever, mas das quais ele não é o sujeito, ou a consciência soberana. Essa redução do homem às estruturas nas quais ele está preso me parece característico do pensamento contemporâneo<sup>213</sup>.

Assim, a tese de Foucault é que a noção de “natureza humana” desempenha uma função epistemológica na validação de certos discursos, motivo pelo qual a ideia de justiça como realização dessa essência por meio do jogo político é apresentada pelo filósofo como historicamente situada, uma produção conceitual formada “no interior de nossa civilização, do nosso tipo de saber, de nossa forma de filosofia”<sup>214</sup>. Todavia, mais do que simplesmente indicar essa tendência do “Sujeito” ser cada vez mais percebido como uma “miragem”<sup>215</sup> no campo das ciências humanas, o trabalho de Foucault também se constrói como uma crítica a essa posição

<sup>212</sup> FERRY, Luc; RENAULT, Alain. **Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo**. Trad. Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves, São Paulo: Ensaio, 1988.

<sup>213</sup> FOUCAULT, Michel. *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, p. 636. (Trad. nossa). No original: “*Une telle situation ambiguë caractérise ce qu'on pourrait appeler la structure anthropologico-humaniste de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle. Il me semble que cette pensée est en train de se défaire, de se désagréger sous nos yeux. Cela est dû pour une grande part au développement structuraliste. À partir du moment où l'on s'est aperçu que toute connaissance humaine, toute existence humaine, toute vie humaine, et peut-être même l'hérédité biologique de l'homme, se trouvent prises à l'intérieur de structures, c'est-à-dire à l'intérieur d'un ensemble formel d'éléments qui obéissent à des relations qui peuvent être décrites par n'importe qui, l'homme cesse pour ainsi dire d'être à soi-même son propre sujet, d'être en même temps sujet et objet. On découvre que ce qui rend l'homme possible, c'est au fond un ensemble de structures, structures qu'il peut certes penser et décrire, mais dont il n'est pas le sujet, ou la conscience souveraine. Cette réduction de l'homme aux structures dans lesquelles il est pris me semble caractéristique de la pensée contemporaine*”.

<sup>214</sup> FOUCAULT, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, p. 1374.

<sup>215</sup> FOUCAULT, Michel. *L'homme est-il mort? In: Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 568.

filosófica, que tem por objetivo evidenciar que toda definição de “Homem” é sempre politicamente situada. Segundo o autor, enquanto corrente teórica o humanismo emerge como força responsável por desenvolver os grandes temas ligados à natureza humana de forma objetiva, científica e racional, responsável por animar a evolução da história como um sentido linear de progresso da razão. Nessa linha, a barbárie contemporânea não lhe aparece como o avesso do humanismo, uma violação dos princípios morais que dele se depreendem, mas sim seu desdobramento. Afinal, à medida que a partir do humanismo se chega a um conceito de homem do qual derivam os direitos fundamentais, mas que é, ao mesmo tempo, um conceito sempre incapaz de abarcar toda a diversidade existencial, tem-se como resultado a exclusão de uma série de formas de vida – negros, indígenas, loucos, homossexuais, judeus etc. – que passam então a serem relegadas ao campo anômico da violência.

Esse olhar foucaultiano se direciona, portanto, para a seguinte contradição interna ao próprio humanismo moderno: que esse se tornou cada vez mais tecnocrata em nome da figura do “Homem” e do que seria sua “Felicidade” a ser alcançada politicamente, “Homem” e “Felicidade” que não existem objetivamente, mas são sempre situadas e pensadas em um determinado contexto cultural marcado por disputas de interesses. Tal crítica é também estendida às versões dialéticas do humanismo – como aquelas lançadas por Hegel, Marx e Sartre – porque, partindo de conceitos como “alienação” e “reconciliação”, esses autores teriam incorrido no mesmo erro. Ao se proporem alcançar uma verdade acerca do ser humano – como uma espécie de retorno, revelação ou liberação de sua autenticidade<sup>216</sup> –, o que eles apresentam não passa de uma versão moral da humanidade que pode ser “integralmente reduzida à política”<sup>217</sup>. Em suma, para Foucault, trata-se do mesmo humanismo que serviu para justificar, em 1948, o estalinismo e a hegemonia da democracia cristã; um humanismo que se constituiu como “a pequena prostituta de todo pensamento, de toda cultura, de toda moral e de toda política dos últimos 20 anos”<sup>218</sup>.

Assim, se o humanismo não pode ser tomado como um discurso capaz de se opor ou frear de maneira definitiva a ascensão e consolidação de governos como aqueles de viés totalitário, seria preciso identificar mais precisamente a história das experiências dos limites que constituem os sujeitos, ou seja, analisar o funcionamento do poder que deixa espaço para a configuração de formas de vidas marcadas pelo fascismo.

---

<sup>216</sup> FOUCAULT, *L'homme est-il mort?*, 2001, p. 568.

<sup>217</sup> FOUCAULT, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, p. 644.

<sup>218</sup> FOUCAULT, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, p. 643–4.

### II.1.2. Maio de 68 e o problema das prisões

Concomitantemente à crítica da razão instrumental de viés tecnocrática – desenvolvida como reação aos regimes autoritários fascistas e stalinista e que demarcava o pensamento francês de esquerda (*gauchisme*) dos anos 1960 – ressurgia também, no interior das instituições como a escola e as fábricas, uma vontade de participação popular nos processos de decisão política para além dos meios eleitorais, uma espécie de valorização do pluralismo cultural como via horizontal para a autotransformação da sociedade em termos de liberdade e respeito à diversidade. Tratava-se de uma espécie de radicalização da democracia, influenciada por movimentos de contestação ligados ao exercício da sexualidade, à luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, pela Revolução Cultural ocorrida na China e pelas lutas de libertação colonial, que se ligaram no desenvolvimento de uma espécie de politização da vida cotidiana (“*politics of everyday life*”). Assim, o pensamento francês começava a se desfazer das amarras do marxismo ortodoxo, do modelo jacobino-leninista de revolução, para propor outros temas existenciais – gênero, sexualidade, imigração, urbanismo, família etc. – à medida que se percebia que, nas condições do capitalismo tardio, as formas de dominação não se exauriam mais na relação de trabalho, mas tomavam também a vida privada do indivíduo no processo de exploração do valor. Constatava-se um processo de transformação estrutural da sociedade francesa, marcado pelo crescimento da classe assalariada e pela expansão das possibilidades de existência, que vieram também acompanhadas por uma crítica da influência do modo de vida americano, da formação de uma sociedade de consumo e do espetáculo. Consequentemente, a revolução passa a ser cada vez menos pensada estritamente nos termos de socialização dos meios de produção para ser vista como uma transformação total das relações sociais e das condições de vida<sup>219</sup>.

É nessa esteira que eclode o movimento conhecido como “Maio de 68” na França. Originado no meio estudantil e se espalhando por diversos setores da sociedade, o movimento era marcado por uma crítica radical aos modelos tradicionais de autoridade, por demandas de intensificação da democracia, e pela inclusão de pautas ligadas a questões de gênero, sexualidade, imigração, encarceramento, enfim, às diversas formas de existência tradicionalmente marginalizadas na sociedade. Visto como marco de um novo tipo de luta social, Maio de 68 recolocou então em questão o tema da autonomia do sujeito que se manifestava empiricamente no interior de uma sociedade tecnocrática. Com isso, o paradigma

---

<sup>219</sup> WOLIN, Richard. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution and the legacy of the 1960's*. Princeton: Princeton University Press, 2010, pp. 47-77.

estruturalista e sua abstenção de pensar o social sem recorrer à ação de um sujeito foi confrontado com aquilo que ficou conhecido como “o retorno do agente”<sup>220</sup>.

Voltemos então às reflexões de Foucault. Apesar de não ter vivenciado os movimentos de Maio de 68 na França – pois à época se encontrava lecionando na Tunísia –, o filósofo não deixa de demarcar a importância desse acontecimento em seus trabalhos, apontando-o como responsável por abrir um espaço teórico para o tipo de reflexão que ele vinha propondo. Isso porque, para ele, Maio de 68 pode ser compreendido sobretudo como um acontecimento que instaurou um combate de natureza revolucionária contra as forças conservadoras da sociedade, à medida que inaugurava uma crise profunda do pensamento tradicional<sup>221</sup>. Configurando-se como uma espécie de revolta contra certo tipo de saber acadêmico, científico e institucionalizado – que era em si mesmo uma forma de interdição no que diz respeito ao conhecimento – Maio de 68 emergiu como “uma espécie de grande abertura, um colapso dos muros, uma destruição das interdições, uma inserção das barreiras entre parêntesis e então uma invasão por um novo tipo de saber, por novos conteúdos de saber”<sup>222</sup>. Ele trouxe à tona uma pluralidade de novas questões colocadas à política fora do quadro marxista tradicional, novos objetos, experiências, toda uma série de domínios da existência, de pontos da sociedade e da vida cotidiana, que até então não eram qualificadas como elementos concernentes ao “político”. De certa forma, tratava-se de um processo no qual a dominação passava a ser percebida sob uma perspectiva não tradicional: a classe deixava de ser o centro da luta política, e o objetivo passava a ser cada vez mais o de dar voz aos excluídos e marginalizados da sociedade. Instaurando uma nova perspectiva e consolidando uma consciência que atentava para os fatores sutis de normalização social, Maio de 68 inseriu, de uma maneira inovadora, a moral na política, catapultando a problematização acerca das formas cotidianas de controle social – tão evidentes, por exemplo, no campo psiquiátrico, que já se encontrava no cerne das reflexões foucaultianas, mas que eram desconsideradas no campo de análise marxista-ortodoxo –, para o centro da discussão política e do processo revolucionário.

Porém, mais do que jogar luz e catalisar o tipo de pesquisa que Foucault vinha desenvolvendo, Maio de 68 também impulsionou o direcionamento da atenção do filósofo para o tema específico do poder, uma vez que ele se tornou um marco temporal a partir do qual as

---

<sup>220</sup> TOURAINE, Alain. *Le retour de l'acteur*. Paris: Fayard, 1984.

<sup>221</sup> FOUCAULT, Michel. *Par-delà le bien et le mal*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 1095.

<sup>222</sup> FOUCAULT, Michel. *Radioscopie de Michel Foucault*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 1652.

técnicas de combate à subversão foram intensificadas e aperfeiçoadas<sup>223</sup>. Assim, à sombra da ainda recente experiência do fascismo, Foucault se viu pressionado a reformular suas linhas de investigação. Se antes seu olhar se concentrava em uma análise das diferentes formas de organização do saber focando em seu núcleo representativo e remetendo a uma história das mentalidades<sup>224</sup>, a partir dos anos 1970 veremos o filósofo ampliar o conceito de “discurso” para fazê-lo abarcar também uma dimensão de práticas cotidianas, ou seja, tomando-o em sua realidade material, atravessada por uma série de regras, interdições e procedimentos de exclusão dos quais decorrem posteriormente as formas de representação, assumindo então uma postura mais crítica em relação aos efeitos políticos dessas suas normas constitutivas. Com isso, Foucault percebe que os problemas do saber e da constituição de sujeitos colocados em seus trabalhos acerca dos regimes discursivos – até então tratados em termos de “sistematicidade” e “paradigmas”<sup>225</sup> –, era, de fato, uma luta em torno do estatuto da verdade, uma questão de exercício do poder próprio ao jogo enunciativo, de modo que a análise do poder estaria em um nível mais radical do que a arqueologia, à medida em que lhe possibilitaria apreender a prática discursiva no ponto em que ela se forma<sup>226</sup>.

Como bem nos explica o filósofo:

O que estava em questão por todos os lados? A maneira pela qual se exercia o poder, não somente o poder do Estado, mas aquele que se exerce por meio de outras instituições ou formas de constrições, um tipo de opressão permanente na vida cotidiana. O que mal suportávamos, que era incessantemente colocado em questão e que produzia esse tipo de mal-estar, e do qual não falávamos há doze anos, era o poder. E não somente o poder do Estado, mas aquele que se exercia no seio do corpo social, através de canais, de formas e instituições extremamente diferentes. Não aceitávamos mais sermos governados, no sentido amplo de governo. Não falo de governo do Estado no sentido que o termo possui no direito público, mas daqueles homens que orientam nossa vida cotidiana por meio de ordens, influências diretas ou indiretas como, por exemplo, aquela da mídia. Ao escrever “A história da loucura”, trabalhando sobre “O nascimento da clínica”, eu pensava que estava fazendo uma história genealógica do saber. Mas o verdadeiro fio condutor se encontrava nesse problema do poder. No fundo, eu não fazia outra coisa que buscar retrair como um certo número de instituições, passaram a funcionar em nome da razão e da normalidade, exercendo seu poder sobre grupos de indivíduos, em relação a seus comportamentos, maneiras de ser, de agir ou de dizer, constituídos como anomalia, loucura, doença, etc. No fundo, eu não fiz outra coisa que uma história do poder. Ora, quem não concorda hoje em dia em dizer que, aquilo que ocorreu em Maio de 68, foi uma rebelião contra toda uma série de formas de poder que se exercem com uma intensidade particular sobre certas faixas etárias em certos meios sociais? De todas essas experiências, as minhas inclusas, emergia uma palavra, semelhante àquelas que

<sup>223</sup> FOUCAULT, Michel. *Sur la justice populaire: débat avec les maos*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 1221.

<sup>224</sup> FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 16.

<sup>225</sup> FOUCAULT, *Entretien a Michel Foucault (Entretien avec Michel Foucault)*, p. 144.

<sup>226</sup> FOUCAULT, **O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)**, p. 17.

são escritas com tinta invisível, prontas a aparecer no papel quando você coloca o reagente correto: a palavra poder<sup>227</sup>.

Assim, temos que o acontecimento Maio de 68 não pode ser tomado como responsável pela escolha dos objetos de análise nos trabalhos de Foucault, afinal, sua preocupação com a formação dos hospitais e hospícios, com o controle dos corpos e dos sujeitos desviantes, datam de um período anterior. No entanto, podemos dizer que ele provocou uma inflexão teórica no sentido de uma mudança de perspectiva acerca da forma como esses objetos eram abordados. Tal inflexão é então acompanhada pelo seu envolvimento com o tema das prisões, demarcado por sua participação junto ao G.I.P (*Groupe d'intervention dans les prisons*), projeto de ação iniciado por ele em 1971 juntamente com Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet, e que reuniu diversos intelectuais e ativistas franceses, como Gilles Deleuze, Danielle Rancière, Daniel Defert, Jacques Donzelot, dentre outros.

Desde a guerra de libertação da Argélia, o aparelho judiciário francês vinha sendo fortemente utilizado para reprimir manifestações de cunho político, o que se intensificou após as sublevações de Maio de 68, quando uma série de operários franceses, estudantes e militantes da esquerda, especialmente os maoístas, passaram a ser também detidos<sup>228</sup>. Com esse movimento de encarceramento em massa – sustentado pela criação de uma lei contra agitadores (“*loi anticasseurs*”) em 1970, que os tipificava no art. 314 do Código Penal francês como uma nova forma de delinquência<sup>229</sup> – as prisões se tornaram um importante foco de revolta política

---

<sup>227</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 901. (Trad. nossa). No original: “*Qu'est-ce qui était partout en question ? La manière dont s'exerçait le pouvoir, pas seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerce par d'autres institutions ou formes de contraintes, une sorte d'oppression permanente dans la vie quotidienne. Ce que l'on supportait mal, qui était sans cesse remis en question et qui produisait ce type de malaise, et dont on n'avait pas parlé depuis douze ans, c'était le pouvoir. Et non seulement le pouvoir d'État, mais celui qui s'exerçait au sein du corps social, à travers des canaux, des formes et des institutions extrêmement différents. On n'acceptait plus d'être gouverné au sens large de gouvernement. Je ne parle pas de gouvernement de l'État au sens que le terme a en droit public, mais à ces hommes qui orientent notre vie quotidienne au moyen d'ordres, d'influences directes ou indirectes comme, par exemple, celle des médias. En écrivant l'Histoire de la folie, en travaillant sur la Naissance de la clinique, je pensais faire une histoire généalogique du savoir. Mais le vrai fil conducteur se trouvait dans ce problème du pouvoir. Au fond, je n'avais rien fait d'autre que de chercher à retracer comment un certain nombre d'institutions, se mettant à fonctionner au nom de la raison et de la normalité, avaient exercé leur pouvoir sur des groupes d'individus, en relation avec des comportements, des façons d'être, d'agir ou de dire, constitués comme anomalie, folie, maladie, etc. Au fond, je n'avais rien fait d'autre qu'une histoire du pouvoir. Or qui ne s'accorde aujourd'hui pour dire qu'il s'est agi, en Mai 68, d'une rébellion contre toute une série de formes de pouvoirs qui s'exerçaient avec une intensité particulière sur certaines couches d'âge dans certains milieux sociaux ? De toutes ces expériences, les miennes comprises, émergeait un mot, semblable à ceux qui sont écrits avec l'encre sympathique, prêts à apparaître sur le papier quand on met le bon réactif : le mot pouvoir*”.

<sup>228</sup> EWALD, François; HARCOURT, Bernard. E. *Situation du cours*. In: *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2015, pp. 248-9.

<sup>229</sup> O art. 1º da Lei 70.480 de 8 de junho de 1970 que criava o art. 314 constava da seguinte redação: “art. 314 – Quando, como resultado de uma ação concertada, realizada com força iniciada por um grupo, violências ou agressões forem cometidas contra pessoas ou causarem destruição ou dano à propriedade, os instigadores e organizadores desta ação, bem como aqueles que tiverem participado voluntariamente, serão punidos, sem prejuízo

e, no já efervescente contexto de questionamento geral da cultura, passaram a ser vistas não como um espaço de reeducação civil, mas sim como um problemático aparelho de controle social. Assim, no prefácio à primeira publicação relativa a esse trabalho de pesquisa, Foucault explica que, sendo uma das principais instituições sociais que sustentam de forma silenciosa a opressão da sociedade burguesa como uma “repressão justificada”, era preciso penetrar nas prisões e revelar sua realidade de lutas cotidianas enquanto elas ocorrem, realidade essa que não assumia necessariamente a forma clássica da “luta de classes”, mas ainda assim era marcada por conflitos, sevícias, agitações, revoltas, suicídios, etc.<sup>230</sup>.

O evento que marca a criação do G.I.P foi uma greve de fome realizada por alguns detentos que reivindicavam o *status* de presos políticos, greve essa que foi reproduzida fora das prisões, como forma de apoio e solidariedade<sup>231</sup>. Esse fato lançou luz para a existência de uma interconexão entre as prisões e a sociedade, e para a hipótese de que fazer uma crítica social exigia criticar a forma como a sociedade lida com seus desviantes, diga-se, da matriz que é a prática do encarceramento. Assim, o G.I.P deslocou a questão “o que é uma prisão política” para “o que é uma prisão?”, afinal, não seria toda prisão uma prisão política?

Adotando um método de pesquisa militante, pautado em entrevistas e aplicação de formulários elaborados e reelaborados a partir daquilo que era dito nas entrevistas, o grupo buscava analisar a prisão fazendo emergir o discurso daqueles que ocupavam o “subsolo do sistema prisional”, como os detentos, seus familiares, visitantes, com o fim de revelar o dinamismo da realidade no interior das prisões.

Nas palavras do filósofo:

Era necessário fazer a prisão entrar na atualidade, não sob a forma de um problema moral, ou um problema de gestão geral, mas como um lugar onde a história se passa, do cotidiano, da vida, de acontecimentos que são da mesma ordem de uma greve em uma oficina, de um movimento de reivindicação em um bairro, de um protesto em uma cidade<sup>232</sup>.

---

da aplicação das penas mais severas previstas na lei, com pena de prisão de um a cinco anos. (...)”. Disponível em: [https://www.u-paris2.fr/sites/default/files/1244\\_droit\\_penal\\_uefl\\_m\\_debove\\_l2\\_droit\\_melun.pdf](https://www.u-paris2.fr/sites/default/files/1244_droit_penal_uefl_m_debove_l2_droit_melun.pdf) (Trad. nossa). No original: “*Lorsque, du fait d’une action concertée, menée à force ouverte par un groupe, des violences ou voies de fait auront été commises contre les personnes ou que des destructios ou dégradations auront été causées aux biens, les instigateurs et les organisateurs de cette action, ainsi que ceux qui y auront participé volontairement, seront punis, sans préjudice de l’application des peines plus fortes prévues par la loi, d’un emprisonnement de un à cinq ans. (...)*”.

<sup>230</sup> FOUCAULT, *Préface*, pp. 1064-5.

<sup>231</sup> FOUCAULT, Michel. *Luttes autour des prisons*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 807.

<sup>232</sup> FOUCAULT, Michel. *Luttes autour des prisons*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 809. (Trad. nossa). No original: “*Il fallait faire entrer la prison dans l’actualité, non sous la forme de problème morale, ou de problème de gestion générale, mais comme un lieu où il se passe de l’histoire, du quotidien, de la vie, des événements du même ordre qu’un grève dans un atelier, un mouvement de revendication dans un quartier, une protestation dans une cité*”.

Enquanto instituição, as prisões forneciam um observatório privilegiado para as relações de poder, visto que ali elas aparecem de forma mais organizada, de modo que o envolvimento de Foucault com o G.I.P repercutirá diretamente no desenvolvimento de sua análise do poder. Isso resta claro no primeiro curso oferecido por ele junto ao *Collège de France* entre 1971 e 1972, *Teoria e instituições penais*, que buscará desvelar a formação do Estado – enquanto fenômeno dotado de um corpo próprio, distinto e independente do corpo do rei – a partir de uma matriz jurídico-política medieval, mais especificamente, como um processo de confisco, apropriação e centralização da prática judiciária, de administração e institucionalização dos atos de justiça penal<sup>233</sup>. Para tanto, ele toma como ponto de partida o conjunto de ações voltadas a controlar e reprimir o “*soulèvement des nu-pieds*”<sup>234</sup>, em especial, a adoção do encarceramento como forma de segregação e a subsequente distinção entre delinquentes de direito comum e prisioneiros políticos – um recurso que lhe servirá então como metáfora para pensar criticamente a atualidade francesa da época<sup>235</sup>. Essa análise será continuada no curso seguinte, *La société punitive* (1972-1973), voltado a explorar o desenvolvimento dessa economia punitiva no sistema prisional, e a partir do qual o problema do poder será isolado e trabalhado em sua especificidade, de forma cada vez menos vinculada à questão do Estado e a formas repressivas, até culminar, em 1975, no livro *Vigiar e punir*, uma de suas mais importantes obras.

Assim, em conjunto esses trabalhos podem ser compreendidos como um projeto voltado a desvelar o funcionamento do poder nas sociedades contemporâneas a partir da matriz jurídico-política, focando não no discurso ideológico que a sustenta, mas em sua formação material e prática. Trata-se de um processo investigativo que se desenvolverá então em uma análise do poder em sua dimensão microfísica, voltada a desvelar seus efeitos produtivos, sua relação intrínseca com a verdade e com o corpo, e por meio da qual a história da constituição do sujeito moderno pode ser destilada. Logo, essa figura de um sujeito que, equivocadamente, é apresentado como ponto de partida do discurso ético-jurídico de viés humanista, aparecerá na

---

<sup>233</sup> Aqui se manifesta, inclusive, o motivo pelo qual, em 1972, no texto *Sur la justice populaire: débat avec les maos*, Foucault se manifesta contrariamente ao projeto de estabelecimento de tribunais populares para julgar a polícia. Afinal, se o nascimento do Estado remete ao processo de institucionalização das práticas judiciárias penais, a revolução exigiria justamente a eliminação desses tipos de aparelhos.

<sup>234</sup> A sublevação dos “Pés-descalços” remete a uma série de movimentos de lutas ocorridas tanto no campo como nos centros urbanos contra manifestações de poder – à cobrança de impostos, à regulamentação das atividades econômicas, etc – ocorridos na Normandia durante a primeira metade do século XVII, que englobavam desde tumultos e sedições, até práticas de banditismo armado de grupos que viviam à margem da lei.

<sup>235</sup> EWALD; HARCOURT, *Situation du cours*, pp. 258-60.

verdade como resultado das práticas de individuação implementadas de forma generalizada a partir do século XVII<sup>236</sup>.

## II.2. A microfísica do poder

De forma corriqueira, o termo “poder”, enquanto verbo substantivado, indica tanto uma possibilidade – lógica ou real – de se realizar algo, quanto um fenômeno referente ao exercício de um domínio sobre algo, de modo que em ambos os casos se pressupõe um sujeito agente que o exerce ou o possui. Esse duplo sentido é explicado a partir de outros dois termos que orbitam ao seu redor: “potência” (*potentia* ou *dynamis*) e “autoridade” (*potestas*).

O primeiro termo – “potência” – nomeia, no campo da metafísica do poder, um “princípio de modificação”, e nos remete à clássica distinção aristotélica em seu estudo acerca do Ser enunciado na Metafísica, referindo-se à possibilidade de uma dimensão virtual do Ser se conformar em ato. Nesses termos, a “potência” diz respeito à capacidade de efetivar um desempenho determinado, ainda que o agente nunca passe a essa ação de fato. Enquanto a potência é aquilo que pode ser ou não ser, o ato é aquilo que é. Logo, todo ato é signo de uma potência, mas também ocultamente de outra potência, sem que esse processo de atualização implique em sua exaustão<sup>237</sup>.

Já o segundo conceito – “autoridade” – designa, na reflexão política, uma competência normativa para agir, sustentada pela posse de meios que permitam ao agente, por meio de sua ação, canalizar a potência dos outros. Assim, ambos tratam de uma vontade de ser/agir, porém, a autoridade inclui um elemento suplementar que está ausente na potência: o amparo de certa força – de natureza física ou psíquica – que a especifica não só como uma ação face aos demais, mas também como uma ação sobre os demais<sup>238</sup>.

Seguindo essa linha clássica, o problema do poder é comumente explorado pelo pensamento político em relação à noção de “liberdade” – seja em consonância com ela vinculada à ideia de “potência”, seja em contraste com no eixo da “autoridade” –, e a partir de categorias como “direito” e “violência”, “consenso” e “repressão”, discutindo os elementos que garantem sua força, limites e critérios de legitimidade. Porém, é exatamente em contraposição a essa linha de abordagem que Foucault se insurgirá:

<sup>236</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Trad. Raquel Ramallete. 20ª. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 22-4.

<sup>237</sup> COLLADO, Francis Garcia; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Más allá e la biopolítica: biopotencia, bioarztquía, bioemergencia**. Girona: Documenta Universitaria, 2020, pp. 29–30.

<sup>238</sup> SPECTOR, Céline. **Le pouvoir**. Paris: GF Flammarion, 1997, pp. 9-14. LEBRUN, Gérard. **O que é o poder**. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 4.

Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo o poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, inverte; os apoios que tais correlações de forças encontram umas nas outras, formando cadeias ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais<sup>239</sup>.

Essa explanação, apresentada em 1976, indica o objetivo do filósofo em desvelar o reducionismo que consiste em assumir o poder como um atributo ou capacidade, uma substância a ser possuída ou um local a ser ocupado, uma instituição, estrutura, ou um aparelho de Estado. Tomado como uma correlação estratégica de forças, o primeiro passo para pensá-lo consiste em assumir sua dispersão em um sistema de relações sociais marcado por diferenças de potencial<sup>240</sup>. Ou seja, temos aqui o pressuposto de uma “onipresença do poder”, não porque ele tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas sim porque, sendo uma relação, ele se produz, a cada instante, entre um ponto e outro do convívio social. “O poder está em toda parte”, dirá Foucault, não porque ele engloba tudo, e sim porque “provém de todos os lugares”<sup>241</sup>. Tendo isso em mente, era preciso “cortar a cabeça do rei” na teoria política, diga-se, desenvolver um esquema complexo para abordar o problema do poder devidamente para além das categorias do direito e da soberania.

### II.2.1. Como abordar o problema do poder

Como já vimos na introdução deste capítulo, a proposta de Foucault consiste não em fazer uma “teoria”, mas sim uma “análise do poder”, de modo que sua investigação, tomando o poder como uma multiplicidade de relações de força, objetivava determinar os instrumentos que lhe permitissem analisá-lo de forma adequada em seu nível microfísico. Para tanto, era preciso desenvolver um método adequado à realização dessa empreitada analítica, ao qual o filósofo chamou de “método genealógico”.

<sup>239</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. 13ª. Rio de Janeiro: Graal, 1999, pp. 88-9.

<sup>240</sup> FOUCAULT, **O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)**, p. 7.

<sup>241</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 89.

Explicitamente inspirado nos trabalhos de Nietzsche, o método genealógico não deve ser tomado como uma busca pela origem (*Ursprung*) no sentido corrente, diga-se, como um ponto constituinte inicial, a batalha fundamental que teria originado todas as lutas, a verdadeira e equilibrada relação de forças cuja história indicaria como se restabelecer “a” boa constituição. Isso porque seria absurdo pressupor a possibilidade de uma contemplação da origem, já que nenhum conhecimento da origem poderia ser, em termos lógicos, anterior à própria origem, como se derivado de uma consciência neutra e a-histórica. Assim, temos que toda “origem” não passa de certa forma de olhar a história sob uma perspectiva localizada, e o devir da humanidade, de uma série de interpretações.

Esclarecido esse ponto, temos que aquilo que o método genealógico propõe é a construção de uma investigação sobre a proveniência (*Herkunft*) – isto é, ao antigo pertencimento de um acontecimento a um grupo –, e da emergência (*Entstehung*) – diga-se, da entrada em cena de determinada relação de forças – designando um lugar de afrontamento que se configura como uma singularidade acontecimental. Nesse processo, desvela-se que, no começo histórico das coisas, não encontramos a identidade ainda preservada da origem, mas sim o conflito, “a discórdia entre as coisas”<sup>242</sup>.

Por esse motivo, para Foucault a genealogia é “a história como um carnaval organizado”<sup>243</sup>: contrapondo-se às narrativas meta-históricas, interessa-lhe fazer a história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, como emergências de interpretações diferentes que surgem no teatro dos procedimentos; escavar obstinadamente as condições de aparecimento e de transgressão dos regimes de verdade, as críticas particulares e locais contra o efeito inibidor das teorias que se apresentam como universais totalizantes.

Nessa esteira, o trabalho genealógico atenta e lança luz para as “reviravoltas do saber”, para a “insurreição dos saberes sujeitados”, dos conteúdos históricos que foram desqualificados, sepultados e mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais, pois são justamente esses discursos que permitem descobrir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que sustentam as relações de poder estabelecidas<sup>244</sup>. Fazendo a história daquilo que se acreditava não ter história, a genealogia resgata a memória das lutas, dos combates e dos saberes sujeitados, com o objetivo de enxergar as fraturas dos discursos englobantes – aparentemente contínuos – e romper com seus efeitos centralizadores de poder.

---

<sup>242</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**, Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 1006.

<sup>243</sup> FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, pp. 1021.

<sup>244</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**, pp. 10-12.

Não obstante, é preciso compreender que essa forma de lidar com os conflitos não traz consigo um princípio de exclusão, nem se resume à simples ideia de contradição. Diferentemente da lógica dialética, que “põe em jogo termos contraditórios no elemento do homogêneo”, a genealogia toma as “tensões, atritos, incompatibilidades mútuas, ajustes bem-sucedidos ou fracassados, misturas instáveis” como um jogo de relações estratégicas, com o fim de “estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares”<sup>245</sup>. Enfim, ela estabelece uma conexão entre o heterogêneo em vez de uma homogeneização do contraditório<sup>246</sup>.

Para colocar então em prática esse método genealógico, foi necessário ao filósofo fazer uma tábula-rasa, liberando-se de certa representação do poder passível de ser chamada “jurídico-discursiva”, que é atravessada pelas noções de repressão, opressão e violência, e por figuras como a lei e o Estado. Nesses termos, Foucault estabelece que o mais correto seria assumir o poder, de forma genérica, como a própria relação de uma ação que incide sobre outra ação, ou o conjunto de ações que induzem e respondem umas às outras:

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre ‘parceiros’ individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o ‘poder’ ou ‘do poder’ que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por ‘uns’ sobre os ‘outros’; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apóia sobre estruturas permanentes. (...) De fato, aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age diretamente e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes<sup>247</sup>.

Tal compreensão de Foucault acerca do poder traz consigo uma série de implicações. A primeira e mais evidente delas é a de que o poder não é corretamente compreendido como uma mera potência – entendida como aptidão ou capacidade virtuais –, nem como algo que se exerce sobre coisas-objetos. Como o autor explica, ele designa, fundamentalmente, algo que se exerce e que por isso “só existe em ato”; uma relação de força entre sujeitos que são pares-adversários, um conjunto de ações que se induzem e respondem umas às outras. Essa abordagem justifica-se tendo em vista o objetivo do filósofo de se desembaraçar do discurso humanista que assume o sujeito como substância essencialmente livre e originária da ação.

<sup>245</sup> FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 29, nota a.

<sup>246</sup> FOUCAULT, **Nascimento da biopolítica**, p. 58.

<sup>247</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 242-3.

Trata-se, portanto, de uma ampliação da definição do poder que ocorre em função da proposta de se estudar o tema do sujeito como resultado de processos de objetivação históricos<sup>248</sup>.

A segunda implicação é a diferenciação implícita, porém crucial, entre o exercício do poder e as noções de “opressão” ou “repressão”, termos estes que induzem a uma linha de raciocínio na qual se pressupõe a existência de uma liberdade como espaço de vontade que preexiste de forma apartada ao campo de forças, e sob o qual incide a ação do poder de maneira constritiva<sup>249</sup>. Nesse ponto, esbarramos em uma complexa questão: podemos falar em uma primariedade da resistência sobre o poder na filosofia foucaultiana?

De fato, em certos momentos, Foucault chega a dizer que “a resistência vem primeiro”. Sendo “superior a todas as forças do processo, ela obriga, como efeito, as relações de poder a mudarem”. Ela é, portanto, um “processo de criação”<sup>250</sup>. Tal afirmação poderia nos induzir a pensar a resistência como um conceito fundamental bastante próximo ao de “potência” já apresentado. Entretanto, é preciso analisá-la com cautela. E isso porque, logo na sequência, Foucault complementa que a resistência é também uma maneira de “dizer não”<sup>251</sup>, indicando não se tratar de um dado originário de todo processo, visto que sua existência está relacionada à oposição a algo previamente dado. Nesses termos, quando questionado sobre as condições dessa ação criativa dos sujeitos, Foucault explicita que “a resistência sempre se apoia, em realidade, sobre a situação que ela combate”, de modo que ela é “um elemento da relação estratégica em que consiste o poder”<sup>252</sup>.

Ora, como pensar que aquilo que “vem primeiro” – que é, portanto, causa de si mesmo – encontre apoio em algo? Para evitar que se recaia em uma tautologia, a resposta a tal pergunta só pode passar pela constatação de que essa afirmação acerca da “primariedade” da resistência concerne mais a um ponto de partida metodológico para se realizar uma genealogia do poder do que uma premissa ontológica. Seguindo essa linha, percebemos que a ideia de resistência mobilizada por Foucault em sua reflexão acerca do poder substitui o clássico conceito de potência, sendo apresentada como um “princípio de modificação”, porém, sem corresponder a uma dimensão virtual do ser, mas sim a uma existência atual que é condicionada pelas positivities dadas. Logo, trata-se de um conceito que diz respeito à força que desencadeia

<sup>248</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, p. 1.042.

<sup>249</sup> É justamente por rejeitar essa compreensão do poder como opressão, como fenômeno puramente negativo, que Foucault distingue seu pensamento do anarquismo (FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002, pp. 153-4).

<sup>250</sup> FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1560.

<sup>251</sup> FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1560.

<sup>252</sup> FOUCAULT, *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*, p. 1560.

dado processo de transformação, mas que só pode ser força quando oposta à outra força. Assim, temos que a resistência no trabalho de Foucault não diz respeito a uma realidade virtual e primária ao poder, mas sim a algo que “lhe é coextensivo e absolutamente contemporâneo”<sup>253</sup>. Em outras palavras, à medida que o filósofo pensa o poder como um fenômeno intrínseco à vida em sociedade<sup>254</sup>, uma relação atual de estruturação do campo de ações práticas, a ideia de resistência, constitutiva da relação de poder, não pode ser pensada como virtualidade.

Nesses termos, o ponto chave do trabalho analítico de Foucault é que o poder não corresponde a algo exterior que sempre constrange em termos negativos um conteúdo ontológico da resistência – como a vontade, a liberdade ou desejo<sup>255</sup> –, mas sim como algo que investe nas possibilidades de ação, digamos aqui, como aquilo que possibilita a emergência em termos de resistência. Portanto, digamos que aquilo que é tomado como objeto de estudo do filósofo – a relação de poder – é essa experiência da finitude que possibilita a geração de um excesso constituinte: a configuração do atual, o processo de manifestação da potência que se conforma em ato. Assim, sua investigação não passa pelo “o que é?” ou “o que pode?” a potência, mas sim pelo “como pode?” a atualização da potência em resistência.

Essa tese de que o poder não é algo que apenas reprime, interdita e silencia, mas também produz e incita, é exposta com bastante clareza em 1976, no primeiro volume da *História de sexualidade: A vontade de saber*. Nele, ao se propor analisar o regime ao qual nossa sexualidade passa a ser sujeitada entre os séculos XVIII e XIX com a consolidação da moderna sociedade industrial-burguesa, Foucault questiona a hipótese de que a moralização da sexualidade que ocorreu nesse período seja analisada somente em termos negativos e repressivos, apontando como ela vem acompanhada de um discurso constante e insaciável acerca do sexo que tem também uma função positiva e produtiva. Tal busca por controlar o prazer cotidiano não reprodutivo, por alcançar suas condutas mais tênues, as formas mais raras ou quase imperceptíveis do desejo, não seria também uma maneira de lançar luz sobre essas práticas? Algo que, ao buscar conhecer, analisar, nomear e categorizar a sexualidade em sua heterogeneidade desviante, destacando suas múltiplas formas e detalhes – em especial, aquelas tidas como as mais perversas e absurdas – também se constituiria como um mecanismo de proliferação e intensificação, que dava cada vez mais visibilidade à sexualidade tornando-a inteligível à medida que incitava a sua colocação em discurso?<sup>256</sup> É seguindo essa linha de

<sup>253</sup> FOUCAULT, Michel. *Non au sexe roi*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 267.

<sup>254</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, p. 1.058.

<sup>255</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade: a vontade de saber*, p. 80.

<sup>256</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade: a vontade de saber*, pp. 16-7.

questionamento que relaciona poder e prazer – na qual a repressão da sexualidade é também entendida como um processo que coloca a sexualidade em circulação –, que Foucault lança sua “hipótese Nietzsche” em contraposição à “hipótese repressiva” do poder – sugerida por pensadores como Hegel, Freud e Reich, e por isso chamada também de “hipótese Reich” – que, como o filósofo esclarece, não é completamente rejeitada, sendo antes abarcada no quadro mais amplo da primeira<sup>257</sup>.

Uma terceira implicação importante a ser ressaltada nessa empreitada analítica é o fato de o poder não ser adequadamente compreendido quando apresentado como sendo algo da ordem do consenso ou do consentimento<sup>258</sup>, passível de ser renunciado, transferido, delegado, ou mesmo produzido dialogicamente em um espaço intersubjetivo. O mais correto seria dizer que o consentimento é um dos possíveis efeitos da relação de poder, um dos objetivos estratégicos a ser alcançado quando uma ação age sobre outras, de modo que não se trata aqui de ideias excludentes entre si. Na prática, o que temos no âmbito das relações de poder é uma rede que implica distintos níveis de dominação e consenso<sup>259</sup>.

Não obstante, isso também não significa dizer que o poder se identifica por completo com a violência – entendida aqui como uma força primitiva e irracional que age sobre o corpo ou sobre as coisas, forçando, machucando ou destruindo. Digamos que a violência pode até lhe servir de instrumento, porém, à medida que ela impõe uma única forma de conformação do ato, eliminando as demais alternativas, saturando qualquer possibilidade de resistência ou reduzindo a atividade do outro à simples passividade, ela deixa de ser uma relação poder, diga-se, uma relação concertada entre ações. Para a constituição de uma relação de poder é indispensável a articulação entre dois elementos na condição de pares-adversários, de modo que é necessário que o ponto sob o qual se age permaneça sendo um “sujeito de ação”, um ponto aberto como fonte de respostas, reações e invenções possíveis<sup>260</sup>. Nesses termos, Foucault explicita que “um homem acorrentado e espancado está submetido à força que se exerce sobre ele, não ao poder. Mas se podemos levá-lo a falar, quando seu último recurso pudesse ser ficar calado, preferindo a morte, então temos que ele foi levado a se conduzir de uma certa maneira”, e que ali se estabeleceu uma relação de poder. Não há, portanto, poder sem a potencialidade da recusa ou da revolta<sup>261</sup>, de maneira que a liberdade – entendida como esse campo de possibilidades no

<sup>257</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão, pp. 23-4.

<sup>258</sup> FOUCAULT, *Politique et éthique: une interview*, pp. 1407-8.

<sup>259</sup> FOUCAULT, *Politique et éthique: une interview*, pp. 1407-8.

<sup>260</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, p. 1055.

<sup>261</sup> FOUCAULT, Michel. « *Omnes et singulatim* » - vers une critique de la raison politique, in: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 979.

qual diversas condutas, reações e modos de comportamento podem se manifestar – é colocada como condição agonística para a existência do poder.

Nas palavras do autor:

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema central do poder não é o da ‘servidão voluntária’ (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de ‘agonismo’ – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente<sup>262</sup>.

Aqui se faz necessário atentarmos para essa bem demarcada escolha do termo “agonismo” para descrever a relação de poder. Segundo Dreyfus e Rabinow, o neologismo “agonismo” utilizado por Foucault está baseado na palavra grega “*agonistés*” (“*αγωνιστής*”) que significa “combate”, remetendo a “um combate físico no qual os opositores desenvolvem uma estratégia de reação e de injúrias mútuas, como se estivessem em uma sessão de luta”<sup>263</sup>. Todavia, é interessante aprofundar aqui a expressa rejeição de “antagonismo” – diga-se, a retirada por Foucault do prefixo “anti” (de “anti-agonismo”) que traduz a ideia de contraposição –, ressaltando o radical “agon” – termo originariamente vinculado a um exercício físico ou retórico de luta<sup>264</sup>. Com isso, o que Foucault sugere é que tal relação de rivalidade que caracteriza o poder não é tanto da ordem da guerra, na qual um inimigo se contrapõe ao outro buscando eliminá-lo, mas sim do jogo, de uma relação de rivalidade entre pares que, engajados um com o outro, não buscam bloquear ou eliminar a ação adversária, mas sim ativá-la provocando uma resposta específica.

Essa precisão conceitual expressa em 1982 diz respeito a uma modificação na forma como Foucault aborda o problema do poder em sua trajetória. Inicialmente, no decorrer da década de 1970, vemos o filósofo tomá-lo nos termos de uma batalha perpétua, de um enfrentamento de forças, constante e difuso. Invertendo o famoso aforismo de Clausewitz<sup>265</sup>, ele chega a enunciar em 1976 que “o poder é a guerra continuada por outros meios”<sup>266</sup>, motivo

<sup>262</sup> FOUCAULT, O sujeito e o poder, p. 244–5.

<sup>263</sup> FOUCAULT, O sujeito e o poder, p. 245, nota. 5.

<sup>264</sup> REY, Alain (dir.). *Dictionnaire historique de la langue française*. 4<sup>a</sup>. Paris: Le Robert, 2011, p. 1053-4; 1581-2.

<sup>265</sup> Carl Phillip Gottlieb von Clausewitz (1780-1831) foi um militar do Reino da Prússia que ocupou o posto de general. Considerado um grande estrategista militar e teórico da guerra, escreveu em seu tratado sobre a arte militar *Da Guerra* que “a guerra nada mais é do que a continuação da política por outros meios” (CLAUSEWITZ, Carl von. *On war*. Trad. Michael Howard; Peter Paret. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 28. Trad. nossa.)

<sup>266</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*, p. 21-2.

pelo qual ele deve ser analisado na esteira da estratégia, ou seja, como um conjunto de manobras, táticas, técnicas, funcionamentos que se relacionam em uma rede sempre tensa, sempre em atividade<sup>267</sup>. Conseqüentemente, a guerra não é tomada como antítese da política, algo que antecede à configuração do poder ou que visa dissolvê-la – como expresso no clássico modelo hobbesiano – mas sim como sua matriz, aquilo que é coextensivo ao seu funcionamento, que lhe transforma, reativa e multiplica permanentemente<sup>268</sup>. Já o poder político não é percebido como aquilo que faz reinar a paz na sociedade civil, mas sim algo que, mediante uma perpétua guerra silenciosa, reinsere nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem e nos corpos, a relação de força que se manifestou na batalha final que lhe configurou em primeiro lugar<sup>269</sup>.

Porém, com a entrada do tema do governo na análise do poder a partir de 1978, essa metáfora da guerra será paulatinamente silenciada, à medida que Foucault passa a se referir cada vez mais ao poder como uma atividade de “condução das condutas” no interior de um “jogo” estratégico de forças. Isso porque, segundo o filósofo, o termo “conduta” traz tanto o sentido de uma ação que busca conduzir outra ação, quanto o de uma maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. Isso o levará então a reformular suas reflexões anteriores, assumindo que, no fundo, “o poder é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários” e mais da ordem do governo<sup>270</sup>. Entretanto, veremos mais adiante nos capítulos III e IV que, se por um lado a metáfora da guerra é afastada como matriz de análise do poder, por outro a dimensão do enfrentamento permanece no conceito de “vontade” crucial à noção de governo, em especial, na forma como ela será explorada nos anos 1980 no campo da ética.

Por fim, é preciso especificar ainda a sutil diferença entre poder e dominação. Apesar de o termo “dominação” derivar da expressão em latim “*dominus*”, que se refere originariamente às ideias de maestria como comando, condução, direcionamento<sup>271</sup> – ou seja, a um campo semântico bastante próximo àquele do poder –, para Foucault os dois conceitos não são intercambiáveis. E isso porque, quando fala em dominação, o filósofo se refere a uma “estrutura global de poder cujas ramificações e conseqüências podemos, às vezes, encontrar até na trama mais tênue da sociedade; porém, e ao mesmo tempo, é uma situação estratégica mais

---

<sup>267</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 26.

<sup>268</sup> FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, pp. 26-7.

<sup>269</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**, pp. 22-3.

<sup>270</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, pp. 1056.

<sup>271</sup> REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, p. 1790.

ou menos adquirida e solidificada num conjunto histórico de longa data entre adversários”<sup>272</sup>. Ou seja, temos aqui a dominação como uma estruturação dos procedimentos estratégicos utilizados para conduzir a ação dos outros de uma forma bem-sucedida, reduzindo seu espaço de resistência<sup>273</sup>. Assim, podemos dizer que, ao invés de pensar o poder como dominação, Foucault busca investigar como as relações de poder se organizam em formas estruturadas de dominação.

Dito isso, podemos resumir a abordagem foucaultiana do poder a partir do seguinte conjunto de precauções metodológicas:

[1] o poder se exerce de forma complexa, a partir de inúmeros pontos, e em meio a relações desiguais, móveis e instáveis, que se reproduzem fundamentalmente no nível dos indivíduos, dos corpos, dos gestos e dos comportamentos<sup>274</sup>;

[2] essa correlação de forças múltiplas produz diversos efeitos de clivagem que atravessam o corpo social e que podem formar linhas de forças gerais, de modo que as grandes dominações podem ser entendidas como efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade dessa correlação de forças<sup>275</sup>. Em outras palavras, as relações de poder mais consolidadas, como aquelas que encontramos entre os sujeitos, a lei e o Estado, são somente ressonância de uma rede de forças primária, um efeito estratégico desse conjunto, motivo pelo qual elas devem ser analisadas não a partir de um centro às margens, como uma dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo, mas sim em seu movimento ascendente, que a partir de mecanismos infinitesimais vão se tornando cada vez mais gerais e se consolidando<sup>276</sup>;

[3] as relações de poder não se encontram em uma posição de exterioridade no que diz respeito a outros tipos de relações (econômicas, sexuais, de conhecimento, etc.), sendo antes imanentes a elas, não ocupando uma posição de superestrutura, mas sim desempenhando um papel diretamente produtor<sup>277</sup>;

[4] as relações de poder são, ao mesmo tempo, “intencionais e não subjetivas”, o que significa que “elas não são efeito, em termos de causalidade, de uma outra instância que as explique”, como um sujeito individual ou coletivo que lhes instaura ou faça seu gerenciamento, mas sim que são atravessadas por um cálculo, pois “não há poder que

<sup>272</sup> FOUCAULT, O sujeito e o poder, p. 249.

<sup>273</sup> FOUCAULT, O sujeito e o poder, pp. 247-8.

<sup>274</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, pp. 89-90.

<sup>275</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 90.

<sup>276</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**, p. 36.

<sup>277</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 90.

se exerça sem uma série de miras e objetivos”. Logo, não existe uma racionalidade propositalmente escondida no poder, uma motivação secreta, mas sim uma lógica inteligível das práticas e táticas que se encadeiam, invocam e propagam, encontrando apoio e condições em outras partes, esboçando ao final dispositivos de conjunto como “grandes estratégias anônimas”<sup>278</sup>.

[5] onde há poder há resistência, e “da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais”<sup>279</sup>. Não obstante, isso não quer dizer que as resistências sejam “apenas um subproduto do poder, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota”, mas sim que elas são “o outro termo nas relações de poder”, também “móveis e transitórios que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos”, percorrendo “os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irreduzíveis”<sup>280</sup>.

## II.2.2. A relação entre poder e verdade

Como já vimos, o deslocamento propedêutico para o tema do poder começa a ser realizado a partir dos anos 1970, quando Foucault amplia seu conceito de “discurso” para fazê-lo abarcar também elementos práticos e materiais<sup>281</sup>, passando a assumir uma postura mais crítica em relação aos seus efeitos políticos. Trata-se de um deslocamento demarcado pela seguinte percepção: à medida que essa instância regrada que é o discurso se formula como um esquema a partir do qual se produzem afirmações, negações, experiências e teorias, instaura-se um “jogo de verdade”, um “regime de veridicção” com efeitos de normalização e de exclusão que funciona como dispositivo de poder. Tendo isso em mente, era preciso realizar, junto à história interna da verdade – diga-se, aquela que se forma e se corrige a partir dos seus próprios princípios de regulação no campo das ciências – também uma história externa, na qual outras regras do jogo são definidas seguindo outros princípios de racionalidade – como, por exemplo, as práticas judiciais<sup>282</sup>.

<sup>278</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 90-1.

<sup>279</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 91.

<sup>280</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 92.

<sup>281</sup> FOUCAULT, **A verdade e as formas jurídicas**, pp. 141-8.

<sup>282</sup> FOUCAULT, **A verdade e as formas jurídicas**, p. 11.

Essa modificação que problematiza a relação entre poder e verdade começa a ser desenhada na aula inaugural do filósofo no *Collège de France*, pronunciada em 2 de Dezembro de 1970 e intitulada *A ordem do discurso*, ocasião na qual Foucault parte do pressuposto de que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar”<sup>283</sup>. Aqui se destaca então uma premissa que será crucial para o desenvolvimento de seus trabalhos nos anos 1970, visto que, na esteira de seu envolvimento com as práticas judiciárias, o filósofo percebe que são justamente os discursos de verdade que justificam, legitimam, fixam os limites ou condenam o direito de exercício do poder.

Assim, uma das principais necessidades que Foucault aponta para se compreender o poder é a de se renunciar à tradição que o separa do saber, como se esse só pudesse florescer em um espaço de neutralidade no qual, uma vez suspensas as relações de poder, o sujeito se encontra livre para conhecer. Ou seja, é preciso admitir, já de antemão, que “o poder produz saber”, que eles estão “diretamente implicados”, pois “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem um saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”<sup>284</sup>. Por isso somos sempre compelidos a produzir a verdade<sup>285</sup>, de modo que não é a atividade de um sujeito originário e livre, naturalmente inclinado à atividade de conhecer, que produziria um saber útil ou arredo ao poder, mas sim os processos, as estratégias e as lutas que atravessam as relações sociais que o constituem, determinando inclusive as formas e os campos possíveis do conhecimento, de modo que os objetos a conhecer, as modalidades e as regras de conhecimento por meio das quais se perfazem as distinções entre o verdadeiro e o falso, são antes implicações fundamentais dessa relação entre poder-saber<sup>286</sup>.

Desde seu primeiro curso no *Collège de France*, *Aulas sobre a vontade de saber* (1970-1971) – voltado a problematizar a relação entre filosofia e política na Grécia antiga a partir de uma história dos discursos verdadeiros atravessada pela violência e lutas sociais que lhes deram origem –, Foucault precisa que essa forma de abordagem do problema da verdade deriva de uma influência direta das reflexões de Friedrich Nietzsche. Em contraposição ao “modelo aristotélico” que predomina na tradição filosófica – no qual a atividade de conhecimento é pensada como uma relação entre sujeito e objeto marcada pela curiosidade intrínseca à vida daquele, uma forma de sensação originária ligada à natureza humana que

---

<sup>283</sup> FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio, 5a ed. São Paulo: Loyola, 1999, p. 10.

<sup>284</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 27.

<sup>285</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**, p. 28-9.

<sup>286</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 27.

corresponde a uma busca pela verdade –, Foucault encontra no “modelo nietzschiano” quatro importantes princípios de análise para se pensar a relação entre poder e verdade<sup>287</sup>:

[1] um princípio de ficção, que pressupõe a verdade como “um efeito da ficção e do erro”, uma vez que atividade de conhecimento nada mais é do que uma audaciosa invenção humana produtora de “metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais”, e conceitos que surgem a partir da “igualação do não igual”<sup>288</sup>;

[2] um princípio de exterioridade, que remete à ideia de que por trás da vontade de saber não há algo como um conhecimento instintivo, mas sim um embate, uma “vontade de poder” que diz respeito ao “dever”, ou seja, a uma “realidade que foi emancipada do ser (imutável, eterno, verdadeiro)” e que, quando desvelada, não diz respeito ao conhecimento do ser, mas sim a uma espécie de “verdade sem verdade”;

[3] um princípio de dispersão, que determina que a verdade é constituída por uma multiplicidade de acontecimentos, e não por um sujeito, sendo esse nada mais do que seu primeiro produto, um recurso pressuposto para desempenhar a função de ponto de referência originário à atividade de conhecimento de onde teoricamente a verdade deriva;

[4] um princípio de “acontecimento”, termo a ser entendido como uma dispersão, uma multiplicidade, que não se exaure na forma de um fato constatado e traduzido como verdadeiro.

Seguindo então essa trilha aberta por Nietzsche acerca da verdade, a empreitada foucaultiana será marcada pela tomada das lutas reais em torno do discurso que se estabeleceram na história como pontos de partidas para a compreensão das relações de poder consolidadas no presente, buscando mostrar “como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos de conhecimento”<sup>289</sup>.

Nesse ponto em que a relação de produção entre sujeito e verdade se invertem, é importante ressaltar como o caráter perspectivo do conhecimento se justifica no conceito de

<sup>287</sup> FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)**. Trad. Rosemary Costhek Abílio, São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 178.

<sup>288</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, pp. 33-5. Conforme contextualiza Daniel Defert, esse texto teve sua tradução publicada à época do curso inaugural de Foucault no *Collège de France*, tratando-se portanto de uma obra fundamental para compreender o trabalho do filósofo francês (DEFERT, Daniel. Situação do curso. In: **Aulas sobre a vontade de saber. Curso no Collège de France (1970-1071)**, p. 250).

<sup>289</sup> FOUCAULT, **A verdade e as formas jurídicas**, p. 8.

acontecimento – sempre marcado pela polêmica, pela racionalidade estratégica e pela dispersão de multiplicidades que se entrecruzaram historicamente na sua formação – não sendo, portanto, fundamentado na natureza humana, na constatação da posição do sujeito. Em outras palavras, é justamente porque o conhecimento é contingente que o sujeito emerge como fenômeno socio e historicamente situado, e não o contrário<sup>290</sup>. Com isso, temos o motivo pelo qual a inspiração nietzschiana afasta Foucault da noção de “ideologia”, tão utilizada no campo teórico marxista<sup>291</sup>. Sendo uma espécie de “elemento negativo” por meio do qual a relação de conhecimento, a relação do sujeito com a verdade, é traduzida, perturbada e obscurecida pelas condições de existência que se impõem do exterior ao sujeito do conhecimento – que, a princípio, estaria plenamente aberto à verdade – a ideologia se torna a marca estigmatizada dessas condições políticas ou econômicas. Ora, ao contrário, a premissa aqui assumida é justamente que essas condições políticas e econômicas de existência “não são um véu ou um obstáculo para o sujeito de conhecimento, mas aquilo através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade”<sup>292</sup>.

Não obstante, esse discurso que anuncia a verdade acerca do sujeito de forma retroativa ao conhecimento, apesar de ficcional, não deixa de produzir efeitos concretos na realidade. E isso porque ele engendra uma série de outros discursos de verdade – científico, moral, jurídico – cujas regras e práticas prescrevem um dever-ser que determina os comportamentos, normalizando uns, excluindo outros, individualizando os modos de existência que, tomados como objeto de conhecimento, alimentam novos discursos de verdade e relações de poder.

Há, portanto, uma articulação entre sujeito e verdade no pensamento de Foucault sobre o poder sem que se possa precisar um desses elementos como seu ponto de origem, motivo pelo qual sua filosofia é uma investigação de como esses elementos se entrecruzaram em uma dimensão microfísica formando a nossa atualidade. Em vez de uma história da verdade, trata-se de fazer uma “história da veridicção”, que é o que importa politicamente<sup>293</sup> – dirá Foucault ao final dos anos 1970 –, pois é dessa dinâmica dos regimes de veridicção que são inventadas as normatividades sociais, os direitos e as obrigações nas relações de uns com outros. Em outras

---

<sup>290</sup> FOUCAULT, **A verdade e as formas jurídicas**, p. 25.

<sup>291</sup> Temos aqui também esclarecido o porquê da crítica realizada por Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar?* ser, em certa medida, inadequada, ao apontar que o afastamento de Foucault da categoria de ideologia – e, conseqüentemente, de se reconhecer inserido nela – teria maculado sua tarefa crítica enquanto intelectual. Para um compreensão mas aprofundada dessa leitura, vide o meu FREITAS, Lorena Martoni. A crítica de Spivak à Foucault. **Revista Húmus**, v. 10, n. 29, 2020, pp. 25-42.

<sup>292</sup> FOUCAULT, **A verdade e as formas jurídicas**, pp. 26-7.

<sup>293</sup> FOUCAULT, **Nascimento da biopolítica**, 2008, p. 51.

palavras, trata-se daquilo que aqui do campo no qual se configura o que aqui tratamos como poder constituinte.

### II.2.3. Poder soberano e poder disciplinar

A forma escolhida por Foucault para abordar o problema do poder o leva a constatar a emergência de uma nova mecânica em seu exercício entre os séculos XVII e XVIII que, em contraposição ao esquema macrofísico da soberania – até então vigente no período pós-feudal e pré-industrial – poderia ser caracterizada como uma microfísica de matriz disciplinar.

Se tomarmos o modelo da soberania, identificamos uma espécie de poder que aparece de forma bastante visível e sob o signo da negatividade: trata-se de um poder que se apropria de territórios, que coleta impostos, que pune com a morte, enfim, que reduz as capacidades alheias. Para se exercer, ele traz a marca de uma anterioridade fundadora (uma filiação consanguínea, um direito divino, uma conquista, uma vitória, um ato de submissão, um juramento de fidelidade etc.), que é reatualizada constantemente por gestos e símbolos (como a cerimônia, o ritual, relatos, insígnias, brasões, coroa etc...) com o objetivo de suplementar sua existência enquanto poder soberano, processo esse que implica um dispêndio ilimitado de força para se fazer valer. Por fim, trata-se de um poder que visa, como objeto final, a certas multiplicidades que estão acima da individualidade corporal (como famílias, terras, riquezas etc.).

Em contraposição, Foucault nos apresenta o modelo de “poder disciplinar” como

um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo. Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até às singularidades necessárias e suficientes. “Adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais – pequenas células separadas, autonomias orgânicas, identidades e continuidades genéticas, segmentos combinatórios. A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício<sup>294</sup>.

Um dos principais exemplos utilizados por Foucault para ilustrar essa distinção de modelos jaz na modificação observada pelo filósofo na economia das punições. Por um lado, tem-se os suplícios como marca do poder soberano que, de maneira ritualística e espetacular, tinham por função fazer brilhar a verdade acerca do poder na destruição violenta do criminoso,

<sup>294</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 143.

reconstituir a soberania eclipsada pelo crime exibindo aos olhos de todos sua força invencível, sua dissimetria em relação ao súdito que ousou violar sua lei<sup>295</sup>. Por outro, a generalização da prisão como forma de penalidade, no interior da qual se desenvolveu um conjunto de procedimentos particulares novos e uma aparelhagem diferente, cujo objetivo é incidir sobre os corpos de forma individualizada, agindo sobre os comportamentos visando docilizá-los e extrair deles ao máximo sua força produtiva útil.

Nesse deslocamento da prática punitiva pública dos mais variados crimes para o interior das prisões, Foucault identifica uma radical inversão do olhar do poder que, ao contrário do modelo dos suplícios, busca ver sem ser visto. Tal inversão encontra seu paradigma no projeto arquitetônico do panóptico, idealizado por Jeremy Bentham como forma eficiente de se estruturar a instituição prisional, de “intensificar o poder”<sup>296</sup> maximizando duas forças e utilidades da seguinte forma:

na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anela; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente<sup>297</sup>.

Vistas de fora, as prisões são construções discretas que buscam isolar os criminosos da comunidade. Internamente, um jogo de luz e sombras se estabelece como inversão do princípio da masmorra, com o objetivo de, por meio da vigilância contínua, revelar a natureza do crime e a verdade sobre a alma dos indivíduos, produzindo um saber que oriente a correção e a padronização subjetiva.

As disciplinas correspondem, portanto, a uma maquinaria de poder que esquadrinha, desarticula e recompõe os corpos, produzindo-os como “corpos dóceis”, aumentando sua utilidade produtiva e reduzindo a potencialidade da resistência. Em outras palavras, elas reorganizam as energias do corpo. Não por acaso, ao invés de se manifestarem somente no eixo negativo que limita, reduz e castiga, as disciplinas funcionam em um sistema duplo de gratificação e sanção, ou seja, que também premia o comportamento adequado. Por meio de diferentes coerção microfísicas, esquemas normativos aplicados individualmente e

<sup>295</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 42.

<sup>296</sup> FOUCAULT, **O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)**, p. 92.

<sup>297</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 164-5.

repetidamente na distribuição dos espaços e no controle do tempo (como a repartição em celas, a divisão do dia em horários estritos, os movimentos obrigatórios e as atividades regulares como a alimentação, o sono, os exercícios físicos, o lazer e o recebimento de visitas etc.), elas não tomam a falta, o prejuízo, o crime em si como objeto final, mas sim a “virtualidade” do comportamento, a “disposição”, a “vontade” do indivíduo<sup>298</sup>.

Agindo com o fim de mobilizar a ação do outro, o poder disciplinar busca produzir “contra uma paixão má, um bom hábito; contra uma força, outra força”<sup>299</sup>. Ele “olha para o futuro, para o momento em que a coisa funcionará sozinha e em que a vigilância poderá não ser mais que virtual, em que a disciplina, por conseguinte, tornar-se-á um hábito”<sup>300</sup>. Ele se exerce como uma apropriação exaustiva do corpo, um controle minucioso de suas operações e gestos, atento ao seu tempo e espaço, pois é pela repetição e aperfeiçoamento progressivo e gradual que ele se consolida. Trata-se, em suma, de uma “anátomo-política” dos corpos como mecânica do poder<sup>301</sup>.

Segundo Foucault, essa modificação na forma de punição do suplício para as prisões, da discricionariedade do soberano para um código de leis e regulamentos detalhados, corresponde a uma descentralização do poder que o faz parecer algo que decorre naturalmente do crime ligado a uma lei, ou seja, como se fosse uma necessidade das coisas. Com isso ele se torna menos visível, mais difuso e, conseqüentemente, mais difícil de ser combatido, especialmente quando comparado aos suplícios, cuja exposição abria espaço para a revolta do povo contra o arbítrio e a tirania do soberano, para a apropriação desse momento excepcional na forma de glorificação do criminoso e de reafirmação de sua violação da lei. Há, portanto, uma racionalidade econômica nessa modificação da forma de exercício do poder soberano para o disciplinar, uma racionalidade que busca tornar o controle mais eficaz e evitar a formação dessa zona ambígua de disputa pelo poder na qual se acendiam novos focos de ilegalismos<sup>302</sup>. Seu objetivo era, portanto, “fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade; não punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade: inserir profundamente no corpo social o poder de punir”<sup>303</sup>. Assim, o castigo deixava de ser uma festa e se tornava uma escola, afinal a prisão, transformada em um aparelho administrativo, se tornará

---

<sup>298</sup> FOUCAULT, **O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)**, p. 65.

<sup>299</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 89.

<sup>300</sup> FOUCAULT, **O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)**, p. 59.

<sup>301</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 119.

<sup>302</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, pp. 50-6.

<sup>303</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 70.

uma “máquina para modificar espíritos”, cujo fim não seria mais tanto a expiação do crime, mas principalmente, evitar que ele se repita<sup>304</sup>.

Não obstante, a prisão é apenas um exemplo, um local de implementação do mecanismo panóptico e um ponto de partida da análise foucaultiana para a compreensão dessa microfísica do poder, cujas especificidades podem ser constatadas também em outras instituições de sequestro dos corpos – como a fábrica, as escolas, os hospitais, as casernas, etc. Ou seja, o que o filósofo pensa nesse eixo disciplinar é justamente a configuração de uma rede institucional formada pelo entrecruzamento entre o Estado e o não-estatal. Com isso, ele nos mostra que a ordenação social moderna e o processo de institucionalização do poder político por meio de aparatos administrativos não se constitui por derivação de uma vontade soberana, mas como um processo de centralização de várias pequenas ordens normativas dentro do Estado que funcionavam como retransmissores e multiplicadores de poder na sociedade, uma organização que se formulava de baixo para cima, a partir da implementação de estratégias que buscavam construir mais um hábito do que um contrato como forma de garantir o poder do Estado.

Nesse ponto, umas das teses mais importantes apresentada pelo filósofo é que, tendo em vista a racionalidade dessas técnicas, encontramos um sistema político que não foi elaborado como um desdobramento humanista da premissa fundamental do sujeito de direito que assume certos deveres quando adentra no pacto social, mas sim como algo que busca constituí-lo como sujeito obediente, responsável, com hábitos e regras bem incorporados. O que temos é uma sujeição produzida na relação entre o corpo e as técnicas disciplinares, na ação estratégica que busca produzir determinado efeito na ação do outro, como resultado de um processo de ajustamento histórico dos mecanismos de poder na busca pelo enquadramento normativo da existência dos indivíduos. Não por acaso, Foucault identifica que, genealogicamente, esse tipo de poder não se formou à margem da sociedade feudal, mas sim no interior das comunidades religiosas como os conventos e mosteiros – atravessadas por técnicas de vigilância, individualização, conversão, exercícios ascéticos de adestramento do corpo e da vontade – a partir das quais ele se transportou e se difundiu, transformando-se no interior das comunidades laicas que se desenvolveram e se multiplicaram entre os séculos XIV-XV, no período da pré-Reforma, arraigando-se nas instituições como o exército, as oficinas, as fábricas, as escolas, as prisões, etc.<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, pp. 103-4.

<sup>305</sup> FOUCAULT, **O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)**, p. 51.

Temos então que o poder disciplinar é um poder individualizante, que projeta uma psique virtual a um corpo tomado como objeto, associando uma função-sujeito à uma singularidade somática, cujo efeito é a constituição do indivíduo. Esse não é, portanto, uma realidade natural e concreta, fonte do poder político que se auto constringe pelo instrumento contratual, nem das forças produtivas que são apreendidas pela economia capitalista, mas sim o efeito produzido por técnicas vinculadas às ciências humanas de união da singularidade a uma materialidade somática. O indivíduo é o resultado de uma série de procedimentos de vinculação do poder político a um corpo “subjetivado”, e que se constitui então como uma realidade apreendida pelo discurso jurídico-filosófico. Em outras palavras,

o que se chama Homem, nos séculos XIX e XX, nada mais é que a espécie de imagem remanescente dessa oscilação entre o indivíduo jurídico, que foi o instrumento pelo qual em seu discurso a burguesia reivindicou o poder, e o indivíduo disciplinar, que é o resultado da tecnologia empregada por essa mesma burguesia para constituir o indivíduo no campo das forças produtivas e políticas. É dessa oscilação entre o indivíduo jurídico, instrumento ideológico da reivindicação do poder, e o indivíduo disciplinar, instrumento real do ser exercício físico, é dessa oscilação entre o poder que é reivindicado e o poder que é exercido que nasceram essa ilusão e essa realidade que chamamos Homem<sup>306</sup>.

Nesses termos, Foucault afirma que a reforma do sistema punitivo entre os séculos XVIII-XIX, marcada por uma “suavização das penas”, não é uma consequência principiológica da ética humanista que se desenhava com a “descoberta” do indivíduo e a emergência do sujeito de direitos, tampouco faz referência a um ato, a um acontecimento ou a um direito originário, mas se refere antes a um estado terminal ótimo, a uma estratégia econômica com o fim de tornar o exercício do poder mais eficiente. A produção de corpos dóceis mediante uma manipulação calculada de seus elementos, gestos e comportamentos, alinha-se a um objetivo econômico tanto de potencialização das forças produtivas, quanto de respeito à propriedade privada que circulava cada vez com mais intensidade. À época, era preciso extirpar da sociedade a vadiagem, ou seja, acabar com aqueles que vagueiam, que não possuem um elo social confiável, uma habitação em local fixo, e que não se deixam determinar pelo trabalho. Afinal, ao contrário do “homem honesto”, o “vagabundo” era orientado por um desejo e por um modo de vida incompatível com o modo de vida burguês: sua inconstância provocava a rarefação na mão de obra reduzindo a produtividade e a arrecadação de impostos, o abandono dos filhos gerando mais população ociosa, e, ao invés de trabalhar, o vadio vivia da prática de pequenos ilegalismos como o saque, o contrabando e a depredação<sup>307</sup>.

<sup>306</sup> FOUCAULT, *O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)*, p. 72.

<sup>307</sup> FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, pp. 49-51.

Desenvolvido na esteira de um cálculo econômico, e por meio de uma trama de coerções materiais cujo objetivo era fazer crescer as forças sujeitadas da forma mais eficiente possível<sup>308</sup>, o desenvolvimento do modelo disciplinar está, portanto, diretamente ligado ao crescimento da atividade industrial – que exigia mais mão de obra – e comercial – que implicava maior circulação de mercadorias na sociedade – donde surgiu a necessidade de um enquadramento moral dos indivíduos com o fim de diminuir os riscos da atividades econômica, reduzindo o banditismo e garantindo o respeito à propriedade privada, gerando mão de obra e uma subjetividade adequada ao consumo, induzindo os indivíduos a operarem como se quer, com a rapidez e eficácia que se espera. Nesses termos, o poder disciplinar apresenta uma intenção de “fabricar o social” – como uma espécie de ficção – com o objetivo de controlar permanentemente os indivíduos através de um processo de normalização<sup>309</sup>.

Aqui vemos que, ao contrário de ignorar a dimensão das relações de produção – tão caras a uma reflexão de poder de matriz marxista – a tese de Foucault busca indicar como o sistema capitalista penetra de uma forma muito mais profunda em nossa existência para além das relações diretas de alienação do trabalho. Ele se constitui também como uma forma de fixar os indivíduos nos sistemas de produção, de modo que esse “sub-poder” – diga-se, essa matriz disciplinar em uma dimensão microfísica – é apresentado pelo filósofo como condição de possibilidade do “sobre-lucro” – diga-se, a extração da mais valia<sup>310</sup>. Logo, “a destruição do sobre-lucro implica necessariamente o questionamento e o ataque ao sub-poder”, o “questionamento das ciências humanas e do homem considerado como objeto privilegiado e fundamental de um tipo de saber”<sup>311</sup>.

Entretanto, é importante ressaltar que nada disso implica o desaparecimento do poder soberano, cujo modelo continuou ativo na teoria do direito como princípio organizador, seja como instrumento crítico contra o absolutismo monárquico, seja mascarando os procedimentos e mecanismos disciplinares com o fim de apagar sua sujeição. Assim, o que Foucault identifica é que, enquanto por um lado nas sociedades modernas se desenvolvia “uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado”, por outro se constituía

<sup>308</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**, pp. 42-3.

<sup>309</sup> FOUCAULT, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, p. 220.

<sup>310</sup> Como bem explica Christian Laval, Foucault se entretém com fórmulas que toma – ou pensa tomar – diretamente do léxico de Marx, transformando-as livremente em um jogo de palavras com o objetivo de introduzir nelas mudanças significativas como esta: a de que as disciplinas são uma espécie de “infra-poder”, condição subjacente para a extração da mais-valia que demarca o capitalismo (LAVAL, Christian. *La productivité du pouvoir*. In: LAVAL, Christian (org.). *Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La découverte, 2015, pp. 35-6).

<sup>311</sup> FOUCAULT, **A verdade e as formas jurídicas**, pp. 124-5.

uma “trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social”, trama essa que não pode ser transcrita no direito, mas que é seu acompanhamento necessário. Poder soberano e disciplinar coexistem, portanto, integrando um ao esquema do outro, mas como variações históricas de predominância<sup>312</sup>, de modo que a tese enunciada pelo filósofo é que, nas sociedades modernas, o exercício do poder se dá no jogo heterogêneo entre “um direito público da soberania e uma mecânica polimorfa da disciplina”<sup>313</sup>. É justamente essa ordenação entre direito e técnicas, esse processo em que os discursos disciplinares invadem o direito colonizando os procedimentos de elaboração e aplicação da lei, que corresponde ao diagnóstico foucaultiano da “sociedade de normalização”<sup>314</sup>.

#### II.2.4. A relação poder/corpo e a configuração do biopoder

Uma vez que a clássica teoria do sujeito de viés cartesiano é marcada por um dualismo que privilegia a mente e a consciência em detrimento da matéria na compreensão da subjetividade, não é de se espantar que a noção material de “corpo” desempenhe um papel crucial na obra de Foucault, que tem por objetivo declarado fazer uma crítica ao paradigma moderno.

Já em 1966 o filósofo apresentava o corpo como “o ponto zero do mundo”<sup>315</sup>, o “o ator principal de todas as utopias”<sup>316</sup>. Sendo o referencial a partir do qual as coisas são percebidas,

---

<sup>312</sup> Essa explicação toca um ponto crucial no que tange a umas das críticas mais contundentes direcionadas à Foucault. Segundo autores como Gérard Lebrun e Maurizio Lazzarato, ao sugerir a predominância do poder disciplinar face ao soberano nas sociedades modernas em geral – como se nessas o poder tivesse se tornado menos dominador, ou violento, e mais manipulador, diga-se, mais preocupado em prevenir a desordem do que puni-la – a análise de Foucault se mostraria deveras limitada à realidade privilegiada da Europa ocidental. Afinal, no eixo da experiência colonial, na conformação política dos países ditos de “terceiro mundo”, as relações de poder permaneceriam majoritariamente organizadas na ordem vertical da repressão (LAZZARATO, Maurizio. Lazzarato acha a Revolução onde Foucault a perdeu. Trad. IHU. In: **Outras Mídias**, 17/04/2020, Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/o-encontro-da-revolucao-onde-foucault-a-perdeu/>.; LEBRUN, **O que é o poder**, p. 8). Se por um lado essa crítica é bastante perspicaz ao salientar que tal redução de predominância pode ser lida também como um deslocamento das formas de exercício do poder soberano para as margens da Europa, por outro ela se apresenta um pouco condescendente com essas margens ao ignorar também o processo de exportação/importação das técnicas disciplinares. Nessa linha, é interessante como em *O poder psiquiátrico* Foucault apontará, ainda que de maneira bastante breve, como o exercício do poder disciplinar foi transportado para América Latina com as comunidades jesuítas visando ao controle dos povos originários, como um contraponto – ainda que discreto e marginal – à forma de poder soberano exercido por meio da escravidão<sup>312</sup>. Para um estudo ainda mais pormenorizado desse tema, vale a pena conferir o trabalho realizado por Beatriz Stephan González acerca da constituição da ideia liberal de cidadão como sujeito disciplinado nas primeiras Repúblicas latino-americanas (STEPHAN, Beatriz González. *Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano*. In: STEPHAN, Beatriz González. *Cultura y tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996, pp. 17-47).

<sup>313</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**, pp. 44-5.

<sup>314</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**, p. 46.

<sup>315</sup> FOUCAULT, Michel. O corpo utópico. In: **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad. Salma Tannus Muchail, São Paulo: N-1, 2013, p. 14.

<sup>316</sup> FOUCAULT, O corpo utópico, p. 12.

negadas, dispostas, sonhadas, a partir do qual se determinam a verdade e o erro, o corpo está sempre em outro lugar que não o mundo, porém ligado a todos os outros lugares do mundo, sendo portanto essa existência fantástica, donde se irradiam “todos os lugares possíveis, reais ou utópicos”<sup>317</sup>. Essa definição do corpo em relação à utopia é complementada por outro conceito que nos será apresentado por Foucault em 1967, em uma palestra pronunciada no *Architeturual Studies Circle*: a heterotopia.

Se as utopias designam o espaço do incorporal, “um lugar fora de todos os lugares”<sup>318</sup>, as heterotopias remetem a um lugar real e corpóreo, porém, alternativo, que se configura como um espaço absolutamente outro. Elas “têm o poder de justapor em um mesmo lugar real vários espaços, várias alocações incompatíveis”<sup>319</sup>. Para pensar as diferenças e relações entre os conceitos de “utopia” e heterotopia”, Foucault lança mão da metáfora do espelho, objeto que é, ao mesmo tempo, uma utopia – um lugar sem lugar real, um espaço virtual onde é possível ver algo diferente, invertido, que não está lá –, e uma heterotopia – afinal, o espelho existe de fato, e possibilita que vejamos onde estamos e onde não estamos, gerando um efeito de retorno do virtual sobre o real<sup>320</sup>. Seguindo essa linha, podemos inferir que o corpo atua como um espelho<sup>321</sup> na articulação entre as utopias e heterotopias, sendo essa experiência mista donde emanam utopias que são capazes de retornar sobre si, de se refletir novamente como corpo, como heterotopia incorporada, manifestação de um espaço outro que se justapõe ao espaço do mesmo.

Essa relação do corpo com as utopias e as heterotopias se justifica pois ele é “a superfície onde se inscrevem os acontecimentos”, dimensão de onde nascem os desejos e na qual ocorre a dissociação do Eu, que desfaz a quimera de sua unidade substancial<sup>322</sup>. Ele é, portanto, a instância de onde deriva a vontade de mudar a existência, e que possibilita a experiência da transgressão, de modo que há no pensamento foucaultiano uma expressa aproximação entre a noção de corpo às ideias de origem – mais uma vez, entendida em termos de proveniência<sup>323</sup> – e de soberania<sup>324</sup> – aqui, no sentido conferido por Bataille que exploramos

<sup>317</sup> FOUCAULT, O corpo utópico, p. 14.

<sup>318</sup> FOUCAULT, O corpo utópico, p. 8.

<sup>319</sup> FOUCAULT, Michel. *Des espaces autres*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1577. (Trad. nossa). (No original: “*L’hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sin en eux-mêmes incompatibles*”.)

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 1574-5.

<sup>321</sup> Essa aproximação foi pensada tendo em vista a forma como Foucault mobiliza também a metáfora do espelho para pensar o corpo no texto *Le corps utopiques*, que data de 1966, ano anterior ao texto sobre as heterotopias.

<sup>322</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2001, pp. 1010-11.

<sup>323</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la généalogie, l’histoire*, p. 1010.

<sup>324</sup> FOUCAULT, O corpo utópico, p. 14.

no começo deste capítulo. Não por acaso, Foucault define sua tarefa, enquanto análise da proveniência, como um trabalho de “articulação entre o corpo e a história”<sup>325</sup>, que busca mostrar as impressões deixadas no corpo pela história, a história que arruína o corpo, e o corpo que movimenta a história.

Por conseguinte, Foucault assume como premissa que o ponto de aplicação de todo poder é “sempre, em última instância, o corpo”. Todo poder é físico<sup>326</sup>, de modo que há, “entre o corpo e o poder político, uma ligação direta”<sup>327</sup>. Nesse sentido, podemos dizer que, apesar de assumir uma potencialidade imanente do corpo, a pergunta principal que funciona como fio condutor da análise do poder de Foucault não é tanto aquela “o que pode um corpo”, mas sim a de “como” aquilo que pode um corpo vem sendo produzido, fixado e controlado no interior das relações de poder, revelando como a sociedade investiu nos corpos no decorrer da história<sup>328</sup>.

O estudo do poder em sua dimensão microfísica não pode, portanto, deixar de conferir centralidade ao corpo, em especial, em sua relação com o espaço no qual se encontra, nos processos de observação, organização e distribuição. Não somente porque é nesse registro relacional das ações que o poder aparece, mas também porque sua análise exige que sejam assinalados os pontos de passagem entre o corpo individual e o corpo social. Com isso, Foucault nos traz mais um importante elemento para se pensar a política: a de que não é o consenso, a comunhão universal das vontades individuais, que constitui o corpo social, mas sim a materialidade do poder exercido sobre os corpos individualizados<sup>329</sup>.

Nesses termos, a história das punições e das instituições penais nos é apresentada pelo filósofo não como um efeito das história das ideias morais, mas sim como um capítulo da história do corpo, do investimento político nos corpos e naquilo que lhes diz respeito – as necessidades, os desejos, os hábitos<sup>330</sup>. Retomando a divisão entre poder soberano e poder disciplinar, destaca-se o enfoque dado pelo filósofo à forma como o corpo é trabalhado nos dois modelos. Partindo da modificação da economia dos castigos ocorrida entre os séculos XVIII e XIX, demarcada pela transição dos suplícios para um sistema punitivo disciplinar, Foucault

<sup>325</sup> FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1011.

<sup>326</sup> Foucault explica que é por isso que ele evita trabalhar o poder em termos de “violência”, pois a conotação desse termo, comumente ligado ao exercício de um poder irregular, irracional e desenfreado sobre o corpo, induziria a duas falsas ideias: 1) a da existência de um “bom poder” que não seria um poder físico, mas um poder exercido de forma racional, ligado ao convencimento e consentimento; 2) a de que a violência, o excesso da força física, não faz parte de um jogo racional, calculado e administrado, sendo que em grande parte ela é exercida no interior de uma estratégia bem definida (FOUCAULT, **O poder psiquiátrico**, p. 18-19).

<sup>327</sup> FOUCAULT, **O poder psiquiátrico**, p. 18.

<sup>328</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 142.

<sup>329</sup> FOUCAULT, Michel. *Pouvoir et corps*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 1622.

<sup>330</sup> FOUCAULT, *La société punitive*.

destaca como a lei deixa de ser aplicada a um corpo com o fim de infligir sofrimento físico na busca pela expiação do crime, e passa a ser aplicada a um sujeito jurídico objetivando produzir sua correção moral.

Ao fazer uma história do controle social dos corpos à luz da economia punitiva, Foucault percebe como estes deixam de ser eminentemente uma superfície de inscrição de suplicios e de penas violentas para se tornarem aquilo que deve ser formado, reformado e corrigido para adquirir certas aptidões, enfim, qualificado como força de trabalho e também fonte de saber sobre o ser humano. Ou seja, o processo de sujeição que marca o poder disciplinar deixa de atuar na carne do indivíduo para atuar em sua alma, atingir sua vontade. Não obstante, em ambos os casos o que temos são diferentes formas de investimento no corpo, ou seja, de tecnologias políticas do corpo: no primeiro caso, o corpo é o objeto final no exercício do poder, no segundo, figura como seu instrumento intermediário<sup>331</sup>.

Disso, o filósofo conclui a importância do corpo na produção da sujeição:

O corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo produtivo e corpo submisso<sup>332</sup>.

O corpo se torna, portanto, um meio de transformação da existência – no caso dos séculos XVIII-XIX, existência adequada ao tipo de força de trabalho necessária ao sistema de produção que o capitalismo buscava fazer funcionar. Nesse marco, constrói-se o ideal de um corpo que não é voltado para o prazer e para o ócio, mas concentrado no trabalho, ajustado ao tempo de produção, capaz de fornecer a força necessária à geração de valor. Com isso, Foucault nos aponta que o poder político, antes de agir na dimensão da ideologia, na consciência das pessoas, é exercido de uma maneira muito mais física na dimensão dos corpos.

Essa modificação na forma como o poder se relaciona com corpo, buscando preservá-lo para dele extrair sua força produtiva, é explicada por Foucault como uma transição de racionalidades do “fazer morrer e deixar viver” para um “fazer viver e deixar morrer”. Trata-se também de uma modificação na relação entre poder e vida: no primeiro caso, o modo de

<sup>331</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, pp. 14-18.

<sup>332</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 25-6.

existência do súdito é apenas um resíduo da atuação do poder soberano, exercido por meio das prerrogativas de expor-lhes a vida na guerra ou a título de castigo no campo dos suplícios, como uma forma derivada do antigo instituto do *patria potestas*; já o segundo diz respeito à emergência de uma outra forma de exercício do poder, que busca se sustentar a partir da modulação da forma como a vida é vivida, produzindo e gerindo as forças das quais ele depende, sendo a morte um resíduo ou um complemento necessário a essa atividade. Tem-se, portanto, um deslocamento do direito de morte, que passa a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e se ordena em função de seus reclamos, de modo que essa morte, “que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida”<sup>333</sup>. Em outras palavras, nesse processo de reconfiguração do exercício do poder, “os massacres se tornam vitais”<sup>334</sup> à medida que a morte deixa de aparecer como um desdobramento da vontade do soberano, e passa a ser justificada como uma forma de manutenção da vida dos súditos, agora nomeados de “povo soberano”.

A inauguração desse “poder sobre a vida” surge como uma forma de acomodação do poder soberano do qual muita coisa escapava – tanto no nível do detalhe quanto no da massa – e desenvolve-se em duas formas principais que são também complementares. Trata-se de um biopoder que emerge, por um lado, como um poder disciplinar (século XVII) que, conforme já visto, concentra-se em atuar no corpo individual como se ele fosse uma máquina, buscando adestrá-lo, docilizá-lo, torná-lo cada vez mais útil ampliando suas aptidões e extorquindo suas forças, com o fim de integrá-lo em um sistema de controle orientado pela eficiência econômica. Por outro, a de uma biopolítica (século XVIII), que a partir de um saber biológico produzido acerca dos processos vitais do corpo entendido enquanto parte de uma espécie, passa a atuar no nível populacional como uma gestão calculista da vida mediante intervenções administrativas e reguladoras<sup>335</sup>.

Em relação a essa segunda linha de acomodação do poder denominada “biopolítica”, Foucault esclarece:

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de

<sup>333</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 128.

<sup>334</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 129.

<sup>335</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, pp. 298-303.

controle do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato do poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça da morte, que lhe dá acesso ao corpo. Se pudéssemos chamar "bio-história" as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de "biopolítica" para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana; (...) o que se poderia chamar de "limiar de modernidade biológica" de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão<sup>336</sup>

Nesses termos, a biopolítica será descrita como uma tecnologia de biopoder<sup>337</sup> com funções muito diferentes da disciplinar, pois busca sobretudo previsões, estimativas estatísticas, medições globais. Ou seja, não pretende modificar tal indivíduo específico ou um fenômeno especial, mas sim intervir no nível do que esses fenômenos têm de geral. E é justamente devido a esse caráter global que essa regulamentação assumirá alguns riscos de morte, um nível tolerável de expulsão e rejeição da norma na chave do “deixar morrer”.

Assim, se nas sociedades do século XVII a presença do corpo do rei era necessário ao funcionamento da monarquia – o que justificava o conjunto de rituais espetaculares que reforçavam a integridade e o brilho de sua pessoa como a coroação, sua entrada na cidade, sua presença durante os suplícios etc. – no decurso do século XIX, o paradigma da república é marcado por uma preocupação com o corpo social, corpo cuja saúde deve ser preservada e que por isso passa a ser protegido no nível biológico, por meio de métodos assépticos de controle como o urbanismo, a criminologia, a medicina social, a eugenia, etc.

Tal transição dessa ação sobre os sujeitos para uma política de Estado que configura a biopolítica não exclui a tecnologia de poder disciplinar, mas a embute, a integra e a modifica parcialmente, fazendo uso dela. Nesses termos, a biopolítica é descrita como uma nova técnica aplicada em outro nível e escala:

Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é – diferentemente da disciplina, que se dirige ao corpo – a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie. Mais precisamente, eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados,

<sup>336</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 134.

<sup>337</sup> Essa distinção entre os termos, que aparece de forma bastante clara em 1976, torna-se um pouco confusa em 1978, quando na primeira aula do curso *Segurança, território, população*, Foucault transporta a definição de biopolítica para conceituar o biopoder (FOUCAULT, Michel **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 3).

eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem a corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder sobre o corpo que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana<sup>338</sup>.

Mais uma vez, em ambos os casos, trata-se de uma tecnologia do corpo, porém, em uma o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, na outra, os corpos são tomados nos processos biológicos de conjunto<sup>339</sup>, permitindo a concepção do homem enquanto ser vivo de certa espécie. Assim, tem-se duas séries: a série corpo-organismo-disciplina-instituições, e a série população-processos-biológicos-mecanismos-regulamentadores-Estado; um conjunto orgânico institucional (a organo-disciplina da instituição), e um conjunto biológico estatal (a bio-regulamentação pelo Estado) que, por atuarem em níveis distintos, não se anulam, mas se articulam, se cruzam e se complementam por meio da norma<sup>340</sup>, consolidando uma sociedade de normalização<sup>341</sup>.

É justamente o desenvolvimento desses mecanismos espontâneos, dessa economia dos comportamentos que busca sistematizar o que se passa na cabeça das pessoas com o objetivo de traçar relações, tirar efeitos, ligar o singular ao múltiplo, enfim, de transformar multidões confusas em multiplicidades organizadas, que Foucault tomará como o marcador da moderna arte de governar responsável pela configuração do Estado contemporâneo. Em outras palavras, é justamente no eixo de modificações dessas tecnologias de poder que incidem sobre os corpos

<sup>338</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, p. 289.

<sup>339</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, p. 297.

<sup>340</sup> Ressaltamos aqui que essa noção de “norma” mobilizada por Foucault não coincide com a de “norma jurídica”, que o filósofo prefere chamar de “lei”. Em sua obra, a “norma” é aquilo que nasce da bipolaridade, da separação de dois objetos contrastantes, reduzindo a complexidade do real de forma a garantir sua correta integração ao corpo social. Em seu curso *Os anormais*, na esteira estabelecida por Georges Canguilhem em *O normal e o patológico*, Foucault explicita que “a norma não se define absolutamente como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relação aos domínios a que se aplica. Por conseguinte, a norma é portadora de uma pretensão de poder. A norma não é simplesmente um princípio, não é nem mesmo um princípio de inteligibilidade; é um elemento a partir do qual certo exercício de poder se acha fundado e legitimado. (...) Em todo caso – e é a terceira ideia que acho importante – a norma traz consigo ao mesmo tempo um princípio de qualificação e um princípio de correção. A norma não tem por função excluir, rejeitar. Ao contrário, ela está sempre ligada a uma técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo”. (FOUCAULT, Michel. **Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 62.

<sup>341</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, pp. 298-302.

que reside a raiz da transformação do Estado absolutista para o administrativo/burocrático que hoje conhecemos<sup>342</sup>.

### II.3. A constituição do Estado moderno

O conceito de biopolítica abre uma via para que Foucault realize sua análise do poder no quadro das artes de governar, deslocando-se para a dimensão do Estado e iniciando aquele movimento – já citado no ponto II.2 – de modificação do esquema da guerra para o do governo. Isso porque o filósofo percebe que é justamente no nível governamental que se encontram os dispositivos complexos de gestão da vida, de coordenação desse corpo-múltiplo que adentra nos cálculos do poder. Logo, para compreender a emergência dessa prática, Foucault direciona sua análise para o Estado, tomando-o como um “prisma reflexivo”<sup>343</sup> das relações de poder.

Conforme explica Senellart<sup>344</sup>, essa inflexão nos trabalhos de Foucault buscava também responder às frequentes objeções que o filósofo recebia da comunidade acadêmica por “ignorar” a questão do Estado em suas reflexões acerca do poder<sup>345</sup>. Todavia, é importante precisar já de antemão que não se trata aqui de uma passagem na qual o poder passa a ser pensado sob um ponto de vista institucional abrangente ou macrofísico. Ao contrário, o que o filósofo busca demonstrar é justamente a possibilidade de se abordar o problema da constituição do Estado moderno à luz da microfísica do poder e, com isso, evidenciar a dependência dessa instituição totalizante das tecnologias pontuais e locais de poder<sup>346</sup>. Nessa linha, o Estado será tomado como uma realidade composta, um efeito de múltiplos regimes de governo. Um “esquema de inteligibilidade de todo um conjunto de instituições já estabelecidas, de realidades já dadas”<sup>347</sup>, que não pode, portanto, ser dissociado “do conjunto de práticas que fizeram efetivamente que ele se tornasse uma maneira de governar, uma maneira de agir, uma maneira também de se relacionar com o governo”<sup>348</sup>.

Um dos elementos importantes destacado por Foucault para se pensar o Estado sob a lente dos processos de gestão das massas humanas é a emergência no século XVIII da “população” como um novo sujeito político, um referencial para a observação dos fenômenos

<sup>342</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 159-62.

<sup>343</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 368.

<sup>344</sup> SENELLART, Michel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, pp. 519-20.

<sup>345</sup> Não obstante, é importante lembrar que a questão do Estado já havia sido abordada por Foucault em seu segundo curso no *Collège de France*, *Théories et institutions pénales* (1972-1973), de modo que o que temos agora é mais uma retomada do problema sob uma nova perspectiva que, após uma exploração acerca do funcionamento das relações de poder, deixa de ser abordado sob a ótica da guerra e se desloca para a do governo.

<sup>346</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 481.

<sup>347</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 385.

<sup>348</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 369.

biossociais que servirão como fonte de saber e suporte para o desenvolvimento dessa racionalidade governamental.

Em termos geopolíticos, a “população” é tradicionalmente concebida como uma “força produtiva” fundamental à potência do Estado. Não obstante, no marco da biopolítica, ela é algo mais complexo do que a mera soma dos indivíduos, sendo antes o próprio resultado da análise de um conjunto de variáveis, de regularidades e acidentes que dizem respeito ao conjunto desses indivíduos, de modo que ela aparece tanto como sujeito político coletivo, quanto como objeto de saberes construídos pelas tecnologias de governo. E isso porque na dimensão da população se manifestam fenômenos coletivos de série que, quando analisados individualmente, parecem aleatórios e imprevisíveis, mas no nível da massa, revelam efeitos políticos e econômicos que se tornam pertinentes, de modo que seu monitoramento, reunião e análise em determinado lapso temporal, enseja o desenvolvimento de mecanismos reguladores de previdência em torno do aleatório, voltados a fixar um equilíbrio, manter uma média, enfim, produzir uma espécie de homeostase social<sup>349</sup>. Ou seja, a população aparece como uma realidade detentora de uma suposta naturalidade, imanente à sua multiplicidade e passível de ser penetrada, compreendida e gerida, de modo que, diferentemente do povo – termo que passa então a denominar justamente a parcela da população que não se comporta como previsto, que se revolta desajustando o sistema<sup>350</sup> –, ela deixa de ser tomada como uma coleção de súditos e passa a ser tomada como conjunto de fenômenos naturais<sup>351</sup>.

Foucault ainda destaca que, tendo em vista a naturalidade dinâmica e penetrável desse novo sujeito político, a ação governamental buscará incidir nele de forma indireta, atuando sobre seu meio – diga-se, na relação entre a população e outros elementos como o tempo, o clima, suas condições materiais de subsistência e desenvolvimento –, mediante um conjunto de técnicas que o filósofo conceitua como “dispositivos de segurança”.

Diferentemente da soberania – que capitaliza um território tendo em mente o problema da sede do governo, e busca atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias – e da disciplina – que arquiteta um espaço buscando a distribuição hierárquica e operacional dos elementos com o fim de atingir uma multiplicidade de corpos capazes de certo desempenhos –, o conceito de “segurança” é mobilizado para descrever a lógica dessas práticas governamentais que emergem no século XVIII e que caracterizam a biopolítica, com o fim de atingir uma população com ações sobre o seu “meio”, criando um

---

<sup>349</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, pp. 292-3.

<sup>350</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 57.

<sup>351</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 473.

ambiente em função dos acontecimentos em série observados no próprio conjunto populacional<sup>352</sup>. Esse ambiente regulado pelos dispositivos de segurança é, portanto, o espaço no qual os acontecimentos possíveis e aleatórios ocorrerão em dado decurso temporal, onde se dão as circulações e donde é possível deduzir um possível encadeamento de causas e efeitos, ou seja, certa lógica de causalidade probabilística de fenômenos que antes aparentavam ser aleatórios<sup>353</sup>.

Assim, se a lei proíbe e a disciplina prescreve, a segurança – lançando mão de instrumentos de prescrição e proibição – tem essencialmente por função administrar e responder a uma realidade, anulando, limitando, freando, ou incentivando determinados elementos que compõem tal realidade<sup>354</sup>. Trata-se, portanto, de uma técnica totalmente diferente daquela relação de poder pensada em termos de soberania – na qual o que está em jogo é obter a obediência dos súditos em relação à vontade do soberano – e também do modelo disciplinar – no qual se trabalha com uma norma ideal à qual se busca ajustar os sujeitos –, de modo que no paradigma da segurança, a norma é formulada a partir da própria dinâmica da realidade, à medida que novos elementos são integrados à análise<sup>355</sup>. Nesses termos, uma das características mais marcantes dessa nova dinâmica do poder, que se alimenta da profusão de dados gerados pela circulação de coisas e pessoas em dado espaço, é a necessidade de se estabelecer um meio cada vez mais amplo nos quais esses circuitos se desenvolvam com cada vez mais intensidade, motivo pelo qual é indispensável certo espaço de liberdade para sua ocorrência.

A reunião de todos esses elementos levará Foucault a cunhar então o conceito de governamentalidade como operador para se referir a essa nova dinâmica do poder que se tornará a matriz do que hoje entendemos como Estado moderno:

Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e a por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar,

---

<sup>352</sup> Para ilustrar esses três modelos de exercício do poder governamental, Foucault recorre a três exemplos de organização do espaço urbano nos séculos XVI-XVII que apresentam esses diferentes esquemas de planejamentos calcados na soberania, disciplina e segurança: o expresso em *La métropolitée*, escrita por Alexandre Le Maître, e os idealizados para as cidades de Richelieu e Nantes (FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 18-26).

<sup>353</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 27-8.

<sup>354</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 59-62.

<sup>355</sup> Nesse aspecto, Foucault se corrige no que diz respeito à demarcação entre normal e anormal no paradigma do poder disciplinar expresso nos trabalhos anteriores como um processo de “normalização”, indicando que o mais certo nesse caso seria falar em “normação”, deixando a expressão “normalização” para o modelo da segurança, no qual a norma em jogo não é idealizada, mas sim deduzida das “curvas de normalidade” formadas quando os diversos eventos aleatórios e diferenciais são reunidos, observados e analisados (FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 75-83).

por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para preeminência desse tipo de poder que podemos chamar ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’<sup>356</sup>.

Conforme explica Senellart, o termo “governamentalidade” não resulta de uma contração entre “governo” e “mentalidade”, sendo antes uma derivação da palavra “governamental” para designar “o campo estratégico das relações de poder ou características específicas da atividade de governo”<sup>357</sup>. Entretanto, é importante notar que há uma noção de “prática” implicada no conceito que, na esteira do pensamento foucaultiano, comporta um elemento cognitivo, envolvendo tanto a ação quanto o pensamento que a conforma e é por ela conformada<sup>358</sup>. Ou seja, apesar da “prática governamental” não ser tomada como um conjunto de ações derivadas ou limitadas por um quadro teórico de princípios e valores, ela é uma *techné* donde se origina uma *epistème* e se extraem valores e princípios da arte de governar<sup>359</sup>.

Essa escolha metodológica de analisar o Estado sob o ângulo dos procedimentos e das tecnologias que permitiram seu funcionamento pode então ser entendida como uma reorientação do olhar do filósofo, na busca por assumir um novo ponto de vista para tratar de um velho problema. Ou seja, na mão inversa de uma abordagem clássica que realiza um estudo do Estado a partir de seus aspectos administrativos e burocráticos, tomando-o como o resultado de uma evolução do poder político em formas cada vez mais concentradas e centralizadas em um único nível institucional, uma abstração intemporal/transcendental ou um instrumento de dominação de classes, a análise foucaultiana inverterá a perspectiva, buscando pensá-lo como efeito de um conjunto de práticas, um processo de racionalização e expansão das técnicas de poder voltadas a agir sobre os indivíduos com o fim de dirigi-los de forma contínua e permanente<sup>360</sup>. Trata-se, portanto, de uma proposta de se pensar o Estado a partir da história das práticas governamentais, atentando para as diferentes formas pelas quais foram se

<sup>356</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 143-4.

<sup>357</sup> SENELLART, Situação do curso, p. 531.

<sup>358</sup> ADVERSE, Helton. Liberdade e governamentalidade: Foucault e a genealogia do liberalismo. **Revista Estudos Filosóficos**, nº 12, pp. 16-27, 2014, p. 18.

<sup>359</sup> DEAN, Mitchell. **Governmentality: power and rule in modern society**, 2ª. London: Sage, 2010, p. 42. BARRY; OSBORNE; ROSE. *Introduction*. In: BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas. **Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p. 10.

<sup>360</sup> FOUCAULT, “Omnes et singulatim” - vers une critique de la raison politique, p. 955.

constituindo e se modificando seus elementos: sociedade, economia, população, segurança, liberdade etc.

Tal abordagem genealógica do Estado traz consigo um princípio de separação da arte de governar da lógica da soberania, motivo pelo qual ela se concentra em analisar o desenvolvimento de práticas governamentais autônomas em relação à figura pessoal do soberano ou à sua representação no conceito de “povo”<sup>361</sup>. Inclusive, não é por acaso que no título do curso de 1978 dedicado a esse tema, os termos “soberania” e “povo”, mobilizados na definição clássica de Estados nacionais, tenham sido respectivamente substituídos pelos conceitos de “segurança” e “população”. Não obstante, é importante ressaltar que isso não significa que a forma de exercício do poder em termos de soberania – no sentido já explicitado no ponto II.2.3 – tenha sido abandonado no processo de constituição do Estado moderno. Afinal, o bom funcionamento da segurança exige o estabelecimento de relações limítrofes de exclusão e inclusão entre aqueles cuja liberdade precisa ser protegida e preservada, e aqueles que consistem em um perigo para tal liberdade. Assim, onde a vida pode ser melhorada, ela se torna um ponto de investimento das práticas governamentais; onde ela é resistente, ela se torna objeto de correção; mas aquilo que não pode ser adequado é eliminado, de modo que o “fazer viver” implica um processo letal para determinado estrato populacional<sup>362</sup>. Por isso, o mais correto seria dizer que Foucault identifica uma transformação nos instrumentos de exercício do poder soberano, que têm por objetivo fazê-lo funcionar de maneira mais despersonalizada e difusa, como uma suposta continuidade natural da ordem das coisas.

Para compreender então esse processo, veremos Foucault fazer a genealogia da governamentalidade a partir de três grandes inflexões responsáveis por constituir seu modo de operação contemporâneo: o poder pastoral da Igreja; as doutrinas da razão de Estado; e a economia política em suas formas liberal e neoliberal.

### II.3.1. O poder pastoral

Foucault observa que, antes de adquirir seu sentido propriamente político nos séculos XVI-XVII, a noção de “governo” abrangia um vasto domínio semântico. Falava-se em um governo das almas, das crianças, das famílias, dos doentes, referindo-se desde a um deslocamento no espaço – no sentido de se seguir um caminho – até os cuidados zelosos que se

---

<sup>361</sup> DEAN, **Governmentality: power and rule in modern society**, p. 122–3.

<sup>362</sup> DILLON, Michale. *Michael, Security, race and war*. In: DILLON, Michael; NEAL, Andrew W. (ed.). *Foucault on politics, security and war*. London: Palgrave Macmillan, 2008, p. 167.

podem dispensar a um indivíduo, inclusive como forma de condução espiritual<sup>363</sup>. Em todo caso, o que aparece de maneira muito clara no conjunto desses sentidos é que o objeto direto sob o qual incide a ação governamental nunca é um território ou uma estrutura política, mas sempre sujeitos, sejam eles indivíduos ou coletividades. Nesses termos, Foucault percebe que, em suma, governar significa “estruturar o campo de ação eventual dos outros”<sup>364</sup>.

Tal ideia de que os homens são governáveis não tem, entretanto, suas origens na Grécia clássica, mas sim no pensamento oriental-mediterrâneo pré-cristão, mais especificamente, na concepção de um poder de natureza pastoral, vinculado a uma divindade, rei ou chefe responsável por conduzir e zelar pelos seus súditos, como um pastor de um rebanho de ovelhas. Tal noção, intensamente arraigada na cultura hebraica, desenvolver-se-á então no interior do cristianismo como uma forma minuciosa de direção de consciência, na qual a obediência à vontade do superior aparece como uma virtude a ser cultivada<sup>365</sup>.

Essa metáfora do pastorado, que remete a uma relação benfazeja fundamental entre Deus e os homens, é utilizada por Foucault para explorar uma forma de exercício do poder marcada pelos signos do zelo, do cuidado e da salvação. Incidindo não tanto sobre um território, mas sim sobre um rebanho em seu deslocamento, sobre uma multiplicidade em movimento, o pastorado é descrito como um poder individualizante que pressupõe uma atenção ao todo e à parte – *omnes et singulatim* – em sua paradoxal equivalência. Dispensando os cuidados necessários a cada particular, o poder pastoral reúne os elementos individuais, sendo justamente a sua presença imediata e ação direta que produz a formação da unidade do conjunto. Por fim, trata-se, sobretudo, de um poder finalizado, que serve de intermediário para se alcançar um objetivo previamente estabelecido<sup>366</sup>, e que para isso exige uma obediência integral de cada indivíduo àquele que o conduz.

A partir do século II, com a institucionalização da Igreja católica, esse poder pastoral se desenvolveu em uma densa rede de tecnologias que se estruturam como uma arte de conduzir os homens. Formulada no interior da vida monástica como uma relação de servidão integral à lei e à verdade professada pelo superior, a pastoral se torna uma direção total do corpo e da

<sup>363</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 162-5.

<sup>364</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, p. 1056.

<sup>365</sup> Na aula do dia 15 de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, território, população*, Foucault explica que, apesar da metáfora do pastorado aparecer em alguns textos clássicos – como na *Iliada* e na *Odisséia* nas quais o rei é referenciado diversas vezes como o “pastor dos povos”; ou na tradição pitagórica e nos textos políticos de Platão, nos quais o magistrado, aquele que faz a lei (*nómos*), é comparado ao pastor (*nomeús*) – nesse contexto se trata sempre de uma totalidade que é governada de forma geral. Ou seja, diferentemente da noção de poder pastoral que Foucault explora, marcada por um governo individualizado que busca atingir o todo a partir da parte, nos textos antigos a metáfora do pastorado aparece ligada ao governo de uma cidade em sua realidade substancial, em sua unidade, por meio da qual os homens são governados indiretamente.

<sup>366</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**. **Curso dado no Collège de France (1977-1978)**, pp. 170-3.

alma-consciência, obrigatória, contínua e permanente, na qual se busca a renúncia e a mortificação da vontade do indivíduo como caminho para a sujeição, e a exclusão do egoísmo como via para a salvação<sup>367</sup>. Essa forma de exercício do poder – consideravelmente alheia ao pensamento grego e romano – que coloca o problema do “como conduzir os outros?”, foi então introduzida, organizada e institucionalizada em mecanismos precisos de moralização do corpo por intermédio da Igreja, mecanismos esses que, após implantados no interior do Império Romano, se desenvolveram constituindo a matriz da governamentalidade moderna que começa a se estruturar no século XVII<sup>368</sup>.

É importante demarcar aqui a diferença desse movimento apontado por Foucault de outras teses que pensam a política moderna na chave da secularização. Como bem distingue Arnault Skornicki, não se trata aqui de um estudo que descreve um processo de racionalização política como um desencantamento do mundo – cuja marco teórico mais forte é Marx Weber – tampouco um processo de derivação ou transferência direta dos conceitos religiosos para o político – como sustenta Carl Schmitt. O que o filósofo francês nos apresenta é antes um processo rizomático e multiplicador de dispositivos e práticas religiosas – como a penitência, a direção de consciência, a confissão – que transbordam das comunidades clericais para todo o corpo social, estruturando-se na atividade governamental que identificamos como “Estado”<sup>369</sup>.

Nesses termos, podemos dizer que aquilo que Foucault nos indica é que o Estado moderno passa a se constituir quando essa prática pastoral se torna efetivamente um modelo político de condução dos indivíduos emancipado da Igreja. Ou seja, quando a questão acerca do “como conduzir as almas em direção à salvação?” – que se desenvolveu no interior dessa instituição e que depois se tornou o grande tema das “revoltas pastorais” ou “insurreições de conduta” que marcaram os séculos XV-XVI, culminando na Reforma protestante – é traduzida e reorganizada para a forma “como governar?” no interior das doutrinas da razão de Estado<sup>370</sup>.

Como consequência desse raciocínio, temos que o declínio do poder da Igreja católica não implica um desaparecimento do poder pastoral, nem uma transferência maciça e global das

---

<sup>367</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**, pp. 234-40.

<sup>368</sup> No curso de 1978, vemos Foucault explicar como esse desenvolvimento pode ser pensado como matriz da governamentalidade moderna e, conseqüentemente, do Estado. Entretanto, os detalhes desse processo de capilarização da pastoral cristã foram também explorados em estudos exemplares nos cursos *Os anormais* (1974-1975) e *Malfazer, dizer verdadeiro* (1981), menos focados na questão da estruturação do Estado e mais direcionados a destrinchar, respectivamente, a objetivação de figuras subjetivas como os “anormais” e o “sujeito de direito”.

<sup>369</sup> SKORNICKI, Arnault. *La grande soif de l'État*. Paris: Les prairies ordinaires, 2015, pp. 139-44.

<sup>370</sup> Neste ponto, é bastante interessante como Foucault retoma a questão da herança religiosa dos movimentos revolucionários da Europa moderna, relativizando sua filiação ideológica e ressaltando tratar-se de um vínculo mais complexo, que envolve táticas antipastorais, fraturas heréticas e contracondutas que formaram a matriz das lutas em torno do poder da Igreja (FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 480. Nota de rodapé).

funções de condução das almas da Igreja para o Estado, mas sim a intensificação e expansão dessas práticas, que passam a ser exercidas também por outras autoridades que não as eclesiásticas, tocando outros ramos da vida pública e privada<sup>371</sup> – em especial, por meio da polícia, mecanismo que, originalmente, tinha um sentido e uma função muito mais amplos do que os atuais, referindo-se ao conjunto de ações que giravam em torno da administração do Estado, voltadas a fazer crescer ao máximo suas forças, assegurar seu esplendor e a felicidade dos cidadãos<sup>372</sup>.

É justamente esse ajuste entre poder político e poder pastoral que, segundo Foucault, forma a raiz de uma arte de governar calculada e refletida que incide sobre os sujeitos vivos, preludiando a constituição específica do indivíduo ocidental moderno como aquele que é sujeitado em redes contínuas de obediência, cujos méritos são identificados de maneira analítica, e que é subjetivado pela contínua extração da verdade que lhe é imposta<sup>373</sup>.

### II.3.2. As doutrinas da razão de Estado

Foucault identifica nas doutrinas da razão de Estado – que, não por acaso, foram desenvolvidas com mais profundidade por autores como Botero, Palazzo e Chemnitz<sup>374</sup> na Itália

<sup>371</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 307-8.

<sup>372</sup> Nas aulas de 29 de março e de 5 de abril de 1978, Foucault faz um interessante percurso genealógico demonstrando como, entre os séculos XV-XVI, a palavra “polícia” remetia tanto a uma forma de comunidade ou de associação regida por uma autoridade pública – na esteira dos Estados, cidades, principados etc. – quanto ao conjunto de atos que vão reger essa comunidade, sendo associada, de forma geral, ao resultado positivo de um bom governo. A partir do século XVII o termo começa então a designar “o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado. Em outras palavras, a polícia vai ser o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento de suas forças” (FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 420-1). Regulando a demografia e a atividade humana – verdadeiro elemento constitutivo da força estatal – e incidindo sobre os mais diversos ramos da vida – como a moralidade, os costumes, o trabalho, as práticas de higiene e manutenção da saúde, a circulação de riquezas e mercadorias, o comércio, a produção de alimentos, os cuidados urbanos, etc. – a polícia referia-se ao processo de urbanização, à vida e à coexistência dos indivíduos uns em relação aos outros, constituindo-se, materialmente, como uma verdadeira arte de governar.

<sup>373</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 240.

<sup>374</sup> É bastante singular a leitura de Foucault que exclui Maquiavel do campo de autores referenciais à doutrina da razão de Estado, na contramão da tradição da filosofia política, que o destaca justamente como seu marco teórico. Segundo Foucault, apesar de Maquiavel ter sido um precursor da separação entre moral e política no quadro dos espelhos dos príncipes, abrindo a via para a emancipação da política em relação ao poder religioso – elemento central da razão de Estado –, seu problema não era exatamente a conservação do Estado em si, mas a salvaguarda do domínio do príncipe, da relação de poder pessoal entre o príncipe e seu território ou sua população, algo totalmente diferente, portanto, da arte de governar, que concerne ao funcionamento do Estado entendido como instituição administrativa despersonalizada, e que vislumbra, inclusive, o sacrifício do príncipe como forma de salvaguardar o Estado (FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 324-7). Para um instigante comentário crítico acerca da relação entre Foucault e Maquiavel, vale a pena conferir ADVERSE, Helton. Foucault, Maquiavel e a crítica da razão política moderna. In: ADVERSE, Helton. BRANCO, Guilherme Castelo (orgs.). **Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antônio Negri**, Belo Horizonte: Relicário, 2015, pp. 67-92.

e na Alemanha, regiões que tiveram maiores dificuldades na constituição de seus Estados nacionais – a fonte do desenvolvimento do problema da racionalidade governamental.

É claro que não se trata aqui de dizer que o “Estado” nasce por completo nesse período, afinal, o próprio termo já era amplamente utilizado para designar noções de domínio; jurisdição ou conjunto de instituições; uma condição de vida; e uma qualidade que se opõe ao movimento e à mudança<sup>375</sup>. Assim, como o próprio Foucault observa, muitas das instituições e aparelhos que formam o conjunto que chamamos de Estado – como o exército, o fisco, a justiça – já existiam há muito tempo.

Todavia

o que é importante, o que convém reter, o que em todo caso é um fenômeno histórico real, específico, irreduzível, é o momento em que esse algo que é o Estado começou a entrar, entrou efetivamente na prática refletida dos homens. O problema é saber em que momento, em que condições, sob que forma o Estado começou a ser projetado, programado, desenvolvido, no interior dessa prática consciente das pessoas, a partir de que momento ele se tornou um objeto de conhecimento e de análise, a partir de que momento e como ele entrou numa estratégia meditada e concertada, a partir de que momento o Estado começou a ser invocado, desejado, cobiçado, temido, repellido, amado, odiado pelos homens. Resumindo, é essa entrada do Estado no campo da prática e do pensamento dos homens, é isso que é preciso procurar apreender<sup>376</sup>.

Para Foucault, o Estado emerge como um esquema de inteligibilidade de todo um conjunto de instituições e realidades governamentais já dadas, como efeito de uma certa maneira de pensar a arte de governar em sua natureza própria, seus elementos, instituições e vínculos. Uma maneira de pensar não mais orientada fundamentalmente por uma moral religiosa – como se o monarca devesse se espelhar nas leis divinas –, mas sim pela busca de uma forma de governo específica ao exercício da soberania na *res publica*, um conhecimento acerca do cálculo e dos mecanismos pelos quais as coisas podem funcionar de maneira eficiente, enfim, uma técnica acerca dos meios adequados para fundar, conservar e ampliar o *status* dessa específica “dominação sobre os povos” que é a marca do Estado<sup>377</sup>.

Nesse viés, a razão de Estado se destaca na medida em que ela vai ser concebida como uma doutrina voltada a definir os princípios e os métodos específicos de governo estatal, inclusive, em relação à moral e ao governo religioso. Uma orientação pautada em um saber daquilo que é necessário e suficiente para a república subsistir enquanto Estado, fortalecer e aumentar sua potência em um ambiente internacional no qual o conflito passa a ser indexado na lógica da concorrência mercantil. Ou seja, será uma regra ou uma arte voltada a obter a

<sup>375</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 342-3.

<sup>376</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 330.

<sup>377</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 319; 386-7.

integridade e a tranquilidade da república, uma forma de cuidado político que objetiva a conservação, ampliação e felicidade mediante um cálculo das forças do Estado. Nesses termos, a razão de Estado pode ser apresentada como a própria essência do Estado e, igualmente, o seu fim último, o conhecimento que possibilita acompanhar sua trama e obedecer a ela<sup>378</sup>.

Esse tipo de saber que busca manter o desenvolvimento de certa dinâmica de forças, além de desenvolver dispositivos de segurança como a polícia e um mecanismo diplomático-militar permanente, exige também um conhecimento próprio à realidade do Estado, que será muito mais um saber das coisas que o compõem – suas forças e suas fraquezas, a dinâmica de sua população, a opinião pública, a estimativa de suas riquezas reais e virtuais – do que suas leis. O saber correlativo a esse tipo de conhecimento se chama “estatística” que, como Foucault relembra, etimologicamente indica “o conhecimento do Estado, o conhecimento das forças e dos recursos que caracterizam um Estado num momento dado”<sup>379</sup>.

Na medida em que a doutrina da razão de Estado busca realizar um ajuste da realidade do Estado com o que se entende ser sua essência interna contra todo e qualquer tipo de ameaça, Foucault encontra então o princípio do governo como “ato de criação contínua da república”<sup>380</sup>, como algo que excede, inclusive, seu próprio quadro normativo. A relação da razão de Estado com as leis é, portanto, uma relação de jogo fundamental, um limite que se estabelece somente enquanto for útil para seu funcionamento e subsistência. Não por acaso a teoria do golpe de Estado, como processo de suspensão ou interrupção das leis e da legalidade, aparece originariamente<sup>381</sup> não como uma forma de confisco do Estado por uns em detrimento dos outros, mas como uma maneira de salvaguardá-lo, uma “automanifestação do próprio Estado”. Assim, a violação das normas constitucionais pelo poder público não é estranha à razão de Estado, mas se insere perfeitamente em seu horizonte, uma vez que nele o Estado deve ser salvo de qualquer maneira, por quaisquer que sejam os instrumentos necessários<sup>382</sup>.

Temos aqui, na proposta genealógica da governamentalidade, uma primeira inflexão radical com relação ao poder pastoral. Afinal, enquanto nesse paradigma a salvação do todo exige a salvação de cada um, na esteira da razão de Estado o sacrifício de alguns em proveito do Estado se torna uma opção perfeitamente cabível<sup>383</sup>. Não obstante, é propriamente no interior da razão de Estado que se desenvolverá uma tensão, responsável por provocar uma nova

<sup>378</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 343-4.

<sup>379</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 365.

<sup>380</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 346.

<sup>381</sup> A referência utilizada por Foucault é a obra de Gabriel Naudé, *Considerações políticas sobre os golpes de Estado*, que data de 1639.

<sup>382</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 348-50.

<sup>383</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 352.

inflexão na história da governamentalidade. Por um lado, essa arte de governar de matriz policial que se dá excetuando a lei – e que Foucault define, inclusive, como “golpe de Estado permanente”<sup>384</sup> – age em nome e em função de sua racionalidade própria e sem limites para alcançar seu fim último, que é sua própria salvaguarda. Por outro, ela se formula e é informada pela própria dinâmica do seu campo relacional de forças, donde se extrai não só o conhecimento acerca de sua própria realidade, mas também a riqueza para manter seus dispositivos funcionando. Esse campo de forças passará a ser compreendido como um “mercado” que não é indefinidamente modificável – visto possuir certa naturalidade e regras próprias –, e que por isso exigirá certo espaço de não intervenção para funcionar. É justamente essa tensão que se configura como prelúdio de uma mudança de posicionamento teórico acerca da arte de governar: a de que a felicidade do conjunto depende da segurança de um espaço de liberdade para que cada um se comporte em consonância com seu interesse individual, um espaço de concorrência cujo efeito é o crescimento da produção de riquezas<sup>385</sup>. Trata-se, portanto, da emergência de uma economia política que funcionará como conhecimento acerca dos limites da arte de governar.

Assim, se na esteira da razão de Estado a arte de governar adquire uma dimensão pautada na necessidade – voltada a majorar as forças do Estado em um contexto mercantilista, marcado pela concorrência entre Estados e que excede o discurso jurídico –, é com a crítica ao absolutismo e a emergência da economia política que, para Foucault, a governamentalidade moderna ganhará seus contornos finais, como uma racionalidade política limitada por elementos intrínsecos a ela mesma.

### II.3.3. A economia política

A economia política é apresentada por Foucault como um campo do saber que emerge e se desenvolve entre os séculos XVIII-XX a partir dos círculos fisiocratas, e em um contexto de transição da dinâmica política, que passa da rivalidade dos príncipes a um sistema de concorrência entre Estados. Trata-se de um movimento no qual entra em jogo o cálculo da força estatal, seu bom uso e as possibilidades de desenvolvimento, vinculado à expansão demográfica, ao aumento na produção e à intensificação da circulação de riquezas. Ou seja, sob a perspectiva foucaultiana, temos que a economia política não emerge como uma mera discussão acerca dos procedimentos para enriquecer o Estado, mas sim como um “conhecimento dos processos que ligam as variações de riquezas e as variações de população

<sup>384</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 457.

<sup>385</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 465-6.

em três eixos: produção, circulação, consumo”<sup>386</sup>. Impulsionada por um saber estatístico e probabilístico, trata-se de uma racionalidade complexa que trabalha a questão econômica a partir de uma investigação dos comportamentos individuais em sociedade, e que assim se constituiu na prática como uma economia governamental, um ponto de partida para a estruturação desse quadro geral que o filósofo chamou de “biopolítica”<sup>387</sup>.

A principal inflexão que a economia política provoca na arte de governar é, justamente, um retorno à tese da existência de certa naturalidade na ordem das coisas, e que deve servir de orientação para a ação governamental. Todavia, não se trata mais de uma ordem de matriz divina ou cosmológica – como aquela com a qual a doutrina da razão de Estado romperá –, mas de uma ordem derivada da interação dos indivíduos em sociedade, ou seja, uma ordem derivada do mercado, que se apresenta então como espaço de verificação fundamental<sup>388</sup>.

Trata-se de uma premissa que se formula a partir da tomada da população como objeto de estudo, algo que caminhará cada vez mais para a ideia de que ela se trata de um fenômeno que tem suas próprias leis de transformação, deslocamento, interação, enfim, dotado de uma espontaneidade intrínseca responsável por produzir efeitos cíclicos e previsíveis<sup>389</sup>.

Essa suposta naturalidade do mercado que vemos emergir é deduzida do pressuposto antropológico do *homo oeconomicus*, que se constitui no período como figura subjetiva referencial de certo cálculo comportamental, baseado no interesse individual e na busca pela felicidade do indivíduo em um espaço de concorrência econômica. Já essa noção de interesse – derivada da filosofia empirista e vinculada à moral utilitarista – corresponde a um princípio de opção atomística, irreduzível e intransmissível, que se refere incondicionalmente ao próprio sujeito. Uma forma de vontade imediata que gera uma noção de sujeito como ponto de partida ou lugar de uma mecânica de interesses.

Não obstante, é preciso ressaltar que, apesar de compatíveis, as figuras do sujeito de interesse e do sujeito de direito não se confundem. E isso porque o segundo, ao ter sua vontade jurídica implicada no contrato social, submete-se a um sistema legal de proibições e aceita a negatividade, renunciando a si mesmo, cindindo-se e abandonando-se enquanto sujeito detentor de certos direitos naturais para se tornar um outro sujeito de direitos positivos; ao passo que o primeiro não obedece a tal mecânica da renúncia, motivo pelo qual o sujeito de interesse não é completamente absorvido pelo sujeito de direito. Ao contrário, o que temos é que ele é a própria

---

<sup>386</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 471. Nota de rodapé.

<sup>387</sup> FOUCAULT, **Nascimento da biopolítica**, p. 30.

<sup>388</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 468.

<sup>389</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 472-3.

condição de existência do sujeito de direito, e exatamente por isso também o extrapola<sup>390</sup>, sendo, portanto, o verdadeiro sujeito constituinte no marco político da governamentalidade moderna.

Ora, é justamente porque esse sujeito econômico adota uma conduta racional em relação à realidade ao obedecer a seus próprios interesses, reagindo a ela de maneira sistemática e não aleatória da forma que lhe é mais favorável, que seu comportamento é visto não só como algo penetrável pela ciência, mas também sensível a modificações nas variáveis do meio. Nesses termos, o *homo oeconomicus* aparece como o sujeito governável por excelência, correlativo de uma governamentalidade que buscará agir sobre o meio e modificar sistematicamente suas variáveis como o fim de intensificar as boas condutas e reduzir as ruins no nível da massa<sup>391</sup>.

A economia política traz, portanto, a ideia de existência de um motor da ação da população que se traduz como a busca pela realização dos próprios interesses pelo indivíduo, um desejo que não se pode mudar, mas que é possível conhecer e gerir através da técnica governamental, já que no nível populacional ele emerge de forma sistemática como “interesse coletivo”<sup>392</sup>. Por esse motivo, essa técnica pode ser compreendida como uma espécie de ciência da sistematicidade das respostas subjetivas às variáveis do ambiente, que destilará delas uma espécie de lei da mecânica dos interesses que servirá de orientação e limitação para a ação governamental. Eis que se formula o princípio liberal “*laissez-faire, laissez-passer*”, referencial dessa inflexão na moderna arte de governar para a qual a gestão da população precisa ser realizada de maneira limitada.

Com base nessa racionalidade, a nova necessidade que se estabelece no campo da governamentalidade é que o Estado, em vez de submeter os indivíduos a uma normação de natureza jurídica e disciplinar, busque conhecer e respeitar essa dinâmica dos interesses intervindo o mínimo possível<sup>393</sup>. Não obstante, o poder soberano não desaparece: o que ocorre é que ele passa a ser orientado pelos fenômenos da natureza da população, seu governo passa a ser limitado por essa naturalidade e voltado a gerir a relação entre a população e o espaço no qual ela circula, organizando esse fluxo com o fim de minimizar o que é ruim, maximizar o que é bom e eliminar o que é perigoso<sup>394</sup>.

---

<sup>390</sup> FOUCAULT, **Nascimento da biopolítica**, p. 372-5.

<sup>391</sup> FOUCAULT, **Nascimento da biopolítica**, p. 369.

<sup>392</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 95.

<sup>393</sup> Segundo Foucault, um dos efeitos dessa modificação será justamente a já mencionada alteração da função da polícia, que será limitada e marginalizada para desempenhar um papel puramente negativo de contenção das desordens, tal qual hoje a conhecemos (FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 475-6).

<sup>394</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, pp. 6-15.

A partir dessa constatação, Foucault nos apresenta o liberalismo não como uma mera corrente doutrinária, mas como uma racionalidade própria à governamentalidade moderna que é<sup>395</sup>:

- [1] uma doutrina que pressupõe haver, em algum lugar, um princípio natural de limitação do governo que não seja simplesmente um direito externo;
- [2] uma prática que busca encontrar esse princípio e descobrir como calcular os efeitos dessa limitação;
- [3] um sistema organizacional dos métodos de transação próprios para definir a limitação da ação governamental, composto por instituições como a Constituição, o parlamento, a opinião pública e a imprensa, comissões, inquéritos etc.

Por isso, na esteira liberal, o desrespeito à liberdade não é apenas exercer um poder abusivo fora do quadro legislativo, mas, principalmente, não saber governar como se deve, como a naturalidade da população exige. Governar bem é saber governar integrando as liberdades, intervindo somente para eliminar as desordens que possam prejudicar a dinâmica intrínseca ao mercado.

Entretanto, apesar dessa liberdade ser anunciada como um dado, uma região pronta que se deve respeitar, o que Foucault desvela é que, de fato, ela é fabricada a cada instante, suscitada e produzida por todo um conjunto de injunções que devem ser asseguradas por meio de um cálculo econômico entre os custos e os benefícios dessas intervenções.

Nas palavras o autor:

Essa liberdade, ao mesmo tempo ideologia e técnica de governo, essa liberdade deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder. E, de uma maneira mais precisa e particular, a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança. Um dispositivo de segurança só poderá funcionar bem, em todo caso aquele de que lhes falei hoje, justamente se lhe for dado certa coisa que é a liberdade, no sentido moderno [que essa palavra] adquire no século XVIII: não mais as franquias e os privilégios vinculados a uma pessoa, mas a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto das pessoas como das coisas. E é essa liberdade de circulação, no sentido lato do termo, é essa faculdade de circulação que devemos entender, penso eu, pela palavra liberdade, e compreendê-la como sendo uma das faces, um dos aspectos, uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança<sup>396</sup>.

Esse tipo de técnica governamental marcado por um jogo entre liberdade e segurança<sup>397</sup> não busca, portanto, somente desvelar a dinâmica natural do mercado, mas implica

<sup>395</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 28.

<sup>396</sup> FOUCAULT, *Segurança, território, população*, pp. 63-4.

<sup>397</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, pp. 88-9.

também um trabalho de análise-programação que abarca a possibilidade de instauração da exceção jurídica para se salvaguardar. Nesses termos, Foucault nos indica que o funcionamento da governamentalidade moderna, em especial seu regime de verdade, é balizado pelo par ordem/fracasso, sendo orientado por uma noção de utilidade, e não da legalidade. Ou seja, seus limites não estão nos princípios de direito, mas sim nos princípios econômicos<sup>398</sup>.

Todavia, essa racionalidade governamental passará ainda por uma terceira inflexão na segunda metade do século XX, no interior da discussão acerca das formas de reconversão de uma economia de guerra para uma de paz. Trata-se aqui da emergência do neoliberalismo como uma reorganização interna dentro da governamentalidade liberal que, em oposição à agenda estatal de viés social-intervencionista, buscará abrir espaço para a liberdade econômica com uma proposta de reforma não só da política estatal, mas também da própria sociedade.

É interessante como Foucault destaca aqui que o neoliberalismo não é uma mera ressurreição do liberalismo. E isso porque, ao invés de propor um cuidado, garantia e organização do espaço concreto e real do mercado em que a estrutura formal – ainda que frágil – da concorrência se desenvolvia, a racionalidade neoliberal vai sustentar a necessidade de uma vigilância constante e de uma intervenção permanente com o fim de produzir essa situação de concorrência, fenômeno agora tomado como uma realidade frágil que não consegue se sustentar sem a devida ação governamental<sup>399</sup>. Por intermédio de ações reguladoras das condições do mercado e ordenadoras do meio, princípios jurídicos e políticas sociais individuais – que não buscam desfazer as desigualdades, mas fornecer condições para que os indivíduos se protejam dos riscos gerados pela desigualdade<sup>400</sup> –, enfim, incentivando sempre mais diversidade e cooperação como via para o aumento da produção e da inovação, a governamentalidade de matriz neoliberal buscará manter ativa as engrenagens da concorrência, de forma que ela não funcione como um mecanismo desagregador, mas sim de integração social, nos seguintes termos:

O que aparece não é em absoluto o ideal ou o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, normativos. Tampouco é uma sociedade em que o mecanismo da normalização geral e da exclusão do não normalizável seria requerido. Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a ideia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e,

---

<sup>398</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, pp. 18-23.

<sup>399</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 182.

<sup>400</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, pp. 190-7.

enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental<sup>401</sup>.

Essa leitura nos apresenta então uma abordagem do neoliberalismo não como uma política econômica, mas sim como uma política de sociedade, um *ethos* a ser consolidado pela ação governamental. Ou seja, não se trata de uma racionalidade que visa reduzir a intervenção governamental, mas que desloca o ponto de aplicação dessas intervenções para a espessura da sociedade, focando naqueles elementos subjetivos do meio que constituem a própria base do mercado, com o fim de multiplicar e difundir certa lógica no comportamento individual<sup>402</sup>. Tal *ethos* pode ser compreendido como uma generalização da forma-empresa, que além de desdobrar os modelos de oferta-procura e investimento-custo-lucro em esquemas aplicáveis às mais diversas relações sociais – como os círculos de amizade, família e, inclusive, na relação do indivíduo consigo mesmo –, também reconstitui toda uma série de valores morais e culturais no que tange ao trabalho, com o fim de que ele deixe de ser visto apenas como uma parcela da vida do indivíduo alienada nas relações de produção, para se tornar um empreendimento, o índice sob o qual a vida deve ser vivida, ao ponto da cultura, da subjetividade, e dos modos de vida individuais e coletivos se tornarem capital produtivo<sup>403</sup>.

O sujeito idealizado pela racionalidade neoliberal é, portanto, aquele que, na busca por maximizar seu lucro, comporta-se como um empresário de si mesmo com o fim de se diferenciar e inovar para vencer no ambiente de concorrência que é o mercado. Entendido como sendo seu próprio capital, como sendo para si mesmo seu produtor e fonte de renda – renda essa que, por sua vez, é traduzida na melhora ou piora de suas condições de vida –, sua conduta é associada à lógica de ganhos e perdas. Em outras palavras, o indivíduo deve se tornar um “empreendedor de si mesmo”, pois sua subjetividade passa a ser vista como seu próprio capital, de modo que cada escolha de vida se torna um investimento, um elemento de valor agregado à sua força produtiva.

Ora, a grande modificação que marca o neoliberalismo sob a ótica foucaultiana é justamente essa percepção do *homo oeconomicus* não mais como um referencial de comportamento natural dos indivíduos reunidos em sociedade, mas sim como algo que deve ser construído visando a uma sociedade ideal, sendo isso que leva a economia política a se infiltrar nos ramos do conhecimento das ciências humanas e refletir sobre questões de cuidado,

---

<sup>401</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, pp. 354-5.

<sup>402</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, pp. 199-204.

<sup>403</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 203.

educação, genética e formação de subjetividade<sup>404</sup>. Pensando nessa indexação da lógica empresarial em um nível microfísico ético-moral, Foucault descreverá o neoliberalismo como “uma política econômica ou uma política de economização de todo o campo social”, ou melhor, como uma “guinada de todo o campo social para a economia”, que se apresenta ou se pretende uma “*vitalpolitik*”<sup>405</sup>.

Tal diagnóstico que Foucault realiza em 1979, no único curso em que o filósofo se dedicou explicitamente ao pensamento contemporâneo, tornou-se um verdadeiro marco teórico para trabalhos de compreensão e críticas mais atuais – como aquelas apresentadas por Antonio Negri e Michael Hardt<sup>406</sup>, Wendy Brown<sup>407</sup>, Pierre Dardot e Christian Laval<sup>408</sup> –, e nos permite hoje constatar com clareza como, de fato, o neoliberalismo se configura como uma forma deveras contemporânea e radical de biopolítica.

#### II.4. A analítica do poder/constituente

Na esteira de seu diagnóstico sobre a constituição moderna de uma sociedade de normalização, Foucault nos apresenta uma análise das modificações estruturais no exercício do poder destacando, face ao sistema jurídico legal, a importância das normas não-jurídicas e infralegais nos processos microfísicos de ordenação da vida. Nos anos que se seguiram a enunciação dessa tese, surgiram diversas críticas que hoje, com o robusto conjunto bibliográfico do qual dispomos, percebemos serem fruto de uma má compreensão do trabalho do autor, de modo que, tendo em mente os objetivos desta proposta de pesquisa, vale a pena desmistificar aqui algumas delas.

A primeira crítica que destacamos diz respeito a certa leitura da microfísica como uma expulsão do direito do quadro do poder na modernidade<sup>409</sup>, leitura essa que, conseqüentemente, impossibilitaria que Foucault fosse tomado como um possível marco teórico para a problematização do poder constituinte no interior do debate jurídico. Todavia, é preciso destacar que a análise do poder na qual Foucault ressalta a importância da disciplina não implica que o direito, a lei ou as instituições de justiça, estariam em vias de desaparecer, mas sim que

---

<sup>404</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, pp. 310-15.

<sup>405</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 332-3.

<sup>406</sup> HARDT, Michale; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge / London: Harvard University press, 2000.

<sup>407</sup> BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015. BROWN, Wendy. *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the west*. New York: Columbia University Press, 2019.

<sup>408</sup> DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris: La découverte, 2009.

<sup>409</sup> HUNT, Alan; WICKHAM, Gary. *Foucault and the law: towards a sociology of law as governance*. London / Boulder: Pluto Press, 1994.

elas tendem a funcionar, cada vez mais, como norma, integrando continuamente saberes e aparelhos – médicos, biológicos, administrativos, estatísticos – com funções que são, sobretudo, reguladoras<sup>410</sup>. Ou seja, colonizado por práticas e mecanismos de normalização, o sistema jurídico se apresentaria na modernidade com uma dinâmica normativa orientada por um princípio de ótimo-funcional, mais maleável e inconstante do que a pretendida rigidez expressa no par lícito-ilícito que caracteriza a lei no esquema teórico da soberania.

Seguindo o argumento apresentado por autores como Mathieu Potte-Bonneville<sup>411</sup>, Márcio Alves da Fonseca<sup>412</sup>, Ben Golder e Peter Fitzpatrick<sup>413</sup>, o que encontramos na abordagem que Foucault realiza do direito é antes uma constatação desse como um campo não substancial e ilimitadamente responsivo à mobilidade das relações de poder que se estabelecem na esteira do social, sendo, por isso, sempre aberto à possibilidade de se configurar diferentemente, digamos, inclusive, sob as formas de um “direito novo”<sup>414</sup>. Nesses termos, o que temos aqui é a explicitação de um paradoxo da sociedade moderna que, desde o século XVIII, inventou diversas tecnologias de poder estranhas ao direito com o objetivo de salvar as relações de poder que escapam à lei, mas, temendo seus efeitos e proliferações, tenta recodificá-los continuamente sob as formas do direito<sup>415</sup>.

Essa explicação fica muito mais evidente na forma como, em 1978, o filósofo aborda também o problema do Estado. Dispensando tomá-lo como ponto de partida, ou seja, como uma superestrutura geral constituída como um organismo acima da sociedade civil e de onde se deduziriam manifestações concretas de poder, Foucault inverte a perspectiva, assumindo o Estado como um esquema de inteligibilidade correlato a certa grade de exercício e circulação do poder, um efeito móvel dos múltiplos regimes de poder. Nessa linha, temos então que a prática governamental não é um instrumento do Estado, mas sim o Estado que é a “peripécia do governo”, a “peripécia da governamentalidade”<sup>416</sup>. Contradizendo o tradicional modelo

---

<sup>410</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 135.

<sup>411</sup> POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Droit*. In: ARTIÈRES, Philippe; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **D’après Foucault: gestes, luttes, programmes**. Paris: Points, 2012, pp. 205-234.

<sup>412</sup> FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e o direito**. 2ª. São Paulo: Saraiva, 2012.

<sup>413</sup> GOLDRER, Ben; FITZPATRICK, Peter. **Foucault’s law**. Abingdon: Routledge, 2009.

<sup>414</sup> Essa noção de “direito novo” é utilizada por Foucault para fazer referência a uma espécie de direito que, tanto no campo prático quanto teórico, seria ao mesmo tempo “antidisciplinar” e “liberto do princípio da soberania” (FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, p. 47.), funcionando como ferramenta de resistência dos governados contra os governantes (FOUCAULT, Michel. *Face aux gouvernements, les droits de l’homme*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1527). Não obstante, Foucault não desenvolve os detalhes desse “direito novo”, provavelmente por acreditar não ser essa a tarefa do intelectual. Para uma tentativa de construção conceitual a partir de elementos da própria reflexão foucaultiana, vale a pena conferir a já citada obra de Márcio Alves da Fonseca, *Foucault e o direito*.

<sup>415</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade: a vontade de saber**, p. 104.

<sup>416</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 331.

kelseniano, não é o direito que produz o direito e constitui o Estado, mas sim os excessos cotidianos dos desejos, as pequenas práticas e as ínfimas materialidades que produzem ambos, direito e Estado<sup>417</sup>.

É preciso, portanto, compreender o trabalho foucaultiano como uma análise das “experiências jurídicas”<sup>418</sup> que se configura como uma verdadeira crítica do direito – em especial, do seu discurso meta-jurídico expresso nas teorias da soberania –, pois, no lugar de tomá-lo como o fundamento da ordem social, do Estado e do governo, percebe que ele é antes algo tardio materializado em atos difusos de governo, justiça e na antigas práticas de condutas – judiciárias ou não. Formulando-se como um instrumento das relações de poder que buscam consolidar uma forma de dominação e justificar determinada relação de forças estabelecida, a crítica do direito exige que ele seja compreendido como um discurso de legitimação acerca de si mesmo. Não por acaso o grande adversário da filosofia analítica do poder é a teoria do direito de matriz contratual, donde se sustenta um modelo de compreensão do poder em termos de alienação, renúncia, soberania, legitimidade, e dever de obediência, relegando a segundo plano ou mesmo ignorando por completo as múltiplas formas de sujeição colocadas em prática no interior da sociedade pelo conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que, agindo diretamente sobre os indivíduos ou populações – por vezes de forma contraditória com a própria lei – sustentam e garantem a existência do direito<sup>419</sup>.

Em suma, o que temos, portanto, é uma crítica à abordagem clássica do problema do poder constituinte nos termos da teoria do direito de viés contratualista, crítica essa que busca evidenciar o processo de constituição de subjetividades adequadas a certa relação de poder que se busca consolidar

Muitas vezes se afirma que o modelo de uma sociedade que teria indivíduos como elementos constituintes é tomada às formas jurídicas abstratas do contrato e da troca. A sociedade comercial se teria representado como uma associação contratual de sujeitos jurídicos isolados. Talvez. A teoria política dos séculos XVII e XVIII parece com efeito obedecer a esse esquema. Mas não se deve esquecer que existiu na mesma época uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos como elementos correlatos de um poder e de um saber. O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essas tecnologias específicas de poder que se chama ‘disciplina’. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade o poder

<sup>417</sup> POTTE-BONNEVILLE, Droit, pp. 219-22.

<sup>418</sup> O conceito de “experiência jurídica” remete ao conjunto, tão positivo quanto o próprio ordenamento jurídico, de “práticas jurídicas, critérios de juridicidade, maneiras de identificar o direito”, bem como à maneira como “em certas conjunturas políticas, o sistema jurídico – o ‘direito’ – seria, ao mesmo tempo, programado, problematizado e contestado”. (EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito**. Trad. António Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1993, p. 161).

<sup>419</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, p. 31.

produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção<sup>420</sup>.

Essa afirmação acerca da produtividade do poder implica um curto-circuito na forma de pensar o poder constituinte, levando-nos inclusive à constatação de que há um pleonasma na expressão, visto que todo poder só poder ser, enquanto poder, constituinte. Afinal, as próprias relações de poder aparecem como fontes de criação contínua que transacionam, modificam, deslocam e subvertem as “modalidades de investimento, os centros de decisão, as formas e tipos de controle, as relações entre as autoridades locais e a autoridade central, etc.”<sup>421</sup>, organizando e estruturando técnicas e dispositivos de funcionamento. São as relações de poder, portanto, a própria matriz do que compreendemos por “constituinte”.

Assim, ao enunciar que o sujeito é um dos efeitos primeiros da circulação do poder – e também um dos pontos intermediários dessa circulação – Foucault postula que, se queremos compreender a natureza do constituinte, é preciso fazer exatamente o contrário do que Hobbes pretendia com o Leviatã: apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos, e não do soberano<sup>422</sup>. Ou seja, é preciso deixar de se perguntar acerca de qual seria o “sujeito legítimo” do poder, ou mesmo de assumi-lo como um núcleo elementar e primitivo, de onde emanaria uma vontade específica a ser transformada em um poder político que retornaria sobre ele, e passar a analisá-lo como uma realidade processual, principiando de suas extremidades: atentando para os lineamentos, técnicas e práticas de sujeição que tocam materialmente os corpos, que configuram regimes de veridicção, que possibilitam essa circulação capilar do poder em formas cada vez mais prolongadas e consolidadas de dominação no âmbito da subjetividade. Em suma, pensar o poder constituinte implica fazer uma análise do poder/constituinte, atentando para a sua triangulação que envolve os corpos, os sujeitos e os discursos de verdade que demarcam a ordenação social.

Uma segunda crítica bastante comum à análise do poder foucaultiana aponta que ela seria demasiadamente reduzida aos problemas da sujeição e da dominação. Sua forte denúncia dos engodos do humanismo, a afirmação da obsolescência do paradigma do sujeito, e suas análises das modificações históricas das formas de saber que se esquivavam de estabelecer qualquer relação causal em termos de determinação, foram percebidas como uma declaração pessimista acerca das possibilidades de agenciamento de mudanças políticas e sociais, e que contrastava paradoxalmente como a nova onda de revoltas que a sociedade francesa da época

---

<sup>420</sup> FOUCAULT, **Vigiar e punir**, p. 161.

<sup>421</sup> FOUCAULT, **Nascimento da biopolítica**, p. 106.

<sup>422</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, pp. 32-4.

vivenciava. Ademais, tomando as relações sociais somente em termos de poder-polícia, sem se interessar teoricamente pelas possibilidades de agenciamento no campo da subjetivação política<sup>423</sup>, ou de integração social sob a ótica do consenso normativo<sup>424</sup>, o trabalho de Foucault não ofereceria uma alternativa pragmática para o problema que identificava.

De fato, para Foucault, a vida em sociedade implica que estamos sempre e necessariamente “no” poder, de modo que, mesmo as relações de comunicação, os processos de formação de consensos e a constituição de comunidades normativas – que, enquanto atividades finalizadas, são atravessadas por ações e regimes de verdade – buscam conduzir as ações de outros, sendo por isso também incluídas no esquema geral das relações de poder apresentado pelo filósofo<sup>425</sup>.

Não obstante, isso não implica afirmar um fatalismo acerca das relações de sujeição e de dominação, afinal, uma das principais premissas metodológicas da análise do poder é justamente aquela que o aborda sob uma perspectiva genealógica, ou seja, como uma relação móvel de forças, necessariamente composta pelo elemento da resistência e que por isso está sempre sujeito à possibilidade de ser desfeita, revertida, modificada. Diferentemente de uma abordagem funcionalista, que descreve a sociedade a partir de suas instituições consolidadas ou formas hegemônicas de poder – como se suas regras, os indivíduos, e as coletividades que elas abarcam e dispõem fossem realidades já dadas de antemão – o olhar genealógico que Foucault nos propõe busca justamente evidenciar a racionalidade que constitui esse conjunto como uma disposição tática de práticas através das quais o poder circula, nas quais ele se apoia e se reproduz em rede<sup>426</sup>. Não por acaso, ao analisar o Estado moderno e seus aparelhos a partir de uma dinâmica histórica da razão governamental e sua heterogeneidade, Foucault engloba também a história das contracondutas que se opuseram a ela. Afinal, se a história que foca nas continuidades acaba por funcionar como um operador e intensificador do poder à medida que fortalece ritualisticamente a tese implícita de uma homogeneidade no corpo social, a tarefa do genealogista é justamente evidenciar a artificialidade dessa tese trazendo à luz as fraturas narrativas e descontinuidades dos discursos na história.

Na premissa de que “sempre estamos no poder” não há, portanto, um juízo valorativo acerca do poder, como se esse fosse fundamentalmente bom ou ruim. O poder, enquanto relação de forças móvel, é a realidade do social, cabendo aos participantes dessas relações estabelecer

---

<sup>423</sup> RANCIÈRE, Jacques. “*Biopolitique ou politique*”, *entretien avec Éric Alliez*. **Multitudes**, n. 1, 2000.

<sup>424</sup> HONNETH, Axel. ***Crítica del poder***. Trad. Germán Cano. Madrid: Machado Libros, 2009.

<sup>425</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, p. 1052–3.

<sup>426</sup> FOUCAULT, **O poder psiquiátrico**, pp. 19-21.

estrategicamente quais delas lhes são favoráveis ou não. O mesmo vale para o direito e os ideais de justiça, porém, deixaremos para discutir isso de forma mais aprofundada no capítulo seguinte. Por ora, o que nos interessa deixar claro é que aquilo que o pensamento filosófico de Foucault condena são os discursos que tendem a eliminar a mobilidade das relações de forças, estabilizá-las em uma forma de dominação específica.

Neste ponto, um último esclarecimento se faz necessário, agora, acerca da forma como Foucault aborda o neoliberalismo. Vez ou outra surgem interpretações que insistem em apresentar Foucault como um entusiasta do neoliberalismo<sup>427</sup>. Essas “interpretações” são baseadas fundamentalmente na seguinte passagem de descrição do regime neoliberal apresentada no *Nascimento da biopolítica*:

o que aparece não é em absoluto o ideal ou o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, normativos. Tampouco é uma sociedade em que o mecanismo da normalização geral e da exclusão do não-normalizável seria requerido. Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a ideia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferenças, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, no qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental<sup>428</sup>

Ora, para não concedermos mais atenção do que essas leituras delirantes – para não dizermos eivadas de má-fé acadêmica – merecem, basta lembrar que toda a análise foucaultiana do neoliberalismo se insere na esteira crítica da genealogia da governamentalidade e no quadro geral de sua análise do poder. À época, Foucault foi um dos poucos *gauchistes* a levar a sério o discurso neoliberal e se dedicar de forma aprofundada a estudar sua doutrina. Porém, com isso o filósofo não tinha a intenção de fazer um elogio a esse novo tipo de governamentalidade que se instaurava, mas sim compreender sua racionalidade para identificar os possíveis focos de resistência que ela comporta. Dizer que o neoliberalismo oferece um “tema-programa” de otimização dos sistemas de diferenças é apresentá-lo como uma faca de dois gumes, é dizer que ao mesmo tempo em que ele reforça o individualismo e o discurso identitário – hoje tão evidente no marco da governamentalidade algorítmica –, ele também abre espaço para novos processos

---

<sup>427</sup> Fazemos referência aqui a trabalhos como a obra coletiva dirigida por Daniel Zamora, *Critiquer Foucault: les Années 1980 et la tentation néolibérale* (2014), e Geoffrey Lasgnerie *La dernière leçon de Michel Foucault* (2012).

<sup>428</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, pp. 354-5.

de cooperação social e formação de alianças nas lutas contra o poder (como ficará explicitado mais adiante no capítulo V, quando retornarmos aos trabalhos de Antonio Negri).

Temos nessa genealogia da governamentalidade neoliberal proposta por Foucault a mesma abordagem dupla que vimos em sua análise dos suplícios – como momento de glorificação do poder soberano, mas que abria também espaço para a glorificação do criminoso como uma forma de apropriação desse momento excepcional para gerar novos focos de ilegalismos e revoltas –; ou dos efeitos das práticas disciplinares monásticas – que se por um lado produziam uma obediência incontestada, por outro incitavam também a formação de contracondutas a partir de comunidades que questionavam os abusos de poder da Igreja católica, ao ponto de formarem um movimento tão intenso como a Reforma protestante. Ora, tais análises nunca levaram alguém a sustentar que Foucault era na verdade um monarquista ou um secreto aliado da Igreja. Enfim, o que temos aqui é que, assim como a expansão dos mecanismos disciplinares não significou uma melhora com relação àqueles característicos do poder soberano, o programa regulatório das diferenças que marca o neoliberalismo também não implica necessariamente uma melhora com relação ao diagnóstico da normalização. Não existe um balanço geral de ganhos e perdas de liberdade nos estudos de Foucault, como se estivéssemos seguindo um processo evolutivo de suavização ou de humanização do poder. Ao contrário, é justamente contra essa perspectiva que o filósofo se insurge, buscando evidenciar como a implementação de técnicas e discursos mais sutis de poder têm antes um efeito de controle mais eficiente e intenso.



Longe de ser um positivismo neutro, a filosofia de Foucault tem um objetivo crítico declarado de buscar as raízes dessas relações de forças para identificar suas fragilidades e fraturas<sup>429</sup>. Ao se propor a elucidar as relações de poder de forma genealógica, tornando visível suas estratégias e táticas, bem como seus focos de resistência, a análise do poder/constituente não busca ser um estudo mais exato e atento aos fatos históricos, mas sim intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder. Distinguindo-se das teorias políticas clássicas que, buscando estabelecer os fundamentos, limites e critérios de legitimidade jurídico-morais do poder, acabam por cristalizá-lo em um determinado circuito de verdade, Foucault demarca bem

---

<sup>429</sup> Em 1981 Foucault chega inclusive a definir seu trabalho como um “contra-positivismo”, algo que não seria o contrário do positivismo – entendido no sentido comtiano –, mas seu contraponto, uma vez que suas análises buscam justamente as condições de curto circuitar o sistema analisado (FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 300.) Já no interior da filosofia do direito, François Ewald prefere categorizar sua postura como uma espécie de “positivismo crítico” (EWALD, François. *Foucault, a norma e o direito*. Trad. António Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1993, p. 60).

que seu objetivo no resgate da memória bruta das lutas e dos conflitos no campo dos regimes de verdade é combater os efeitos de poder, fornecendo possibilidades de instrumentalização da reativação desse saber nas táticas atuais, “uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção”<sup>430</sup>. Nesses termos, o “pragmatismo” da atividade filosófica de Foucault se encontraria “não na medida em que ela transcreve ou fornece o modelo do que se passou, e sim na medida em que ela consegue dar do que se passou um modelo tal que permita que nos libertemos do que se passou”<sup>431</sup>.

É por isso que, diferentemente das teorias pós-1945 que mencionamos no capítulo anterior, voltadas a circunscrever e limitar o poder constituinte em certos marcos procedimentais do chamado Estado Democrático de Direito, o pensamento de Michel Foucault dá conta de abordar o problema do poder constituinte abarcando sua dimensão destituente, em especial, aquela que hoje se apresenta na política contemporânea. Porque ao invés de estabelecer um modelo ideal a servir de referencial para um contínuo movimento de autocorreção das instituições governamentais, sua análise esclarece que todas essas instituições não são instâncias formais e independentes das relações de poder consolidadas, mas atuam como seus intermediários, motivo pelo qual uma demanda por mudanças radicais nessas relações não podem ser devidamente transmitidas por uma via procedimental previamente estabelecida. É justamente essa impossibilidade de absorção que temos assistido nas últimas décadas deste século, em que a revolta contra o engodo da “democracia representativa” – que de maneira alguma corresponde ao ideal político de um poder efetivamente exercido por uma população sem divisões hierárquicas –, é traduzida no interior dos circuitos do poder consolidados como vontade de deposição formal e espetacular dos governantes da situação, apoio a novos líderes populistas que ascendem como *outsiders* da política vigente, e endosso a pautas de viés neoliberal que oferecem mais autonomia individual em relação ao poder do Estado. Todas essas “mudanças” evidenciam justamente os estreitos limites de renovação do “poder constituinte” inscrito no paradigma do Estado Democrático de Direito instaurado no século passado.

Face a essa explicação, chegamos então a uma conclusão preliminar: na esteira da genealogia foucaultiana, a política aparece como a ação ou o conjunto de ações que fazem com que o poder circule de uma forma ou de outra. Ela não é aquilo que busca neutralizar o poder em uma esteira evolucionista que progride lentamente em direção à paz perpétua, mas sim um

---

<sup>430</sup> FOUCAULT, **Em defesa da sociedade**, pp. 13-15.

<sup>431</sup> FOUCAULT, **A verdade e as formas jurídicas**, p. 157.

jogo que avança pela subversão ou uso estratégico de suas próprias regras com o objetivo de modificar suas relações e efeitos de poder. E isso porque as regras do jogo carregam em si as próprias condições que permitem sua subversão, diga-se, que seja feita violência à violência, e que uma dominação possa dobrar aqueles que outrora dominavam<sup>432</sup>. Assim, não há um fora absoluto do poder, um lugar da “grande Recusa” que seja a alma da revolta, a fonte de todas as rebeliões, a lei pura do revolucionário<sup>433</sup>, e sim um conjunto de modificações nos regimes de verdade e nos processos de produção da subjetividade, a instauração de heterotopias no lugar do mesmo.

Consequentemente, se formas hegemônicas de dominação como o Estado ou o direito nada mais são do que efeitos de uma correlação, da coagulação de uma multiplicidade de práticas e processos extraordinariamente diversos, o problema do poder/constituente jaz na inteligibilidade dos seus pontos de apoio: os sujeitos, a materialidade dos corpos, e os regimes de veridicção. É somente a partir de uma análise da coesão e integração estratégica desses elementos que será possível identificar seus focos de tensão, os processos de instauração de conflitos no interior desses circuitos com o fim de modificar certa(s) forma(s) de condução das condutas e com isso manter visível o agonismo que lhes é imanente.

Tendo isso em mente, cabe agora caminharmos em direção à forma como Foucault reflete acerca da manifestação desses focos de tensão na esteira do problema da sublevação.

---

<sup>432</sup> FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1013–4.

<sup>433</sup> FOUCAULT, **Nascimento da biopolítica**, p. 91.

### III. A POLÍTICA COMO SUBLEVAÇÃO

Quando perguntado em 1971 sobre o porquê do seu interesse pela política, Foucault responde, com espanto, que seria absurdo não se interessar pelo “tema mais crucial de nossa existência”, que diz respeito à sociedade na qual vivemos, às relações econômicas que nela funcionam, e ao sistema que define as formas regulamentares, as permissões e interdições que regem cotidianamente nossas condutas. Assim, a questão da política se impõe ao filósofo simplesmente porque “a essência de nossa vida é composta, antes de tudo, do funcionamento político da sociedade na qual nos encontramos”<sup>434</sup>.

Reformulando ele mesmo a pergunta que lhe foi proposta, Foucault diz que talvez o mais adequado seria discutir a maneira como ele se interessa pelo tema da política. Como já visto, em 1978, essa maneira é definida como uma filosofia analítica da política, cuja abordagem genealógica não teria o objetivo de fundar ou estabelecer as bases de legitimidade do poder, mas sim de desempenhar uma função crítica ao tornar visível e intensificar as lutas imediatas, quotidianas e ramificadas, que são travadas nas relações microfísicas de poder<sup>435</sup>.

Essa conexão entre a análise do poder e a filosofia analítica da política já está implícita em 1976 quando, na esteira de uma problematização do poder como um campo de enfrentamento de forças, somos apresentados à uma abordagem da política como “continuação da guerra por outros meios”. Nela, a política aparece então como a ação concertada que se desenvolve em um campo fundamentalmente conflituoso, mas que transmite a impressão de estabilidade consensual e de legitimidade institucional porque substitui ou turva os processos de dominação violentos ao lançar mão de outras técnicas de controle social, ou seja, de mecanismos menos visíveis e mais sutis que ensurdecem o perpétuo ronco da batalha.

Tal compreensão da política como campo das relações de poder é então atualizada a partir de 1978 com o deslocamento do referencial analítico de Foucault, que se afasta do modelo da guerra para pensar o poder à luz das artes de governar. É nesse viés que, nas últimas palavras do curso de 1979 – *Nascimento da biopolítica* – encontramos o seguinte enunciado: “O que é a política, afinal, senão aquilo que é ao mesmo tempo o jogo das diferentes artes de governar com seus diferentes índices, e o debate que essas diferentes artes de governar suscitam”<sup>436</sup>.

---

<sup>434</sup> FOUCAULT, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, p. 1361.

<sup>435</sup> FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, pp. 540–7.

<sup>436</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 424.

Com essa definição da política como jogo resta claro que a ideia de integração ou institucionalização das relações sociais a partir de uma ação concertada, amparada ou direcionada para um acordo normativamente motivado ou de um compromisso de orientação final pragmática, não está fora de questão no modelo de análise foucaultiano. Porém, o abandono da metáfora da “guerra” não implica também que a política deixa de ser compreendida em termos de conflito, afinal, mesmo quando a política aparece em termos de consenso ou amizade, as relações de força e o conflito permanecem de maneira potencial ou subreptícia nessas relações sociais temporariamente estabilizadas. Como já visto no ponto II.2.1, o que ocorre é a transição de uma perspectiva do “antagonismo” para o “agonismo”, de modo que daí se depreende que o próprio acordo acerca das regras do jogo é um objeto atravessado por disputas e passível de ser alterado.

Todavia, o que nos interessa nesta fase de investigação acerca do poder/constituente é outro problema: se em ambos os momentos dos trabalhos foucaultianos vemos que fazer uma análise da política corresponde a fazer uma análise do poder, e se a noção de poder comporta fundamentalmente a resistência, não deveríamos também encontrar a resistência em sua definição da política, como aquilo que problematiza a suposta estabilidade das relações de poder, reativando o conflito? Em outras palavras, a política pensada à luz das relações de poder não exigiria também uma análise do destituente? A resposta a essa pergunta só pode ser positiva, e de fato se sustenta em um trecho manuscrito de 1978, encontrado por Michel Senellart junto ao curso *Segurança, território, população*, mas não proferido pelo autor no decorrer das aulas: “a política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação (*soulèvement*), o primeiro enfrentamento”<sup>437</sup>.

De forma alinhada ao questionamento de Diogo Sardinha em *Um silêncio de Foucault sobre a política*, vemos aqui a necessidade de interrogar o porquê de Foucault ter escolhido expressar uma definição institucional da política, inscrita no interior do tabuleiro e das regras do jogo, e se calar acerca de uma definição extra e anti-institucional, na qual a política aparece como aquilo que coloca em causa a própria estabilidade do tabuleiro, subvertendo as regras e a posição dos jogadores.

Não nos parece plausível tomar essa “presença ausente” como uma rejeição da ideia de política como sublevação, visto que o método genealógico de Foucault toma justamente a configuração da resistência como ponto de partida de sua análise – algo que resta evidente em seus textos dos anos 1970, em especial, a primeira aula do curso de 1971, *Teoria e instituições*

---

<sup>437</sup>SENELLART, Michel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 535.

*penais*, no qual o filósofo inicia sua análise do sistema penal a partir do “*Soulèvement des Nupieds*”.

Segundo Sardinha, esse silenciamento pode então ser lido mais como uma precaução do filósofo, que à época se debatia contra a ideia de pensar a política à luz de uma teoria da revolução<sup>438</sup>, demasiadamente carregada pela experiência moderna e explorada nos círculos marxistas, e que precisava ser distinguida de um conceito de sublevação ainda em construção naquele momento.

Tal hipótese encontra respaldo quando nos voltamos à uma entrevista de 1977, na qual Foucault aponta os riscos que o esgotamento do desejo pela revolução pode trazer à política, bem como a necessidade de se pensar algo que renove essa relação:

B.H.-L.: Esta questão da revolução, da sua parte, você continua a colocá-la e a refletir sobre ela? Em sua opinião, ela continua sendo a questão por excelência?

M.F.: Se a política existe desde o século XIX, é porque existiu a Revolução Francesa. Esta não é uma espécie, uma região daquela. É a política que sempre se situa em relação à revolução. (...) O retorno da revolução, é exatamente este o nosso problema. (...) Você sabe bem, é a própria desejabilidade da revolução que é hoje o problema em questão...

B.H.-L.: Você deseja a revolução? Você deseja alguma coisa que exceda o simples dever ético de lutar, aqui e agora, ao lado destes ou daqueles, loucos e prisioneiros, oprimidos e miseráveis?

M.F.: Não tenho resposta. Mas creio – se isso lhe atende – que fazer política sem ser um político é tentar saber com a maior honestidade possível se a revolução é desejável. É explorar esse terrível terreno movediço onde a política corre o risco de se afundar.

B.H.-L.: Se a revolução não fosse mais desejável, a política continuaria sendo o que você diz que ela é?

M.F.: Não, acredito que não. Seria preciso inventar outra ou alguma coisa que se substituiria a ela. Nós vivemos, talvez, o fim da política. Pois, se é verdade que a política é um campo que foi aberto pela existência da revolução, e se a questão da revolução não pode mais ser colocada nesses termos, então a política corre o risco de desaparecer<sup>439</sup>.

<sup>438</sup> SARDINHA, Diogo. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **FOUCAULT: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, pp. 173–97.

<sup>439</sup> FOUCAULT, Non au sexe roi, p. 266–67. (Trad. nossa). No original: *- Cette question de la révolution, continuez-vous, pour votre part, de la poser et d'y réfléchir ? Demeure-t-elle à vos yeux la question par excellence? - Si la politique existe depuis le XIXe siècle, c'est parce qu'il y a eu la Révolution. Celle-ci n'est pas une espèce, une région de celle-là. C'est la politique qui, toujours, se situe par rapport à la Révolution. (...) Le retour de la révolution, c'est bien là notre problème. (...) Vous le savez bien : c'est la désirabilité même de la révolution qui fait aujourd'hui problème... - Désirez-vous la révolution ? Désirez-vous quelque chose qui excède le simple devoir éthique de lutter, ici et maintenant, aux côtés de tels ou tels, fous et prisonniers, opprimés et misérables ? - Je n'ai pas de réponse. Mais je crois, si vous voulez, que faire de la politique autrement que politicienne, c'est essayer de savoir avec le plus d'honnêteté possible si la révolution est désirable. C'est explorer cette terrible taupinière où la politique risque de basculer. - Si la révolution n'était plus désirable, la politique demeurerait-elle ce que vous dites ? - Non, je ne crois pas. Il faudrait en inventer une autre ou quelque chose qui se substituerait à elle. Nous vivons peut-être la fin de la politique. Car, s'il est vrai que la politique est un champ qui a été ouvert par l'existence de la révolution, et si la question de la révolution ne peut plus se poser en ces termes, alors la politique risque de disparaître.*

É claro que essa fala do filósofo não implica reconhecer na revolução, nos termos em que o conceito foi construído a partir dos eventos historicamente localizados já discutidos no capítulo I, um dado ontológico da política. Afinal, isso seria absurdo, pois significaria negar por completo a existência da política em diversas comunidades não-modernas ou não-eurocêntricas. O que de fato identificamos nesse trecho é que, se o campo da política se instaura a partir do conflito que perturba determinadas relações de forças que ordenam o social, é imperioso reconhecer o acontecimento revolucionário como determinante para a forma como a política é referenciada hoje, ou seja, como uma via por meio da qual os sujeitos buscam constituir o seu próprio destino, desconstituindo certas determinações dos modos de ser em sociedade até então traçadas. Conseqüentemente, colocar o problema da política no presente exige a colocação do problema da revolução. E é justamente no aparente esgotamento desse conceito, do “desejo pela revolução” como renovação de um destino, que jaz o perigo do “desaparecimento da política”, o que exige um deslocamento para outra noção. Acreditamos que essa outra noção é justamente o conceito de sublevação que o filósofo ensaiava propor à época, e que, portanto, aparece como fundamental para se pensar a renovação da teoria do poder constituinte no que diz respeito ao problema do destituído.

Porém, para compreender melhor a problematização aqui levantada, convém fazermos primeiro um breve desvio em direção à crítica foucaultiana à teoria da revolução – no interior da qual a questão do desejo pela revolução e a conseqüente sobrevivência da política é colocada – para, em seguida, explorarmos como essa problemática se desdobra nas reflexões em torno da noção de “sublevação”.

### **III.1. O entusiasmo com a revolução e o conceito de sublevação**

Como já vimos, o primeiro volume da *História da sexualidade: A vontade de saber*, de 1976, coroa o projeto analítico do poder proposto por Foucault, uma vez que nele encontramos uma explicitação clara e refletida de seus objetivos e método, em especial no que tange à dinâmica relação de interdependência entre poder e resistência. Nesse contexto, tem-se consolidada a ideia de que, assim como o Estado repousa sobre a integração institucional das relações de poder, “sem dúvida, é a codificação estratégica dos pontos de resistência que torna possível uma revolução”<sup>440</sup>. Conseqüentemente, podemos dizer que existem tantas possibilidades de configuração de resistências em revoluções quanto formas pelas quais as relações de poder se organizam e se institucionalizam<sup>441</sup>.

<sup>440</sup> FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 127.

<sup>441</sup> FOUCAULT, *Entretien avec Michel Foucault*, p. 151.

Tais afirmações nos mostram que o estudo do poder em termos microfísicos não apartava a possibilidade de se pensar a revolução, mas concebia sua configuração em um registro distinto da teoria moderna, na qual sua morfologia era então pensada como “uma luta global e unitária de toda uma nação, de todo um povo, de toda uma classe” que inverte completamente o modelo político-econômico institucionalizado, assegurando “uma libertação total”<sup>442</sup>. Tendo esse lugar comum da teoria da revolução em mente, Foucault sustenta a necessidade de descartar ideias que apontem uma posição específica de “grande recusa”, ou “lei pura do revolucionário”<sup>443</sup>, e nos remete à necessidade de articulação daquilo que chamou de “lutas imediatas”, expressão utilizada para designar os diversos tipos de movimentos difusos que se engajam de maneira descentralizada contra as instâncias de poder mais próximas aos indivíduos<sup>444</sup>. Segundo o filósofo, trata-se aqui de lutas negligenciadas e marginalizadas pela teoria clássica de viés marxista, tomadas como fenômenos de circunstâncias que só estariam ligados a conjunções particulares, e que por isso teriam um caráter meramente reformista. Porém, ao contrário do reformismo – que tem por fim estabilizar um sistema de poder que se encontra em vias de mudar –, Foucault sustenta que essas lutas buscam justamente a desestabilização contínua e permanente desses mecanismos de poder<sup>445</sup>. Afinal, uma vez que elas partem marcadamente de estratos mal integrados na sociedade, elas contestam, em alguma dimensão, o campo de forças estabelecido por certa moral que dá suporte à institucionalização de relações de poder específicas.

Essa atenção às lutas imediatas não se dá por acaso. Como já vimos, os trabalhos que Foucault desenvolveu em meados dos anos 1970 cuidaram justamente de evidenciar como o Estado moderno foi constituído e consolidado a partir de mudanças radicais na ordem social, que se deram de maneira evidente nos campos jurídico e econômico, mas que ocorreram também nos mecanismos mais sutis de normalização da população, responsáveis por sustentar microfisicamente e garantir a hegemonia dos novos códigos legislativos e do sistema de produção. É, portanto, um desdobramento lógico do regicídio que Foucault realiza na teoria política a tese de que a revolução não pode ser pensada apenas visando ao Estado e suas estruturas econômicas, mas que ela deve passar também pela desarticulação da racionalidade

---

<sup>442</sup> FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, p. 547.

<sup>443</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, p. 126.

<sup>444</sup> FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, p. 546.

<sup>445</sup> FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, p. 547.

instaurada. Ou seja, nas palavras sucintas do autor: “se queremos mudar o poder do Estado, é preciso mudar as diversas relações de poder que funcionam na sociedade”<sup>446</sup>.

O grande problema da teoria da revolução visada por Foucault é justamente o foco desmensurado dado à noção de “classe” em detrimento da de “luta”, que culmina em um universalismo do sujeito revolucionário excludente dos diversos estratos sociais que configuram a luta revolucionária. Lembremos aqui das duras palavras de desqualificação do lumpemproletariado apresentado por Marx como a “escória, dejetos, refúgio de todas as classes”, como uma “massa indefinida, desestruturada e jogada de um lado para outro”, como uma boemia constituída por

rufiões decadentes com meios de subsistência duvidosos e de origem duvidosa, rebentos arruinados e aventureiros da burguesia que eram ladeados por vagabundos, soldados exonerados, ex-presidiários, escravos fugidos das galeras, gatunos, trapaceiros, batedores de carteira, prestidigitadores, jogadores, *maquereaux* [cafetões], donos de bordel, carregadores, literatos, tocadores de realejo, trapeiros, amoladores de tesouras, funileiros, mendigos<sup>447</sup>.

Essa rejeição que Marx proclama se dá por uma constatação histórica em sua análise da Revolução Francesa de que esses grupos teriam apoiado a ascensão contrarrevolucionária da figura de Napoleão Bonaparte, de modo que a ausência de consciência de classe dessas pessoas teria possibilitado o uso desse estrato populacional como massa de manobra para os interesses do capital.

Foucault critica essa concepção dialética da história e binária do poder<sup>448</sup>, sustentando que tal narrativa marxiana é, na prática, atravessada por descontinuidades, e por isso não deve ser tomada de maneira alguma como regra para se reconhecer de antemão uma “classe revolucionária”, tampouco negar o potencial revolucionário de sublevações que não partam do proletariado. Na contramão de Marx, e em uma referência implícita ao trecho acima citado, Foucault nos aponta que

Até o início do século XIX, parece-me, e mesmo durante a Revolução francesa, as sublevações populares se realizavam com o impulso comum não só dos camponeses, pequenos artistas e trabalhadores primários, mas também dessa categoria de elementos agitados, mal integrados à sociedade, que era, por exemplo, os ladrões de estradas, os contrabandistas... enfim, todos aqueles que o sistema jurídico em vigor, a lei do Estado, havia rejeitado. (...) Hoje encontramos, nas nossas sociedades – ao

<sup>446</sup> FOUCAULT, Michel. *La société disciplinaire en crise*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 533.

<sup>447</sup> MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 91.

<sup>448</sup> FOUCAULT, Michel. *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge*. In: **Question Marx**, 1977. Disponível em: <https://questionmarx.typepad.fr/files/entretien-avec-michel-foucault-1.pdf>

menos, é essa a opinião do nosso grupo – verdadeiras forças revolucionárias que são constituídas, precisamente, de todas essas camadas mal integradas da sociedade, perpetuamente rejeitadas, e que, por sua vez, rejeitam a ordem moral burguesa. Como podemos nos associar a eles na batalha política se não nos livrarmos dos nossos próprios preconceitos morais? Afinal, se levarmos em conta que o desempregado inveterado declara: ‘Eu prefiro ser desempregado do que trabalhar’, se levarmos em conta as mulheres, as prostitutas, os homossexuais, os drogados, ali se encontra uma força de contestação da sociedade que nós não temos o direito, penso eu, de negligenciar na luta política<sup>449</sup>.

É preciso ter essa contraposição em mente para compreender que, ao dizer que essas lutas “não esperam um momento futuro que será o da revolução, da libertação, do desaparecimento de classes e da decadência do Estado”<sup>450</sup>, Foucault não está se recusando em pensar a revolução advogando pelo seu desaparecimento ou mesmo revalorizando o reformismo, mas sim a posicionando na esteira de sua análise do poder, em um registro diferente da teoria clássica de matriz marxista na qual ela é pensada fundamentalmente acoplada à forma-partido. E isso porque o filósofo francês encontra na ação desse grupo de “desajustados” que tensionam a racionalidade da governamentalidade, nessas outras formas de lutas que são os “filhos bastardos da revolução”, uma força destituente, na medida em que, ao invés de se posicionarem contra um adversário único, essa plebe<sup>451</sup> provoca sublevações imprevisíveis contra diferentes focos institucionalizados de poder. E há muito valor nisso, afinal, se é preciso que a resistência às relações de poder constituídas seja “tão inventiva, móvel e produtiva quanto o poder”, para revertê-lo é preciso também que ela “se organize, se coagule e se cimente desde de baixo, distribuindo-se estrategicamente”<sup>452</sup>.

Não se trata aqui de desconsiderar a importância da tomada do poder político, nem do controle das instituições de produção econômica, mas sim de uma forma de pensar as possibilidades de transformação dos modos de vida interior do próprio sistema constituído, em

---

<sup>449</sup> FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault on Attica (À propos de la prison d'Attica)*. In: **Dits et Écrits I, 1954-1975**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, pp. 1402-3. (Trad. nossa). No original: “*Jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il me semble, et même pendant la Révolution française, les soulèvements populaires se faisaient sous l'impulsion commune non seulement des paysans, des petits artisans et des premiers ouvriers, mais aussi de cette catégorie d'éléments agités, mal intégrés à la société, qu'étaient, par exemple, les bandits de grand chemin, les contrebandiers... bref, tous ceux que le système juridique en vigueur, la loi de l'État avaient rejetés. (...) On trouve aujourd'hui, dans nos sociétés - c'est là, du moins, l'opinion de notre groupe -, de véritables forces révolutionnaires qui sont constituées, précisément, de toutes ces couches mal intégrées dans la société, perpétuellement rejetées, et qui, à leur tour, rejettent l'ordre moral bourgeois. Comment pouvons-nous nous associer à eux dans la bataille politique si nous ne nous débarrassons pas des préjugés moraux qui sont les nôtres ? Après tout, si l'on prend en compte le chômeur invétéré qui déclare : «Moi, je préfère être chômeur plutôt que travailler», si l'on prend en compte les femmes, les prostituées, les homosexuels, les drogués, il y a là une force de contestation de la société que nous n'avons pas le droit, je pense, de négliger dans la lutte politique”.*

<sup>450</sup> FOUCAULT, *La philosophie analytique de la politique*, p. 546.

<sup>451</sup> Richard Wolin observa como esse foco na potencialidade revolucionária da plebe, dessa “parte maldita” da sociedade, permanece dialogando, indiretamente, com o pensamento de Georges Bataille (WOLIN, **The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution and the legacy of the 1960's**, pp. 325–6).

<sup>452</sup> FOUCAULT, *Non au sexe roi*, pp. 266–67.

seus níveis microscópicos – como nas relações de poder que permeiam as escolas, as fábricas, os hospitais, a família, etc. –, “de tal maneira que, quando houver uma revolução político-econômica, não encontremos, depois, as mesmas relações de poder que encontramos agora” – como, segundo a visão do filósofo, teria ocorrido no caso da União Soviética, e se colocava como um problema contemporâneo na Revolução Cultural chinesa<sup>453</sup>.

Como vimos no capítulo anterior, essa crítica passa a ganhar corpo teórico à luz dos movimentos de Maio de 68 e em consonância com a recepção do pensamento maoísta na França, ou seja, na esteira de uma tendência de deslocamento do centro de gravidade da política do Estado para o campo da subjetividade. Todavia, ela traz também consigo um novo problema: como pensar a articulação dessas lutas descontínuas em termos de coalizão, e não pela homogeneização e totalização teórica própria ao esquema da luta de classes? A premissa desse problema aparece com clareza em uma entrevista com Gilles Deleuze realizada em 1972, *Os intelectuais e o poder*:

no momento em que lutamos contra a exploração, é o proletariado que não apenas conduz a luta, mas que define os alvos, os métodos, os locais e os instrumentos de luta; aliar-se ao proletariado é unir-se a ele em suas posições, em sua ideologia, é aderir aos motivos de seu combate. É fundir-se a ele. Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre os quais o poder se exerce abusivamente, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem se engajar na luta onde estão e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. Ao se engajarem nessa luta que é a deles também, cujo alvo lhes é perfeitamente conhecido e cujo método eles podem determinar, eles adentram o processo revolucionário. Evidentemente, como aliados do proletariado, pois, se o poder se exerce da forma como se exerce, é justamente para manter a exploração capitalista. Eles servem realmente à causa da revolução proletária lutando precisamente lá onde a opressão se exerce sobre eles. As mulheres, os prisioneiros, os soldados da reserva, os doentes dos hospitais, os homossexuais iniciaram uma luta específica contra a forma particular de poder, de coerção, de controle que se exerce sobre eles. Essas lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, sob a condição de serem radicais, sem compromisso nem reformismo, sem que tentem reorganizar o mesmo poder somente com uma modificação de seu titular. E esses movimentos estão ligados ao movimento revolucionário do proletariado à medida que combatem todos os controles e coerções que reconduzem por todos os lados esse mesmo poder. Isso quer dizer que a generalidade da luta não se realiza na forma dessa totalização de que você falava agora há pouco, essa totalização teórica, na forma da ‘verdade’. O que dá generalidade à luta é o próprio sistema do poder, todas as formas de exercício e aplicação do poder<sup>454</sup>.

<sup>453</sup> FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, pp. 154-5.

<sup>454</sup> FOUCAULT, Michel. *Les intellectuels et le pouvoir*. In: *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1183. (Trad. nossa). No original: “du moment qu'on lutte contre l'exploitation, c'est le prolétariat qui non seulement mène la lutte, mais définit les cibles, les méthodes, les lieux et les instruments de lutte; s'allier au prolétariat, c'est le rejoindre sur ses positions, sur son idéologie, c'est reprendre les motifs de son combat. C'est se fondre. Mais si c'est contre le pouvoir qu'on lutte, alors tous ceux sur qui s'exerce le pouvoir comme abus, tous ceux qui le reconnaissent comme intolérable peuvent engager la lutte là où ils se trouvent et à partir de leur activité (ou passivité) propre. En engageant cette lutte qui est la leur, dont ils connaissent parfaitement la cible et dont ils peuvent déterminer la méthode, ils entrent dans le processus révolutionnaire. Comme alliés bien sûr du prolétariat, puisque, si le pouvoir s'exerce comme il s'exerce, c'est bien pour maintenir l'exploitation capitaliste. Ils servent réellement la cause de la révolution prolétarienne en luttant précisément là où l'oppression s'exerce sur eux. Les femmes, les prisonniers, les soldats du contingent, les malades dans les hôpitaux, les homosexuels ont

Nessa reflexão, encontramos uma contestação à redução do movimento revolucionário a uma tomada de consciência impulsionada por uma vanguarda detentora de um suposto conhecimento científico da história e da sociedade. E isso porque, para Foucault, o problema da revolução não passa pelo método, por um processo dialético de pensar a forma da organização de classe e a produção de uma consciência objetiva das forças econômicas, visto que ele é, antes de tudo, da ordem do desejo. Logo, mais do que simplesmente reconhecer a força revolucionária dessas lutas descontínuas e “moleculares”, a crítica foucaultiana vem acompanhada de uma reflexão sobre como alinhar essas lutas, processo esse que passa pela reativação do “entusiasmo com a revolução”. Eis o problema da política no presente. Se o século XIX foi marcado por um intenso desejo das massas pela revolução, isso não aparecia ao filósofo com a mesma força no século XX (ao menos, não nos países europeus). O motivo estaria ligado às repercussões do estalinismo, à revelação da realidade dos gulags e outros acontecimentos que constituíram a experiência comunista soviética. Assim, a questão que se impunha era a necessidade de reacender a desejabilidade da revolução<sup>455</sup> enquanto vontade de fazer história em vez de reproduzi-la, desejabilidade essa que se encontra ainda presente como faíscas nessas lutas difusas e descontínuas.

De uma maneira que lhe é bastante peculiar, Foucault recorre justamente a Marx<sup>456</sup> para fundamentar sua própria conversão do olhar para a potencialidade revolucionária das lutas difusas realizadas em torno de outros modos de vida, apresentando-a como uma retomada daquilo que a teoria revolucionária há muito negligenciava:

Voltemo-nos para um frase de Marx: o homem produz o homem. Como entendê-la? Para mim, aquilo que deve ser produzido não é o homem tal qual ele teria sido

---

*entamé en ce moment une lutte spécifique contre la forme particulière de pouvoir, de contrainte, de contrôle qui s'exerce sur eux. De telles luttes font partie actuellement du mouvement révolutionnaire, à condition qu'elles soient radicales, sans compromis ni réformisme, sans tentative pour aménager le même pouvoir avec tout au plus un changement de titulaire. Et ces mouvements sont liés au mouvement révolutionnaire du prolétariat lui-même dans la mesure où il a à combattre tous les contrôles et contraintes qui reconduisent partout le même pouvoir. C'est-à-dire que la généralité de la lutte ne se fait certainement pas dans la forme de cette totalisation dont vous parliez tout à l'heure, cette totalisation théorique, dans la forme de la « vérité ». Ce qui fait la généralité de la lutte, c'est le système même du pouvoir, toutes les formes d'exercice et d'application du pouvoir”.*

<sup>455</sup> FOUCAULT, Michel. *Le savoir comme crime*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, pp. 85–6.

<sup>456</sup> Para fins de contextualização, segue o trecho de Marx, proveniente dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ao qual Foucault faz referência: “Vimos como, sob o pressuposto da propriedade privada positivamente supramunida, o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como [produz] o objeto, que é o acionamento (*Betätigung*) imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, [para] a existência deste, e a existência deste para ele. Igualmente, tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto ponto de partida do movimento (e no fato de eles terem de ser este ponto de partida reside, precisamente, a necessidade histórica da propriedade privada)” (MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 106).

desenhado pela natureza, ou tal qual sua essência prescreve; o que temos a produzir é uma coisa que ainda não existe e que não podemos saber o que será. Quanto à palavra ‘produzir’, eu não estou de acordo como aqueles que entendem que essa produção do homem pelo homem se realiza como a produção do valor, da produção da riqueza ou de um objeto de uso econômico; é também a destruição daquilo que nós somos e a criação de algo totalmente diferente, de uma total inovação<sup>457</sup>.

O trecho pertence a uma entrevista fornecida no fim de 1978, e fora enunciado enquanto Foucault demarcava sua diferença dos pensadores da Escola de Frankfurt, precisamente no que tange à noção de sujeito por eles assumida que, segundo o filósofo francês, seria “demasiado tradicional”, “impregnada de um humanismo marxista” com influência da psicanálise freudiana. Enfim, havia ali o projeto de “retomar nossa identidade perdida, liberar nossa natureza aprisionada e nossa verdade fundamental”<sup>458</sup> que o filósofo tanto desprezava. Isso nos permite dizer então que a crítica de Foucault no que tange à teoria revolucionária direcionava-se mais especificamente a certo tipo de marxismo que, excessivamente focado na necessidade de organização para a tomada do poder estatal, e na compreensão objetiva das relações econômicas como ponto de partida para a composição dos conflitos de classe, conformava-se cada vez mais como um campo de saber para a formação de revolucionários profissionais, ignorando o papel dos mecanismos disciplinares e biopolíticos no governo da vida, e deixando de lado a exigência de uma prática ética, marca do devir revolucionário responsável por desconstituir relações de poder institucionalizadas à medida em que inscreve um outro modo de vida no presente<sup>459</sup>.

Essas reflexões esparsas de Foucault sobre a revolução aqui reunidas foram enunciadas entre 1972 e abril de 1978, e nos permitem compreender o porquê da cautela do filósofo ao apresentar uma definição de política que remetesse à tradicional ideia de revolução. Apesar de afeito ao acontecimento revolucionário, Foucault reconhecia no termo uma forte carga de

---

<sup>457</sup> FOUCAULT, Michel. *Conversazione con Michel Foucault*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 893. (Trad. Nossa). No original: “*Nous tournons là autour d'une phrase de Marx : l'homme produit l'homme. Comment l'entendre ? Pour moi, ce qui doit être produit, ce n'est pas l'homme tel que l'aurait dessiné la nature, ou tel que son essence le prescrit ; nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera. Quant au mot «produire», je ne suis pas d'accord avec ceux qui entendraient que cette production de l'homme par l'homme se fait comme la production de la valeur, la production de la richesse ou d'un objet d'usage économique ; c'est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation*”.

<sup>458</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 893.

<sup>459</sup> Nesse ponto, podemos dizer que o alinhamento de Foucault com Marx se dá por meio de figuras menores do marxismo, como Walter Benjamin e Ernst Bloch – algo que ficará mais evidente quando adentrarmos no tema da Revolução iraniana –, afastando-se do viés leninista e racionalista estabelecido à época por György Lukács em *História e consciência de classe* (1923). Para se aprofundar nessa relação entre Foucault e Marx, vale a pena conferir a obra coletiva LAVAL, Christian (org.), **Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations**. Paris: La découverte, 2015.; bem como o livro BIDEET, Jacques. **Foucault avec Marx**. Paris: La fabrique, 2014.

sentido que tinha por efeito uma domesticação da revolta, já que implicitamente ele produz uma normatividade de como a história é percebida e de como a luta política deve ocorrer, condicionando essa última ao estabelecimento de objetivos pré-determinados, legitimando previamente algumas ações e atores, e deslegitimando outras/os. Por esse motivo, para salvar o entusiasmo com a revolução – e, conseqüentemente, a própria política – seria preciso, paradoxalmente, suprimir a noção de revolução e recolocar o problema em outros termos: em termos de sublevação.

Espreitando então as reflexões que estavam por vir, talvez possamos dizer também que o silenciamento do conceito de “política como sublevação” não era apenas uma precaução, mas também o reconhecimento de um trabalho ainda por fazer, de modo que a partir de 1978 vemos a atenção do filósofo se direcionar de forma mais contundente para o problema da sublevação<sup>460</sup>. Primeiro, ele adentrará de maneira subterrânea na problematização da “vontade” e da “coragem” que surge em torno do tema da atitude crítica; depois, de forma explícita, nas reportagens iranianas à luz da noção de espiritualidade; e, derradeiramente, de maneira implícita nos seus escritos finais acerca da ética e da atitude parresiástica.

Seguindo então essa hipótese, convém tentarmos estabelecer já de antemão um conceito para o termo “sublevação”. Segundo o *Dictionnaire historique de la langue française*, a palavra “sublevação” (*soulèvement*) corresponde ao verbo “sublevar” (*soulever: sous-lever*, do latim, *sub-levare*), cujo prefixo marca uma posição original de inferioridade, e o radical, uma ação de levantar ou de elevar. Assim, etimologicamente, o verbo traduz uma ação de “levantar acima do seu ponto de apoio”, sendo também usado no sentido de “destacar” (*relever*) em relação a algo que “obstrui a visão ou dissimula qualquer coisa”. No século XII era utilizado figurativamente no sentido de “transportar alguém, fazendo-o sair de si mesmo”, como uma animação, um arrepio ligado ao coração. No XVI passa a significar também uma “excitação à revolta”, e no XIX é usado com o sentido de “fazer nascer um sentimento vivo, uma reação”. Por conseguinte, a palavra “sublevação” (*soulèvement*) denotava, no século XII, uma “elevação do coração, dos sentimentos”, mas passa a assumir um conteúdo político com o sentido de “um movimento de revolta contra um opressor” (sec. XVI), um “movimento de indignação” (sec. XVII). Há também, em todo esse período, um uso corrente do verbo e do substantivo no campo

---

<sup>460</sup> Essa hipótese encontra apoio também na fala do ex companheiro de Foucault, Daniel Defert, enunciada nos Seminários *Uprising* do *Columbia Center for Contemporary Critical Thought*, em 13 de Dezembro de 2017. Ali Defert afirma que o enigma da sublevação – como aquilo que nos permite entrar em uma nova forma de experiência da política e dos eventos – era justamente o objeto de trabalho de Foucault em 1978, mesmo antes dos acontecimentos no Irã. (DEFERT, Daniel. *Foucault and Iran*. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/daniel-defert-foucault-and-iran/>>).

das águas, da geologia e da agricultura, ligado à movimentação das ondas, das camadas da terra, e ao trabalho de renovação de um solo exaurido para o plantio<sup>461</sup>.

Tendo em vista o sentido político que o termo assume a partir do século XVI, vemos a “sublevação” ser associada a diversas expressões que designam movimentos de resistência, como:

[1] revolta (“*révolte*”) – termo que indicava um movimento de retorno e, no século XVII, passa a exprimir a ideia de “rebelião aberta contra a autoridade estabelecida, civil ou militar”, ou uma “recusa em admitir algo que parece inaceitável, uma reação violenta de rejeição, de ordem afetiva ou intelectual”, e que pode ser individual ou coletiva<sup>462</sup>;

[2] tumulto (“*émeute*”) – definido desde o século XIV como sublevação popular violenta, sem conteúdo político, que provoca a eclosão de uma guerra<sup>463</sup>;

[3] motim (“*mutin*”) – palavra resultante da vinculação do termo “*meute*” à ideia de “*soulèvement* violento”, “expedição armada”<sup>464</sup>;

[4] insurgência – derivada de “*insurgé*”, que é definido como “*soulevé* contra a autoridade”, de modo que o sentido moderno de “*insurgence*” é construído como um levantar-se contra a autoridade estatal, contra as regras estabelecidas<sup>465</sup>;

[5] sedição (“*sédition*”) – uma espécie de desunião, de separação, que no vocabulário político militar assume o sentido de “*soulèvement* contra uma potência estabelecida”<sup>466</sup>.

Assim, apesar de associável às diversas formas de enfrentamento político, a sublevação não se identifica completamente a nenhuma delas, mantendo um sentido particular. Ela não corresponde a um ato necessariamente violento – com o emprego de armas –, ou essencialmente popular, o que nos leva a pensar que por “sublevação” podemos designar um movimento de muitas pessoas, mas também aquele de apenas uma. Ademais, nada indica que seu movimento seja contrário a uma autoridade estatal, podendo se configurar em oposição a qualquer tipo de ordenação hierárquica, institucionalizada de maneira oficial ou não. Tudo indica que é na ideia de “excitação à revolta” – que vincula seu sentido político moderno a seu

<sup>461</sup> REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, pp. 21.779-81.

<sup>462</sup> REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, pp. 21.794-5.

<sup>463</sup> REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, pp. 8.391-92.

<sup>464</sup> REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, pp. 13.463-64.

<sup>465</sup> REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, pp. 11.881-82.

<sup>466</sup> REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, p. 20.858.

significado originário – que encontramos sua melhor imagem, de modo que a sublevação pode ser compreendida como algo mais fundamental que a revolta<sup>467</sup> ou a revolução em si mesmas.

Seguindo essa linha, e navegando pelos diferentes elementos semânticos ligados ao termo em comento, Georges Didi-Huberman expõe a imagem da sublevação como uma emoção que pode ser compreendida a partir da forma de um gesto intenso, que se materializa corporalmente em pensamentos, movimentos físicos e palavras exclamadas, e cuja excitação é ativada por forças psíquicas, corporais e sociais. Inventiva, errática e singular, a sublevação seria aquilo que transforma a imobilidade em deslocamento, a submissão em revolta, o não-poder em poder, e que por isso traz consigo uma força política<sup>468</sup>.

Assim, digamos que o eixo central do conceito de “sublevação” jaz nesse entusiasmo, nesse impulso emotivo que emerge como um movimento de desprendimento ascendente, deslocando-se contrariamente a qualquer tipo obstáculo que se oponha ao seu levante. Em outras palavras, a “sublevação” designa a manifestação corpórea de uma força agonística, o momento de atualização do virtual, a passagem da potência ao ato.

### III.2. A atitude crítica

Em 27 de maio de 1978, Michel Foucault pronunciou uma importante conferência junto à Sociedade Francesa de Filosofia publicada sob o título *O que é a crítica?*. Trata-se de uma reflexão diretamente interligada aos trabalhos que vinha desenvolvendo na época, em especial ao curso *Segurança, território população*, no qual discutia o tema da arte de governar na matriz pastoral cristã e como ela servira de base à governamentalidade moderna. Porém, na via contrária à explorada no curso – mas na esteira daquela já mencionada definição de política encontrada em seus manuscritos –, a conferência em comento foca não nas práticas voltadas a conduzir condutas, dirigir a consciência e produzir obediência, e sim naquelas que surgiram como suas adversárias, com o fim de limitar ou recusar tal espécie de governo. Essas práticas servem então como ponto de partida para aquilo que Foucault conceberá como “atitude crítica”.

---

<sup>467</sup> É por esse motivo que, à revelia das traduções oficiais dos trabalhos de Foucault, optamos por uma tradução literal de “*soulèvement*” como sublevação, ou seja, para demarcar sua especificidade com relação à revolta e a insurreição. Em algumas publicações de outros autores que não Foucault o termo “*soulèvement*” aparece também traduzido no português e no espanhol como “levante”, que julgamos ser mais adequado que a revolta. Todavia, a carga de sentido do termo “levante” ainda não nos parece expressar suficientemente a dimensão de interioridade subjetiva que veremos aparecer mais adiante nas reflexões de Foucault em torno da ética.

<sup>468</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève, I*. Paris: Les éditions de minuit, 2019.; DIDI-HUBERMAN, Georges (dir.). *Souèvements*. Paris: Jeu de Paume / Gallimard, 2016.

A conferência faz uma explícita alusão ao texto kantiano de 1784, *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento (Aufklärung)*<sup>469</sup>. Diferentemente da forma negativa como Kant é referenciado na década de 1960, ou seja, como o precursor do “sono antropológico moderno”, nele veremos uma tentativa de Foucault restabelecer uma relação com o filósofo, buscando na sua ponderação sobre o presente e na questão da emancipação um ponto de apoio para se repensar então o sujeito cujo fim ele anunciara em *As palavras e as coisas*. A recuperação desse texto se tornará quase um fetiche para Foucault<sup>470</sup> e ditará o tom de suas reflexões até seus anos finais, de modo que *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento (Aufklärung)* será retomada em diversas ocasiões entre 1978 e 1984. Tendo em vista então os ecos das reflexões da conferência de 1978 até 1984, podemos tomá-la como uma espécie de marco teórico para os trabalhos finais do filósofo.

A importância dessa conferência se deve também ao fato dela representar um ponto de inflexão no trabalho filosófico de Foucault. Se até então tínhamos uma análise do poder realizada pela via da genealogia da governamentalidade, perfazendo uma investigação retrospectiva acerca das práticas de governamentais modernas até suas origens na pastoral cristã, essa conferência marca um segundo caminho, no qual a questão do poder será tomada sob uma perspectiva inversa. Não mais aquela voltada a evidenciar as formas de assujeitamento por meio das quais os indivíduos têm suas vidas governadas, mas sim sobre como pensar a política no eixo da sublevação – ou, digamos, como realizar uma análise do poder em sua forma destituente a partir de uma reflexão acerca da sublevação, algo que a partir de agora chamaremos de poder/destituente<sup>471</sup>.

---

<sup>469</sup> O texto em questão, publicado em 1784 no jornal *Berlinische Monatschrif*, foi uma resposta à pergunta *O que é Aufklärung?*, proposta em 1783 por Pfarrer Johann Friedrich Zöllner em um artigo que discutia a primazia do matrimônio eclesial sob o civil. Seguindo a orientação de Floriano de Sousa Fernandes, apesar da dificuldade em se traduzir de maneira exata o termo “*Aufklärung*” dada sua multiplicidade de sentidos, optamos pela palavra “esclarecimento” no lugar de “iluminismo”, tendo em vista que ela se aproxima mais da noção de “processo” do que de um período histórico ou de uma corrente filosófica específica, em conformidade com o argumento apresentado em Kant em seu ensaio. (KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento” (Aufklärung)*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. In: **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 100. Nota do tradutor).

<sup>470</sup> FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil Gallimard, 2008, p. 8.

<sup>471</sup> Nesse ponto, é interessante trazer à tona ideia de Andityas Matos exposta no já citado trabalho *Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte* (2016), que substitui o termo “destituente” por “desinstituinte” para se referir à desconstrução de instituições do poder constituído, e assim se diferenciar das reflexões de Giorgio Agamben acerca do “destituente”. Se tomarmos o conceito de “instituição” de forma ampla, referindo-se a qualquer tipo de relação de poder estabilizada em dada sociedade, o termo “desinstituição” seria perfeitamente adequado para trabalhar o tema ora explorado no pensamento foucaultiano. Todavia, como um dos objetivos deste trabalho é justamente explorar as repercussões da filosofia foucaultiana na teoria destituente que, por sua vez, não se encontra encerrada no marco agambeniano, optamos por permanecer utilizando o termo “destituente” para se referir, de forma mais ampla, à negação de certas relações de poder estabilizadas.

É nessa linha que se origina o que se convencionou chamar de “o último Foucault”, de modo que o tema da atitude crítica será a referência para sua genealogia das práticas voltadas ao governo de si presentes na ética antiga<sup>472</sup>, analisadas em oposição às consolidadas pela pastoral cristã e que se fazem presentes na governamentalidade moderna.

### III.2.1. As bases metodológicas para uma análise da sublevação

Esse giro em direção à “arte de não ser governado” marca também uma nova opção metodológica na pesquisa de Foucault. É claro que, como já vimos, a questão da resistência e das contracondutas atravessa toda a obra do autor, porém, é possível reconhecer que no decorrer de sua trajetória filosófica há uma mudança de perspectiva na forma como esse tema é abordado. Como já vimos no capítulo II, até o final dos anos 1960 podemos dizer que há um enfoque no nível arqueológico, que tem como objetivo principal evidenciar um sistema de positividade, ou seja, as condições, mecanismos e procedimentos pelos quais determinado conhecimento se tornou válido em um momento histórico específico, produzindo então, enquanto saber, efeitos de poder. Já a partir dos anos 1970 há uma modificação em direção ao nível genealógico, cuja proposta é mais voltada a realçar a arbitrariedade e precariedade desse sistema de positividade que é comumente naturalizado. Ou seja, nesse momento, o principal objetivo do filósofo era demonstrar as linhas de ruptura que marcam uma emergência, desfazendo sua gênese única e evidenciando-a como singularidade cuja aparição é o efeito de múltiplos elementos determinantes<sup>473</sup>. Não obstante, o que veremos a partir de agora, na virada dos anos 1970 para 1980, será um trabalho cuja ênfase se dará sobre um terceiro nível de análise que, tendo em vista a compreensão arqueológica e a abertura genealógica, buscará evidenciar que essa ruptura comporta também a emergência de outros planos possíveis, ou seja, aquilo que excede o real, as fraturas a partir das quais as positivities dadas transbordam. Trata-se, portanto, de um projeto que se desenvolverá pensando os processos de transformação que podem advir das mobilidades e fragilidades dessas positivities, não como um fora absoluto, mas como um desdobramento que se produz na relação agonística que se estabelece nos limites

---

<sup>472</sup> Como bem apontam Arnold Davidson e Daniele Lorenzini, apesar dos anos que separam essa conferência dos trabalhos finais de Foucault, tal relação está dada visto que o filósofo retorna à questão da *Aufklärung* diversas vezes nesse período, em especial no ensaio *O cuidado de si* e no curso *O governo de si e dos outros*, ambos de 1983, nos quais ele apresentará a necessidade de retomar o texto de Kant de forma a justificar seu interesse pela parresia e o cuidado de si como questões histórico-filosóficas. (DAVIDSON, Arnold; LORENZINI, Daniele. *Introduction*. In: FOUCAULT, Michel. *'Qu'est-ce que la critique?' suivi de 'La culture de soi'*. Paris: Vrin, 2015, pp. 11–30.)

<sup>473</sup> FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique*. In: *'Qu'est-ce que la critique?' suivi de 'La culture de soi'*. Paris: Vrin, 2015, pp. 53–5.

dessas positivities. Essa forma de análise é então apresentada pelo filósofo como “estratégica”<sup>474</sup>, sendo seu objetivo responder a seguinte questão:

como pode a indissociabilidade do saber e do poder no jogo das interações e estratégias múltiplas induzir, por vezes, singularidades que se fixam a partir de suas condições de aceitabilidade e um campo de possibilidades, de aberturas, de indecisões, de reversões e deslocamentos eventuais que lhes fragilizam, que lhes tornam impermanentes, que fazem desses efeitos acontecimentos, nada mais, nada menos do que acontecimentos? De que maneira os efeitos coercitivos próprios a essas positivities podem ser, não dissipados por um retorno ao destino legítimo do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental ou o quase-transcendental que o fixa, mas revertidos ou desligados no interior de um campo estratégico concreto, de um campo estratégico concreto que os induziu à decisão justamente de não ser governado<sup>475</sup>.

Tal apresentação esquemática não deve nos levar a conceber os três métodos de análise – arqueológico, genealógico e estratégico – de maneira separada ou em termos de sucessividade, visto que eles se configuram como abordagens complementares de um tipo de pesquisa voltada a pensar a precariedade das relações de poder e de seus efeitos ordenadores.

Essa análise das estratégias – que podemos tomar também como uma “análise da sublevação” – é apresentada como um “processo de acontecimentalização”, uma investigação que toma como objeto a “ruptura da evidência”, a emergência da singularidade naquilo que parecia uma constante histórica, com o fim de encontrar as “conexões, encontros, apoios, bloqueios, jogos de força, estratégias, etc., que em um determinado momento formaram aquilo que em seguida funcionará como evidência, universalidade, necessidade”<sup>476</sup>. Ela nos remete à ideia de que a necessidade causal é antes uma contingência, e que algo, por mais estável e fundamental que se mostre, “nunca é tal que não possa ser de uma maneira ou de outra”. Assim, as positivities só são como são porque uma singularidade se fixou a partir de suas condições de aceitabilidade em um campo repleto de possíveis, de aberturas, de indecisões, de retornos e

<sup>474</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 56.

<sup>475</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 57. (Trad. nossa). No original: “comment l'indissociabilité du savoir et du pouvoir dans le jeu des interactions et des stratégies multiples peut-elle induire à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité et un champ de possibles, d'ouvertures, d'indécisions, de retournements et de dislocations éventuelles qui les rend fragiles, qui les rend impermanentes, qui fait de ces effets des événements, rien de plus, rien de moins que des événements? De quelle façon les effets de coercion propres à ces positivities peuvent-ils être, non pas dissipés par un retour à la destination legítima de la connaissance et par une réflexion sur le transcendental ou le quasi-transcendental qui la fixe, mais inversés ou dénoués à l'intérieur d'un champ stratégique concret, de ce champ stratégique concret qui les a induits et à partir de la décision justement de n'être pas gouverné?”

<sup>476</sup> FOUCAULT, Michel. *Table ronde du 20 mai 1978*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 842.

de deslocamentos eventuais, e que justamente por isso elas são frágeis, impermanentes, assim como seus efeitos, que não são “nada mais nada menos que acontecimentos”<sup>477</sup>.

Para entender esse conceito de acontecimento – que diz respeito tanto à emergência de uma diferença/descontinuidade, quanto ao estabelecimento de uma nova regularidade histórica – retomemos a definição fornecida por Foucault já no princípio dos anos 1970:

Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, uma regra ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário apropriado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, que se afrouxa, que envenena a si mesma, uma outra que adentra mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas sim ao acaso da luta. Elas não se manifestam como forças sucessivas de uma intenção primordial; elas tampouco assumem o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre no perigo singular do acontecimento<sup>478</sup>.

Como bem aponta Maurizio Lazzarato, essa problematização do acontecimento é uma das grandes inovações políticas introduzidas pelo pensamento de Foucault, uma vez que ela permite pensar o novo como aquilo que, apesar de possuir condições de emergência que não o permitem ser concebido como pura espontaneidade dissonante, surge como um desvio das normas, leis, valores, e comportamentos existentes. Isso porque, diferentemente do mero evento histórico, o acontecimento é algo instável que afeta o equilíbrio do estado de coisas de onde ele emerge, na medida em que afeta também as subjetividades que são implicadas nessa experiência. Por sua vez, essa modificação subjetiva instantânea se configura como uma atualização da resistência, um ato de criação de possíveis, cujos contornos não estão ainda bem estabelecidos. Trata-se de possíveis que não preexistem ao acontecimento, já que são criados por ele, mas que também não são abstratos. São possíveis vivos, já engajados na situação experimentada. Assim, “o acontecimento é uma abertura, uma possibilidade de transformação de si e, conseqüentemente, uma possibilidade de transformação da situação sociopolítica” pois “seus efeitos adicionam algo no mundo, e isso que é adicionado pode modificar aquilo que já está constituído”<sup>479</sup>.

<sup>477</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 57.

<sup>478</sup> FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 1016. (Trad. nossa). No original: “Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement”.

<sup>479</sup> LAZZARATO, Maurizio. *Experimentations politiques*. Paris: Editions Amsterdam, 2009, pp. 89-92.

Essa noção de acontecimento como uma dispersão, uma multiplicidade, está ligada à forma como Foucault recorre à história em seu método genealógico<sup>480</sup>. É importante compreender que ele não a toma como uma moldura normativa que limita internamente o sentido e a emergência do acontecimento. A história que serve de instrumento ao filósofo é antes um campo de batalha marcado por múltiplas contradições. É “preciso desmistificá-la enquanto uma instância global do real, como uma totalidade a ser restituída”, diz Foucault, quando questionado sobre as “inconsistências” históricas do seu trabalho sobre as prisões. Uma história que parta das relações sociais não nos permite falar em *um real* que reúne uma relação de elementos mais legítima em detrimento de outra relação de elementos considerada “inconsistente” para se pensar a constituição dessa sociedade<sup>481</sup>.

Segundo Foucault, foi Paul Veyne quem melhor compreendeu essa dimensão nominalista da história<sup>482</sup>. Recusando que ela seja uma ciência objetiva, Veyne sustenta que o historiador “não acessa mais do que uma porção ínfima do concreto, do que lhes fornecem os documentos de que pode dispor, devendo, portanto, completar as lacunas restantes”<sup>483</sup>. A síntese histórica não é outra coisa que essa operação subjetiva de completar lacunas. Por esse motivo, a ideia de “causa” na história se diferencia daquela que funciona como explicação nomológica nas ciências naturais. A diferença jaz no fato de que, apesar de ser uma relação causal passível de repetição, no que diz respeito à história “nunca podemos assegurar formalmente quando e em que condições ela se repetirá novamente; a causalidade é confusa e global, e a história só versa sobre casos únicos cuja causalidade não podemos generalizar em forma de leis”<sup>484</sup>. É essa diferença que rompe a probabilidade que faz da emergência não esperada um “acontecimento”.

Nessa linha, uma pesquisa realizada em termos de “processos de acontecimentalização” toma o acontecimento histórico como uma multiplicação causal, o que implica se desfazer da lógica de pensar os fenômenos a partir de uma causa única que fornece uma explicação em termos de necessidade. Analisar um acontecimento exige abandonar um raciocínio de probabilidades e previsibilidades, compreendendo que sua emergência é atravessada por múltiplos processos impossíveis de serem todos abarcados na análise. Com isso

<sup>480</sup> Em seus comentários à *Aulas sobre a vontade de saber*, Daniel Defert explicita uma clara influência da obra de Gilles Deleuze na definição de “acontecimento” assumida por Foucault no princípio de sua empreitada genealógica (FOUCAULT, **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)**, p. 181, nota n. 20).

<sup>481</sup> FOUCAULT, Michel. *La poussière et le nuage*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 834.

<sup>482</sup> FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, p. 853.

<sup>483</sup> VEYNE, Paul. *Como se escreve la historia. Foucault revoluciona a historia*. Trad. Joaquina Aguilar. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 97.

<sup>484</sup> VEYNE, *Como se escreve la historia. Foucault revoluciona a historia*, pp. 110-111.

temos que “a história não tem sentido, o que não significa dizer que ela é absurda ou incoerente”<sup>485</sup>. Ela é inteligível, mas seu sentido jaz na análise das lutas, estratégias e táticas, que são elementos multiplicadores, repletos de causalidades complexas e determinações recíprocas, e não linearmente unificáveis em uma subsunção dialética.

É certo que essas definições metodológicas mudam no decorrer dos anos de trabalho de Foucault, adaptando-se aos contextos específicos de cada análise proposta<sup>486</sup>. Porém, é certo também que, uma vez tendo bem estabelecido que as formas de saber e poder se associam sempre em um precário domínio do possível, a partir de 1978 vemos a preocupação do filósofo se deslocar para a reversibilidade dessas relações de poder, enfim, para uma análise do poder/destituinte. E é justamente esse enfoque maior nas condições e processos de ruptura das matrizes normativas de comportamentos, nos modos de existência virtuais e sujeitos possíveis, que fará a sublevação aparecer como um verdadeiro objeto de estudo, inaugurando uma nova perspectiva acerca do poder. Nesse viés, o conceito de “atitude crítica” será central para entender como Foucault pensa esse movimento, na medida em que ele aparecerá, de forma geral, como uma posição de recusa a regimes de verdade estabelecidos e suas correspondentes relações de poder institucionalizadas, ou seja, como a própria atitude que instaura o conflito referenciado na definição de política como sublevação.

### III.2.2. A crítica como atitude

Nas palavras de Foucault, a construção do conceito de atitude crítica se dá como uma "indecente" referência a Kant<sup>487</sup>. E isso porque ele toma a emergência da crítica moderna no século XVIII – o “esclarecimento” – como apenas uma de suas manifestações, às quais se somam também, por exemplo, os movimentos contra a Igreja católica que se fundamentavam em interpretações paralelas das escrituras, as revoltas concretas contra o absolutismo e o direito divino dos monarcas justificadas nas doutrinas do direito natural, etc. Assim, levando em consideração essa série de contracondutas à governamentalidade moderna, Foucault elabora o conceito de “atitude crítica” como algo que seria muito mais uma desobediência *a priori* do que um questionamento transcendental<sup>488</sup>, para além da ideia de uma faculdade do sujeito racional que tenha por fim julgar, formular um juízo de valor e concluir apontando defeitos. Em suma, ele realiza uma torsão da crítica (transcendental) kantiana em direção à reflexão proposta na

<sup>485</sup> FOUCAULT, *Entrevista a Michel Foucault (Entretien avec Michel Foucault)*, p. 145.

<sup>486</sup> DAVIDSON, ARNOLD; LORENZINI, *Introduction*, p. 21, nota. 1.

<sup>487</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 33.

<sup>488</sup> GROS, Frédéric. *Foucault et la leçon kantienne des lumières*. In: *Lumières*, nº 8. 2/2006, p. 163.

definição da *Aufklärung*, ou seja, como uma corajosa atitude de saída da menoridade, de servir-se do próprio entendimento sem ser direcionado por outrem<sup>489</sup>, de modo a alinhá-la a uma história geral da “arte de não ser governado”.

Em primeira mão, a atração pelo texto kantiano de 1784 *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”* (*Aufklärung*) se dá porque ele inauguraria um “jornalismo filosófico”, algo que, no lugar de pensar a natureza e fundamentos dos poderes e direitos da razão, coloca a questão do presente e seu espaço, assumindo a função de pensar a atualidade em uma dimensão histórico-crítica<sup>490</sup>. Porém, não há aqui nenhuma intenção de retomar o projeto kantiano em seu rigor filosófico. Foucault sabe que nele a “crítica” diz respeito aos limites da razão e às possibilidades do conhecimento, e não a um agir prático contra a autoridade que requer coragem, tanto que nele a liberdade e a autonomia não se opõem necessariamente à obediência, mas coexistem quando é feito o bom uso da razão, regulando-se uma pela outra. Nesses termos, ao trabalhar a questão da *Aufklärung*, Kant estaria antes propondo uma discussão acerca dos limites do conhecimento nos âmbitos público e privado – inclusive, apartando o bom uso da razão da perigosa possibilidade política da desobediência à autoridade, ao ponto do bom chefe de Estado ser considerado o déspota esclarecido, capaz de dizer “raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedecei!”<sup>491</sup>. Ao contrário, o que Foucault sugere então é que há também outra possibilidade de pensar a questão da crítica quando direcionamos o foco para sua outra dimensão menos explorada: o movimento de emancipação do sujeito, que se dá a partir do questionamento dos limites da verdade e poder responsáveis por sua menoridade e assujeitamento<sup>492</sup>. Como bem colocaram Michael Hardt e Antonio Negri em uma leitura do texto kantiano inspirada na de Foucault, trata-se aqui de um processo de inversão: no lugar do imperativo “ouse saber” (“*sapere aude*”), o que está em questão é o “saiba como ousar”<sup>493</sup>.

---

<sup>489</sup> Nas palavras de Kant: “Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (*Aufklärung*)” (KANT, *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”* (*Aufklärung*), p. 100).

<sup>490</sup> FOUCAULT, Michel. *Introduction by Michel Foucault. In: Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 431.

<sup>491</sup> KANT, *Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento' (Aufklärung)*, p. 114.

<sup>492</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 41–42.

<sup>493</sup> HARDT, Michael; et NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 17.

Assim, Foucault se alinha a Kant para colocar seu próprio problema filosófico, ou seja, tomando a atualidade como objeto de reflexão a partir da pergunta “quem somos nós”<sup>494</sup>, com o fim de trabalhar sobre os limites dessa resposta na busca por uma modificação desse “nós”. Porém, é preciso destacar que aqui trata-se de um “nós” contingencial, historicamente localizado, de modo que na esteira de uma “ontologia crítica de nós mesmos”, a pergunta colocada por Foucault não nos remete a uma indagação de viés cartesiano na qual o “eu” que se busca conhecer é um sujeito único, universal e a-histórico, mas sim a um sujeito constituído em um momento preciso da história, cuja subjetividade pode ser questionada, recusada e modificada<sup>495</sup>.

Com isso, temos que ao se colocar o problema da crítica Foucault não busca pensar seu fundamento, mas sim seu funcionamento, como ela pode ser realizada e o que a torna possível. Logo, ainda que ele se identifique como próximo à primeira geração da Escola de Frankfurt, o filósofo traça e se insere em uma outra possível herança da tradição crítica kantiana, opondo seu projeto à forma como a questão foi tomada por alguns pensadores da Teoria Crítica que lhe eram contemporâneos como Jürgen Habermas, Axel Honneth e Nancy Fraser. Isso porque nesses o foco no estudo da *Aufklärung* recai nos problemas que a ideia de razão transcendental trouxe em termos de positivismo, neutralidade e tecnicismo, de modo que ela teria se cindido entre as vias da emancipação e da dominação. Assim, esses autores sustentam que a tarefa da crítica hoje não seria só compreender e descrever o funcionamento do poder nas relações sociais, mas também pensar critérios normativos para se distinguir o bom e o mau uso da razão, com o fim de fornecer modelos legítimos de estabilização social nos quais a emancipação da dominação e a liberdade seriam possíveis.

Diferentemente, Foucault sugere pensar a crítica como uma prática que questiona uma dada racionalidade responsável por fixar singularidades a partir de condições de aceitabilidade, com o fim de restituir a situação de abertura para o novo que marca o campo da política<sup>496</sup>. Para ele, a crítica não consiste, portanto, em dizer que as coisas não são bem como elas aparecem, mas sim em mostrar sob quais tipos de evidências, familiaridades, modos de pensar adquiridos de forma irrefletida, repousam as práticas que aceitamos. Em outras palavras, mostrando que

---

<sup>494</sup> Vemos aqui que a forma como Foucault toma o tema da crítica como um problema do presente corresponde a uma leitura da questão kantiana como se ela fosse uma reflexão nietzschiana “*avant la lettre*” (DAVIDSON, ARNOLD; LORENZINI, *Introduction*, p. 29–30). Assim, ele repete o gesto já realizado em sua tese complementar (uma tradução da Antropologia de Kant acompanhada por um comentário introdutório), ocasião na qual fora criticado por ler Kant à luz de Nietzsche (ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Trad. Betsy Wing. Cambridge: Harvard University Press, 1991, pp. 114–5.).

<sup>495</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, p. 1051.

<sup>496</sup> FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique*, p. 47–57.

as coisas não são tão evidentes como cremos, a crítica busca mudar esse pensamento, “tornando difíceis os gestos muito fáceis”<sup>497</sup>.

De certa forma, essa reflexão invalida antecipadamente certos questionamentos que seriam colocados por Habermas e Fraser alguns anos depois. Isso porque esses autores sustentam que a filosofia analítica do poder foucaultiana, além de não apresentar boas perspectivas na fundamentação de instituições que impeçam a reprodução sistêmica da vida em termos econômicos e administrativos, é também contraditória, uma vez que “invoca posições da modernidade para fundar um anti-modernismo impiedoso”<sup>498</sup>. Essa contradição residiria no fato de que rejeitar uma determinada relação de poder exigiria tomar por referência critérios normativos capazes de distinguir relações aceitáveis e inaceitáveis de poder. Nas palavras de Fraser:

Foucault conclama, em termos inequívocos, a resistência à dominação. Mas por que? Por que a luta é preferível à submissão? Por que a dominação deve ser resistida? Somente com a introdução de noções normativas de algum tipo poderia Foucault começar a responder tais questões. Somente com a introdução de noções normativas ele poderia começar a nos dizer o que há de errado com o regime moderno de poder/saber e por que devemos nos opor a isso<sup>499</sup>.

Fraser ainda se questiona, retoricamente, se mediante a ausência de um referencial normativo explícito, a crítica do poder – em especial aquela presente em *Vigiar e Punir* sobre a sociedade disciplinar – não pressuporia os conceitos kantianos de autonomia, de modo que a moldura normativa liberal não estaria completamente suspensa no pensamento de Foucault. Nessa esteira, Habermas retoma o tema e acusa tal “criptonormativismo” foucaultiano de ser, na verdade, um relativismo “autodesmentido”<sup>500</sup>.

O possível desconhecimento desses autores das “novas” reflexões foucaultianas em torno de Kant justifica a dificuldade em lidar com a presença de um discurso acerca da crítica que não requer justificação. Ora, em primeiro lugar, o fato de a noção de política ser entendida em termos agonísticos como instauração do conflito já justificaria, por si só, o engajamento de

<sup>497</sup> FOUCAULT, Michel. *Est-il donc important de penser?*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 999.

<sup>498</sup> HABERMAS, Jürgen. A modernidade: um projeto incabado? Trad. Nuno Ferreira Fonseca. *Crítica - Revista do pensamento contemporâneo*, v. n.º 2, p. 5–23, 1987, p. 21.

<sup>499</sup> FRASER, Nancy. *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*. *PRAXIS International*, v. 1, n. 3, p. 272–287, 1981, p. 283. (Trad. Nossa). No original: “Foucault calls in no uncertain terms for resistance to domination. But why? Why is struggle preferable to submission? Why ought domination to be resisted? Only with the introduction of normative notions of some kind could Foucault begin to answer such questions. Only with the introduction of normative notions could he begin to tell us what’s wrong with the modern power/knowledge regime and why we ought to oppose it”.

<sup>500</sup> HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 393–94.

uma filosofia analítica da política no elogio à sublevação, sem a necessidade de o intelectual estabelecer previamente um quadro valorativo a servir de guia para os sujeitos concretos envolvidos nos possíveis enfrentamentos. Porém, mais do que isso, ao nos apresentar em 1978 a crítica como algo que é, fundamentalmente, indispensável à transformação, e que corresponde a uma atitude de reposicionamento dos limites do sujeito constituído no interior de uma ordenação social específica, Foucault aprofunda o problema da emancipação em um viés relegado na Teoria Crítica de seu tempo<sup>501</sup>: como é possível a esse sujeito questionar a própria racionalidade normativa que o constitui? Em outras palavras, como é possível a sublevação?

Se retomarmos, por exemplo, aquilo que Habermas estabelece como “quadro normativo” para sua crítica, temos uma ética do discurso formal ideal – que deve contar com a institucionalização de dispositivos a fim de neutralizar as limitações empíricas – cujo princípio é: só podem reclamar validade legítima as normas que encontrem (ou possam encontrar) assentimento qualificado de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático, ou seja, enquanto participantes que respeitam inevitavelmente as condições argumentativas e de possibilidade de convencimento acerca da norma proposta<sup>502</sup>. Esse princípio é também reproduzido como premissa da ideia de “paridade participativa”, proposta normativa de Fraser que estabelece critérios de legitimidade para as lutas por reconhecimento<sup>503</sup>.

Como bem colocou Judith Butler, no estabelecimento dessas molduras normativas esse autores se mostram acrílicos pois falham em perceber que ao responderem à questão “o que devemos fazer?” eles estão pressupondo um “nós” que já se formou e que se conhece, um “nós” cuja ação é possível e cujo campo de atuação é delimitável. E tendo em vista que essas próprias formações e delimitações têm também consequências normativas, é o papel da crítica se perguntar acerca dos valores que sustentam o palco no qual a ação se desenrola<sup>504</sup>. Ou seja, o fato é que tanto em Habermas quanto em Fraser o que encontramos é um pressuposto ideal de um sujeito na busca cooperativa por normas válidas, sujeito esse que age com imparcialidade na formação do juízo – livre de coerções externas e com condições materiais e de estima

---

<sup>501</sup> Destaco “do seu tempo” tendo em vista que, atualmente, uma nova geração da Teoria Crítica emerge pautada justamente nessa problematização. Para compreender melhor a absorção de Foucault no interior dessa escola filosófica vide o livro *Genealogy as critique: Foucault and the problems of modernity* (2013), de Colin Koopman e o artigo *Uma nova geração da teoria crítica* (2016), de Nathalie Bressiani.

<sup>502</sup> HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pp. 61–142.

<sup>503</sup> FRASER, Nancy. *La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación*. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Trad. Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006, p. 17–88.

<sup>504</sup> BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Trad. Gustavo Hessmann Dalaqua. **Cadernos de ética e filosofia política**, n. 22, 2013, pp. 161–62.

mínimas –, que é suficientemente qualificado para atuar de acordo com as regras do discurso argumentativo, e que não reproduz nenhuma contradição performativa, ou seja, que se apresenta de maneira coerentemente engajada com o processo dialógico<sup>505</sup>. Entretanto, ainda que esse sujeito racional não seja concebido como um transcendental, mas sim como constituído intersubjetivamente a partir de práticas de socialização e educação, o que está em jogo é a defesa da existência de princípios morais universais e regras argumentativas formais que devem ser internalizadas como estruturas de autoridade, com fins de formar esses sujeitos autônomos, devidamente motivados e comprometidos com a vida em uma sociedade democrática segundo certos critérios definidos *a priori* – em especial, aqueles que definem o funcionamento das instituições de mediação, representação e filtragem das razões expostas na esfera pública. Porém, uma vez que esses princípios e regras são assumidos acriticamente como universais legítimos, tem-se desconsiderada a ideia fundamental à teoria crítica de que toda racionalidade é historicamente contingente e passível de produzir efeitos de poder nefastos<sup>506</sup>.

Nesses termos, o “critptonormativismo” de Foucault deve ser tomado antes como uma rica contribuição à teoria normativa, na medida em que ela apresenta a crítica como uma atitude de reposicionamento dos limites do próprio sujeito dessa racionalidade normativa, que questiona os processos de assujeitamento produzidos no interior de uma ordenação social específica, na qual se elabora e se responde a pergunta “o que devemos fazer?”<sup>507</sup>. Em outras palavras, ela recorre ao tema da emancipação colocado por Kant em um de seus textos menores, tomando-o como instrumento para se estabelecer outro tipo de filosofia crítica, cujo objetivo não é descobrir e afirmar, mas sim recusar o que somos. Assim, a emancipação continua sendo um trabalho crítico sobre os limites do sujeito, porém, não os limites do conhecimento possível, mas sim o das relações de poder, dos tipos de objetivação e individualização que nos assujeitam, sendo compreendida mais como um gesto ético-político de sublevação.

Em suma, o que temos na apropriação que Foucault faz de Kant é o deslocamento do problema da emancipação para a questão do desassujeitamento, chegando a um conceito de atitude crítica como

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, da indocilidade ponderada. A crítica teria por função essencial

---

<sup>505</sup> HABERMAS, Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso.; FRASER, *La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación*.

<sup>506</sup> Esse problema aparece devidamente explorado no trabalho de Amy Allen, pensadora alinhada ao que podemos hoje chamar de 4ª geração da Teoria Crítica, em ALLEN, Amy. *The politics of ourselves: Power, autonomy and gender in contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.

<sup>507</sup> BUTLER, O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Trad. Gustavo Hessmann Dalaqua.

o desassujeitamento no jogo daquilo que poderíamos chamar, em uma palavra, a política da verdade<sup>508</sup>.

Tal definição traz importantes elementos para a concepção da atitude crítica: o fato dela ser um processo de “se dar o direito”, que ocorre no interior de uma “política da verdade”, em termos de uma “arte” da inservidão “voluntária” e da indocilidade “refletida”. Esses elementos parecem formar uma constelação chave para se compreender as reflexões próprias ao último Foucault, um diagrama de questões a serem desenvolvidas no percurso analítico do poder/destituinte que jaz no cerne da política como sublevação.

### III.2.3. A dimensão destituente da atitude crítica

Ao falar em “política da verdade” em sua definição da atitude crítica, Foucault se refere ao conjunto de mecanismos mais ou menos organizados e aceitos em dada sociedade que permitem diferenciar os enunciados verdadeiros e falsos, determinando os discursos que serão acolhidos e funcionarão como verdadeiros ao ponto de constranger e direcionar as condutas dos indivíduos, produzindo, como efeitos específicos de poder, modos de ser em termos de assujeitamento<sup>509</sup>. É, então, justamente no campo da verdade, em torno do estatuto da verdade, que se dão os enfrentamentos sociais e os embates políticos que têm por fim desconstituir antigos regimes. Logo, pensar o poder/destituinte exige pensar a política da verdade.

Dado então que não há sociedades sem regimes de verdade, Foucault nos dirá que a crítica universal e radical também não pode existir. Ela é sempre certa maneira de pensar, dizer e agir, que remete positivamente a algo que existe (à cultura, normas sociais, formas consolidadas de saber, etc.), uma forma de se colocar “em relação a”, sendo, portanto, concebida a partir da negação a um domínio da vida – filosófico, político, jurídico, econômico, etc.<sup>510</sup>

Essa compreensão surge de maneira implícita no curso *Segurança, território, população*, quando Foucault percebe que a questão do “como não ser governado” encontra, historicamente, seus pontos de apoio no interior dos próprios discursos questionados<sup>511</sup>, ou seja, que a “arte de não ser governado” é coextensiva à “arte de governar”. À época, o filósofo lançou

<sup>508</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 39. (Trad. nossa). No original: “le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité; la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité”.

<sup>509</sup> FOUCAULT, Entrevista a Michel Foucault (Entretien avec Michel Foucault), p. 158–160.

<sup>510</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 35, nota 'a'.

<sup>511</sup> Lembremos que os movimentos protestantes articulavam a crítica contra a Igreja católica em interpretações paralelas das escrituras, as revoltas concretas contra o absolutismo e o direito divino dos monarcas justificadas nas próprias doutrinas do direito natural.

mão da expressão “contraconduta” para nomear esses pontos de resistências à instauração da governamentalidade pastoral cristã<sup>512</sup>, marcando sua especificidade em relação a outras expressões como resistência, dissidência, revolta, desobediência. O termo vem para indicar uma espécie de insubmissão, porém, com uma carga negativo-reativa, de contra-ataque a uma prática governamental que buscava agir justamente sobre as condutas dos indivíduos. Com o fim de afastar uma possível ideia de substancialização da resistência, ele estabelece o sentido de uma “conduta ao contrário”, uma “conduta outra”, o que indica que a alteridade à que Foucault se refere não é aleatória, ela não existe em um vácuo do poder, pois a resistência é sempre resistência a algo previamente estabelecido<sup>513</sup>.

Essa noção de contraconduta aparece em um momento no qual Foucault reformula o problema do poder levando em consideração a maneira como a prática governamental atua sobre a vontade dos indivíduos, o que lhe fornece uma perspectiva para pensar a ação do sujeito nesse quadro. Isso porque a “conduta” é um termo ambíguo, que diz respeito tanto à atividade de conduzir o outro ou a si mesmo, quanto a um certo comportamento que é conduzido, de modo que ela pressupõe uma ação livre sobre a qual a outra age. Ela rapidamente cede espaço para a noção de atitude crítica, desaparecendo dos trabalhos futuros do filósofo; porém, a premissa nela estabelecida permanece: a de que a recusa não se perfaz de maneira absoluta, como completa negação a todo e qualquer tipo de prática governamental, mas como desdobramento resultante da oposição combativa a um tipo vigente.

Nas palavras do autor:

essa governamentalização, que me parece tão característica dessas sociedades do ocidente europeu do século XVI, não pode ser dissociada, parece-me, da questão do ‘como não ser governado?’. Com isso, eu não quero dizer que à governamentalização se oporia frontalmente a afirmação contrária ‘nós não queremos ser governados, e não queremos ser governados de forma alguma’. O que quero dizer é que, nessa grande inquietação em torno da maneira de se governar e na pesquisa sobre as maneiras de se governar, localiza-se uma perpétua questão que seria: ‘como não ser governado dessa forma, por aqueles, em nome de tais princípios, em vista de tais objetivos e mediante tais procedimentos, não dessa forma, não por eles?’; e se atribuímos à esse movimento de governamentalização, aos indivíduos e à sociedade concomitantemente, a inserção história e amplitude que acredito que possuíam, parece que poderíamos localizar ao seu lado de forma bem próxima isso que chamaríamos de atitude crítica. Em oposição e em contrapartida, ou melhor, como parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de desconfiar delas,

<sup>512</sup> Na aula de 1º de março de 1978, Foucault referencia cinco formas de contraconduta que emergem no interior da racionalidade pastoral, mas com o fim de revertê-la, total ou parcialmente, constituindo uma nova relação com Deus: o ascetismo praticado nos monastérios em torno da vida comum; a formação de comunidades em torno de uma recusa da autoridade do pastor e das justificações do poder eclesiástico (Anabatistas, Hussitas, Irmãos do Livre Espírito, Amigos de Deus...); a Mística e seu princípio de visibilidade, de revelação imediata; o retorno às Escrituras; e a crença escatológica, que desacredita o pastor clerical tendo em vista o retorno de Deus, o verdadeiro pastor. (FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004, pp. 195–232).

<sup>513</sup> LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techinques de l’ordinaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, p. 65.

de recusá-las, de buscar escapar a essas artes de governar, ou, em todo caso, de deslocá-las, como relutância essencial, mas também como uma linha de desenvolvimento das artes de governar, teria nascido nesse momento na Europa algo como uma forma cultural geral, ao mesmo tempo atitude moral e política, maneira de pensar, etc., e que eu chamaria simplesmente como arte de não ser governado, ou ainda, arte de não ser governado dessa forma a esse preço. E eu proporia então, como uma primeira definição da crítica, essa caracterização geral: a arte de não ser governado de tal forma<sup>514</sup>.

Para os fins deste trabalho, digamos então que, na sua reflexão acerca da sublevação estabelecida a partir dessa análise da atitude crítica, o poder/destituinte tem a negatividade como ponto de partida para sua configuração, ou seja, uma atitude de negação que se opõe a determinada relação de poder constituída.

Todavia, ao afirmar esse movimento negativo, que se formula lidando com o material que constitui o nosso presente histórico, Foucault não sugere que estamos inexoravelmente presos a um presente fechado e sempre idêntico a si mesmo. E isso porque a crítica é concebida como um “instrumento, um meio para um devir”, algo que atua para a manifestação de uma “verdade que ela não sabe ainda qual é”<sup>515</sup>. Há, portanto, uma produtividade imanente à crítica, uma positividade que não se encerra na constituição cíclica de apenas uma realidade, mas que reverbera e ecoa de maneira múltipla, difusa, e descontínua no tempo, no espaço e nos corpos.

Para compreender essa dinâmica da atitude crítica, é preciso ter em mente que seu funcionamento é aquele já explicitado como estratégico, não dialético. Isso porque a luta instaurada na negatividade não advém de uma lógica da contradição que lhe é endógena, mas sim como multiplicação do próprio campo de inteligibilidade das relações de poder que se desdobra gerando um excesso de positivities. Por conseguinte, ela não se resolve na forma da síntese, tampouco é pacificada, mas provoca uma abertura na qual as possibilidades

---

<sup>514</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 37. (Trad. nossa). No original: “cette gouvernementalisation, qui me paraît assez caractéristique de ces sociétés de l'Occident européen au XVI<sup>ème</sup> siècle, ne peut pas être dissociée, me semble-t-il, la question du ‘comment ne pas être gouverné?’. Je ne veux pas dire par là que, à la gouvernementalisation, se serait opposé dans une sorte de face à face l'affirmation contraire, ‘nous ne voulons pas être gouvernés, et nous ne voulons pas être gouvernés du tout’. Je veux dire que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait: ‘comme ne pas être gouverné comme cela, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux?’; et si l'on donne bien à ce mouvement de la gouvernementalisation, des individus et de la société à la fois, l'insertion historique et l'ampleur que je crois avoir été la sienne, il semble qu'on pourrait placer de côté-là à peu près ce qu'on appellerait l'attitude critique. En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, em tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là même comme ligne de développement des arts de gouverner, il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale: l'art de n'être pas tellement gouverné”.

<sup>515</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 34.

emergentes transbordam a soma dos polos negativo e positivo. Conectando o heterogêneo em vez de homogeneizar o contraditório, a negatividade que caracteriza a atitude crítica reatualiza o jogo de forças, abrindo espaço para a irrupção (ou não) do acontecimento.

Em entrevista fornecida à Jacques Rancière em 1977, Foucault marca com clareza essa diferença:

Se admitirmos que por vezes a forma geral e concreta da luta é a contradição, é certo que tudo aquilo que pode localizá-la, tudo aquilo que a acompanha terá valor de freio ou bloqueio. Mas o problema é saber se a lógica da contradição pode servir de princípio de inteligibilidade e de regra de ação na luta política. Isso nos traz a uma questão histórica considerável: como é possível que desde o século XIX tenha havido uma tendência tão constante a dissolver os problemas específicos da luta e de sua estratégia na pobre lógica da contradição? Há uma série de razões que é preciso analisar um dia. Em todo caso, é preciso tentar pensar a luta, suas formas, seus objetivos, seus meios, seus processos, segundo uma lógica que se libertará das amarras esterilizantes da dialética<sup>516</sup>.

A questão reside então no problema do como pensar essa negatividade, essa atitude de recusa, essa dimensão destituente do poder. Em consonância com seus trabalhos anteriores, em que a ordenação política é pensada a partir de redes microfísicas de poder nas quais os indivíduos assujeitados se encontram imiscuídos, na reflexão sobre a atitude crítica o filósofo também coloca a problemática política da rearticulação dessas relações a partir do seu ponto mais fundamental: o indivíduo ali implicado.

A crítica como processo que suspende os efeitos conjugados do poder e da verdade, por aquele que é o seu próprio sujeito (quero dizer elemento assujeitado), essa crítica implica, para aquele que a empreende, uma decisão. Uma decisão que não é em relação à atividade crítica uma voz silenciosa, uma escolha de percurso ou domínios, no qual o arbitrário permanece exterior àquilo que foi escolhido, mas sim uma vontade permanente e definitiva mesmo que ela tenha a sorte de atingir seu objetivo. É uma experiência, no pleno sentido do termo, mesmo que ela tenha ou não um discurso em primeira pessoa, que ela siga os caminhos da dedução ou da pesquisa empírica, que é algo certamente importante, mas que não elimina, não interfere nem reduz o querer ser crítico como atitude individual decisória<sup>517</sup>.

---

<sup>516</sup> FOUCAULT, Michel. *Pouvoirs et stratégies*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 426). (Trad. nossa). No original: “*Si on admet que la forme à la fois générale et concrète de la lutte, c'est la contradiction, il est certain que tout ce qui peut la localiser, tout ce qui permet de composer avec elle aura valeur de frein ou de blocage. Mais le problème est de savoir si la logique de la contradiction peut bien servir de principe d'intelligibilité et de règle d'action dans la lutte politique. On touche là à une question historique considérable : comment s'est-il fait que depuis le XIX<sup>e</sup> siècle on ait si constamment tendu à dissoudre les problèmes spécifiques de la lutte et de sa stratégie dans la logique pauvre de la contradiction? Il y a à cela toute une série de raisons qu'il faudra bien tenter d'analyser un jour. Il faut en tout cas essayer de penser la lutte, ses formes, ses objectifs, ses moyens, ses processus selon une logique qui sera affranchie des contraintes stérilisantes de la dialectique*”.

<sup>517</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 40, nota “a”. (Trad. nossa). No original: “*La critique comme mise en suspens des effets conjugués du pouvoir et de la vérité, par celui qui en est lui-même le sujet (je veux dire l'élément assujéti), cette critique implique, pour celui qui l'entreprend, une décision. Une décision que n'est pas par rapport à l'activité critique une voix off, une choix comme de carrière ou de domaines, dont l'arbitraire reste extérieur à ce qui a été choisi, mais bien une volonté permanente et définitive même si elle a la chance d'aboutir à son theme. C'est une expérience, au sens plein du terme, qu'elle tienne ou non un discours en première personne,*

É digno de nota essa apresentação da crítica como uma atitude individual decisória. Se nos apoiarmos mais uma vez nas reflexões de Bataille<sup>518</sup>, temos que o conceito de “decisão” aparece como aquilo que “nasce face ao pior e o supera”, e que se estabelece no instante sem se importar com aquilo que a seguirá, sendo assim “o inverso do projeto”; ela é também aquilo que, mobilizada pela moral do risco que lhe exalta as forças e as virtudes, define-se como “a essência da coragem, do coração, do próprio ser”<sup>519</sup>. Trata-se, portanto, de um conceito de natureza transgressora, que implica coragem justamente porque suspende os limites dos regimes de poder e verdade e, com eles, também o próprio sujeito que decide. Por isso, enquanto “atitude decisória”, a atitude crítica se configura como uma “experiência” que não é da ordem do conforto nem do agradável, visto se relacionar com a morte, com um não ser mais o mesmo<sup>520</sup>.

Lembremos que, conforme já explicado no ponto II.1, na terminologia foucaultiana a experiência corresponde àquilo “do qual saímos transformados”<sup>521</sup>, um processo que coloca em jogo os próprios limites do sujeito. Porém, se nas reflexões de Bataille e Blanchot a experiência aparecia como uma “des-subjetivação”, ou seja, como uma via para a “dissolução” e “anulação” do sujeito<sup>522</sup>, aqui, na esteira da atitude crítica, veremos o termo ultrapassar tal sentido e aparecer como algo que faz emergir uma nova positividade, diga-se, que não é apenas destituente, mas também – simultaneamente – constituinte. Assim, mais do que um mero deslocamento de si no campo de forças instaurado, mais do que uma transgressão individual que rompe os limites do sujeito lançando-o em um campo anômico não compartilhado, a atitude crítica é também um processo de reposicionamento, de reconstrução de si como uma “ficção” que fabricamos para nós mesmos, algo que não existia antes mas que passará a existir depois<sup>523</sup>.

É importante reter aqui essa ideia de um processo constituinte como “ficção” mobilizada por Foucault. Se retomarmos o texto de 1966 em que o filósofo escreve sobre

---

*qu'elle suive les chemins de la déduction ou de la recherche empirique, c'est importante, certes, mais ça n'élimine ni n'entame ou ne réduit le vouloir être critique comme attitude individuel décisoire.*”

<sup>518</sup> Devo essa preciosa interpretação da noção de “decisão” em Foucault a partir da obra de Bataille a GALANTIN, Daniel Verginelli. **Experiência e política no pensamento de Michel Foucault** (Tese de doutorado). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2017, p. 148.

<sup>519</sup> BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Ed. électronique. Gallimard, p. 51. Trad. nossa. No trecho original: “*La décision est ce qui naît devant le pire et surmonte. C'est l'essence du courage, du cœur, de l'être même. Et c'est l'inverse du projet (elle veut qu'on renonce au délai, qu'on décide sur-le-champ, tout enjeu : la suite importe en second lieu*”.

<sup>520</sup> LAVAL, Foucault e a experiência utópica, pp. 122-3.

<sup>521</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 860.

<sup>522</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 862.

<sup>523</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 864.

Blanchot, *La pensée du dehors*, temos que o “fictício” advém do reconhecimento da impossível verossimilhança que há entre as palavras e as coisas, aquilo que estabelecemos cientes do quão invisível é a invisibilidade que faz parte do visível<sup>524</sup>. Ela diz respeito, portanto, a um certo arranjo ilusório – porém com efeito real – que nos possibilita trabalhar a “experiência impossível” do fora tornando-o comunicável. Dito isso, a afirmação de que a atitude crítica se constrói como uma ficção detém uma ideia crucial: a de que a atitude crítica é algo que quer se fazer entender, que almeja que o outro possa também atravessá-la enquanto experiência. Por isso ela não fala aos cantos (“à cantonade”). Ela se direciona (“s’adresse”) ao outro, a todos e a cada um, buscando “converter novos adeptos”, formar “aliados” no “combate à autoridade, à tradição, ao abuso de poder”, com o fim de obter um “consenso geral”, uma “comunidade” amparada em uma outra política da verdade<sup>525</sup>. Enfim, inserindo-se em uma outra política da verdade, ela almeja se tornar coletiva no enfrentamento refletido às relações de poder estabelecidas.

A questão que então emerge inexoravelmente nessa análise do poder/destituinte é: visto que o sujeito é o próprio efeito do poder e da verdade conjugados, como é possível a suspensão refletida desses regimes pela atitude crítica? Em outras palavras, que tipo de “vontade decisória” é essa que se consubstancia criticamente na atitude de insubordinação em relação a um regime de verdade estabelecido?

#### III.2.4. A crítica como atitude voluntária e refletida que se assemelha à virtude

De maneira geral e em oposição ao que é “involuntário”, a noção de “vontade” aparece como algo ligado a um querer, como aquilo que está implicado em uma ação intencional do agente. Porém, em uma linha tradicional da filosofia do sujeito, ela é pensada como uma faculdade do ser racional, aquilo que motiva a ação pela via intelectual das razões, em oposição a determinações físicas (como a dinâmica biológica dos corpos, a coerção causada por outrem, etc.) ou irrefletidas (como o desejo, as paixões)<sup>526</sup>. Tendo isso em vista, a forma como o termo

<sup>524</sup> FOUCAULT, *La pensée du dehors*, p. 552.

<sup>525</sup> FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique*, pp. 39-40. Nota 'a' do manuscrito. (**Trad. nossa**). No trecho original: “*L’enracinement de la critique dans l’histoire de la spiritualité chrétienne explique aussi que l’attitude critique ne se contente pas de démontrer ou de réfuter en général, elle ne parle pas à la cantonade, elle s’adresse; elle s’adresse à tous et à chacun; elle cherche à constituer un consensus général ou en tout cas une communauté de savants ou d’esprits éclairés. Il ne lui suffit pas d’avoir d’une fois pour toutes ce qu’elle avait dire. Mais à se faire entendre, à trouver des alliés, à convertir à sa propre conversion, à avoir des adeptes*”.

<sup>526</sup> Essa compreensão da vontade como força relacionada à razão e em oposição às paixões remonta a filosofia clássica, fazendo-se presente de forma clara em Platão, sendo repetida por boa parte do pensamento filosófico medieval, e ecoando ainda no pensamento moderno através de Descartes, Kant e Hegel. (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2ª ed. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2017, pp. 1007–10).

começa a aparecer em 1978 nos trabalhos de Foucault não passa despercebida a seus leitores, na medida em que ela levanta um questionamento: em que consiste essa vontade na esteira de uma filosofia crítica à metafísica e à substancialidade do sujeito? Consciente da complexidade que permeia o tema na filosofia ocidental, e após ter definido a atitude crítica como uma “inservidão voluntária”, Foucault admite ter até então evitado o problema da vontade, mas o assume como um trabalho incontornável ainda a ser feito<sup>527</sup>.

Para aprofundarmos nesse problema, convém aqui recorrermos a uma entrevista fornecida um mês antes da conferência sobre a crítica, publicada em julho de 1978 sob o título *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*. Nela, Foucault sustenta que a filosofia ocidental fracassou em pensar a relação entre ação humana e vontade de maneira adequada, em especial no que tange ao método, a forma pela qual o problema é colocado e analisado<sup>528</sup>. Para além das vias tradicionais que cuidaram de pensar a vontade em termos de força natural, ou de lei moral, ligadas a uma concepção metafísica da razão, o filósofo propõe que ela também seja pensada em termos estratégicos:

Parece-me que a questão da vontade pode ser colocada em termos de luta, diga-se, de um ponto de vista estratégico para analisar um conflito enquanto se desenvolvem diversos antagonismos. Por exemplo, não é que tudo aconteça sem razão, mas também não é que tudo aconteça seguindo uma causalidade, como se tudo pertencesse ao domínio da natureza. Mas é declarando que aquilo que torna decifrável os acontecimentos históricos da humanidade ou as ações humanas é um ponto de vista estratégico, como princípio de conflito e de luta, que se pode enfrentar o ponto de vista racional de um tipo que ainda não definimos<sup>529</sup>.

Segundo Foucault, essa sua proposta metodológica se alinha à *Genealogia da moral* de Nietzsche, a quem ele atribui uma importante contribuição à reflexão acerca do problema da vontade, reflexão que, todavia, teria permanecido incompleta, de modo que seria preciso redesenhar e aprofundar sua ideia de “vontade de potência” com o fim de lhe atribuir um conteúdo mais realista<sup>530</sup>.

<sup>527</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 66.

<sup>528</sup> FOUCAULT, Michel. *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 604.

<sup>529</sup> FOUCAULT, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 605. (Trad. nossa). No original: “Il me semble que la question de la volonté peut être posée en tant que lutte, c'est-à-dire d'un point de vue stratégique pour analyser un conflit lorsque divers antagonismes se développent. Par exemple, ce n'est pas que tout se produise sans raison, ce n'est pas, non plus, que tout se produise en suivant une causalité, lorsque quelque chose advient dans le domaine de la nature. Mais c'est en déclarant que ce qui rend déchiffrable les événements historiques de l'humanité ou les actions humaines, c'est un point de vue stratégique, comme principe de conflit et de lutte, que l'on peut faire face au point de vue rationnel d'un type que nous n'avons pas encore défini”.

<sup>530</sup> FOUCAULT, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 605.

Retomemos então brevemente essa obra de Nietzsche referenciada por Foucault. A *Genealogia da moral* é uma crítica à modernidade e seus preconceitos morais, que tem por fim compreender sob quais condições o homem inventou para si os juízos de “bom” e “mau”, bem como as implicações desses valores e de sua pretensa substancialidade<sup>531</sup>. Todavia, enquanto empreitada genealógica, ela não busca encontrar os fundamentos ontológicos, ou as condições originais desses valores, mas sim evidenciar, em um suposto contexto histórico, os embates de forças a partir dos quais eles emergiram, desenvolveram e se modificaram. Isso porque a tese de Nietzsche se sustenta sobre uma premissa fundamental: a de que o mundo aparece como representação/interpretação da “vontade”. Porém, não uma “vontade de vida” – geral, abstrata e metafísica –, mas sim uma imanente e com conteúdo, que necessariamente aponta para algo.

Diferentemente da noção de livre-arbítrio – que existe como atributo da alma independente do que lhe é externo –, a vontade aparece então no pensamento nietzschiano em uma via de mão-dupla, como aquilo que se forma como efeito de uma força exterior que lhe constrange, mas que é também soberana, visto que sua forma é a de vencer a força que lhe constrange. Por isso trata-se de uma “vontade de poder”, dado que sua manifestação depende da existência de um objetivo que, por sua vez, só se configura contra algo a ser superado<sup>532</sup>. E é por isso também que ela é [1] mais do que fenômeno meramente reativo, uma imanência agonística; [2] uma vontade livre, mesmo que não seja causa de si mesma.

Por conseguinte, tendo em mente que a resistência é elemento correspondente à existência da vontade e, conseqüentemente, dos fenômenos, a análise genealógica deve se dar necessariamente a partir de um enquadramento agonístico entre diferentes vontades de poder<sup>533</sup>.

---

<sup>531</sup> NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 9.

<sup>532</sup> Temos aqui uma das apropriações modificadas que Nietzsche faz de Schopenhauer e que é explicitada em *A vontade de poder* (NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 351). Schopenhauer lhe serve de referência na medida em que nele a vontade é concebida como algo que transcende o binarismo racional/irracional. Sendo um ímpeto desejante essencial presente no mundo, na natureza – tanto orgânica quanto inorgânica –, o corpo e suas razões nada mais são do que vontade manifesta em direção à vida. Nesse sentido, o esforço de Nietzsche é salientar a marca conflitiva dessa vontade, de modo que ela deixa de ser um índice universal abstrato e é pensada no interior de lutas concretas. Para uma explicação aprofundada do deslocamento conceitual de “vontade de vida”, conforme apresentada em *O mundo como vontade e representação*, para a de “vontade de poder”, vide: JANAWAY, Christopher. *Beyond selflessness*, New York: Oxford University Press, 2007, p. 150–164.

<sup>533</sup> Como bem esclarece Lawrence Hatab, dado que a “vontade” depende da resistência para existir, o “poder” deve ser compreendido mais como um processo de superação do que de aniquilação da força a qual se opõe, motivo pelo qual ele seria mais uma “potência” do que um ato, tendo em vista sua relação existencialmente tensa com o outro (HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's on the genealogy of morality*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 12). Tal esquema teórico corresponde integralmente àquele assumido por Foucault em suas análises, motivo pelo qual, talvez, ele tenha se referido à “vontade de poder” como “vontade de potência” no excerto que analisamos acima. Ademais, vale destacar que em *Além do bem e do mal*, obra que a *Genealogia da moral* intenta complementar e explicar, Nietzsche utiliza a expressão “vontade de potência” em vez de “vontade de poder”, de modo que, para os fins deste trabalho, aqui podemos considerar as duas expressões como intercambiáveis.

Trata-se aqui de uma formulação cuja base é o niilismo epistemológico do autor alemão, que ao negar a existência de uma verdade definitiva e substancial, toma toda afirmação, toda conformação de sentido que permita ao fenômeno surgir empiricamente, como processo que implica a negação de um outro sentido, que busca vencer uma força contrária, de modo que a representação do mundo é a interpretação que resulta de um confronto. É justamente nesse viés que encontramos na *Genealogia da moral* a ideia de uma “vontade de poder operante em todo acontecer” e que corresponde à “essência da vida”, marcada pela “primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a adaptação”<sup>534</sup>.

Face a essa premissa, surge para Nietzsche a problemática de uma moral que, afirmando a igualdade das vontades, busca equilibrá-las em termos de coexistência e extinção do conflito, sustentando-se sobre valores não-egoístas e preconizando um ideal ascético que, segundo o filósofo, seria a negação da própria vida. Para compreender essa problemática, ele insere tal ideal ascético no interior do seu diagnóstico conflitivo, e tomando-o como uma forma de manifestação da vontade, pergunta contra qual outra vontade ele se opõe. A resposta passa pela constatação da loucura da vontade que se volta contra si mesma. Porém, se por um lado tal moral do autossacrifício é a máxima negação da potência humana, por outro, o genealogista conclui que ela é também a prova final da existência da vontade de poder, já que até mesmo para “nada querer”, é preciso antes mobilizar uma vontade em termos de se “querer o nada”. O ideal ascético fornece, portanto, sentido à vontade, invertendo a força para o Si que a princípio estava voltada à superação do Outro.

Nas palavras do autor:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...<sup>535</sup>

Feito esse breve excuro, fica claro que a referência de Foucault a Nietzsche serve para situar sua reflexão acerca do desassujeitamento e da atitude crítica no campo de uma teoria imanente da vontade, que compreende a ação do indivíduo – e, como veremos mais adiante, a

<sup>534</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, p. 67.

<sup>535</sup> NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, p. 149

sua constituição enquanto “sujeito livre” – em termos de uma resistência que não existe como uma posição de exterioridade em relação ao poder, mas que se manifesta e toma forma somente em reação a uma outra força. É nesse sentido que devemos entender que, apesar de marcar a posição do sujeito a partir de uma decisão crítica, essa vontade aqui referida não se trata de um anarquismo fundamental, uma aspiração ou liberdade originária, mas sim de uma força relativa a um tipo de governo praticado e experimentado de maneira concreta<sup>536</sup>. Ela se constitui e toma forma no interior de um campo agonístico de forças e de regimes de verdade, de modo que é impossível concebê-la fora dele<sup>537</sup>. Por conseguinte, a vontade implicada na atitude crítica corresponde a um “não querer ser governado de tal forma”, e não a um “não querer absoluto”, de modo que ela depende do constituído para se formular<sup>538</sup>.

Essa redefinição do conceito de vontade a coloca não como um atributo do sujeito, mas cria uma reciprocidade entre eles. Porém, inverter a relação entre vontade e sujeito não é suficiente para livrar o filósofo das amarras da tradicional teoria do sujeito. Nesse sentido, é interessante que, diferentemente da forma como os termos “resistência” ou “contraconduta” aparecem nos trabalhos anteriores do filósofo, há uma especificidade no conceito de atitude crítica<sup>539</sup> que jaz justamente na forma como os regimes de poder/verdade são colocados em

<sup>536</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, p. 65.

<sup>537</sup> Não podemos ignorar que, se por um lado o trabalho de Nietzsche consiste em negar uma forma originária do “ser” em favor de um “tornar-se” tendo em vista o campo de forças agonístico no qual os indivíduos se encontram inseridos, por outro o seu conceito chave de “vontade de poder” é também concebido no quadro de um naturalismo que recorre frequentemente à fisiologia, psicologia e teoria evolucionista para afirmá-lo como “essência da vida”. É evidente que essa dimensão da filosofia nietzschiana, que se desenvolverá na tese do “além do homem” como legislador do futuro, não toca a Foucault, afinal, apesar de marcar a importância da “vontade” como categoria filosófica, ele não se engaja de fato em uma discussão acerca de sua natureza. Enquanto conceito, ela desempenha mais uma função tática e, como veremos mais adiante, será antes por meio de uma analítica das “tecnologias morais” que atuam sobre essa vontade que Foucault cuidará de dar prosseguimento ao projeto nietzschiano de uma genealogia da moral. Tendo isso em mente, talvez não seja por acaso que Foucault referencia o conceito de “vontade de potência” conforme ele aparece em *Genealogia da moral*, e não onde ele é teorizado de forma mais robusta e clara, ou seja, no texto *A vontade de poder*. É justamente na primeira obra que a expressão desempenha muito mais uma função operatória do que teórica no campo da análise genealógica, de modo que podemos então dizer que a referência feita por Foucault a Nietzsche neste momento diz respeito à crítica à substancialidade da moral e à reflexão histórica sobre a mutabilidade e inversão de valores, amparadas em uma metodologia genealógica que analisa o efeito ontológico da verdade concebida em termos de enfrentamento de forças.

<sup>538</sup> Neste ponto, é interessante ainda lembrar o famoso debate entre Foucault e Noam Chomsky, realizado em 1971 no que concerne ao tema da natureza humana, ocasião na qual Foucault já sustentava uma relação de dependência entre a ação humana e uma política de normas. Em certo momento, os filósofos discutem a questão da criatividade e suas limitações. Para Chomsky, a criatividade está ligada a certa organização biológica dos seres humanos, a certa estrutura intelectual que nos é dada de antemão e a partir da qual apreendemos a realidade. Para ele, é justamente essa limitação, essa “propriedade do espírito”, que torna o ato criativo possível. A essa exposição, Foucault responde que, de fato, toda criatividade está, necessariamente, vinculada a um sistema de regras como ponto de partida. Todavia, o filósofo francês diverge de Chomsky acerca do princípio dessa regularidade. Para ele, não se tratam de regras ligadas a uma natureza humana, mas sim a práticas humanas, domínios históricos da vida em sociedade, sendo portanto de ordem econômica, técnica, política, sociológica, etc. (FOUCAULT, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, p. 1355–7).

<sup>539</sup> Quando falamos aqui da especificidade de um conceito em relação ao outro não estamos sugerindo que eles coexistam para designar objetos distintos na obra foucaultiana, mas sim que por meio deles percebemos uma

questão: mais do que uma inservidão “voluntária” que se forma no desdobramento de uma relação de forças, a atitude crítica é uma “arte”, uma indocilidade “refletida”, o que nos leva a reconhecer que ela não é também um mero reflexo contrário automático, mas implica uma técnica, uma prática refletida, um cálculo<sup>540</sup>, indicando ser esse o caminho que Foucault tomará em sua análise da sublevação.

Judith Butler explorou essa questão de forma bastante contundente em seu comentário *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*. Ao se perguntar sobre o estatuto dessa “vontade de não ser governado de tal modo”, a filósofa chama atenção para a importância de não tomar tal “vontade” como “irrupção de uma liberdade humana aprisionada pelos poderes da racionalização”, ainda que seus efeitos se aproximem e suscitem a ideia de uma “liberdade originária”<sup>541</sup>. Para tanto, ela foca na ideia de coragem como “virtude” que compõe a definição da “atitude crítica” e marca tal vontade, assumindo-a em seu sentido ético clássico – ou seja, como um hábito a ser cultivado no caminho para agir bem. Isso lhe permite vincular a ideia de “vontade” a uma concepção de “arte” como *poiesis*, seguindo a trilha das artes da existência que seria fornecida futuramente por Foucault no segundo volume da *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*.

Em suma, a vontade implicada na atitude crítica – e, para nós, no exercício do poder/destituinte – aparece como uma valorosa capacidade a ser desenvolvida por meio de um trabalho refletido do sujeito sobre si.

Nessa linha, Butler salienta que a formação da vontade enunciada por Foucault se dá como uma reflexividade no trabalho sobre a própria conduta, através do qual “o ‘eu’ delimita a si e escolhe o material a ser utilizado para sua criação”<sup>542</sup>. O fato é que tal delimitação só pode ser realizada a partir das normas que, invariavelmente, já estão dadas, sendo isso que impede o indivíduo de deformar-se de uma tal maneira que o levasse a cair em um campo anômico no qual não existe qualquer forma de reconhecimento, restando impossível que a demanda pela diferença pudesse ser acolhida em uma vida comunitária. Ou seja, apesar de escancarar a ilegitimidade da autoridade, a crítica não o faz recorrendo a uma ordem política ou moral mais primárias, mas sim reposicionando limites e reconfigurando o conteúdo e validade das próprias regras dadas.

---

espécie de refinamento da reflexão em torno do tema da sublevação. Tudo se passa como se a “contraconduta” tivesse desempenhado uma função operatória para a elaboração da ideia de “atitude crítica”, tanto que após a emergência desta aquela outra deixa de ser utilizada pelo filósofo.

<sup>540</sup> CANDIOTTO, César. Política, revolução e insurreição em Michel Foucault. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 25, n. 37, pp. 223–242, 2013.

<sup>541</sup> BUTLER, O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, pp. 174–76.

<sup>542</sup> BUTLER, O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 178.

O que a filósofa nos mostra então é que a noção de virtude implicada na atitude crítica não corresponde à adequação do sujeito a um conjunto de normas morais preestabelecidas, mas antes a um tipo de atitude que o indivíduo assume diante dessas normas, uma atitude corajosa de questioná-las que coloca em risco o próprio status ontológico do si enquanto sujeito, ao mesmo tempo em que busca dar sentido a essa prática. Por conseguinte, o desenvolvimento dessa virtude da insubmissão, o trabalho ético-estético que tem por fim o desassujeitamento e o exercício de um poder/destituinte, é também um processo destituente e constituinte de si que ocorre no interior de uma política das normas – ou, uma “política da verdade”, para usar a expressão do próprio Foucault –, de modo que "a crítica é justamente a prática que não apenas suspende o juízo mas que também oferece uma nova prática de valores, baseada nesta própria suspensão"<sup>543</sup>.

A leitura de Butler é certa uma vez que ela desvencilha qualquer possibilidade de compreensão da “atitude crítica” como uma forma de emancipação humana voltada a reconciliar o indivíduo com sua autenticidade, tocando em elementos fundamentais para entendermos o estatuto da liberdade nos últimos trabalhos do autor. Todavia, por mais adequada que seja a relação estabelecida pela autora, ao ligar a conferência de maio de 1978 diretamente aos volumes tardios que compõem o projeto da *História da Sexualidade*, a associação da atitude crítica com a análise da sublevação fica obliterada.

É importante explorarmos então o plano de enunciações políticas no qual está localizada a reflexão ético-estética a que Butler se refere, ou seja, os discursos e práticas que lhes são contemporâneos e vizinhos dentro do corpus filosófico do autor, pois isso nos permite construir uma rede de sentido mais acurada na direção que buscamos. Logo, para entendermos melhor a ideia de uma “inservidão voluntária” que se desenvolve no interior de uma “política da verdade”, é preciso que ela seja também analisada no contexto de uma importante experiência que se colocou ao filósofo francês apenas alguns meses depois da conferência que estamos tratando: a sublevação iraniana. Os textos produzidos nesse período funcionarão então como chave de leitura para compreendermos não só como o tema da atitude crítica ecoará e se desenvolverá no interior dos estudos das práticas de si e das artes da existência, mas também como essa inflexão que marca os anos 1980 não pode ser apartada da problemática do poder/destituinte e da política como sublevação.

### **III.3. A Revolução iraniana e o enigma da sublevação**

---

<sup>543</sup> BUTLER, O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault, p. 160.

Há mais ideias sob a terra que os intelectuais, frequentemente, não imaginam. E essas ideias são mais ativas, mais fortes, mais resistentes e mais apaixonadas que podem pensar os políticos. É preciso assistir ao nascimento das ideias e à explosão de sua força: não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que travamos contra ou a favor das ideias. Não são as ideias que movem o mundo. Mas é justamente porque o mundo possui ideias (e porque ele as produz continuamente) que ele não é passivamente conduzido segundo aqueles que o dirigem ou que desejam lhe ensinar a pensar de uma forma definitiva<sup>544</sup>.

O trecho acima foi retirado do vol. 103 do *Corriere de la sera*, de 12 de novembro de 1978, e justificava o projeto *Reportagem de ideias* em sua segunda edição. Tal projeto se deu início quando, em maio de 1978, Foucault foi convidado pelo periódico a publicar regularmente pontos de vista sobre a atualidade. Recusando a proposta o filósofo sugeriu, em contrapartida, constituir um grupo de intelectuais repórteres do “movimento das ideias” que buscariam cruzar ideias e acontecimentos em vez de simplesmente descrever fatos de maneira jornalística<sup>545</sup>.

Em junho do mesmo ano Foucault já havia então elaborado um programa de reportagens junto com Alberto Cavallari, chefe do escritório do *Corriere della sera* em Paris, que, a princípio, não comportava nenhuma reportagem sobre o Irã. Entretanto, após a ocorrência do evento conhecido como “Sexta-feira negra”, marcado por tiroteios do exército iraniano contra os manifestantes presentes na Praça *Zhaleh* (ou *Jaleh*) em Teerã, a atenção internacional se voltou para o país e o programa inicial foi reformulado com o fim de incluir a questão iraniana na série de reportagens<sup>546</sup>.

À época, o governo do Xá Reza Pahlevi estava marcado pela corrupção política e pela crise econômica, além de conflitar com algumas visões tradicionais do Alcorão. Após uma curta interrupção em 1953 em que teve que abandonar seu posto político no Irã, Pahlevi retornou e depôs o governo democraticamente eleito de Mohammad Mosaddeq, com a ajuda de uma operação da CIA. Na sequência, iniciou a implementação de um autoritário programa de modernização econômica que, dado o forte caráter imperialista, provocou um movimento

---

<sup>544</sup> FOUCAULT, Michel. *Les 'reportages' d'idées*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 707. (Trad. nossa). No original: “Il y a plus d'idées sur la terre que les intellectuels souvent ne l'imaginent. Et ces idées sont plus actives, plus fortes, plus résistantes et plus passionnées que ce que peuvent en penser les politiques. Il faut assister à la naissance des idées et à l'explosion de leur force : et cela non pas dans les livres qui les énoncent, mais dans les événements dans lesquels elles manifestent leur force, dans les luttes que l'on mène pour les idées, contre ou pour elles. Ce ne sont pas les idées qui mènent le monde. Mais c'est justement parce que le monde a des idées (et parce qu'il en produit beaucoup continuellement) qu'il n'est pas conduit passivement selon ceux qui le dirigent ou ceux qui voudraient lui enseigner à penser une fois pour toutes”.

<sup>545</sup> DEFERT, Daniel. *Chronologie*. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits I, 1954-1976**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, pp. 74–5.

<sup>546</sup> DEFERT, *Chronologie*, p. 75.

popular que uniu diferentes grupos, desde nacionalistas conservadores, liberais, até a esquerda humanitária<sup>547</sup>.

Foucault se encarregou então da primeira reportagem sobre o Irã. Iniciou seus estudos sobre a situação do país a partir de autores como Henry Corbin e Paul Vieille, fez duas viagens ao país entre setembro e novembro de 1978, tendo a oportunidade de se encontrar com importantes nomes políticos ligados ao movimento como Ahmad Salamatian, Chariat Madari e Mehdi Bazargan. Como resultado, publicou uma série de textos sobre o tema entre setembro de 1978 e maio de 1979. Junto a eles, encontram-se ainda entrevistas nas quais ele discute sua experiência e posicionamento, que no total constituem um corpus biográfico sobre sua leitura da Revolução iraniana.

No conjunto desses textos, percebemos que Foucault via no acontecimento político iraniano a consolidação de uma tendência que o movimento Maio de 68 havia inaugurado, qual seja, a de uma manifestação massiva de pessoas que se revoltavam contra um regime de governamentalidade e seus processos de assujeitamento. Por esse motivo, tal movimento não podia ser pensado no sentido clássico da teoria da revolução, tendo em vista a ausência de uma organização hierarquizada, hegemônica e centralizada, bem como de um programa com objetivos a longo prazo bem marcados<sup>548</sup>. Todavia, se por um lado os eventos de 1968 e de 1978 se assemelhavam quando contrapostas ao modelo de revolução consolidado entre o fim do século XVIII e começo do XX, por outro, para Foucault é justamente a unificação de uma vontade política em termos coletivos no Irã que o distinguia de Maio de 68. Diferentemente do acontecimento francês, no qual as palavras nas ruas corriam como demandas abstratas e difusas em nome da libertação dos desejos e da afirmação da singularidade, no Irã essa insatisfação com certa forma de governo da vida se organizou em torno de uma pauta mais tangível, objetiva e precisa. Isso permitia que, ao invés de se apresentar como um movimento confuso e irrefletido, o acontecimento iraniano e sua demanda pela modificação do regime de governamentalidade aparecesse de forma organizada, como uma coalizão de múltiplos estratos sociais, em torno de uma pauta comum, e com um objetivo imediato<sup>549</sup>.

Na esteira das inquietações já colocadas em torno do tema da atitude crítica, os textos de Foucault sobre o Irã são então marcados pela problematização acerca do exercício do poder/destituinte, mobilizando os já discutidos conceitos de “vontade”, “decisão”, e

---

<sup>547</sup> AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, pp. 1–2.

<sup>548</sup> FOUCAULT, Michel. *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 716.

<sup>549</sup> FOUCAULT, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, p. 715.

“experiência” para tratar, agora de forma empírica, na esteira de sua filosofia analítica da política como sublevação.

### III.3.1. A sublevação como manifestação de uma vontade destituente decisória

Foucault identifica no acontecimento iraniano a sublevação de uma “vontade política”<sup>550</sup> “clara, obstinada, quase unânime”, correspondente à “vontade de todos”<sup>551</sup>, mas também “paradoxal” e “desconcertante”. Isso porque, concentrada na demanda precisa de partida do Xá, ela queria também dizer “o fim da dependência, o desaparecimento da polícia, a redistribuição dos lucros do petróleo, a caça à corrupção, a reativação do islã, um outro modo de vida, novas relações com o Ocidente, com os países árabes, com a Ásia, etc.”<sup>552</sup>. Por esse motivo, apesar de se manifestar como uma “vontade coletiva perfeitamente unificada”<sup>553</sup>, ela não podia ser representada por nenhum partido, homem ou ideologia, pois não havia na ordem política nenhuma correspondência ou expressão à essa recusa generalizada ao governo da vida e suas instituições. Tratava-se, portanto, de uma vontade política de negar justamente a institucionalização da política, um exercício do poder/destituente que declarava greve ao jogo das artes de governar na medida em que suspendia suas regras.

Nas palavras do autor:

Atualmente, o Irã está em estado de greve política generalizada. Quero dizer, em estado de greve em relação<sup>554</sup> à política. E isso em dois sentidos: recusa de prolongar de qualquer forma o sistema vigente, de fazer funcionar seus aparelhos, sua administração, sua economia. Mas recusa também de abrir espaço para uma batalha política sobre a futura constituição, sobre as opções sociais, sobre a política estrangeira, sobre a substituição de homens. Não é que isso não esteja em discussão; mas sim que essas questões são colocadas de forma a não deixar espaço para a tomada do jogo político por parte alguma. Com todos os seus espinhos para fora, o povo iraniano assumiu a forma de um ouriço: sua vontade política é de não ceder à apropriação da política<sup>555</sup>.

<sup>550</sup> FOUCAULT, Michel. *À quoi rêvent les Iraniens?*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 694.

<sup>551</sup> FOUCAULT, Michel. *Une révolte à mains nues*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 702-4.

<sup>552</sup> FOUCAULT, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, p. 715.

<sup>553</sup> FOUCAULT, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, p. 715.

<sup>554</sup> O sublinhado aqui inserido reproduz a grafia do documento original, disponível na Caixa n. 50 (NAF 28730) – *Archives Foucault* – da *Bibliothèque Nationale de France* (BnF) que reúne os textos de Foucault sobre a Revolução iraniana, indicando que o filósofo buscava destacar essa ideia. Durante a consulta aos arquivos – realizada em fevereiro de 2020 – percebi também que esse texto, oficialmente publicado como *Une révolte à mains nues*, tinha por título original *Iran: grève à la politique*, motivo pelo qual consideramos ser essa uma das ideias centrais do texto a ser retida.

<sup>555</sup> FOUCAULT, *Une révolte à mains nues*, p. 702. (Trad. nossa). No original: “L'Iran est actuellement en état de grève politique généralisée. Je veux dire en état de grève par rapport à la politique. Et cela en deux sens : refus de prolonger d'une quelconque façon le système en place, de faire fonctionner ses appareils, son administration, son économie. Mais refus aussi de faire place à une bataille politique sur la future constitution, sur les choix sociaux, sur la politique étrangère, sur les hommes de remplacement. Ce n'est pas qu'on n'en discute pas ; mais on fait en sorte que ces questions ne puissent pas donner prise à un jeu politique de la part de qui que ce soit.

O acontecimento iraniano tornou visível aquela nova perspectiva acerca da política em termos de sublevação. Ainda que ausente a dinâmica binária de enfrentamento de classes, de um partido vanguardista e de uma ideologia, tratava-se de uma nação inteira lutando contra a opressão. Partindo de múltiplos pontos, essas lutas convergiam na oposição a uma prática governamental global e imperialista. Unidade sem centralização, singularidade e coletividade conjugadas, eis a alma paradoxal e a intensidade do movimento iraniano que levou Foucault a identificá-lo como a forma mais moderna e louca da revolta<sup>556</sup>, responsável por atualizar o próprio sentido da revolução. Finalmente o filósofo parecia ter encontrado aquilo que vinha discutindo desde 1972: a recusa de um povo de tudo aquilo que constituiu, por anos, seu destino político, uma demanda de mudança radical da existência que se configurou como verdadeira vontade coletiva, unificada, porém irrepresentável<sup>557</sup>. Era preciso, portanto, trabalhar o fenômeno por um nome específico, que fizesse jus à sua singularidade e não lhe permitisse ser confundido com nenhuma experiência anterior, de modo que aos poucos vemos o filósofo se referir, de uma forma cada vez mais coerente e conceitual, ao acontecimento iraniano como uma sublevação (*soulèvement*).

Em meio a essa análise, uma questão aparece repetidas vezes: a intensidade da força que mobilizou a população contra o governo do Xá. Reiteradamente, e de maneira impressionada, Foucault ressalta a obstinação das pessoas que ocupavam as ruas “com as mãos nuas”. Desarmadas, sem preparação militar, sem organização centralizada em torno de uma vanguarda ou partido, elas enfrentavam uma das polícias mais temíveis e fortemente armadas do mundo<sup>558</sup>.

Face a essa força mobilizada a despeito do medo, ou seja, face à coragem dessa “vontade decisória”, Foucault chama atenção para o fato de que a questão a ser colocada na esteira da sublevação não é a do sujeito que obedece – como, por exemplo, propõe La Boétie em suas reflexões sobre a servidão voluntária. Afinal, esse tipo de sujeito é facilmente explicado em termos de cálculo utilitarista, como alguém que escolhe a autopreservação da vida face à violência e ao risco da morte. Verdadeiramente sem explicação é aquele indivíduo que se revolta. Que, ao contrário do escravo hegeliano que aceita o assujeitamento para preservar a

---

*Tous ses piquants dehors, le peuple iranien fait le hérisson : sa volonté politique, c'est de ne pas donner prise à la politique*”.

<sup>556</sup> FOUCAULT, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, p. 716.

<sup>557</sup> FOUCAULT, Michel. *L'esprit d'un monde sans esprit*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 746.

<sup>558</sup> FOUCAULT, *Une révolte à mains nues*, p. 701.

própria vida, recusa a escravidão como em uma estilização da própria morte. Que prefere morrer no campo de batalha do que nas mãos do senhor. Que prefere morrer lutando do que vegetar em uma forma de vida servil<sup>559</sup>. Enigmático é, portanto, o gesto decisório de sublevar-se face ao iminente risco da morte, o corpo que age voluntariamente e conscientemente expõe toda a sua vulnerabilidade. E esse enigma é também o brilho da sublevação, nos explicará Foucault, pois ele é a evidência de que “por trás de toda aceitação e coerção, para além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que a vida não se permuta mais, em que os poderes nada mais podem, e no qual, na presença dos patíbulos e das metralhadoras, os homens se sublevam”<sup>560</sup>.

Na mesma esteira da conferência de 1978 *O que é a crítica?*, a sublevação iraniana faz reaparecer o problema do sujeito da ação, na medida em que põe, inexoravelmente, a questão da vontade. Assim, quando perguntado a respeito, Foucault responde:

MF: ...direi que a vontade é, talvez, precisamente, essa coisa que, além de qualquer cálculo de interesse e além, se você quiser, do imediatismo do desejo, do que há de imediato no desejo, a vontade é aquilo que pode dizer ‘eu prefiro o meu fim’. Aí está. E é essa a provação da morte.

FS: É a provação máxima ou a provação contínua? Quando você diz, por exemplo, "a vontade de saber"?

MF: Não, não, é a forma terminal e extrema, que se manifesta quando alguém diz ‘eu prefiro morrer’.

FS: Então é uma decisão puramente irracional?

MF: Não, de jeito nenhum, ela definitivamente não precisa ser irracional. Nem precisa ser esvaziada de desejo. Há um momento em que, se preferir, a subjetividade, o sujeito... Se você quiser, a vontade é o que define para um sujeito sua própria posição. Aí está.

FS: A vontade é o que define para um sujeito sua posição, sua própria posição.

MF: A vontade é aquilo que diz ‘eu prefiro morrer’. A vontade é o que diz ‘eu prefiro ser escravo’. A vontade é o que diz: ‘Eu quero saber’, etc. ...

FS: Mas qual é a diferença aqui entre vontade e subjetividade?

MF: Oh, eu direi que, hmm, a vontade é o ato puro do sujeito. E que o sujeito é aquilo que é fixado e determinado por um ato de vontade. Estas são, na verdade, noções que são recíprocas entre si, como é assim para várias coisas<sup>561</sup>.

<sup>559</sup> FOUCAULT, Michel. *Entretien inédit avec Michel Foucault*. Disponível em:

<<http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>>.,

<sup>560</sup> FOUCAULT, Michel. *Inutile se soulever?*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 791.

<sup>561</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*. (Trad. nossa). No original: “MF : ... Je dirai la volonté c’est peut-être justement cette chose qui, au-delà de tout calcul d’intérêt et au-delà si vous voulez de l’immédiateté du désir, de ce qu’il y a d’immédiat dans le désir, la volonté c’est ce qui peut dire « je préfère ma fin ». Voilà. Et c’est ça l’épreuve de la mort. FS : C’est l’épreuve maximale ou l’épreuve continue ? Quand vous dites par exemple « la volonté de savoir » ? MF : Non, non, c’est la forme terminale et extrême, ce qui vient se manifester à l’état nu lorsqu’on dit « je préfère mourir ». FS : Alors c’est une décision purement irrationnelle ? MF : Non non pas du tout, elle n’a pas du tout besoin d’être irrationnelle. Elle n’a pas non plus besoin d’être vidée de désir. Il y a un moment où, si vous voulez, la subjectivité, le sujet... Si vous voulez, la volonté c’est ce qui fixe pour un sujet sa propre position. Voilà FS : La volonté c’est ce qui fixe pour un sujet sa position, sa propre position. MF : La volonté c’est celui qui dit « je préfère mourir ». La volonté, c’est ce qui dit « je préfère être esclave ». La volonté, c’est ce qui dit : « je veux savoir », etc... FS : Mais quelle est la différence ici entre volonté et subjectivité ? MF : Oh je dirai que, euh, la volonté c’est l’acte pur du sujet. Et que le sujet c’est ce qui est fixé et déterminé

Em consonância com aquela “vontade decisória” que marca a atitude crítica, essa vontade que se manifesta na sublevação diz respeito também à atitude de suspensão de um limite real e concreto entre o sujeito e o mundo no qual ele se constituiu, suspensão essa que é ao mesmo tempo abandono e reposicionamento, desconstituição e reconstituição do sujeito e do mundo enquanto tais. Em outras palavras, essa vontade que está em jogo na sublevação é uma força que se manifesta transformando o limite em limiar, que leva o sujeito a enfrentar sua desconstituição ao mesmo tempo em que o faz emergir sob uma nova forma, implicando que o sujeito do poder/destituinte é um efeito desse processo de enfrentamento e superação de sua própria morte<sup>562</sup>. Nesses termos, Foucault intui que a sublevação, enquanto produção e incorporação de um novo modo de ser, exige uma coragem, uma vontade decisória de se atuar sobre os limites de si, colocando à prova a precariedade do corpo e da sua própria subjetividade, como condição para emergência de um novo modo de ser.

Ainda que somente no decorrer dos textos iranianos essa experiência apareça explicitamente como política, já vimos no ponto III.2.3 que desde a conferência de 1978 ela pode ser assim entendida, dado que a atitude crítica que a desencadeia não tem por objetivo somente o deslocamento de si no campo de forças instaurado, mas também de produzir como efeito a desestabilização do campo de positivities instituídas. Além disso, ela não se apresenta somente como recusa, mas também como uma abertura às possibilidades de reconfiguração dos processos de individualização e totalização, reunindo adeptos, convertendo a vontade dos outros nesse sentido. Enfim, ela não é apenas destituinte mas também constituinte. É justamente essa especificidade que Foucault julga ter encontrado na sublevação iraniana, que ele percebia como uma verdadeira manifestação da “vontade coletiva”. A sublevação, até então pensada no eixo da atitude crítica como uma decisão individual, tornava-se então ainda mais enigmática na sua forma coletiva.

Foucault expõe que até então ele pensava que a vontade coletiva – que aparece nas teorias sempre como “geral” – era “um mito político com o qual os juristas ou filósofos tentavam justificar as instituições, um instrumento teórico jamais visto e que seria como Deus,

---

*par un acte de volonté. Ce sont en fait deux notions qui sont réciproques l'une de l'autre, n'est-ce pas, pour un certain nombre de choses”.*

<sup>562</sup> Essa relação tensa entre morte e revolta não é incomum. Ela ressoa o problema já colocado por Albert Camus, especialmente na forma trazida em *O mito de Sísifo* (1942) na questão “suicídio ou revolta”, bem como por Giorgio Agamben em *Sobre os limites da violência* (1970), em um diálogo com Marx acerca do autosacrifício implicado na violência revolucionária. Todavia, é importante destacar a especificidade da forma como esse problema parece em Foucault. Ainda que essa morte diga respeito eminentemente à integridade física no caso iraniano, para o filósofo ela também pode estar ligada aos demais campos de formação da subjetividade: familiar, social, etc; podendo ser também metafórica. (FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault.*)

a alma, algo que nunca se encontrava”<sup>563</sup>. Trata-se aqui de uma referência implícita ao clássico pensamento iluminista no qual a “vontade geral” desponta como a própria razão universal<sup>564</sup>, e em oposição à “vontade de todos”<sup>565</sup>. Sendo uma forma limite da política teorizada no campo filosófico que, entretanto, não se manifesta na prática, a “vontade geral” aparece como uma ficção para Foucault, servindo justamente para ser conjurada no processo político representativo e, em seguida, delegada ou confiscada por líderes políticos<sup>566</sup>. Assim, ao tomar a “vontade coletiva” como objeto de análise, o filósofo assume uma abordagem mais realista da política moderna, percebendo que ela surge como algo que não procede de nenhuma deliberação dialógica, não deriva da alienação de nenhum direito natural, não se desenha no espaço limitado e organizado de uma assembleia que reproduz a forma do Estado. E, talvez o mais importante, ao contrário do processo afirmativo que caracteriza a vontade geral, a vontade coletiva toma o “não” como ponto de partida<sup>567</sup>.

Afastada a identidade entre vontade geral e vontade coletiva, Foucault cuida também de ressaltar que essa coalizão da vontade, essa articulação dos mais diversos estratos sociais, também não pode ser percebida como algo realizado em torno de um partido. Ao contrário, uma das especificidades que se manifestava no Irã era justamente a rejeição a esse tipo de institucionalização da política, que era reconhecida pelo povo como mais um agente hegemônico<sup>568</sup>.

Se retomarmos novamente a entrevista *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, encontramos na crítica radical à tradicional teoria da revolução de viés marxista uma reflexão acerca da forma como o Partido é pensado como centro formador e catalisador da revolução, algo que aparece à Foucault como uma incapacidade de conceber corretamente o fenômeno da “vontade coletiva”.

<sup>563</sup> FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 746.

<sup>564</sup> “A vontade geral é em cada indivíduo um ato puro do entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que seu semelhante tem direito de exigir” (DIDEROT, Denis; D’ALAMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 4: Política**. Trad. Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta, Thomaz Kawauche. São Paulo: Unesp, 2015, p. 104).

<sup>565</sup> Que aparece em Rousseau conceituada da seguinte forma: “Decorre do exposto que a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública; mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão. Deseja-se sempre o próprio bem, mas não é sempre que se pode encontrá-lo. Nunca se corrompe o povo, mas com frequência o enganam, e só então ele parece desejar o mal. Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios do direito político**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 37).

<sup>566</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*.

<sup>567</sup> BROSSAT, Alain; NAZE, Alain. *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*. Paris: Association culturelle eterotopie France, 2018, p. 110.

<sup>568</sup> FOUCAULT, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, p. 715.

Eis o que deveria ser o Partido. Em primeiro lugar, uma organização graças a qual o proletariado acessa à consciência de classe. Ou seja, é por meio do Partido que as vontades individuais e subjetivas se tornam algo como uma vontade coletiva. Mas essa última deve ser, sem dúvida, monolítica como se fosse uma vontade individual. O Partido transforma a multiplicidade das vontades individuais em uma vontade coletiva. E, por meio dessa transformação, ele constitui uma classe como sujeito. Em outras palavras, ele o torna uma espécie de sujeito individual. É assim que a própria ideia do proletariado se torna possível. ‘O proletariado existe porque o Partido existe’. É devido à existência do Partido e por meio dessa existência que o proletariado pode existir. O Partido é, conseqüentemente, a consciência do proletariado, ao mesmo tempo que, para o proletariado enquanto sujeito único individual, é sua condição de existência. Essa não é a primeira razão pela qual não se pôde analisar de maneira adequada os diferentes níveis da vontade?<sup>569</sup>.

Ou seja, tendo em vista que o processo revolucionário dirigido institucionalmente por um partido elimina a multiplicidade das vontades individuais e seus diferentes níveis de engajamento – que são aspiradas para se forjar uma vontade militante de um sujeito-classe unificado –, a questão da vontade é, na verdade, abandonada em nome de uma abstração. Pior, dado que o partido é uma ordem solidamente hierarquizada, a formação dessa “vontade monolítica é, precisamente, a vontade burocrática de seus dirigentes”<sup>570</sup>. Sua conclusão, portanto, é que a teoria da revolução não abordou corretamente o problema da vontade coletiva, tendo em vista que o nível da multiplicidade individual lhe escapa em nome da formação de uma hegemonia.

Excluídas essas duas vias tradicionais para se pensar a vontade coletiva – a iluminista e a marxista-leninista –, o enigma da sublevação se agiganta: “como as vontades individuais na revolução e na luta se articulam com outros níveis de vontade?”<sup>571</sup>. Como esse instante do intolerável, esse entusiasmo da passagem ao ato que corresponde à manifestação de uma vontade política decisória cuja força coloca em risco a existência do próprio sujeito, emerge em termos coletivos?

---

<sup>569</sup> FOUCAULT, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 614. (Trad. nossa). No original: “– voici ce que doit être le Parti. Premièrement, c'est une organisation grâce à l'existence de laquelle le prolétariat accède à une conscience de classe. Autrement dit, à travers le Parti, des volontés individuelles et subjectives deviennent une sorte de volonté collective. Mais cette dernière doit être, sans faute, monolithique comme si c'était une volonté individuelle. Le Parti transforme la multiplicité des volontés individuelles en une volonté collective. Et, par cette transformation, il constitue une classe comme sujet. En d'autres termes, il en fait une sorte de sujet individuel. C'est ainsi qu'est rendue possible l'idée même du prolétaire. «Le prolétariat existe parce que le Parti existe.» C'est par l'existence du Parti et à travers cette existence que le prolétariat peut exister. Le Parti est, par conséquent, la conscience du prolétariat en même temps que, pour le prolétariat en tant qu'unique sujet individuel, sa condition d'existence. N'est-ce pas là la première raison pour laquelle on n'a pas pu analyser à leurs justes valeurs les différents niveaux de la volonté ?”

<sup>570</sup> FOUCAULT, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 614.

<sup>571</sup> FOUCAULT, *Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, p. 615.

A elaboração dessa pergunta – que remonta ao clássico dilema da subjetivação coletiva na teoria revolucionária –, implica o descarte da hipótese de leitura da sublevação em termos espontaneístas<sup>572</sup>, de modo que, apesar dela ser pensada como expressão de uma vontade ligada ao desejo e desvinculada de um projeto político com objetivos previamente traçados, isso não significa que ela seja pura desordem, algo impossível de ser racionalizado e reconhecido. Ou seja, tal pergunta demarca um afastamento de Foucault de pensar o acontecimento da sublevação como pura descontinuidade, como algo absolutamente fora da história. Como bem explica Judith Revel, isso significa aceitar o paradoxo de que a história contém nela mesma a abertura para aquilo que ela ainda não conhece, não como latência ou uma potência de algo que já existe antes de ser traduzido em ato, mas sim como uma positividade difusa e descontínua, mas sempre existente de transformar o real<sup>573</sup>.

Encontrar então a resposta a tal pergunta no interior dos textos sobre o Irã passa talvez pelo seguinte raciocínio: se a análise da sublevação iraniana parece ser atravessada pelas reflexões da conferência de 1978, por conseguinte, a sublevação também deve ser pensada como algo que se aproxima da virtude – ou seja, como algo que ocorre no interior de uma política da verdade e que exige uma resistência refletida, uma vontade de enfrentamento decisória – hipótese essa que nos levará à noção de “espiritualidade política”.

### III.3.2. O nexó entre sublevação e espiritualidade

Para analisar a formação dessa vontade coletiva que se manifestava no Irã, Foucault se apoia abertamente na leitura do livro de François Furet, *Penser la révolution française*<sup>574</sup>. Nele, Furet sustenta a tese de que “toda conceituação da história revolucionária começa pela crítica da ideia de revolução tal como ela foi vivida por seus atores e veiculada por seus herdeiros: ou seja, como uma modificação radical, e como a origem de um novo tempo”<sup>575</sup>. Opondo-se a uma história de viés marxista que analisa a Revolução Francesa como um encadeamento de causas e efeitos em termos de contradições materiais objetivas, Furet propõe tomá-la como um acontecimento que envolve diferentes dimensões da vida, e que produz linhas de fuga resultantes da experiência vivida que acabam gerando efeitos múltiplos, difusos e não previstos:

<sup>572</sup> FOUCAULT, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, p. 716.

<sup>573</sup> REVEL, Judith. *Qu'est-ce qu'un moment révolutionnaire? « Intolérable », exposition de soi et virtualité*. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/judith-revel-quest-ce-quun-moment-revolutionnaire-intolérable-exposition-de-soi-et-virtualite/>>.

<sup>574</sup> FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 745.

<sup>575</sup> FURET, François. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1978, p. 20.

De fato, um fenômeno como a Revolução francesa não pode ser reduzido a um simples esquema do tipo causal: do fato que essa Revolução possui causas, não se segue que sua história se inscreve completamente nessas causas. (...) Em outros termos, o debate sobre as causas da Revolução não abarca o problema do fenômeno revolucionário, em grande parte independente da situação precedente: desenvolvendo ele mesmo suas próprias consequências. Aquilo que caracteriza a Revolução como acontecimento é uma modalidade da ação histórica; é uma dinâmica que podemos denominar política, ideológica ou cultural, para dizer que seu poder multiplicado de mobilização dos homens e de ação sobre as coisas passa por um superinvestimento de sentido<sup>576</sup>.

Ou seja, por mais que certo tipo de crise político-econômica gere condições propícias para a eclosão da Revolução, Furet sustenta que a ação social não se produz de forma necessária. A consciência revolucionária não é um produto natural da opressão socioeconômica, de modo que essa não é suficiente para justificar integralmente a aceleração em direção ao novo que a revolução produz, nem para identificar previamente uma subjetividade revolucionária.

Seguindo a proposta do autor, Foucault se recusa então a pensar a sublevação iraniana fundamentalmente a partir do campo de forças economicamente produtivas. Não só pelo fato da situação econômica do Irã não estar tão tensionada à época – sobretudo se comparada à realidade de diversos outros países, de modo que a dinâmica da luta de classes não se manifestava ali de maneira imediata e transparente<sup>577</sup> –, mas principalmente porque esse tipo de abordagem não responde à pergunta que configura o cerne da sublevação, ou seja, do entusiasmo com a revolução: por que seria melhor morrer na rua face a uma metralhadora do que morrer de fome? Era preciso, portanto, refletir sobre essa “dramaturgia da vivência revolucionária” – expressão subvertida<sup>578</sup> que o filósofo usa para se referir à essa decisão acerca da maneira como se decide morrer<sup>579</sup> –, que se apresenta como uma manifestação da vontade

---

<sup>576</sup> FURET, *Penser la Révolution française*, pp. 29-30. (Trad. nossa). No original: “*En effet, un phénomène comme la Révolution française ne peut pas être réduit à un simple schéma de type causal : de ce que cette Révolution a des causes, il ne s’ensuit pas que son histoire tient tout entière dans ces causes. (...) En d’autres termes, le débat sur les causes de la Révolution ne recouvre pas le problème du phénomène révolutionnaire, largement indépendant de la situation qui précède: développant lui-même ses propres conséquences. Ce qui caractérise la Révolution comme événement, c’est une modalité de l’action historique; c’est une dynamique qu’on pourra appeler politique, idéologique ou culturelle, pour dire que son pouvoir multiplié de mobilisation des hommes et d’action sur les choses passe par un surinvestissement de sens*”.

<sup>577</sup> FOUCAULT, *L’esprit d’un monde sans esprit*, p. 744.

<sup>578</sup> Falamos aqui em “subversão” visto que a ideia de uma “dramaturgia revolucionária” assume um sentido específico na teoria da revolução calcada em uma racionalização da história como progresso desenvolvida a partir do curso dos eventos observados na Revolução Francesa. Nomeando um modelo de regras que gerem a narrativa, a ideia de uma ‘dramaturgia revolucionária’ comumente remete a um suposto sentido dos eventos revolucionários a partir de um esquema dialético entre forças revolucionárias e contrarrevolucionárias (BALIBAR, Étienne. *The idea of revolution: yesterday, today and tomorrow*. Disponível em:

<<http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/etienne-balibar-the-idea-of-revolution-yesterday-today-and-tomorrow/>>, acesso em: 9 jun. 2020). Já Foucault, avesso a tal hipótese, utiliza a expressão para referenciar a estilização da sublevação, a forma dramática como os sujeitos se lançam às ruas experimentando e manifestando a emergência de uma nova subjetividade.

<sup>579</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*.

política, da sublevação que rompe com a continuidade histórica e abre espaço para a formação do acontecimento. Como bem explica Christian Laval, no pensamento foucaultiano o que mais importa para a articulação da luta política é “a existência de uma vontade, uma força, uma energia, um espírito de sacrifício”, que não necessariamente se formula a partir de uma contradição material de viés econômico da qual as massas tomariam consciência. Enfim, “não é uma lógica de interesse de classe que muda a situação, mas um imaginário coletivo que dá energia para lutar contra um poder particularmente brutal”<sup>580</sup>.

Mais uma vez, é preciso lembrar que tal referência crítica de Foucault ao marxismo não deve ser compreendida como uma recusa geral, mas sim, especificamente, à sua presunção de ciência, que desqualifica outros saberes e toma a força revolucionária como algo derivado de um processo puramente cognitivo, uma consciência objetiva da realidade. É essa recusa que levará o filósofo francês a atentar para o papel desempenhado pelo islamismo na sublevação iraniana, como uma liturgia que permitiu conectar a experiência interior e a experiência comunitária na formação dessa vontade política coletiva voltada à renovação radical da existência em todas suas instâncias. Em outras palavras, para Foucault o islamismo funcionou como uma fonte geradora de força e entusiasmo, um meio para a formulação daquela vontade decisória de mudança radical da subjetividade que, como sabemos, é o próprio coração da sublevação:

No limite, dadas todas as dificuldades econômicas, resta ainda saber porque há pessoas que se levantam e que dizem: isso não pode continuar mais. Ao se sublevar, os iranianos dizem – e talvez seja essa a alma da sublevação: é preciso mudar, certamente, de regime e nos livrarmos desse homem, é preciso mudar esse pessoal corrompido, é preciso mudar tudo neste país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas acima de tudo, é preciso 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., sejam completamente modificadas, pois não haverá revolução real se não sob a condição dessa transformação radical na nossa experiência. Creio que é aí que o islã desempenhou seu papel. Fascinação por essa ou aquela de suas obrigações, esse ou aquele dos seus códigos? Talvez, mas sobretudo, pela sua forma de vida, a religião foi para eles como a promessa e a garantia do que alterar radicalmente em sua subjetividade. O xiismo é justamente uma forma do islã que, com seus ensinamentos e conteúdos esotéricos, distingue entre aquilo que é a simples obediência externa ao código e aquilo que é a vida espiritual profunda; quando eu digo que eles procuravam por meio do islã uma modificação em sua subjetividade, isso é bastante compatível com o fato de que a prática islâmica tradicional já existia e lhes assegurava sua identidade; é dessa forma que eles conseguiram viver a religião islâmica como força revolucionária, havia outra coisa ali além da vontade de obedecer mais fielmente a lei, havia a vontade de renovar a existência integralmente remontando a uma experiência espiritual que eles pensavam encontrar no coração mesmo do islamismo xiita. Cita-se constantemente Marx e o ópio do povo. A frase que precede imediatamente e que nunca é citada diz que a religião é o espírito de um

---

<sup>580</sup> LAVAL, Foucault e a experiência utópica, p. 135–6.

mundo sem espírito. Digamos, portanto, que o Islã, nesse ano de 1978, não foi o ópio do povo, justamente porque ele foi o espírito de um mundo sem espírito<sup>581</sup>.

Desde os estudos sobre as contracondutas e as reflexões sobre a atitude crítica vimos Foucault formular a hipótese de que, para a configuração de uma força contrária àquela estabilizada no campo das relações de poder, para que haja a vontade virtuosa, a decisão corajosa do sujeito que age no sentido de colocar em questão o governo de si e dos outros, é preciso que haja uma ligação profunda a um outro campo de verdade, a uma outra maneira de viver em conjunto que abarque todos e cada um. Nessa esteira, chama a atenção do filósofo a forma como o islamismo, sendo um regime de verdade que abarcava vários aspectos da existência, desempenhou o papel do “espírito em um mundo sem espírito”, um vocabulário comum para a formação de uma força política configurada em vontade coletiva<sup>582</sup>.

---

<sup>581</sup> FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 749. (Trad. nossa). No original: “À la limite, toute difficulté économique étant donnée, reste encore à savoir pourquoi il y a des gens qui se lèvent et qui disent: ça ne va plus. En se soulevant, les Iraniens se disaient – et c'est peut-être cela l'âme du soulèvement: il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme, il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer tout dans le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout, il nous faut changer nous-mêmes. Il faut que notre manière d'être, notre rapport aux autres, aux choses, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience. Je crois que c'est là où l'islam a joué un rôle. Fascination qu'exerce telle ou telle de ses obligations, tel ou tel de ses codes? Peut-être, mais surtout, par rapport à la forme de vie qui était la leur, la religion était pour eux comme la promesse et la garantie de trouver de quoi changer radicalement leur subjectivité. Le chiïsme est justement une forme d'islam qui, avec son enseignement et son contenu ésotérique, distingue entre ce qui est la simple obéissance externe au code et ce qui est la vie spirituelle profonde; quand je dis qu'ils cherchaient à travers l'islam un changement dans leur subjectivité, c'est tout à fait compatible avec le fait que la pratique islamique traditionnelle était déjà là et leur assurait leur identité; dans cette façon qu'ils ont eu de vivre comme force révolutionnaire la religion islamique, il y avait autre chose que la volonté d'obéir plus fidèlement à la loi, il y avait la volonté de renouveler leur existence tout entière en renouant avec une expérience spirituelle qu'ils pensent trouver au coeur même de l'islam chiïte. On cite toujours Marx et l'opium du peuple. La phrase qui précède immédiatement et qu'on ne cite jamais dit que la religion est l'esprit d'un monde sans esprit. Disons donc que l'islam, cette année 1978, n'a pas été l'opium du peuple, justement parce qu'il a été l'esprit d'un monde sans esprit”.

<sup>582</sup> Foge ao escopo deste trabalho adentrarmos na complexidade da teologia islâmica, em especial no que tange ao xiismo duodecimal, vertente que há mais de cinco séculos é a religião oficial do Irã. Porém, tendo em vista a interpretação realizada por Foucault, e levando em consideração as leituras que ele indica ter feito de Henry Corbin – famoso filósofo francês especializado no assunto –, vale destacar os seguintes pontos: [1] há no xiismo a ideia de que o mundo é o local de uma “espiritualidade corpórea” em que corpo e espírito coincidem. Por esse motivo, a maestria da alma é compreendida também como maestria do corpo, de modo que o trabalho místico envolve um trabalho moral baseado em um rígido código de conduta que abarca todos os aspectos da existência (dietética, vestimentas, relações amorosas, etc). Assim, por meio de práticas físicas e meditativas busca-se gerar a incorporação da crença e um profundo senso de obediência em seus seguidores. [2] por outro lado, sua escatologia também é marcada por uma contínua desconfiança do poder político. A tradição preleciona que apenas os imãs – figura intermediária entre Deus e os homens e que, segundo a profecia, seriam apenas 12 – são espiritualmente dignos de comandar os fiéis. O povo xiita aguarda o retorno do 12º Imã Mahdi, que teria desaparecido misteriosamente quando criança, e que seria o responsável por restaurar a justiça e verdade no mundo, mas que até então permanece oculto. Essa “Grande Ocultação” faz do Último Imã uma força ao mesmo tempo presente e ausente que anima os fiéis, força essa que gera tanto uma resignação na espera de seu retorno, quanto uma constante desconfiança da autoridade política, que jamais é tomada como absolutamente legítima. Para uma reflexão mais aprofundada sobre os elementos do islamismo que teriam inspirado as análises de Foucault, vide: CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and religion: spiritual corporality and political spirituality*. London: Routledge, 2000.; JAMBET, Christian. *The constitution of the subject and spiritual practice. Observations on L'Histoire de la*

Como já vimos no capítulo I, o próprio conceito de revolução deriva de uma mentalidade de matriz religiosa, da qual se depreende a ideia de ruptura com um tempo cíclico e da possibilidade messiânica de um mundo melhor vir a ser instaurado. Nesse viés, Foucault retoma as reflexões de Ernst Bloch e não deixa de marcar uma relação intrínseca entre revolução, esperança e escatologia religiosa<sup>583</sup>, transportando então a sublevação política para esse quadro de análise. Para tanto, ele alinha o acontecimento iraniano com diversos outros momentos da história ocidental no qual movimentos religiosos tiveram um papel fundamental na luta contra a ordem política estabelecida (além das formas de contracondutas já elencadas na aula de 1º de Março de 1978, lembremos também da força de Savonarola em Florença, dos anabatistas em Münster, ou dos presbiterianos à época de Cromwell<sup>584</sup>). Ou seja, em meio a uma tradição filosófica marcada por um republicanismo laico e esclarecido pela razão – como aquela consolidada por Arendt, de que as revoluções modernas seriam a grande manifestação de uma incessante expansão do reino secular –, e face ao quadro tradicional da teoria revolucionária marxista de viés supostamente científico – que toma a religião essencialmente como uma ideologia que mascara as contradições e se coloca a serviço de interesses econômicos de classe –, Foucault segue na contramão assumindo o islã como um regime de verdade que foi capaz de mobilizar e articular coletivamente a vontade política, gerando um renovado entusiasmo com a revolução.

Chega a ser irônico o fato de que, justamente em um contexto teórico no qual o filósofo retoma a reflexão kantiana sobre o iluminismo para construir seu próprio conceito de atitude crítica, vemos ele descrever como a “forma mais moderna da revolta”<sup>585</sup> aquilo que a tradição europeia tomava como arcaísmo. Ora, se há algo que aprendemos com o colonialismo praticado entre os séculos XV e XX, e com as experiências do totalitarismo de algumas décadas atrás, é que a razão científica e o pensamento laico inspirados pelo iluminismo não estão de forma alguma imunes às representações mitológicas, de modo que o dito “desencantamento do mundo” deve ser antes entendido como a substituição de uma forma de espiritualidade por outra<sup>586</sup> no decorrer do jogo das artes de governar. Tendo isso em mente, a análise de Foucault

---

*séxualité*. Trad. Timothy J. Armstrong, in: EWALD, François. (org.) *Michel Foucault, philosopher*. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 233–247.; NETO, Leon Farhi. **Espiritualidade política: A partir de Foucault e de Spinoza**. Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.; PELEGRINI, Maurício Aparecido. **Michel Foucault e a revolução iraniana**. UNICAMP, 2015;.

<sup>583</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*.

<sup>584</sup> FOUCAULT, *À quoi rêvent les Iraniens?*, p. 686.

<sup>585</sup> FOUCAULT, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, p. 716.

<sup>586</sup> Na esteira dessa crítica, destacam-se aqui a *Teologia política* de Carl Schmitt, e *Dialética do esclarecimento* de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, duas obras clássicas que, por vias distintas e com objetivos divergentes, denunciam a pretensão de uma racionalidade política purificada de conceitos mitológicos. Para uma reflexão mais

chama atenção para o fato de que, na condição de discurso, os sentidos políticos no interior do campo religioso também são disputáveis, de modo que eles podem se organizar no interior de instituições com o fim de produzir conformação, obediência e apatia política, mas também em sociedades paralelas cujas práticas configuram modos de vida dissidentes<sup>587</sup>. Enquanto regime de verdades e práticas, a religião pode naturalizar a injustiça, consolidar relações de dominação e sustentar a inércia do campo de forças, ou fornecer um amparo para a ação e a intensificação dos conflitos, sendo inadequado ignorar suas potencialidades tomando-a como um bloco único marcado pelo fanatismo<sup>588</sup>. Com isso, o filósofo denunciava também a arrogância de uma teoria eurocêntrica da revolução que, ao se pretender um saber científico – como é o caso do materialismo histórico e sua dialética –, atribui a si mesma a autoridade de dizer o que vem a ser um movimento político revolucionário legítimo: aquele amparado em um processo cognitivo formador de uma consciência verdadeira e desalienada, capaz de apreender e agir sobre um mundo mais real do que o distorcidamente representado pelo saber ideológico.

Esse movimento da análise foucaultiana não significa que o filósofo estivesse novamente encerrando a revolução no interior do campo teológico de onde ela adveio, mas sim que ele buscava pensar novas vias de alteração da existência em uma sociedade marcada por uma razão utilitarista, retomando a força produtiva do discurso religioso após séculos de um cientificismo que, preocupado em conciliar etapas históricas e consciência de classe, relegava o entusiasmo com a revolução a segundo plano. E isso porque, afinal, há diversas especificidades no discurso religioso que escapam a uma racionalidade científica fortemente arraigada em desdobramentos lógicos de condições causais, e que fornecem um léxico para a emergência do acontecimento: a figura do martírio, que inverte o sentido desmobilizador da morte e leva às ruas a embriaguez e a exaltação do sacrifício por uma justa causa; a dimensão do profético e do milagre, como ideias capazes de fazer visível uma positividade puramente imaginária, tornando

---

contemporânea vide *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*, de Andityas Soares de Moura Costa Matos.

<sup>587</sup> Neste ponto, vale a pena citar as últimas páginas não publicadas do manuscrito referente ao curso de 1978, *Segurança, território, população*, nas quais o filósofo coloca em questão a “herança religiosa” nos movimentos revolucionários: “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 põe em relação ideologias. Ao pastorado estatal se opuseram contracondutas que tomaram emprestados ou modularam alguns dos seus temas com base nas contracondutas religiosas. É, antes, do lado das táticas antipastorais, das fraturas cismáticas ou heréticas, do lado das lutas em torno do poder da Igreja, que se deve procurar a razão de certa coloração dos movimentos revolucionários. Em todo caso, há fenômenos de filiação real: o socialismo utópico tem [certamente?] raízes bem reais, não em textos, livros ou idéias, mas em práticas identificáveis: comunidades, colônias, organizações religiosas, como os quakers nos Estados Unidos, na Europa Central, [...] e fenômenos de parentesco [ou] alternativa: o metodismo e a Revolução Francesa.” (FOUCAULT, **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**, p. 480-1).

<sup>588</sup> FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 743.

pensável um efeito sem causa; o messianismo, que sustenta a energia dos fiéis como uma ausência manifesta, ou uma presença virtual constante, capaz de dar corpo à vontade de renovar a existência a partir da atualização daquilo que se encontra cristalizado. Todos esses são elementos que criam uma relação do sujeito com a verdade fora do registro da razão moderna no qual se inscreve o discurso da emancipação em termos de “esclarecimento” ou de “desalienação da consciência”. Em outras palavras, podemos dizer que a religião atua de forma análoga àquela metáfora do espelho que exploramos no ponto II.2.4: como algo paradoxal de onde emanam as utopias, e para onde elas podem retornar convertidas em heterotopias incorporadas.

A partir do papel desempenhado pelo islamismo no acontecimento iraniano é possível então compreender “o porquê de as sublevações encontrarem tão facilmente sua expressão e dramaturgia nas formas religiosas”<sup>589</sup>. A ideia de um mundo além deste, de um retorno do tempo, de um último império, é uma excelente gramática para se mobilizar o desejo de mudança e de fazer acontecer a sublevação. O que Foucault percebeu então foi que esse campo de sentido da religião islâmica fornecia ao povo “recursos infinitos para se resistir ao poder do Estado”<sup>590</sup>, tendo servido como ponto de ancoragem para formulação da vontade política e sua articulação coletiva.

Assim, nas palavras do filósofo à época, a religião funcionava como

aquilo que ela foi várias vezes no passado, a forma que a luta política assume ao mobilizar as camadas populares. Ela torna, milhares de descontentes, ódios, misérias, desesperos, uma força. E ela faz deles uma força porque ela é uma forma de expressão, um modo das relações sociais, uma organização elementar flexível, e largamente aceita, uma maneira de se estar junto, uma maneira de falar e de escutar, algo que permite aos outros se fazer entender e querer com eles, ao mesmo tempo que eles<sup>591</sup>.

Como já vimos, a estabilização de um campo de forças em uma dada sociedade não se dá exclusivamente pelos pontos visíveis e centrais de institucionalização normativa – como a lei e o Estado – mas a partir de mecanismos microfísicos que atuam individualmente nos corpos produzindo efeitos de normalização. Consequentemente, pensar a sublevação exige pensar

<sup>589</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 791.

<sup>590</sup> FOUCAULT, *À quoi rêvent les Iraniens?*, p. 694.

<sup>591</sup> FOUCAULT, Michel. *L'armée quand la terre tremble*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 668. (Trad. nossa). No original: “ce qu'elle a été plusieurs fois dans le passé ; la forme que prend la lutte politique dès lors que celle-ci mobilise les couches populaires. Elle fait, de milliers de mécontentements, de haines, de misères, de désespoirs, une force. Et elle en fait une force, parce qu'elle est une forme d'expression, un mode des relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et d'écouter, quelque chose qui permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux”.

formas de mobilização dessas relações mais finas e sutis que constituem o tecido social, algo que passa necessariamente por um regime de verdade que lhe sirva de apoio nesse enfrentamento, e que possibilite a formulação da vontade política e do sujeito enquanto tal. Nesse viés, a especificidade do caso iraniano que atrai Foucault é como o islamismo foi capaz de mobilizar as pessoas coletivamente, porém, não como uma massa uniforme, como era a pretensão do discurso revolucionário tradicional.

Aos olhos de Foucault, a sublevação iraniana abarcava diferentes camadas da sociedade, preservando sua diversidade e, ao mesmo tempo, tocando a todos no que tangia à vontade de uma mudança de modo de vida em relação à forma de governo positivada. E isso porque o islamismo englobava a vivência em todos os seus aspectos, a partir de práticas cotidianas cujo efeito é a incorporação de uma verdade religiosa que agora se manifestava na dramaturgia revolucionária. Mais do que um mero discurso ideológico, uma forma de descrever o mundo e dividir o verdadeiro e o falso, o islamismo comporta práticas de incorporação que abarcam toda a existência do indivíduo e, com isso, produzem efeitos de socialização concretos. Enquanto regime de verdade, ele é também um modo de vida, sendo capaz de dar forma a uma política de coexistência inexistente no modelo de estruturação política ocidental. Assim, se por um lado a mobilização iraniana expressava uma demanda “racional” concernente à política do Xá – seus desdobramentos econômicos e influência estrangeira –, por outro ela se desenvolvia como uma politização da existência a partir de uma liturgia religiosa que serviu não como ideologia, mas como vocabulário, cerimonial e drama intemporal de combate e sacrifício no qual se alojou a recusa ao soberano<sup>592</sup>. Nesses termos, ao analisar a relação entre discurso religioso e a sublevação, Foucault encontrou a dupla mobilização política da vontade da qual falara, que envolve ao mesmo tempo desejo e racionalidade. Havia, nesse incêndio<sup>593</sup> uma fâsca espiritual que se inscrevia no solo da política, uma “espiritualidade política”:

Mas há também no que diz respeito a essa “vontade política” duas questões que me chamam mais atenção. Uma corresponde ao Irã e seu destino singular. Na aurora da história, a Pérsia inventou o Estado e confiou suas receitas ao islã: seus administradores serviram de moldura para o califado. Mas desse mesmo islã ela fez derivar uma religião que deu ao seu povo recursos indefinidos para resistir ao poder do Estado. Nessa vontade de um “governo islâmico” é preciso enxergar uma reconciliação, uma contradição ou o limiar de uma novidade? A outra concerne a esse

<sup>592</sup> FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 746.

<sup>593</sup> Em *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassetes*, Foucault faz uma bela comparação da disseminação das greves e insurgência no Irã, que se apagam e recomeçam em diferentes lugares do país, como os fogos das noites de Muharram, mês que inaugura o novo ano no calendário islâmico. A partir dessa imagem, BROSSAT e NAZE relacionam as reflexões de Foucault sobre o Irã e as *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin, desenvolvendo essa metáfora do incêndio para esclarecer a sublevação como algo que se propaga horizontalmente e por contágio a partir de uma fâsca adormecida, a “fraca força messiânica” capaz de trazer a violência pura (BROSSAT; NAZE, *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*).

pequeno pedaço de terra cujo solo e subsolo são a aposta de estratégias mundiais. Qual o sentido, para os homens que o habitam, de procurar às custas da própria vida, essa coisa da qual nós – nós os outros –, temos esquecido desde o Renascimento e das grandes crises do cristianismo: uma espiritualidade política. Eu já posso até escutar os franceses rindo, mas eu sei que eles estão errados<sup>594</sup>.

Ao salientar essa importância do islamismo para a configuração da sublevação iraniana, Foucault julgava que não era a obediência externa a um código de leis que estava em questão nas ruas, mas uma vontade de mudar a existência individual e coletiva construída a partir de uma série de práticas islâmicas<sup>595</sup>. Foi o acento nessas práticas, que incidem sobre todo um povo de maneira individual e coletiva, que lhe levou a tomar o islamismo como um “princípio de criação política”<sup>596</sup>.

Todavia, se no caso específico do Irã a noção de “espiritualidade política” aparece de forma historicamente localizada – diretamente ligada à relação entre religião e política, e com o fim de explicar a dramaturgia daquela vontade política coletiva que se manifestava nas ruas face ao exército armado –, em uma entrevista concedida alguns meses mais tarde, em janeiro de 1979, Foucault esclarece que essa expressão é operatória para compreender a sublevação de forma geral

Quando falo de espiritualidade, não falo de religião, o que significa que é preciso distinguir bem espiritualidade e religião. Eu fico estupefato de ver que espiritualidade, espiritualismo e religião constituem no espírito das pessoas uma incrível salada, uma ‘marmelada’, uma confusão impossível! A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora da religião, que você pode encontrar no budismo, que é uma religião sem teologia, sem monoteísmos, mas que você pode encontrar também na civilização grega. Logo, a espiritualidade não está necessariamente vinculada à religião, mesmo que a maioria das religiões comportem uma dimensão de espiritualidade. O que é a espiritualidade? É, creio eu, essa prática por meio da qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até o ponto de renúncia da própria individualidade, de sua própria posição de sujeito. Não se trata de ser sujeito como temos sido até o presente, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito de uma crença também. Parece-me que essa possibilidade de se sublevar a si mesmo a partir da posição de sujeito que lhe foi fixada por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, etc., é a espiritualidade, diga-se, tornar-se outro daquilo que somos, um outro de si mesmo. É certo que as religiões são por vezes

---

<sup>594</sup> FOUCAULT, *À quoi rêvent les Iraniens?*, p. 694. (Trad. nossa). No original: “*Mais il y a aussi à propos de cette « volonté politique » deux questions qui me touchent davantage. L'une concerne l'Iran et son singulier destin. À l'aurore de l'histoire, la Perse a inventé l'État et elle en a confié les recettes à l'Islam : ses administrateurs ont servi de cadres au califat. Mais de ce même Islam elle a fait dériver une religion qui a donné à son peuple des ressources indéfinies pour résister au pouvoir de l'État. Dans cette volonté d'un « gouvernement islamique » faut-il voir une réconciliation, une contradiction ou le seuil d'une nouveauté ? L'autre concerne ce petit coin de terre dont le sol et le sous-sol sont l'enjeu de stratégies mondiales. Quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme : une spiritualité politique. J'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort*”.

<sup>595</sup> FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 749.

<sup>596</sup> FOUCAULT, *À quoi rêvent les Iraniens?*, p. 693.

uma espécie de estrutura de acolhimento para essas formas da espiritualidade, para essas práticas de espiritualidade, e de limitações. Elas prescrevem para onde ir, qual o novo estatuto que teremos, etc. De fato, as religiões constituem uma codificação da espiritualidade<sup>597</sup>.

Não sendo então necessariamente religiosa<sup>598</sup>, a espiritualidade passa a designar aquilo que, atravessando o corpo, possibilita a sublevação, e que, quando experimentada em conjunto, é capaz de produzir uma vontade coletiva decisória. Como um esforço corajoso de “devir outro”, essa noção de “espiritualidade” é o próprio coração do entusiasmo revolucionário. Não por acaso, ela será reafirmada de maneira amadurecida em um texto publicado em 1980, no qual aparece nomeando a vontade de fundar uma nova relação entre o governo de si e o governo dos outros<sup>599</sup>.

---

<sup>597</sup> FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir du spirituel - l'entretien inédit de 1979. Le nouvel observateur*, n. 2779, p. 73–78, 2018, pp. 75–76. (Trad. nossa). No original: “*Quand je parle de spiritualité, je ne parle pas de religion, c'est-à-dire qu'il faut bien distinguer spiritualité et religion. Je suis stupéfait de voir que spiritualité, spiritualisme, et religion constituent dans l'esprit de gens une remarquable salade, un 'marmelade', une confusion impossible! La spiritualité, c'est quelque chose que vous pouvez trouver dans la religion, mais aussi en dehors de la religion que vous pouvez trouver dans le bouddhisme, religion sans théologie, dans des monothéismes, mais que vous pouvez aussi trouver dans la civilisation grèque. Donc, la spiritualité n'est pas liée forcément à la religion, bien que la plupart des religions comportent une dimension de spiritualité. Qu'est-ce que la spiritualité? C'est je crois cette pratique par laquelle l'homme est déplacé, transformé, bouleversé, jusqu'au renoncement à sa propre individualité, à sa propre position de sujet. C'est ne plus être sujet comme on l'a été jusqu'à présent, sujet par rapport à un pouvoir politique, mais sujet d'un savoir, sujet d'une expérience, sujet d'une croyance aussi. Il me semble que cette possibilité de se soulever soi-même à partir de la position du sujet qui vous a été fixée par un pouvoir politique, un pouvoir religieux, un dogme, une croyance, une habitude, une structure sociale, etc., c'est la spiritualité, c'est-à-dire devenir autre que ce qu'on est, autre que soi-même. Il est certain que les religions sont à la fois une sorte de structure d'accueil pour ces formes de la spiritualité, pour ces pratiques de spiritualité, et les limitations. Elles vous prescrivent en quoi on doit aller, quel nouveau statut on aura, etc. En fait, les religions constituent un codage de la spiritualité*”.

<sup>598</sup> Aqui é interessante demarcar como, em 1980, Foucault institui a diferença de uma perspectiva científica e despontencializada de marxismo, de uma outra que, em março de 1968, por ocasião de uma revolta estudantil na Tunísia, desempenhou a função do “mito”, da “espiritualidade”, que se faz necessária na configuração da vontade política como ação face ao intolerável. Foucault morou dois anos e meio na Tunísia e, à época, ele lecionava um curso no país. Com a eclosão da greve geral estudantil, ele decide permanecer no país até setembro de 1968, para dar suporte logístico e financeiro aos estudantes, tendo em vista que sua condição privilegiada de professor estrangeiro lhe permitia isso. A repressão estatal foi violenta. 134 estudantes militantes foram julgados. Alguns foram condenados a 8, 10 e até 14 anos de prisão. Foucault descreve essa experiência como algo que marcou e mudou sua relação com a política. Relembrando o caso, o filósofo ressalta que, para esses manifestantes, “o marxismo não representava somente uma forma melhor de analisar a realidade, mas era, ao mesmo tempo, um tipo de energia moral, um ato existencial totalmente marcante” (FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 898). Há nessas palavras um eco daquilo que Foucault percebeu no Irã: a de que o engajamento direto, existencial e físico exigido no enfrentamento político que busca uma outra forma de vida, demanda algo – como a religião ou o discurso marxista – que suscite no sujeito o desejo, a capacidade e a possibilidade de agir a ponto de sacrificar o próprio status de sujeito.

<sup>599</sup> FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, p. 849. Como bem observa Leon Farhi Neto, é intrigante que essa expressão apareça em um texto referente a uma mesa redonda de maio de 1978, previamente aos acontecimentos iranianos e à construção teórica que a acompanha. Considerando que o texto só foi publicado em 1980, a hipótese levantada pelo pesquisador – e que nos parece acertada – é que Foucault teria inserido a expressão tardiamente, visto que o texto foi revisado antes da publicação, conforme informado em nota introdutória. (NETO, **Espiritualidade política: A partir de Foucault e de Spinoza**, p. 180).

Partindo do pressuposto já estabelecido de que toda relação de poder institucionalizada exige uma série de práticas vinculadas a um regime de verdade que atravessam os corpos constituindo sujeitos, a noção de espiritualidade parece nomear as condições de desarticulação desses elementos, do movimento desconstituente desencadeado na sublevação. Entretanto, é importante frisar que, além de não ser restrita ao campo religioso, essa noção de espiritualidade também não nos remete necessariamente a condições de formação de uma luta “legítima”, ancorada em valores morais universais de justiça – o que é reforçado por Foucault em resposta à Atoussa H., quando o filósofo esclarece que jamais sugeriu que a espiritualidade mulçumana substituiria de maneira vantajosa a ditadura de Pahlevi<sup>600</sup>. A compreensão que o filósofo faz do islã como uma forma de “espiritualidade” não significa uma defesa de seus preceitos, como se eles indicassem uma garantia para a fundação de uma ordem política melhor do que a vigente, mas sim que ele podia ser entendido como um regime de verdade eivado de práticas capazes de configurar uma subjetividade, e aquele entusiasmo coletivo manifesto na sublevação presenciada naquele momento no Irã.

Assim, se nos atermos à definição estrita de espiritualidade aqui fornecida, vemos que ela não apazigua em nada aquela ansiedade por ideais de justiça ou critérios normativos que vimos manifestada por autores como Habermas ou Fraser, designando apenas um processo de modificação da subjetividade em relação ao regime de governamentalidade constituído, o que não implica na instituição de um referencial melhor. Inclusive, levando essa reflexão ao extremo, nada impede que um *ethos* ultraconservador, atravessado por exercícios e práticas de incorporação de certo regime de verdade, seja também compreendido no quadro da “espiritualidade” aqui apresentado. É preciso, portanto, deixar claro que a preocupação de Foucault neste momento não é a de fornecer com a noção de “espiritualidade” uma régua capaz de justificar ou condenar moralmente certo tipo de movimento desconstituente, mas sim pensar como esse movimento é possível no interior de uma determinada relação de poder consolidada.

### III.3.3 A sublevação como acontecimento

Ainda que Foucault rejeitasse a ideia de que a vontade coletiva que se manifestava no Irã pudesse encontrar representação, ele reconhecia que essa força política era atravessada pelas figuras dos clérigos, mulás e aiatolás, que não seriam em si mesmos, de maneira alguma,

---

<sup>600</sup> FOUCAULT, Michel. *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 708.

revolucionários<sup>601</sup>. Porém, interessava-lhe especialmente a forma como o poder hierárquico desses líderes religiosos derivava exclusivamente do seu saber sobre o islã, da força de suas palavras. “Eles falam e são escutados”, dirá Foucault, ressaltando a ligação direta entre a força da vontade política e um regime de enunciação da verdade<sup>602</sup>. Segundo o filósofo, esse clero não desempenhava a função de representação, pois eles não falavam em nome do povo. Funcionavam mais como ponto de convergência da espiritualidade política que mobilizava as ruas: eram elementos de multiplicação do verdadeiro, referências de um regime de veridicção que animava a cólera, que dava força àquela vontade política que rejeitava a forma de existência que lhes vinha sendo imposta. E enquanto “personagem mítico”, ponto de fixação da vontade coletiva, o Ayatollah Ruhollah Khomeini atuaria como um significante vazio no que tange a uma possível institucionalização política futura. É por isso que, aos olhos de Foucault, aquela pessoa física que “nada dizia”, “que vivia no exílio político há 15 anos e que não pretendia voltar”, não ascenderia ao poder: “Khomeini não é um homem político: não haverá um partido de Khomeini, não haverá um governo Khomeini”<sup>603</sup>, afirmara o filósofo.

Essa aposta se mostrou equivocada quando, após a fuga de Pahlev do Irã em fevereiro de 1979, o líder religioso, até então exilado pelo governo do Xá, retornou ao país assumindo poderes absolutos e instaurando um governo autoritário, marcado por perseguições e execuções aos opositores. Em março, um referendo nacional transformou o Irã em uma República islâmica.

A leitura de Foucault já vinha sendo tomada por algumas críticas como uma leviandade que ignorava os elementos autoritários do islamismo, em especial aqueles que dizem respeito à estrutura patriarcal de opressão das mulheres<sup>604</sup>. No extremo, ele era acusado de tomar a espiritualidade mulçumana como uma boa alternativa à ditadura do Xá<sup>605</sup>. Após o trágico desfecho da revolução, tais críticas se agravaram ainda mais, de modo que a sua reflexão acerca

---

<sup>601</sup> FOUCAULT, Michel. *Téhéran: la foi contre le chah*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 687.

<sup>602</sup> FOUCAULT, *Téhéran: la foi contre le chah*, p. 687..

<sup>603</sup> FOUCAULT, *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, p. 716.

<sup>604</sup> Destaca-se aqui a referencial obra de Janet Afary e Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution* (2005), que reúne e aprofunda as diversas críticas direcionadas à análise de Foucault sobre o assunto à época. Não obstante, boa parte dessas críticas foram recentemente revisitadas na obra de Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran: Islamic revolution after the Enlightenment* (2016), que as revisa apontando as más-interpretações do trabalho foucaultiano. Ademais, para uma análise específica da crítica feminista com uma perspectiva distinta da apresentada por Afary e Anderson, vide o artigo de Maurício Pelegrini, *La controversia feminista en los reportajes iraníes de Michel Foucault* (2019).

<sup>605</sup> FOUCAULT, Michel. *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 708.

de uma “espiritualidade política”, além de aparecer como uma visão romantizada do Oriente, foi tomado como apoio à instauração do regime teocrático de Khomeini<sup>606</sup>.

Além do erro em pressupor que Khomeini não ascenderia ao poder, de fato o conhecimento de Foucault acerca do islamismo era limitado, tendo em vista que foi apenas na conjuntura da revolução iraniana que o filósofo se voltou para o tema<sup>607</sup>. Apesar de ter sido apresentado a uma versão do programa islâmico bastante progressista<sup>608</sup> durante sua primeira estadia em Teerã – em um encontro com Ayatollah Behesti que mais tarde seria assassinado por membros do governo Khomeini<sup>609</sup> –, talvez o filósofo devesse ter direcionado mais atenção às divergências teóricas entre Khomeini e Ali Shariati e, em especial, aos escritos de Khomeini publicados em 1970 sob o título *Governo islâmico*. Com isso, ele perceberia que havia uma disputa no interior da cultura islâmica no que diz respeito à prática da liberdade, e talvez apresentasse uma análise mais cautelosa face à construção simbólica que se concentrou em torno de Khomeini.

Mesmo assim, é preciso também reconhecer que grande parte das críticas da época direcionadas à Foucault foram hipostasiadas, realizadas sem muito esforço em compreender o tipo de problematização proposta pelo filósofo. Além de não ter expressado apoio à pessoa Khomeini<sup>610</sup>, Foucault nunca sugeriu que um possível governo teocrático seria melhor do que o até então conduzido pelo Xá. Suas análises não tinham um caráter normativo ou apologético a nenhum governo. O que interessou ao filósofo foi antes o acontecimento da sublevação: como se deu a emergência dessa intensa vontade política, coletivamente articulada, que se manifestava decididamente visando à produção de algo novo? Quais são as condições arraigadas em uma cultura que tornam possível a sublevação coletiva, a despeito dos riscos que ela comporta?<sup>611</sup> Nesse ponto, Foucault destaca que, ao se propor a tarefa de pensá-la, era um dever

---

<sup>606</sup> FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault et l'Iran*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 762.

<sup>607</sup> Conforme nota explicativa, o estudo da situação iraniana se deu a partir das leituras de dois referenciais franceses, Paul Vieille e Henry Corbin (FOUCAULT, *L'armée quand la terre tremble*, p. 662).

<sup>608</sup> Nessa versão, pautada em uma leitura particular do Alcorão realizada por Ali Shariati, falava-se em democracia, no direito coletivo do povo às riquezas naturais, na proteção à liberdade e à autodeterminação – principalmente das minorias –, e na igualdade entre homens e mulheres. (FOUCAULT, *À quoi rêvent les Iraniens?*, p. 692).

<sup>609</sup> Os detalhes desse encontro estão relatados em DEFERT, *Foucault and Iran*.

<sup>610</sup> Vide sua *Carta aberta à Mehdi Bazargan*, direcionada ao primeiro ministro encarregado por Khomeini de constituir o governo, na qual Foucault faz um apelo sobre a importância de um balanceamento entre governo e justiça, e a limitação dos poderes do Estado (FOUCAULT, Michel. *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 780). Tendo sido um mediador entre grupos políticos religiosos e seculares, fundador do “Movimento de Liberação do Irã” (1965) e do “Comitê de Defesa das liberdades e dos direitos humanos”, em abril de 1979 Bazargan se demitiu do cargo.

<sup>611</sup> JAMBET, *The constitution of the subject and spiritual practice. Observations on L'Histoire de la sexualité*, p. 234.

elementar se perguntar sobre o conteúdo da força que animava tamanho movimento, sem tomar o islamismo como um bloco único e marcado pelo fanatismo<sup>612</sup>.

No curso dos textos sobre o Irã, é patente o esforço do filósofo em demonstrar a impossibilidade de atender as demandas que esperavam de sua parte um “esquema de análise de uma realidade já constituída”<sup>613</sup>. “As sublevações pertencem à história mas, de certa maneira lhe escapam”, dirá Foucault, indicando que a sublevação de um indivíduo, ou de um povo inteiro, face ao risco da morte, é uma experiência impossível de ser explicada<sup>614</sup>. Elas carregam consigo a virtualidade do acontecimento, correspondendo a um momento de abertura e emergência do novo que torna qualquer tipo de cálculo político impossível, de modo que é preciso rejeitar a tentação de inseri-la no interior de uma história organizada e racionalizável em termos de leis da probabilidade. Afinal, é justamente no escape à essa ordem lógica que consiste a singularidade, marca da sublevação. É justamente no fato dela ser absolutamente imprevisível que a configura como uma ameaça constante ao despotismo<sup>615</sup>, sendo esse o ponto forte a ser retido na aventura filosófica de Foucault ao Irã.

Assim, talvez tenha, de fato, faltado ao filósofo apontar com mais veemência que o momento do acontecimento também comporta seus perigos, e que para eles é preciso estar atento e forte. Porém, no contexto da época, talvez tenha parecido mais importante a esse entusiasta da política como sublevação recusar radicalmente a perspectiva de uma “lei das revoluções”, afastar o medo da reação termidoriana, e negar a hipótese de que a vontade e decisão de um povo que se subleva abriga secretamente a tirania que lhe segue. Talvez o que ocorreu na experiência iraniana é que Foucault julgou mais importante reforçar que não é inútil se sublevar.

Essa reflexão é bem ancorada naquilo que ele julga ser a função de intelectual com relação à política. Ainda que suas análises cuidem das formações estratégicas das relações de poder, o filósofo nos diz que sua moral é inversa, é “antiestratégica”, no sentido de que não lhe cabe a tarefa de ditar as táticas de um programa revolucionário. Sua função é “ser respeitoso quando uma singularidade se subleva, intransigente quando um poder infringe o universal”, pois é sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre outro, não porque ele seja em si mesmo um mal, mas porque ele se pretende fazer infinito, e as regras que lhe são impostas na teoria nunca são suficientemente rigorosas<sup>616</sup>.

---

<sup>612</sup> FOUCAULT, *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*.

<sup>613</sup> FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 752.

<sup>614</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 790.

<sup>615</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 793.

<sup>616</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 794.

Sua filosofia analítica da política como sublevação serve, portanto, “como um instrumento para aqueles que lutam, resistem, e não querem mais ser aquilo que são. Ela deve ser utilizada nos processos de conflito, enfrentamento, tentativas de recusa. Ela não consiste em fazer lei à lei. Ela não é uma etapa de um programa. Ela é um desafio àquilo que se é”<sup>617</sup>. E é por isso que, diferentemente da revolução, a sublevação não é avaliada em termos de triunfo ou fracasso, pois seu valor consiste na sua própria existência, enquanto fratura que subverte uma economia interna do tempo com suas causas teleológicas, e enquanto decisão e vontade política que insere novas subjetividades na história<sup>618</sup>, não sendo possível, nem desejável, que existam sociedades sem sublevações<sup>619</sup>.

“Trabalhar para o acontecimento significa trabalhar para o imprevisível”, dirá Lazzarato ao descrever a função do intelectual conforme ela é defendida e assumida por Foucault<sup>620</sup>. “Escolha simples, obra difícil: pois é preciso ao mesmo tempo espreitar, um pouco por baixo da história, o que a rompe e a agita, e observar um pouco por trás da política aquilo que deve incondicionalmente limitá-la. Afinal, é meu trabalho; não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi”<sup>621</sup>, dirá Foucault, nas últimas linhas de seu derradeiro texto sobre o Irã.

#### III.4. A sublevação como experiência e o direito que ela produz

Os textos de Foucault sobre o Irã consolidaram a sublevação como elemento instaurador da política, diferenciando-a conceitualmente da revolução e, com isso, dissipando o problema que levantamos no começo deste capítulo. Isso porque, se antes do Irã a questão da rearticulação das relações de forças aparecia para filósofo em termos de revolução, ainda que como um conceito amplo a ser problematizado fora do paradigma tradicional, e que abarcava as diversas possibilidades de configuração de resistências, a partir desses textos caberá ao conceito de sublevação assumir definitivamente esse papel.

Tal separação entre sublevação e revolução já podia ser percebida quando vimos o filósofo afirmar que a falta de programas e objetivos à longo prazo, ou seja, a ausência de um processo orientador e previamente constituído, não devia ser entendido como uma fraqueza da sublevação iraniana, e sim o contrário<sup>622</sup>, sugerindo que seria justamente essa sua força. Nessa

<sup>617</sup> FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, p. 851.

<sup>618</sup> CANDIOTTO, César. *Pensar la política: actitud crítica, revolución y contra-conducta insurreccional*. **Dorsal. Revista de estudios foucaultianos**, n. 6, p. 67–79, 2019, p. 75.

<sup>619</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*.

<sup>620</sup> LAZZARATO, *Experimentations politiques*, p. 89–90.

<sup>621</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 794.

<sup>622</sup> FOUCAULT, *Une révolte à mains nues*, p. 702.

linha, ao se perguntar sobre o futuro da revolução, ele delimitara que a questão primordial é se tal vontade seria forte e suficientemente profunda em suas raízes para se tornar algo permanente na vida política no Irã, ou se ela se dissiparia na realidade política dos programas, partidos, constituições e planos<sup>623</sup> – ou mesmo, se essa vontade deveria, de fato, ceder esse espaço à política institucionalizada<sup>624</sup>. Não obstante, é no elogio derradeiro de Foucault à sublevação, a despeito do seu desfecho conservador, que temos a consolidação dessa distinção, de modo que a sublevação aparece como momento de greve política – política aqui entendida no sentido do “jogo” – e de instauração da política – política aqui no sentido agonístico de “enfrentamento e subversão às regras do jogo” –, ao passo que a revolução e a contrarrevolução passam a designar o surgimento de um novo governo – como recomeço do jogo. Assim, temos que o conceito de sublevação se opõe a um regime de governamentalidade, pois corresponde justamente a um instante de exercício do poder/destituinte que não se confunde com as relações de poder constituídas<sup>625</sup>.

Entretanto, do fato que a sublevação não implica necessariamente o estabelecimento de novas regras do jogo político não se conclui que ela não seja produtiva, constituinte. Afinal, mais uma vez, estamos tratando aqui de um conceito diretamente vinculado àquele de “experiência”, que não é uma “afirmação do sujeito na continuidade fundadora de seu projeto”, mas sim uma ruptura, um risco que o sujeito corre de não ser mais o mesmo ao aceitar sua própria “transmutação”, sua própria “transformação”<sup>626</sup>. E lembremos que no léxico foucaultiano, desenvolvido na conjuntura da atitude crítica, a “experiência” implica também uma positividade, um desejo de ser comunicada e atravessada pelos outros. Ela tem, de fato, uma dimensão afetiva e existencial de natureza individual, que remete a uma vertigem de emoções que provocam uma modificação subjetiva. Não obstante, além de ser indissociável das relações de poder, ela almeja também ser intersubjetiva, incluir o outro, a cidade, as lutas que a animam, transformando os dispositivos políticos com o objetivo de se garantir sempre novamente como possível<sup>627</sup>.

Como bem coloca Frédéric Rambeau, tudo se passa então como se o conceito de revolução se sustentasse sobre a modificação institucional do poder político, ao passo que a sublevação é ligada à modificação dos modos de existência, à elaboração de uma relação entre

---

<sup>623</sup> FOUCAULT, *À quoi rêvent les Iraniens?*, p. 694.

<sup>624</sup> FOUCAULT, *Une révolte à mains nues*, p. 704.

<sup>625</sup> REVEL, *Qu'est-ce qu'un moment révolutionnaire? « Intolérable », exposition de soi et virtualité*.

<sup>626</sup> FOUCAULT, *Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir du spirituel - l'entretien inédit de 1979*, p. 77.

<sup>627</sup> EWALD, FRANÇOIS; HARCOURT, *Situation du cours*, p. 253–5.

si e os outros distinta da até então predominante<sup>628</sup>. Ou, nas sucintas palavras de Negri, a sublevação é imprevisível, mas ela não é cega, o que significa que ela se organiza como um exercício coletivo de construção<sup>629</sup>. Seguindo essa linha, podemos dizer então que, enquanto experiência, a sublevação é apresentada não só como exercício do poder/destituinte, mas também como um momento constituinte, um momento de criatividade política no qual os gestos de coragem face ao risco da morte forçam a abertura de espaços de anomia, estabelecendo condições para que novas formas de organização da vida sejam inventadas no próprio instante. Assim, temos que a sublevação se configura como um momento de experiência política dos limites no qual as dimensões destituente e constituinte do poder coexistem.



Tendo em vista essa conclusão acerca da sublevação, convém colocarmos então em questão a maneira como o direito aparece na reflexão foucaultiana nesse contexto. Face à intensidade da vontade política coletiva que se manifestava dia após dia na sublevação iraniana, o filósofo salienta os efeitos político-jurídicos gerados por um enfrentamento dessa magnitude:

O que faz ao mesmo tempo a beleza e a gravidade de tudo isso é que há apenas um confronto: entre o povo inteiro e o poder que o ameaça com suas armas e sua polícia. Não há necessidade de ir aos extremos, já fomos levados para lá de uma só vez; de um lado, toda a vontade do povo, do outro, as metralhadoras. O povo manifesta, os tanques chegam. As manifestações se repetem e as metralhadoras atiram de novo. E isso de maneira quase idêntica com, claro, uma maior intensidade a cada vez, mas sem que uma mudança de forma ou natureza. É a repetição da manifestação. Os leitores dos jornais ocidentais devem ter se entediado rapidamente. Aqui está, mais uma manifestação no Irã. Mas creio que a manifestação, em sua própria repetição, possui um sentido político intenso. Essa palavra manifestação, é preciso tomá-la em seu sentido estrito: um povo, incansavelmente, torna manifesta sua vontade. Não é somente por causa das manifestações que o Xá partiu definitivamente. Mas não podemos negar que ele estava diante de uma recusa indefinidamente manifesta. Há nessas manifestações um vínculo entre ações coletivas, ritual religioso e ato de direito público. Um pouco como na tragédia grega na qual a cerimônia coletiva e a reatualização dos princípios de direito andam lado a lado. Houve nas ruas de Teerã um ato, político e jurídico, coletivamente realizado no interior de ritos religiosos – um ato de deposição do soberano<sup>630</sup>.

<sup>628</sup> RAMBEAU, Frédéric. *Les secondes vies du sujet*. Paris: Hermann, 2016, p. 143–144.

<sup>629</sup> NEGRI, Antonio. *L'événement soulèvement*. In: Georges Didi-Huberman (dir.). *Soulèvements*. Paris: Jeu de Paume / Gallimard, 2016, p. 43.

<sup>630</sup> FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 747–748. (Trad. nossa). No original: “*Ce qui fait la beauté et en même temps la gravité de tout ça, c'est qu'il n'y a qu'un affrontement : entre le peuple tout entier et le pouvoir qui le menace avec ses armes et sa police. Il n'y a pas à monter aux extrêmes, on s'y est trouvé porté tout de suite ; d'un côté, toute la volonté du peuple, de l'autre côté, les mitrailleuses. Le peuple manifeste, les chars arrivent. Les manifestations se répètent et les mitrailleuses tirent à nouveau. Et cela, presque de façon identique, avec bien sûr, une intensification chaque fois, mais sans que ça change de forme ou de nature. C'est la répétition de la manifestation. Les lecteurs des journaux occidentaux ont dû sans doute se lasser un peu vite. Tiens, encore une manifestation en Iran. Mais je crois que la manifestation, dans la répétition même, avait un sens politique intense. Ce mot de manifestation, il faut le prendre au sens strict : un peuple, inlassablement, rendait manifeste sa volonté. Ce n'est pas à cause seulement des manifestations que le chah, en définitive, est parti. Mais on ne peut nier qu'il était devant un refus indéfiniment manifeste. Il y a dans ces manifestations un lien entre actions collectives, rituel*”

Temos aqui a ideia de que a sublevação política, que marca a posição do sujeito como parte em relação ao todo, põe em xeque as relações de poder constituídas ao se articular coletivamente de baixo para cima, destituindo o dispositivo da soberania e reatualizando os princípios do direito. Esse processo de negação configura-se então como abertura para a emergência de novas formas de relação e organização social, sendo nesse sentido que ele é expresso como um processo de “reatualização”.

É importante que essa afirmação não seja tomada como um retorno ao humanismo e seus direitos inalienáveis, princípios em nome dos quais se mobilizariam as lutas contra a opressão. O direito ao qual Foucault se refere, que é reatualizado pela sublevação de “um homem sozinho, um grupo, uma minoria ou um povo inteiro”, tem um ponto de ancoragem mais sólido e mais próximo do que os “direitos naturais”: o testemunho concreto de que nenhum poder é absoluto<sup>631</sup>.

Alguns meses depois, em entrevista com Farès Sassine, Foucault explica o sentido específico que confere à essa noção de “direitos humanos” ao pensá-la no contexto da sublevação: não como um direito substancial, na esteira de uma natureza humana, mas sim como um direito precário e limitado que, enquanto prática, afirma-se como universal justamente por ser um desdobramento de um poder que, a princípio, é exercido com a pretensão de universalidade. Em outras palavras, trata-se de um direito universal porque, atualizado na resistência, ele assume a forma daquilo a que se opõe, de modo que sua universalidade aparece como uma “ficção”, uma história que por vezes se faz útil, ainda que fabricada. Conforme explica o autor:

**FS:** Mas esses direitos, essas leis, esse universal, o que é, é a razão, é Kant? É o monoteísmo? Você mobiliza ali uma noção, não é, entre a noção de poder e aquela de sublevação, você mobiliza uma noção, aquela do direito, e nós a vemos, mas que não explica suas origens sob sua ótica. O que é o direito? O que é o universal? O que é a lei?

**MF:** Ahn... esse universal do qual falo é mais uma vez um correlativo indispensável a todo o sistema de poder que é colocado a funcionar em dada sociedade. Se não há um limite, então é universalmente verdadeiro que caminhamos em direção à dominação, ao despotismo, à submissão dos indivíduos, etc, etc. Então a esse universal que é um fato do poder, é preciso opor um outro universal que assumirá formas totalmente diferentes segundo o poder ao qual ele diz respeito, mas que a cada vez marcará precisamente que não ultrapassará esse limite<sup>632</sup>.

---

*religieux et acte de droit public. Un peu comme dans la tragédie grecque où la cérémonie collective et la réactualisation des principes du droit allaient de pair. Il y a eu dans les rues de Téhéran un acte, politique et juridique, collectivement accompli à l'intérieur des rites religieux - un acte de déchéance du souverain”.*

<sup>631</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 791.

<sup>632</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault. (Trad. nossa)*. No original: “**FS** : Mais ces droits-là, ces lois, cet universel, c’est quoi, c’est la raison, c’est Kant ? C’est le monothéisme ? Vous apportez là une notion,

O que Foucault nos propõe é justamente o inverso do que se afirma no campo dos direitos naturais subjetivos, em especial aquele pensado no interior do liberalismo político: no lugar de derivá-lo de um sujeito racional pressuposto e separado do poder que o constrange, o direito aparece como “excesso interior ao desenvolvimento do poder”<sup>633</sup> que tem como resultado a constituição do sujeito. Nesses termos, ele nos mostra que o direito não decorre de um desdobramento feliz da racionalidade, como um resultado natural da postulação de princípios como o da “dignidade humana”, mas se afirma estrategicamente na manifestação do ato, na prática em jogo das artes de governar. Por isso, não devemos esperar uma espécie de “sublevação que vem”, mas sim praticá-la: “é preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa ao estatuto de sujeito no qual nos encontramos, a recusa a sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa daquilo que somos. Essa é a condição primeira para recusar o mundo”<sup>634</sup>. Em uma lúdica referência a Hegel enunciada em um contexto diferente, mas com a mesma intenção: “não podemos esperar que a história seja astuta sozinha” – dirá Foucault – “é preciso lhe dar uma mãozinha”<sup>635</sup>.

Esse desdobramento com relação ao poder também não corresponde a um alargamento de sentido dos direitos fundamentais que se expande dialeticamente nas lutas por reconhecimento, identificando-se mais a uma tomada da razão política liberal como limite referencial a ser ultrapassado. Isso porque, apesar da afirmação histórica desses direitos ter sido importante, nem sempre o recurso a esse discurso se mostra estrategicamente eficaz enquanto instrumento da crítica, na medida em que exige a mobilização de instituições políticas estatais ou internacionais, de modo que por vezes eles produzem efeitos contrários ao criarem uma falsa aparência de solucionarem os conflitos<sup>636</sup>.

---

*n'est-ce pas, entre la notion de pouvoir et celle de soulèvement, vous mettez une notion, celle de droit, et on la voit, on ne s'explique pas sur ses origines dans votre optique. Qu'est-ce que le droit ? Qu'est-ce que l'universel ? Qu'est-ce que la loi ? MF : Euh, là...cet universel dont je parle c'est encore une fois le corrélatif indispensable à tout système de pouvoir qui se met à fonctionner dans une société donnée. S'il n'y a pas une limite, eh bien il est universellement vrai que l'on va vers la domination, le despotisme, l'asservissement des individus, etc, etc. Alors à cet universel qui est un fait du pouvoir, il faut opposer un autre universel qui va prendre des formes tout à fait différentes selon le pouvoir auquel on a affaire, mais qui va chaque fois marquer précisément, qui ne franchira pas cette limite”.*

<sup>633</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*.

<sup>634</sup> FOUCAULT, Michel Foucault, *l'Iran et le pouvoir du spirituel - l'entretien inédit de 1979*, p. 78. (Trad. nossa). No original: “Non, pas attendre, faire, pratiquer! Il faut pratiquer le soulèvement, je veux dire pratiquer le refus du statut de sujet dans lequel on se trouve, le refus de son identité, le refus de sa permanence, le refus de ce qu'on est. C'est la conditions première pour refuser le monde”.

<sup>635</sup> FOUCAULT, Michel. *Va-t-on extradier Klaus Croissant?*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 361–65. (Trad. nossa). No original: “il n'y a pas à attendre que l'histoire soit rusée toute seule ; il faut lui donner un coup de main”.

<sup>636</sup> FOUCAULT, Michel. *L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut pas être effacée*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1.168.

Assim, se por um lado esse direito ao qual Foucault se refere não é um universal natural ou intersubjetivamente consolidado, por outro ele também não deve ser confundido com normas constitucionalmente positivadas, que “não passam de um certo número de técnicas, procedimentos, regras de procedimentos, obrigações, prescrições, interdições, etc.”. Essas, ao formarem ou adentrarem em um sistema normativo, atuam como uma obrigação, uma condução das condutas, configurando uma nova relação de poder. O processo que Foucault descreve é, portanto, um processo no qual a liberdade é gerada na dobra do regime existente, como prática política que se autoriza factualmente “alterando as regras do jogo enquanto o joga”<sup>637</sup>.

Longe de reviver um voluntarismo jurídico que assume o direito positivo como expressão da vontade, trata-se de um direito pensado em seus efeitos reais, um direito que “está muito mais ligado a atitudes, esquemas de comportamentos, que a formulações legais”<sup>638</sup>, algo pelo qual é preciso lutar para fazer aparecer e dar lugar a outros estilos de vida e modos de ser, para além da simples tolerância dentro de um quadro normativo geral e abstrato. Com isso, o filósofo nos esclarece que o direito reatualizado pela vontade e sua institucionalização não se equivalem, mas “funcionam como multiplicadores um do outro”<sup>639</sup>. Não há, portanto, nem poder absoluto, nem direitos universais em si mesmos, mas sim relações de enfrentamento que constituem um ao outro a partir de ações recíprocas sobre seus limites.

Um ano depois, em maio de 1980, essa tese aparece de forma mais objetiva em *Defender-se*, texto escrito pelo autor no contexto do movimento *La défense libre*<sup>640</sup>

Não é porque existem leis, não é porque eu tenho direitos que eu sou habilitado a me defender; é na medida em que eu me defendo que meus direitos existem e que a lei me respeita. É, portanto, antes de tudo, a dinâmica da defesa que pode fornecer às leis e aos direitos um valor indispensável para nós. O direito não é nada se ele não ganha vida na defesa que o provoca; e somente a defesa fornece, validamente, força à lei<sup>641</sup>.

<sup>637</sup> LEMKE, Thomas. *Foucault, governmentality, and critique*. New York: Routledge, 2016, p. 67–70.

<sup>638</sup> FOUCAULT, Michel. *Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1127.

<sup>639</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*.

<sup>640</sup> Organizado em torno do *Comité d'Action Prison-Justice* (que sucedeu o *Groupe d'Information sur les Prisons* – G.I.P), o movimento tinha por demanda imediata o fim da exigência legal do réu ser representado por um advogado no processo judiciário (e que foi conquistada em 1982). Partindo da premissa de que “a justiça não é um campo de lutas separado das demais”, fundamentava-se na crítica de como o campo jurídico se constitui de maneira separada da sociedade, não só no que diz respeito ao seu acesso em termos financeiros, mas também por conta dos jargões, códigos e procedimentos, que formam um saber propositalmente inacessível aos não juristas, chegando ao ponto de apartar o próprio réu do seu próprio processo de defesa. Nessa linha, o objetivo de fundo era produzir e difundir estratégias de defesa livres e insubmissas, visando à circulação de diferentes saberes e experiências em torno da construção da justiça (LPN & ASSOCIÉS. *Introduction*. In: *Pour la défense libre*. 2012, p. 5–9).

<sup>641</sup> FOUCAULT, Michel. *Se défend*. In: *Pour la défense libre*. 2012, p. 10. (Trad. nossa). No original: “*Ce n'est pas parce qu'il y a des lois, ce n'est pas parce que j'ai des droits que je suis habilité à me défendre ; c'est dans la mesure où je me défends que mes droits existent et que la loi me respecte. C'est donc avant tout la dynamique de la défense qui peut donner aux lois et aux droits une valeur pour nous indispensable. Le droit n'est rien s'il ne prend vie dans la défense qui le provoque ; et seule la défense donne, valablement, force à la loi*”.

Ao justificar a importância do pronome reflexivo no título, o filósofo pondera sobre os efeitos do ato de “se defender”: na medida em que o sujeito se subleva, assumindo a própria defesa, ele inscreve a prática do direito na sua vida, na sua existência, na realidade e na sua própria subjetividade. Mais do que uma autodefesa, trata-se de uma vontade de justiça que permite ao sujeito identificar-se enquanto instância de poder, não se deixando conduzir e ser assujeitado no interior das instituições jurídicas.

Nessa esteira, vemos Foucault ressaltar ainda que convém à defesa ser entendida como um “valor absoluto”, mas que isso só existe na medida em que é colocado em prática no presente, enquanto atividade refletida manifesta, um “direito em ato”<sup>642</sup>. Para que isso ocorra, é preciso que a iniciativa parta de nós mesmos, não sob a forma de um programa ou uma orientação intelectual, mas como uma forma de problematização e de atitude, que toma a memória das ações passadas para comunicá-las com a ação presente. Pois não são nas leis, direitos e instituições existentes que encontraremos os instrumentos para a renovação dessa ação, mas sim na forma como esses elementos foram e são utilizados<sup>643</sup>.

Mesmo que derivada de um manifesto, a ideia acima não deve ser tomada como uma simples fala panfletária, mas sim como fragmento de uma reflexão em curso acerca da relação entre o sujeito e as normas no que tange à rearticulação estratégica das relações de poder. Afinal, ela não só reproduz a mesma lógica já presente na conferência de 1978, na qual a atitude crítica aparece como “movimento pelo qual o sujeito se dá o direito”<sup>644</sup>, mas também remonta à 1977, na ocasião em que Foucault se engajou no caso de Klaus Croissant<sup>645</sup>, e que a ideia do direito de defesa lhe serviu de exemplo para mostrar a realidade da justiça em termos agonísticos. À época, a querela em torno do que seria ou não um crime político colocava em questão o que vemos Foucault chamar de “direitos dos governados”. “Mais preciso, mais historicamente determinado que os direitos humanos, mais amplo que os direitos dos administrados e dos

---

<sup>642</sup> Isto que no momento chamamos de “direito em ato” será formulado em termos de “prática da liberdade” na década de 1980, como algo que se atualiza no exercício refletido da resistência pelo sujeito no interior de uma relação de governo.

<sup>643</sup> FOUCAULT, *Se défend*, pp. 10–11.

<sup>644</sup> FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique*, p. 39.

<sup>645</sup> Trata-se aqui sobre a crítica e protesto realizado por Foucault acerca da extradição do advogado alemão Klaus Croissant. Na Alemanha, Croissant havia defendido integrantes do Grupo Baader-Meinhof (também conhecidos por “Facção do Exército Vermelho” – *Rote Armee Fraktion* ou RAF), particularmente, três dirigentes que haviam sido presos em Stuttgart em 1972. Em 18 de outubro de 1977 esses integrantes foram encontrados mortos em suas celas e, em represália, no dia 19 do mesmo mês, membros do grupo assassinaram o Presidente da Confederação de Associações de Empregadores da Alemanha, Hanns Martin Schleyer. Face a esse contexto de insegurança, o advogado alemão, que se encontrava refugiado na França desde julho de 1977, demandava asilo político no país. No entanto, à época do texto de Foucault ele se encontrava encarcerado em La Santé, e em seguida foi extraditado sob a alegação de cumplicidade terrorista.

cidadãos”, esse “direito dos governados” diz respeito a “um direito de viver, ser livre, de partir e não ser perseguido, em resumo, à legítima defesa contra o governo”. Trata-se também de um direito “que não é uma abstração jurídica, nem um ideal de sonhadores, mas que faz parte da nossa história” e que por isso, não deriva de acordos nem de uma afirmação em uma manhã triunfal após uma batalha vencida, mas sempre de forma ocasional, na surpresa do desvio, na sublevação<sup>646</sup>.

A conclusão a ser tirada dessa problematização é que, apesar da sublevação fazer emergir um “direito em ato”, ela não comporta sua fixação em um discurso jurídico, de forma que resta intransponível a separação entre destituente/constituente e constituído. Onde está um não pode haver o outro. Essa separação deve ser entendida em dois sentidos:

[1] que o direito manifesto na sublevação se configura na negação das relações de poder constituídas, logo, ainda que tudo ocorra no desdobramento histórico de uma política das normas, a emergência do novo se dá sem um esquema normativo de legitimidade ou procedimento previamente instaurado, ou seja, justamente como subversão das regras do jogo;

[2] que enquanto experiência ela se configura como acontecimento na lógica da multiplicação causal, ou seja, afastando uma ideia de desdobramentos necessários, de modo que sua força destituente/constituente não pode ser reduzida à ideia de origem da ordem jurídica que venha a ser futuramente institucionalizada.

Nessa linha, é pertinente perguntar: por que advogar a importância da sublevação a despeito dos riscos que ela comporta em um futuro desfecho, quando, em contrapartida, o que ela parece nos trazer é a possibilidade da manifestação de um mero “direito em ato”, precário e provisório, exercido somente por alguns? Essa pergunta se aproxima daquelas realizadas por Fraser e já problematizadas no ponto III.2.2.: se não existe um fora do poder, se toda luta é apenas uma rearticulação das relações de força, por que a sublevação é preferível à submissão? Entretanto, a resposta passa ao largo daquela sugerida pela autora, acerca da necessidade de critérios normativos como ponto de partida que pudessem justificar a sublevação.

Vimos que o elogio de Foucault à sublevação se apresenta como uma recusa à ideia do “fracasso da revolução”, à tentação de dizer que, mesmo com a articulação coletiva da vontade política, nada mudou, e se justifica na percepção de que nela há uma experiência de

---

<sup>646</sup> FOUCAULT, Michel. *Face aux gouvernements, les droits de l’homme*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**, Paris: Quarto Gallimard, 2017, pp. 1526-7.

engajamento que não é apagada por futuras medidas reacionárias<sup>647</sup>, pois “os conteúdos imaginários da revolta não são dissipados no grande dia da revolução”<sup>648</sup>. E apesar de ser algo que se vive ou se pratica fundamentalmente na dimensão individual – pois diz respeito aos limites do sujeito –, a experiência também só se realiza plenamente quando “escapa à pura subjetividade e quando outros podem, não retomá-la de maneira exata, mas ao menos lhe conhecer e lhe reatruvessar”<sup>649</sup>. Nesses termos, a sublevação aparece como aquilo que designa o movimento de um ou de muitos, mas que mesmo quando se manifesta como um gesto precário exercido apenas por uma pessoa, ressoa como algo que vale para todos, pois seu entusiasmo se inscreve na memória do corpo coletivo, atualizando a revolta como uma virtualidade permanente, e estabelecendo as condições para a sua própria reprodução na história<sup>650</sup>.

Por esse motivo:

Ninguém tem o direito de dizer: ‘Revoltem-se por mim, disso depende a liberação final da humanidade’. Mas eu não concordo com quem diz: ‘Inútil se sublevar, será sempre a mesma coisa’. Nós não ditamos a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há razão ou não para se revoltar? Deixemos a questão em aberto. Nós nos sublevamos, isso é um fato; e é por aí que a subjetividade (não aquela dos grandes homens, mas aquela de um qualquer) se introduz na história e lhe dá seu fôlego<sup>651</sup>.

Essa ideia de que a sublevação encontra seu entusiasmo em outras sublevações será reforçada alguns anos mais tarde, por ocasião do envolvimento de Foucault na Polônia em relação à resistência do sindicato *Solidarność* (Solidariedade)<sup>652</sup>. Após visita ao país em

---

<sup>647</sup> FOUCAULT, Michel. *Pour une morale de l'inconfort*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 784–785.

<sup>648</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 792.

<sup>649</sup> FOUCAULT, *Conversazione con Michel Foucault*, p. 866.

<sup>650</sup> Talvez a melhor forma de explicitar como a sublevação individual é também uma experiência coletiva seja através de exemplos históricos. Pensemos aqui nos efeitos da greve de fome praticada por Mahatma Gandhi na prisão, na desobediência civil de Rosa Parks, na imagem do rebelde desconhecido que se coloca frente aos tanques de guerra chineses durante os protestos na praça da Paz celestial em Pequim de 1989, em Mohamed Bouazizi, que ateando fogo em si mesmo em protesto ao governo, atuou como estopim de uma série de sublevações coletivas na Tunísia em 2010

<sup>651</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 793. (**Trad. nossa**). No original: “Nul n'a le droit de dire : « Révoltez-vous pour moi, il y va de la libération finale de tout homme. » Mais je ne suis pas d'accord avec qui dirait : « Inutile de vous soulever ce sera toujours la même chose. » On ne fait pas la loi à qui risque sa vie devant un pouvoir. A-t on raison ou non de se révolter ? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle”.

<sup>652</sup> O *Solidarność* era um sindicato que surgiu durante o governo socialista na Polônia e que em 1981 foi colocado na ilegalidade. À época os sindicatos só podiam existir com autorização do Partido Comunista Polonês e a legislação proibia a realização de greves. O caso provocou um forte tensionamento político no país, com movimentos de revolta intermitentes seguidos de repressão, prisões arbitrárias, exercício nas ruas e proclamação de Estado de Sítio. Face à posição de neutralidade e de não envolvimento assumida pelo governo francês à época, Foucault inicia, junto com Pierre Bourdieu, uma campanha para cobrar engajamento e posicionamento crítico por parte das autoridades. Meses depois ele segue para Varsóvia em uma missão organizada pelos “Médicos do Mundo” para se encontrar com militantes, intelectuais e estudantes envolvidos no movimento. Apesar de pouco explorado, o envolvimento de Foucault com o caso polonês encontra-se bem documentado no trabalho biográfico realizado em: ERIBON, *Michel Foucault*.

setembro de 1982, Foucault escreve sobre a importância do afeto político produzido ali. Segundo ele, trata-se da conquista mais importante da sociedade visto que, ao contrário das leis, ela não poderá ser apagada pela normalização opressiva realizada pelo Estado. E isso porque a implicação desses afetos políticos na experiência coletiva tem por efeito uma “moralização de toda uma sociedade”, não em termos ideológicos, mas sim no sentido de que ela modifica os comportamentos dos indivíduos sem a mediação de um partido, tornando-os mais fortes, mais resistentes a todos os pequenos mecanismos pelos quais eles são levados a aderir ou aceitar o que não gostariam<sup>653</sup>. Ou seja, na opinião do autor, mesmo na incerteza dos desdobramentos fáticos, é certo que algumas coisas já foram adquiridas na experiência polonesa. Não direitos formais ou liberdades legisladas, passíveis de serem revogadas a qualquer momento, mas sim uma transformação moral, arraigada na memória de uma recusa coletiva àquele regime de governo, a consciência de terem todos compartilhado uma experiência em conjunto, a partir da qual a criação comum de novas relações sociais parecera possível<sup>654</sup>.

Nessa esteira, a sublevação aparece então como manifestação do deslocamento interno nos sujeitos sobre o que lhes aparece como “intolerável” ao ponto de fazer emergir um gesto, configurar uma vontade decisória que corresponde a uma atitude crítica de politização da existência, gerando um efeito muito mais importante e eficaz do que a posituação de direitos quando se trata de limitação da ação governamental<sup>655</sup>. Mais do que uma atitude de desassujeitamento, ela é também um signo de esperança e resistência, um processo positivo de constituição da subjetividade e de modificação política.

Por meio da noção de sublevação, Foucault consegue conectar a natureza individual da atitude crítica com sua vontade política de se tornar popular, afinal, mesmo sendo uma vontade decisória e refletida que se manifesta no âmbito da singularidade, ela esclarece que o gesto individual não se desvincula do todo. A partir desse raciocínio, temos que a sublevação pode ser, de toda forma, entendida como um movimento de “transformação das consciências”; uma “aventura coletiva” de ruptura e construção, permeada por afetos voltados à liberdade que buscam desfazer a ordem existente e se inscrever em um projeto de mundo futuro<sup>656</sup>.



Quando em entrevista Farès Sassine pergunta à Foucault se sua experiência com a sublevação iraniana provocaria uma inflexão teórica em seus trabalhos, o filósofo esclarece

<sup>653</sup> FOUCAULT, *L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut pas être effacée*, p. 1.168.

<sup>654</sup> FOUCAULT, *L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut pas être effacée*, p. 1.164–65.

<sup>655</sup> FOUCAULT, *L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut pas être effacée*, p. 1.168.

<sup>656</sup> NEGRI, Antonio. *L'événement soulèvement*. In: Georges Didi-Huberman (dir.). *Soulèvements*. Paris: Jeu de Paume / Gallimard, 2016, p. 41–43.

que, ao contrário, ela se inseria adequadamente no problema que ele buscava analisar à época: a mobilização estratégica das relações de poder. Partindo da premissa de que o poder é uma relação dinâmica, que define só até certo ponto a posição dos sujeitos, tem-se que a atividade desses sujeitos também modifica as relações de poder<sup>657</sup>. Logo, o problema levantado no acontecimento iraniano se alinha àquele de 1978, ou seja, o da sublevação como ação de instauração da política, de abertura para a rearticulação das relações de poder – ou, digamos a partir de agora, como exercício do poder/des/constituente.

Entretanto, é preciso reconhecer que o acontecimento iraniano causa sim um impacto no desenvolvimento da reflexão foucaultiana a partir de sua experimentação com a ideia de “espiritualidade política”, impacto esse a ser compreendido mais como um impulso em dada direção do que uma ruptura. Afinal, uma vez estabelecido que o grande problema a se colocar é “o sujeito da ação – ação através da qual o real é transformado”<sup>658</sup>, a noção de “espiritualidade” intensifica aquela aproximação entre atitude crítica e virtude, abrindo espaço para a exploração da seguinte hipótese: a de que a sublevação política pode ser trabalhada no interior de uma prática ética. Em outras palavras, a noção de espiritualidade permite ao filósofo inferir que talvez o “enigma da sublevação” possa ser esclarecido no eixo de uma “moral do inconformismo”, algo capaz de estabelecer na existência as condições de possibilidade para uma prática da sublevação como um modo de vida refletido e, com isso, evitar que essa força des/constituente se institucionalize em novas formas de dominação.

Nessa linha, rejeitamos leituras como a apresentada por Deleuze em 1986 no livro *Foucault* – determinante para grande parte dos estudos foucaultianos desenvolvidos no século passado, em especial no Brasil – que apresenta os últimos trabalhos do filósofo, resultados de “anos de silêncio”<sup>659</sup>, como uma modificação crítica após a crise de suas experiências no Irã e na Polônia<sup>660</sup>. Tal rejeição se dá porque, como veremos, o período entre 1979-1984 é marcado por uma forte aceleração de ideias expostas nos cursos do filósofo no *Collège de France*, a partir dos quais podemos identificar uma aproximação entre sublevação e des/constituição da subjetividade por meio da noção de espiritualidade, e que levam o filósofo a direcionar suas pesquisas nos anos 1980 para ética greco-romana, com um foco especial no tema dos “exercícios espirituais”. Assim, o mais correto seria assumir que tais experiências serviram mais como catalisadores de uma reflexão já em curso desde 1978.

---

<sup>657</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*.

<sup>658</sup> FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, p. 851.

<sup>659</sup> DELEUZE, Gilles, **Foucault**. Trad. Cláudia Sant’Anna Martins e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005, p. 116.

<sup>660</sup> DELEUZE, **Foucault**, p. 135.

#### IV. A SUBJETIVAÇÃO ÉTICO-POLÍTICA

Quando os volumes II e III da *História da sexualidade* foram publicados em 1984, o fato deles serem completamente voltados para um estudo da ética, em especial aquela que marca a cultura greco-romana, apareceu ao grande público como uma ruptura brusca no percurso da obra foucaultiana, até então amplamente conhecida pelas análises acerca do poder apresentadas quase dez anos antes em *Vigiar e punir* e no primeiro volume da *História da sexualidade: a vontade de saber*. Todavia, após as publicações dos cursos no *Collège de France* no começo dos anos 2000, é seguro dizer que esse direcionamento é bastante coerente com os problemas que Foucault vinha lidando desde 1978, especialmente tendo em vista sua incursão na pastoral cristã, incursão essa que, como já vimos, trouxe à tona a necessidade de lidar com as noções de “conduta”, “vontade” e “virtude”. Assim, de fato os anos de 1980-1984 representam um período de “espantosa aceleração conceitual” e uma “exuberante profusão de problemáticas”<sup>661</sup> na obra do filósofo, mas é importante deixar claro já de antemão que isso não representa um grande salto, muito menos um abandono do tema da política para se dedicar à ética, devendo ser tomada como o enriquecimento de sua filosofia analítica do poder por meio de uma investigação das práticas do eu.

Neste ponto, é pertinente frisar que, apesar do interesse de Foucault pela questão dos limites da experiência datar dos anos 1960<sup>662</sup>, e do flerte com os temas da ética já estar implícito tanto no curso *Segurança, território, população* quanto na conferência *O que é a crítica*, a aceleração conceitual que marca o “último Foucault” recebe um importante impulso da experiência do filósofo no Irã. Em um ensaio já tradicional nos estudos foucaultianos publicado pela primeira vez em 1988, Christian Jambet foi cirúrgico em identificar uma constelação temática entre a experiência no Irã e os trabalhos da década de 1980, aproximando as noções de “espiritualidade” – pensada à luz da relação entre a política e o islã – e os “exercícios espirituais” praticados na cultura greco-romana, alinhando ambos à problemática da sublevação

---

<sup>661</sup> GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 627.

<sup>662</sup> Neste ponto, vale a pena conferir a hipótese sustentada por Daniel Verginelli Galantin em sua tese de doutorado, na qual o pesquisador sustenta que, tendo em mente o profundo conhecimento de Foucault sobre a obra de Bataille, é possível pensar que *L'expérience intérieure* e o conjunto da *Summa atológica* forneceram as ferramentas necessárias para que o filósofo desenvolvesse, na virada dos anos 1970 para os 1980, seu conceito de espiritualidade e a noção de sublevação. (GALANTIN, **Experiência e política no pensamento de Michel Foucault**, p. 136).

política<sup>663</sup>. Seguindo essa linha, assumimos aqui a hipótese de ler a incursão de Foucault no campo da ética greco-romana – marcada por um minucioso estudo de temas como o “cuidado de si” e a “parresia” – como uma forma de aprofundar o conceito de espiritualidade e a noção de sublevação fora do quadro religioso, uma via para se pensar a subjetivação política, as condições de formação daquele “entusiasmo com a revolução” marcado por uma vontade decisória e refletida, conforme teorizado em 1978 nos termos de atitude crítica.

Assim, é imperioso entender já de antemão que os trabalhos desenvolvidos durante os anos 1980, comumente referenciados como “último Foucault”, são marcados por um mergulho no tema da ética sob um viés bastante específico. Como premissa metodológica, o filósofo inicia distinguindo dois eixos que compõem o campo da moral: o “código moral” e a “moralidade das condutas”. Nesse esquema, o primeiro diz respeito ao conjunto de regras e valores que estabelecem deveres aos sujeitos, determinando quais atos são autorizados ou interditados a partir de uma valoração positiva ou negativa das atitudes possíveis. E apesar de ele ser formulado no interior de uma doutrina coerente, ele não corresponde a um conjunto sistemático de regras, mas sim a um jogo complexo de elementos que é transmitido de maneira difusa. Já o segundo corresponde aos comportamentos face ao código de prescrições morais, à margem de obediência, negligência, resistência ou transgressão dos indivíduos ou grupos em relação às normas<sup>664</sup>.

Todavia, Foucault destaca que, no entrecruzamento desses dois eixos, há ainda um outro aspecto muito importante que precisa ser ressaltado: a maneira como o indivíduo se conduz, ou seja, o tipo de relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo, o processo no qual ele se toma como um objeto de trabalho e reflexão, com o fim de fazer sua conduta corresponder a um determinado código de regras, constituindo-se assim enquanto sujeito moral<sup>665</sup>. Trata-se aqui da ética que, mais do que uma justificativa do código moral, é entendida como um exercício, uma atividade por meio da qual o sujeito afeta a si mesmo, estabelecendo uma relação autorreflexiva afim de se constituir em um *ethos*, uma maneira de ser. Ou seja, no lugar de tomar a ética como um campo que concerne à pergunta “o que devemos fazer?” e “quais valores devem orientar as nossas ações?”, Foucault a assume radicalmente, como uma dimensão que implica o questionamento: o que torna essas perguntas possíveis?<sup>666</sup>. Nessa linha,

<sup>663</sup> JAMBET, *The constitution of the subject and spiritual practice. Observations on L'Histoire de la sexualité*.

<sup>664</sup> FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2013, pp. 25–6.

<sup>665</sup> FOUCAULT, Michel. *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1437.

<sup>666</sup> Nessa linha, já temos estabelecida de antemão a novidade e diferença da reflexão ética de Foucault em relação ao debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas, em que se discute a melhor via para se pensar a justiça, e com o qual lidam alguns autores da Teoria Crítica como Habermas e Honneth.

os comportamentos são tomados como a superfície da moral, cujo fundo é o trabalho ético sobre as condutas a partir do qual emerge um sujeito conforme ou desconforme ao código moral.

Esse ponto que coloca tal dimensão ética em evidência traz consigo quatro aspectos, e levanta as seguintes questões<sup>667</sup>:

[1] qual a substância ética, ou, qual o objeto que será retrabalhado e readequado ao código moral (uma parte do si mesmo – como, por exemplo, a alma?; um comportamento específico – ou vários, como os hábitos alimentares, as práticas sexuais?);

[2] qual o elemento de assujeitamento que faz com que essas regras sejam reconhecidas enquanto obrigações morais (é uma lei natural? uma lei divina? uma lei racional? um princípio estético?);

[3] que tipo de ascese, que tipo de prática de si ele exige? Ou seja, quais são os meios, as técnicas, por meio das quais a substância ética é trabalhada?;

[4] qual é a teleologia desse processo, ou, que tipo de ser o sujeito moral busca se tornar? (imortal? ivre? senhor de si mesmo?).

Em suma, o que Foucault nos apresenta em sua abordagem da ética é que:

Não há ação particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; não existe conduta moral que não exija a constituição de si mesmo como sujeito moral; e não há constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’ e sem uma ‘ascética’ ou ‘práticas de si’ que o sustentem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividade sobre si que não são menos diferentes de uma moral para outra que o sistema de valores, regras e interdições<sup>668</sup>

Com isso, podemos dizer que o filósofo se propõe a pensar a moral de uma maneira distinta das abordagens deontológicas ou utilitaristas que predominam na teoria política, diga-se, não por meio de uma reflexão sobre o sistema de regras que concernem ao Bem e à adequação do sujeito a ele, mas sim de sua dimensão ética em termos etopoiéticos, ou seja, a partir das práticas pensadas no interior da questão “como devo viver?”, que permitem ao indivíduo estabelecer uma relação consigo mesmo afim de estilizar seu comportamento e assim se constituir como sujeito moral. Nessa esteira, Foucault dá continuidade ao objetivo geral de

<sup>667</sup> FOUCAULT, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, p. 1437–39.

<sup>668</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*, p. 28. (Trad. nossa). No original: “*Il n’y a pas d’action morale particulière qui ne se réfère à l’unité d’une conduite morale; pas de conduite morale qui n’appelle la constitution de soi-même comme sujet moral; et pas de constitution du sujet moral sans des ‘modes de subjectivation’ et sans une ‘ascétique’ ou des ‘pratiques de soi’ qui les appuient. L’action morale est indissociable de ces formes d’activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d’une morale à autre que le système de valeurs, des règles et des interdits*”.

seu trabalho de evidenciar o equilíbrio instável do poder sobre as condutas, abrindo espaço para que a questão da sublevação – e, conseqüentemente, a do poder/des/constituente – possa emergir como uma atitude crítica, um gesto voluntário, uma decisão refletida.

#### IV.1. Subjetivação, tecnologias de si e o trabalho sobre a vontade

O direcionamento de Foucault para o tema da ética é acompanhado de uma modificação crucial que ocorre entre os cursos de 1978 e 1980 no que tange ao estudo da pastoral cristã, modificação essa que configurará o ano de 1980 como um novo divisor de águas na obra do filósofo, fruto de uma “intensificação do pensamento”<sup>669</sup> provocada pela experiência iraniana.

Como vimos no capítulo II, a inflexão da análise do poder para o tema do governo realizada por Foucault em *Segurança, território, população* traz à tona a questão da vontade como cerne da conduta do indivíduo. Ali, ela aparece como o elemento que a direção pastoral busca mortificar, aquilo a que o discípulo renuncia na prática constante e repetida de obediência ao superior. Lembremos as palavras do filósofo: “a finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade”<sup>670</sup>. Nesse ponto, o que Foucault busca elucidar é que, diferentemente do exposto nas teorias jurídicas da soberania que explicam a obediência pela via do contrato, no paradigma da governamentalidade que deriva da pastoral cristã a obediência não é uma submissão racional e interessada da vontade dos súditos à vontade do soberano, mas sim algo que se produz por meio de um trabalho de disciplina constante e microfísico sobre os corpos no sentido de minar a manifestação de qualquer vontade.

Em certa medida, essa reflexão acerca da obediência já tocava a possibilidade de pensar sua via inversa, qual seja, uma estilização da vontade cujo o fim seria a sublevação contra tal prática governamental – hipótese que aparece no estudo das contracondutas ligadas ao regime de verdade cristão mas organizadas em oposição ao governo pastoral. Mas é somente após a experiência iraniana e a reflexão que associava as práticas do islamismo à configuração de uma vontade insubmissa – ou seja, à sua abordagem em termos de uma “espiritualidade política”<sup>671</sup> – que vemos Foucault retomar em 1980 o tema da ascese, não mais como uma mera

<sup>669</sup> Essa ideia da prática como “intensificador do pensamento” aparece no prefácio escrito por Foucault à obra *Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, texto também publicado sob o título *Introdução à vida não-fascista*. (FOUCAULT, Michel. *Préface*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 135).

<sup>670</sup> FOUCAULT, *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*, p. 235.

<sup>671</sup> Lembremos aqui as palavras do filósofo já devidamente discutidas no ponto III.3.2.: “o xiismo é justamente uma forma do islã que, com seus ensinamentos e conteúdos esotéricos, distingue entre aquilo que é a simples obediência externa ao código e aquilo que é a vida espiritual profunda; quando eu digo que eles procuravam por

renúncia, mas sim como um trabalho de transformação de si, uma forma de estilização da vontade que coloca em jogo a liberdade do indivíduo. Ou seja, em menos de um ano após a publicação de seu último texto sobre o Irã, Foucault retorna à questão da obediência no marco da direção de consciência cristã; todavia – como bem observou Daniele Lorenzini<sup>672</sup> – com uma importante diferença em relação à forma como a problemática fora tratada em 1978: agora, o filósofo insistirá na liberdade da vontade do discípulo como condição necessária para a prática da direção pastoral, que, ao invés de ser renunciada ou mortificada, é trabalhada e direcionada no sentido da obediência.

Na direção, não há contrato social, porque não há cessão de uma parte da vontade a um outro. O que há é o seguinte: há alguém que guia minha vontade, que quer que minha vontade queira isso ou aquilo. E eu não cedo minha própria vontade, eu continuo a querer, eu continuo a querer até o fim, mas a querer ponto a ponto e a cada instante aquilo que o outro quer que eu queira. As duas vontades permanecem continuamente presentes. Uma não desaparece em benefício da outra. As duas vontades coexistem, mas coexistem com um vínculo entre elas, no qual uma não substitui a outra, uma não limita a outra, mas um vínculo que liga as duas vontades de maneira tal que elas continuem inteiras e permanentes, mas também de forma que uma queria sempre e totalmente o que quer a outra. É, portanto, no sentido estrito, uma subordinação da vontade à outra, na qual as duas vontades continuam inteiras, mas uma querendo sempre o que quer a outra. Por consequência: certamente, esse vínculo é ele mesmo um vínculo que é livre, voluntário e ilimitado<sup>673</sup>.

Em consonância com a hipótese de Nietzsche exposta no ponto III.2.4. sobre a o ideal ascético e a “loucura da vontade” que se volta contra si mesma – mas que ainda assim permanece sendo uma vontade! – nesse momento vemos Foucault sustentar com clareza que, apesar da direção da consciência na pastoral cristã comportar uma renúncia de si com o fim de

---

meio do islã uma modificação em sua subjetividade, isso é bastante compatível com o fato de que a prática islâmica tradicional já existia e lhes assegurava sua identidade; é dessa forma que eles conseguiram viver a religião islâmica como força revolucionária, havia outra coisa ali além da vontade de obedecer mais fielmente a lei, havia a vontade de renovar a existência integralmente remontando a uma experiência espiritual que eles pensavam encontrar no coração mesmo do islamismo xiita. Cita-se constantemente Marx e o ópio do povo. A frase que precede imediatamente e que nunca é citada diz que a religião é o espírito de um mundo sem espírito. Digamos, portanto, que o Islã, nesse ano de 1978, não foi o ópio do povo, justamente porque ele foi o espírito de um mundo sem espírito” (FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 749).

<sup>672</sup> LORENZINI, Daniele. *From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much*. *Foucault Studies*, n. 21, p. 7–21, 2016, p. 15.

<sup>673</sup> FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Seuil Gallimard, 2012, pp. 225–26. (Trad. nossa). No original: “*Dans la direction, il n'y a pas de contrat social, parce qu'il n'y a pas de cession d'une part de volonté à un autre. Il y a ceci: il y a quelqu'un qui guide ma volonté, qui veut que ma volonté veuille ceci ou cela. Et je ne cède pas ma propre volonté, je continue à vouloir, je continue à vouloir jusqu'au bout, mais à vouloir point par point et à chaque instant ce qu'il veut que je veuille. Les deux volontés restent continuellement présentes. L'une ne disparaît pas au profit de l'autre. Les deux volontés coexistent, mais coexistent avec entre elles un lien, où l'un ne se substitue pas à l'autre, où l'un ne limite pas l'autre, mais un lien qui lie les deux volontés d'une façon telle qu'elles restent entières et permanentes, mais de façon aussi que l'un veuille totalement et toujours ce que veut l'autre. C'est donc, au sens strict, une subordination de la volonté à l'autre, dans laquelle les deux volontés restent entières, mais l'une voulant toujours ce que veut l'autre. Avec ceci pour conséquence: bien sûr, ce lien est en lui-même un lien qui est libre, volontaire et illimité*”.

obter a obediência, esse processo não se realiza por meio de uma eliminação da vontade, mas sim de sua conversão no sentido da obediência. Essa modificação traz ao jogo do poder e da arte de governar a ideia de uma autonomia relativa, já que se a obediência é em certa medida consentimento, essa adequação da vontade pode ser revertida a partir de um outro regime de verdade. É justamente esse refinamento da análise, que coloca em jogo a dinâmica entre vontade e atividade de conversão, o ponto crucial do direcionamento de Foucault para o campo da ética, de modo que veremos então surgir o importante conceito de “subjetivação”.

Contrária à ideia de dessubjetivação e mais complexa do que a de “sujeição”, a “subjetivação” designará “o processo por meio do qual se obtém a constituição de um sujeito, mais exatamente de uma subjetividade, como uma das formas possíveis de organização de uma consciência de si”<sup>674</sup>, forma essa que, por sua vez, encontra apoio na própria vontade do indivíduo, de modo que a constituição do sujeito se dá pela tomada de si mesmo como um objeto a ser trabalhado a partir de um jogo entre limite e liberdade.

Para pensar devidamente essa conversão da vontade no interior da pastoral cristã, Foucault recorre à noção de *metanoia*, termo que, no platonismo, designava o movimento de contemplação da alma que, girando sobre si mesma, movia o olhar de baixo para cima, da terra ao céu, da aparência à verdade, acessando assim a verdade sobre si mesma<sup>675</sup>. Já na literatura teológica do século II, a expressão se altera sutilmente e aparece designando um súbito movimento da alma que é em si mesmo uma “modificação da alma”, que ao se desligar das sombras, da matéria, do mundo, das aparências, transforma-se radicalmente à medida em que se volta para a luz e para a verdade. Trata-se de uma passagem de um estado a outro, análogo àquele da vida à morte, da mortalidade à imortalidade<sup>676</sup>. Nesse período temos então que a *metanoia* faz remissão à uma trans-subjetivação, ou seja, a uma modificação radical e dramática do sujeito, que se dá como uma ruptura do eu que morre e renasce como outro, sob uma nova forma, um novo modo de ser, mediante a manifestação da verdade<sup>677</sup>.

Porém, para que isso ocorra, para que essa “revelação da verdade” seja incorporada não só em pensamento mas também como atitude – diga-se, que ela se manifeste no comportamento do próprio sujeito –, é preciso também uma preparação de si, um trabalho contínuo de conversão da vontade. Tendo isso em mente, Foucault explora o batismo, a

---

<sup>674</sup> FOUCAULT, Michel. *Le retour de la morale*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1525.

<sup>675</sup> FOUCAULT. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, pp. 140-1.

<sup>676</sup> FOUCAULT. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, p. 125; 259-60.

<sup>677</sup> FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 259-63.

penitência e a confissão como exemplos de práticas de conversão, incorporação e manifestação do verdadeiro no campo do cristianismo, todavia, dando mais destaque à última. Isso porque a confissão lhe permite pensar de maneira clara a ideia de subjetivação, ou seja, a função ativa do sujeito no interior de um regime de verdade e da dinâmica de direção da conduta. Afinal, ainda que a confissão seja realizada no contexto da relação de completa obediência à vontade do mestre espiritual, ela implica assumir que o discípulo não é apenas um receptáculo da verdade, mas também o ator, o produtor de uma verdade sobre si. Ela é, portanto, uma tecnologia de direção da ação que se apoia na própria ação, uma experiência complexa e paradoxal que constitui o sujeito, ao mesmo tempo em que é sustentada por ele. Em outras palavras, a confissão funciona como uma “tecnologia de si”<sup>678</sup>, expressão que o filósofo passará a utilizar para designar aquilo que “permite aos indivíduos efetuarem, por seus próprios meios, certo número de operações em seus próprios corpos, em suas próprias almas, em seus próprios pensamentos, em sua própria conduta, e isso de maneira a transformar a si mesmos”<sup>679</sup>.

A confissão aparece então como uma prática de conversão que é também uma experiência reflexiva, uma tecnologia de si voltada à transformação do sujeito por meio de uma relação que ele estabelece consigo mesmo<sup>680</sup>. Realizada em termos de *exagoreusis* – ou seja, pela verbalização obrigatória, analítica e contínua dos pensamentos<sup>681</sup> –, ela exige um exame minucioso das *cogitationes*, termo latino que nomeia justamente os “movimentos quase imperceptíveis do pensamento”, a “permanente mobilidade da alma”<sup>682</sup>. Isso porque, para uma prática confessional bem-sucedida, é preciso que, por meio do exame de consciência e da sua exteriorização, o discípulo, com ajuda do seu diretor, diagnostique a origem desses movimentos: se eles partem de Deus, de si mesmo, ou do Diabo. Trata-se, portanto, de um auto

---

<sup>678</sup> Por vezes também enunciada como “técnicas de si”, a expressão é utilizada como via para se pensar a constituição dos diferentes modos de ser, em explícita contraposição à tese heideggeriana de que a técnica é algo que turva o conhecimento sobre o ser. Foucault ainda explica que ao cunhar a expressão ele tinha em mente a sugestão de Habermas de pensar a sociedade a partir de três tipos de técnicas: as de produção, as de significação e as de dominação. Nessa via, e após ter dedicado um extenso trabalho às técnicas de dominação, Foucault chama a atenção para a necessidade de se pensar também um quarto grupo de técnicas que corresponderiam à transformação refletida de si mesmo com o fim de atender a um certo modo de ser, que pode corresponder a um objetivo de dominação (configurando então o que ele compreende por governo das condutas) ou de resistir a ele. (FOUCAULT, Michel. *Subjectivity and Truth. In: About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016, pp. 23–6).

<sup>679</sup> FOUCAULT, *Subjectivity and Truth*, p. 25. (Trad. nossa). No original: “*permit individuals to effect, by their own means, a certain number of operations on their own bodies, on their own souls, on their own thoughts, on their own conduct, and this in a manner so as to transform themselves, modify themselves*”.

<sup>680</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, p. 227.

<sup>681</sup> FOUCAULT, Michel. *Christianity and Confession. In: About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016, p. 73.

<sup>682</sup> FOUCAULT, *Christianity and Confession*, p. 66.

escrutínio, um dever de tudo falar sobre a própria subjetividade que pressupõe algo escondido – um “outro” maligno, pecador, que habita as profundezas da alma, cuja verdade precisa ser revelada, decifrada e eliminada –, e um “si mesmo” que precisa ser purificado para que na vida após a morte ele possa entrar no reino de Deus. Em suma, trata-se de um processo de veridicção que se configura como uma hermenêutica de si e que implica, por um lado, um sacrifício de uma parcela do eu e, por outro, uma individualização e fixação de certa identidade.

Essa prática do exame de si não é uma novidade completa, visto que também se fazia presente na cultura greco-romana. Porém, apesar da semelhança no que tange a seus elementos, enquanto tecnologia de si a prática do exame greco-romano se organizava com algumas diferenças, dado que seus objetivos eram radicalmente distintos. Isso porque tal dever de observar a si mesmo configurava-se mais como uma espécie de tomada de contas cotidianas – acerca do bom ou mau desempenho em relação aos deveres que o próprio indivíduo estabelecia para si –, de modo que o objeto a ser examinado era mais as ações do que os pensamentos do indivíduo. Especialmente no período helenístico, sua função era cultivar uma consciência de si e mensurar seu progresso no caminho traçado em direção à perfeição, à maestria de si em relação a suas próprias paixões. Em outras palavras, ela tinha por fim produzir uma reflexão do indivíduo sobre si em um processo de autonomização<sup>683</sup> e em direção a uma vida feliz.

Há, portanto, um conjunto de alterações quando essa prática é absorvida no campo monástico da pastoral-cristã, de modo que ela é canalizada e colocada a serviço da atividade de dirigir os outros na formação da submissão. Nesse viés, ela se torna um dever do dirigido de se contemplar e explorar exaustivamente a verdade sobre si, analisando os movimentos dos pensamentos e confessando a verdade sobre eles de maneira pormenorizada ao diretor. E isso porque agora o objetivo em jogo era estabelecer uma obediência permanente do indivíduo em todos os aspectos da sua vida, transformando-o e constituindo-o como *subditio* em uma ordem hierárquica, como *subjectio* à autoridade de um código moral estrito.

Além desse tipo de assujeitamento produzido pelas tecnologias de si no campo da pastoral cristã ter sido tomado por Foucault como matriz da governamentalidade moderna e da configuração do Estado administrativo ocidental, tendo em vista esse segundo efeito da direção de consciência que aparece agora em sua análise da confissão e da contemplação cristã – qual seja, a positivação do indivíduo a partir de uma hermenêutica de si –, Foucault sustenta que podemos também encontrar nela a raiz do sujeito da filosofia moderna, conforme ele emerge nas meditações cartesianas.

---

<sup>683</sup> FOUCAULT, *Subjectivity and Truth*, pp. 36-8.

Segundo Foucault, apesar de Descartes se esforçar por purificar sua reflexão do pensamento teológico-dogmático, seu método é atravessado por elementos pertinentes a tais “técnicas espirituais”, constituindo o momento crucial de inflexão na filosofia no qual, por meio de técnicas clássicas de transformação de si, constata-se a existência de um “eu” passível de ser conhecido mas não afetado por elas. As *Meditações* representam, portanto, um importante ponto de ruptura no qual uma tecnologia de si clássica é aplicada sob a forma hermenêutica da dúvida cristã – aqui Foucault referencia as questões acerca da possível ilusão do eu, do autoengano, do gênio maligno, etc. –, fixando uma verdade e uma identidade do “eu” e produzindo, paradoxalmente, uma verdade sobre o sujeito emancipada dessas tecnologias de constituição e conversão de si<sup>684</sup>. Estabelecendo a evidência indubitável da consciência como origem, esse “momento cartesiano” instaura o sujeito como ponto de partida para o procedimento filosófico, como princípio de acesso ao ser, provocando uma cisão entre filosofia e espiritualidade. Como consequência, a primeira passará a corresponder à “forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade”, em contraposição à segunda, que nomeará “o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”<sup>685</sup>.

É interessante nos determos um pouco na noção de “espiritualidade” trazida por Foucault neste momento. Em consonância com a forma como foi ela explorada no contexto da sublevação iraniana, mais uma vez ela aparece como algo que, apesar de se mostrar de forma clara no espectro da religião, não se limita a ele, visto que seu cerne está fundamentalmente ligado à prática de modificação, de deslocamento e reposicionamento do sujeito. Porém, se naquela ocasião essa modificação de si que marca a espiritualidade era colocada em termos políticos, ou seja, em referência à posição do sujeito em uma dada relação de poder, neste momento ela é apresentada no tocante à verdade e, ainda que os dois temas estejam diretamente ligados, eles não se confundem.

Já temos claro que, sendo o sujeito o resultado de uma rede de relações de poder móveis, des/constituir uma dessas relações implica também uma modificação do sujeito que se encontra implicado nelas. Porém, sabemos também que nenhuma dessas modificações ocorrem

---

<sup>684</sup> FOUCAULT, Michel. *Discussion of 'Truth and Subjectivity'. In: About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980.* Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016, p. 104–5.

<sup>685</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), p. 19.

fora do campo normativo da verdade. Assim, é justamente esse deslocamento no interior de um dado regime de verdade que vemos agora ser adicionado à noção de espiritualidade.

Em completa oposição ao pensamento científico e à moderna noção de sujeito que derivam do paradigma cartesiano, na esteira da espiritualidade resta explícito que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito, pois o sujeito, enquanto tal, não possui a capacidade de acesso à verdade por um simples ato de conhecimento. Ao contrário, o que as tecnologias de si colocam em evidência é justamente que a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o seu próprio ser enquanto sujeito. É preciso que ele se modifique, se transforme, se desloque, até tornar-se outro que não ele mesmo. E se por um lado isso acarreta que não pode haver verdade sem uma transformação do sujeito – motivo pelo qual o trabalho sobre si entra em questão –, por outro também implica que, conquistado o acesso à verdade, está dada a transfiguração do sujeito e, portanto, a sua completude, a sua salvação enquanto tal. A esse segundo efeito Foucault chama de “retorno da verdade sobre o sujeito”<sup>686</sup>. Assim, nas palavras do autor, a noção de espiritualidade traz consigo a premissa de que “um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito”<sup>687</sup>.

Essa cisão entre verdade e espiritualidade que marca o “momento cartesiano” é apresentado por Foucault como primeiro passo para a constituição do sujeito moral moderno. Isso porque, a emergência do sujeito de conhecimento tomado como pura evidência, universal e independente de qualquer trabalho do indivíduo sobre si, é seguida pela postulação kantiana desse sujeito também como um sujeito moral, capaz de acessar o conhecimento prático do dever através de procedimentos racionais, movimento este que Foucault denomina de “confiscação da moral pela teoria do sujeito”, responsável por gerar a catastrófica ideia de uma moral como dever geral e universal<sup>688</sup>.

Apesar de reconhecer o momento cartesiano como aquele no qual a transfiguração do sujeito e o efeito de retorno da verdade que o atravessa e modifica o seu ser deixam de ser colocados em questão, Foucault ressalva que isso não deve ser tomado como se Descartes realizasse um corte decisivo entre filosofia e espiritualidade. Afinal, é possível encontrarmos elementos dessa separação já em Aristóteles, assim como também é possível identificar uma reunião da filosofia com a espiritualidade no pensamento de Spinoza, Schopenhauer,

---

<sup>686</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 20.

<sup>687</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 21.

<sup>688</sup> FOUCAULT, *Le retour de la morale*, p. 1525.

Nietzsche, dentre outros<sup>689</sup>. Porém, interessa ao filósofo francês demarcar, nessa área cinzenta de transição entre o pensamento teológico e o moderno secularizado que Descartes representa, uma modificação filosófica que lhe permite então tomar o pensamento grego antigo como uma matriz subjetiva distinta daquela calcada em uma hermenêutica e postulação de si, matriz essa sob a qual as sociedades modernas ocidentais se sustentam. Em outras palavras, compreendendo que o sujeito derivado deste momento cartesiano é apenas uma realização histórica dentre múltiplas possibilidades do sujeito ético, Foucault se pergunta:

essa hermenêutica do si-mesmo merece ser salva? Precisamos ainda, realmente, dessa hermenêutica do si-mesmo que temos herdado dos primeiros séculos do cristianismo? Precisamos de um homem, um homem positivo, para servir de fundação para essa hermenêutica do si-mesmo? Talvez o problema do si-mesmo não é descobrir o que ele é, mas talvez descobrir que o si-mesmo não é nada mais do que o correlativo da tecnologia construída na nossa história. E então o problema não é, talvez, encontrar uma fundação positiva para aquelas tecnologias de interpretação, talvez o problema agora seja mudar essas tecnologias, ou talvez se livrar dessas tecnologias, e então se livrar do sacrifício vinculado a essas tecnologias. Nesse caso, um dos principais problemas políticos seria, no sentido estrito da palavra política, o principal problema político, seria a política de nós mesmos<sup>690</sup>.

Na esteira de um projeto crítico que visa “recusar o que somos”, a inflexão em direção à cultura pagã, em especial para o estudo das tecnologias de si que se desenvolveram no período greco-romano no interior de uma ética do “cuidado de si” – quando filosofia e espiritualidade estão no auge da sua indistinção –, justifica-se na medida em que ela aparece como contraponto à matriz na qual se originou o nosso moderno sujeito moral, bem como uma busca por elementos que lhe possibilitassem pensar um processo de subjetivação por meio de outras tecnologias de si, cujo fim não seja produzir um assujeitamento, uma atitude de obediência à autoridade, nem uma fixação de si, mas sim um deslocamento de si realizado como atitude crítica, como um movimento de sublevação e de desconstituição. Ou seja, a partir daí a questão da subjetividade é colocada de uma nova maneira no interior da dinâmica governamental: não mais sobre as técnicas e os tipos de relação do indivíduo consigo mesmo que se desenvolvem como “arte de governar”, mas sim aquelas que são pensadas como uma “arte de não ser

<sup>689</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 36–8.

<sup>690</sup> FOUCAULT, *Christianity and Confession*, p. 78. (Trad. nossa). No original: “*is this hermeneutics of the self worth to be saved? Do we need still, really, this hermeneutics of the self we have inherited from the first centuries of Christianity? Do we need a man, a positive man, to serve as the foundation of this hermeneutics of the self? Maybe the problem about the self is not to discover what it is, but maybe to discover that the self is nothing else than the correlative of technology built in our history. And then the problem is not, maybe, to find a positive foundation for those interpretative technologies, maybe the problem is now to change those technologies, or maybe to get rid of those technologies, and then to get rid of the sacrifice which is linked to those technologies. In this case, one of the main political problem would be, in the strict sense of the word politics, the main political problem, would be the politics of ourselves*”.

governado de tal modo”. Nesses termos, veremos “aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas”<sup>691</sup>, e que serão então apresentadas como “procedimentos de subjetivação”.

#### IV.2. A noção de *bíos* e o cuidado de si na cultura greco-romana

Tendo em vista a descontinuidade identificada entre o período greco-romano e o princípio do cristianismo, a antiguidade adentra no laboratório foucaultiano como um rico objeto de estudo. Nela o filósofo encontra uma reflexão moral distinta daquela constituída na pastoral e juridicizada na prática governamental moderna, ou seja, mais orientada para a ética, para as formas de subjetivação e técnicas de constituição do sujeito moral, do que para a elaboração de um código de regras geral e universal em termos de interdição e obrigação.

A primeira coisa que atrai Foucault na cultura grega antiga é o fato de ela ser marcada pela noção de “arte de viver” (*tékhne tou bíou*), uma “arte da existência” por meio da qual os seres humanos buscavam estabelecer uma relação com os outros a partir de uma relação consigo mesmos, a partir de uma atividade de direção da própria vida e das transformações de si. Esses princípios comportavam então um conjunto de práticas refletidas e voluntárias por meio das quais regras de condutas eram autofixadas objetivando a autotransformação dos sujeitos<sup>692</sup>. Tomando a própria vida como uma obra a ser trabalhada, a reflexão moral na antiguidade se realizava como uma estilização da atitude, uma estética da existência.

A noção de arte em grego corresponde à ideia de técnica (*tekhné*), o que implica que essa “arte da existência” era realizada recorrendo a uma série de técnicas que tinham por fim preparar o sujeito para certos momentos difíceis da vida – como a morte, o exílio, a ruína, o luto –; para certas atividades – como o falar em público –; ou como um regime geral de existência, com o fim de garantir a saúde do corpo e da mente, o controle das paixões, etc. Porém, é importante destacar que, em grego, a *tekhné* “não é um código do permitido e do proibido” mas sim “certo conjunto sistemático de ações e um certo modo de ação” que condicionavam o corpo e a mente para diferentes performances, em diferentes condições de existência. Logo, as técnicas que aparecem no contexto da arte de viver eram antes “procedimentos regrados, maneiras de fazer que foram refletidas e destinadas a operar sobre

<sup>691</sup> GROS, Situação do curso. In: **A hermenêutica do sujeito**, p. 621.

<sup>692</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*, p. 11.

um objeto determinado um certo número de transformações”<sup>693</sup>, transformações essas voltadas a atender certos fins que se configuravam no campo da autonomia do indivíduo.

Todo esse conjunto de técnicas, de “artes de viver”, ligava-se à uma compreensão específica da vida que em grego aparece sob a noção do *bios*:

Vocês sabem que, para um grego, existem dois verbos – que traduzimos somente em uma única palavra: ‘viver’. Vocês têm o verbo *zên*, que significa: ter a propriedade de viver, a qualidade de ser vivo. Os animais vivem efetivamente, nesse sentido de *zên*. Então vocês têm a palavra *bioûn*, que significa: passar a vida, e que se liga à maneira de viver essa vida, a maneira de realizá-la, de conduzi-la, o jeito como ela pode ser qualificada como feliz ou infeliz. O *bios*, é algo que pode ser bom ou ruim, ainda que a vida que levamos por sermos seres vivos tenha sido simplesmente dada pela natureza. O *bios* é a vida qualificada, a vida com seus acidentes, com suas necessidades, mas é também a vida tal qual ela pode ser realizada pelo si-mesmo, decidida por si-mesmo. O *bios*, é aquilo que nos acontece. É o curso da existência, mas levando-se em conta o fato dele transformá-la, dirigi-la em um sentido ou outro, etc. O *bios* é o correlativo da possibilidade de modificar sua vida, de modificá-la de uma maneira razoável e em função dos princípios da arte de viver. Todas essas artes, todas as *tekhnai* que os gregos, e os latinos depois deles, realmente desenvolveram, essas artes de viver se relacionam com o *bios*, com essa parte da vida que diz comporta uma técnica possível, de uma transformação refletida e racional. Além disso, eles possuem uma palavra para dizer tudo isso, uma expressão que é preciso assumir de forma literal. Eles chamava essa arte de viver (você encontram a expressão em Eпитeto, mas vocês a encontram também em outros): – *tekhné peri bion* – a *tekhné* que se aplica à vida, a técnica que concerne à existência entendida como vida a ser levada, a técnica que permite modelar essa vida<sup>694</sup>.

O *bios* é então o termo grego mais próximo da ideia que hoje temos de subjetividade. Porém, em contraposição ao paradigma cristão, no qual a subjetividade é apresentada por

<sup>693</sup> FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Paris: Seuil Gallimard, 2014, p. 253. (Trad. nossa). No trecho original: “*Ce sont des techniques, c’est-à-dire des procédures réglées, des manières de faire qui ont été réfléchies et sont destinées à opérer sur un objet déterminé un certain nombre des transformations. Opérer donc sur un objet déterminé des transformations en vue de certaines fins, c’est la définition grecque, et disons la définition en général de la tekhné, de la technique. La tekhné, ce n’est pas un code du permis et du défendu, c’est un certain ensemble systématique d’actions et un certain mode d’action*”.

<sup>694</sup> FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, p. 36. (Trad. nossa). No original: “*Vous savez que, pour un Grec, il y a deux verbes – que nous traduisons par un seul et même mot: “vivre”. Vous avez le verbe zên, qui veut dire: avoir la propriété de vivre, la qualité d’être vivant. Les animaux effectivement vivent, en ce sens de zên. Puis vous avez le mot bioûn, qui veut dire: passer sa vie, et que se rapporte à la manière de vivre cette vie, la manière de la mener, de la conduire, la façon dont elle peut être qualifiée d’heureuse ou de malheureuse. Le bios, c’est quelque chose qui peut être bon ou mauvais, alors que la vie que l’on mène parce que l’on est un être vivant, vous est donnée simplement par la nature. Le bios, c’est la vie qualifiable, la vie avec ses accidents, avec ses nécessités, mais c’est aussi la vie telle qu’on peut la faire soi-même, la décider soi-même. Le bios, c’est ce qui nous arrive. C’est le cours de l’existence, mais compte tenu du fait de le transformer, de le diriger dans tel ou tel sens, etc. Le bios, c’est le corrélatif de la possibilité de modifier sa vie, de la modifier d’une façon raisonnable et en fonction des principes de l’art de vivre. Tous ces arts, toutes ces tekhnai que les Grecs, et les Latins après eux, ont tellement développés, ces arts de vivre portent sur le bios, sur cette partie de la vie qui relève d’une technique possible, d’une transformation réfléchie et rationnelle. Ils ont d’ailleurs, pour dire tout ça, un mot, une expression qu’il faut prendre à fait tout à lettre. Ils appelaient cet art de vivre (vous trouvez l’expression dans Épictète, mais vous la retrouveriez aussi chez bien d’autres): *tekhné peri bion* – la *tekhné* qui s’applique à la vie, la technique qui concerne l’existence entendue comme vie à mener, la technique qui permet de façonner cette vie”*

Foucault na lógica do assujeitamento – na medida em que ela se formula como uma verdade profunda a ser descoberta e fixada por intermédio de um processo de conversão –, no campo das tecnologias de si gregas ela aparece atrelada a uma vida imanente, algo que se constitui como um diferente “procedimento de subjetivação”<sup>695</sup>. Em outras palavras, a noção de *bíos*<sup>696</sup> se opõe à individualização que a hermenêutica de si cristã convoca, pois o que está em jogo não é a conformação do sujeito enquanto indivíduo moral – capaz de conhecer e dizer a verdade, distinguir o bom e o mau, e seguir corretamente a lei de um código estrito e previamente estabelecido visando à outra vida que segue a morte –, mas sim uma técnica que lhe permita retornar a si, refletir em cada experiência, e estabelecer uma relação crítica consigo mesmo para tomar uma atitude adequada. Enquanto arte de viver, o *bíos* corresponde a uma “maneira de ser” que, configurada como “abertura às modalidades de experiência”, produzia uma “modificação do ser”, uma “passagem de um *status* ontológico a outro”<sup>697</sup>. Nesse viés, o conceito aparece de forma bastante interessante ao filósofo, uma vez que demarca uma perspectiva na qual a vida, o mundo, o real, não são tomados apenas como aquilo por intermédio do qual o sujeito se experimenta ou se conhece, tornando-se um objeto para si mesmo, mas também como lugar de emergência de uma nova subjetividade, como o correlato de uma *tékhne*, de uma arte que possibilita ao sujeito se constituir enquanto tal<sup>698</sup>.

É comum na história da filosofia que a forma como a questão da subjetividade aparece no pensamento clássico seja colocada na mesma esteira do moderno à luz da máxima “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*)<sup>699</sup>, na qual, em tese, já se encontraria a tarefa fundamental da busca pela verdade do sujeito como condição para se conhecer o mundo. Mas, ao atentar para a noção de *bíos* e para o quadro geral das “artes da existência” no qual se inscrevia a cultura grega, Foucault propõe uma perspectiva diversa da tradição e sustenta que a questão da subjetividade nesse período é melhor compreendida se, ao invés de tomarmos o *gnôthi seautón* como um preceito independente de natureza epistemológica, ele for assumido como um

<sup>695</sup> FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, p. 256.

<sup>696</sup> Foucault ressalta que essa arte, essa técnica de atuação sobre a vida que aparece na noção de *bíos*, é distinta daquilo que ele concebeu em termos de biopoder e biopolítica nos anos 1970. Se anteriormente a análise se dava no quadro da normalização dos corpos e das condutas de uma dada população, agora o que vemos surgir é um tipo de “fabricação pessoal da própria vida”, uma “biopoética”, ou seja, concebida em termos de uma estética da existência, de uma atividade que dá forma ao exercício da liberdade. (FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, p. 37, nota 'a').

<sup>697</sup> FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, p. 34.

<sup>698</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 591.

<sup>699</sup> O aforismo é famoso por se encontrar inscrito como máxima no Oráculo de Delfos, no Templo de Apolo, que era também um local considerado como sendo o centro geográfico do mundo. Apesar de um princípio arcaico, e seu uso ser relacionado à sabedoria grega em geral, filosoficamente ele se torna relevante quando aparece em torno da figura de Sócrates nos diálogos platônicos.

elemento atrelado e subordinado a uma outra máxima mais ampla e de natureza ética: “cuida de ti mesmo” (*epiméleia heautoû*).

A noção grega do cuidado de si corresponde fundamentalmente a uma atividade de conversão do olhar do exterior, dos outros, do mundo, para si mesmo, implicando uma certa maneira de estar atento a si. Porém, a etimologia de “*epiméleia heautoû*” nos remete a uma série de palavras ligadas à ideia de exercícios que, mais do que uma simples atitude da alma, referem-se explicitamente a um trabalho sobre o corpo: *meletân*, frequentemente empregada de maneira associada ao verbo *gymnázein*, que é “exercitar-se”, “treinar-se”; *melétai*, que são exercícios de ginásticas militares; *epimélesthai*, que se refere a uma forma de atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada<sup>700</sup>.

Nesse sentido, Foucault atenta para o fato de que, na literatura greco-romana há uma nebulosa de expressões em torno do “cuidado de si” que transbordam o domínio da atividade de conhecimento, de modo que essa “conversão a si” não é apenas uma conversão do olhar, mas aparece também como uma prática de domínio de si realizada por meio de uma série de técnicas diretamente ligadas ao corpo – como práticas de ginástica, dietéticas, mnemônicas, meditativas, etc. Esse conjunto de técnicas que podem ser denominadas como “exercícios espirituais”<sup>701</sup> eram ações às quais os indivíduos recorriam para se modificar, o que permitiu

<sup>700</sup> FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito**, p. 104.

<sup>701</sup> A denominação dessas técnicas ligadas a um trabalho de ascese sobre si mesmo como “exercícios espirituais” deriva do trabalho do filósofo e historiador francês Pierre Hadot. De forma geral, os exercícios espirituais são práticas destinadas a operar uma mudança radical no ser, de modo que as técnicas ligadas ao ascetismo religioso correspondem apenas a uma forma particular de exercício espiritual, no caso, distintas daqueles praticados na antiguidade. Porém, ciente da problemática carga teológica que a palavra “espiritual” traz consigo, Hadot justifica a escolha do termo da seguinte forma: “é preciso se resignar a empregar esse termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis – ‘psíquico’, ‘moral’, ‘ético’, ‘intelectual’, ‘do pensamento’, ‘da alma’ – não abrangem todos os aspectos da realidade que queremos descrever. Podemos evidentemente falar de exercícios de pensamento, já que, nesses exercícios, o pensamento toma a si mesmo como um tipo de matéria e busca a se automodificar. Mas a palavra ‘pensamento’ não indica de uma maneira clara o suficiente que a imaginação e a sensibilidade intervêm de uma forma muito importante nesses exercícios. Pelas mesmas razões, não podemos nos contentar com ‘exercícios intelectuais’, ainda que os aspectos intelectuais (definição, divisão, raciocínio, leitura, pesquisa, amplificação, retórica) desempenhem um importante papel. ‘Exercícios éticos’ seria uma expressão bastante sedutora, pois, como veremos, os exercícios em questão contribuem fortemente à terapêutica das paixões se relacionam com a conduta da vida. No entanto, isso ainda seria uma visão muito limitada. Em suma, “esses exercícios visam realizar uma transformação da visão do mundo e uma metáforse no ser. Eles possuem, portanto, um valor, não somente moral, mas existencial. Não se trata de um código de boa conduta, mas de uma maneira de ser no sentido mais forte e pleno do termo. A denominação de exercícios espirituais é, portanto, finalmente, a melhor, porque ela marca bem que se trata de exercícios que envolvem todo o espírito”. (HADOT, Pierre. *Exercices spirituels*. In: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, pp. 22–3.) (HADOT, Pierre. *Exercices spirituels antiques et “philosophie chrétienne”*. In: *Exercices spirituels et philosophie antique antique*. Paris: Albin Michel, 2002, pp. 82-3). (Trad. nossa). Nos originais: “il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée », « de l’âme » ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire. On pourrait évidemment parler d’exercices de pensée, puisque, dans ces exercices, la pensée se prend en quelque sorte pour matière et cherche à se modifier elle-même. Mais le mot « pensée » n’indique pas d’une manière suffisamment claire que l’imagination et la sensibilité interviennent d’une manière très importante dans ces exercices. Pour les mêmes raisons, on ne peut se contenter d’« exercices intellectuels », bien que les

então ao filósofo inserir o cuidado de si helenístico nos termos da noção geral de espiritualidade que vinha sendo concebida em suas reflexões.

Tomando como referência para sua análise inicial os textos clássicos *Alcíbiades* e a *Apologia de Sócrates*, Foucault nos mostra como no interior mesmo do pensamento socrático o “conhece-te a ti mesmo” é apenas “uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo”<sup>702</sup>. Todavia, mais do que explorar essa premissa no campo da história da filosofia, Foucault se interessa em investigar como o preceito filosófico do “cuida de ti mesmo”, antes de ser integrado e transformado no interior do ascetismo cristão na passagem do século IV-V d.C., torna-se um fenômeno cultural de conjunto entre os séculos I-II d.C., uma atitude geral coextensiva à própria vida, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações consigo mesmo e com os outros<sup>703</sup>. Em outras palavras, Foucault se interessa especialmente pelo momento helenístico em que o “cuidado de si” expande-se ao ponto de se tornar uma “cultura de si”<sup>704</sup>, uma arte de viver que não é imposta pela lei ou religião, que não se restringe a uma doutrina filosófica específica, mas que corresponde a uma matriz prática da experiência de si livremente adotada pelos indivíduos.

Na definição do autor:

‘Cultura de si’. Por essa expressão, é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante generalizado: o preceito da necessidade de se ocupar de si mesmo é, em todo caso, um imperativo que circula entre várias doutrinas diferentes; ela assume também a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, ela impregnou os modos de viver; ela se desenvolveu em procedimentos, práticas e receitas sobre as quais se refletia, que se desenvolviam, se aperfeiçoavam e eram ensinadas; ela constituiu também uma prática social, abrindo espaço para

---

*aspects intellectuels (définition, division, raisonnement, lecture, recherche, amplification rhétorique) y jouent un grand rôle. « Exercices éthiques » serait une expression assez séduisante, puisque, nous le verrons, les exercices en question contribuent puissamment à la thérapeutique des passions et se rapportent à la conduite de la vie. Pourtant ce serait là encore une vue trop limitée” (...) “ces exercices veulent réaliser une transformation de la vision du monde et une métamorphose de l’être. Ils ont donc une valeur, non seulement morale, mais existentielle. Il ne s’agit pas d’un code de bonne conduite, mais d’une manière d’être au sens le plus fort du terme. La dénomination d’exercices spirituels est donc finalement la meilleure, parce qu’elle marque bien qu’il s’agit d’exercices qui engagent tout l’esprit”.*

<sup>702</sup> FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**, p. 11.

<sup>703</sup> FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**, pp. 13–14.

<sup>704</sup> Atentando para os perigos que a palavra “cultura” pode trazer, Foucault esclarece: “parece-me que se chamarmos cultura a uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão; se chamarmos cultura ao fato de que esta organização hierárquica de valores solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e enfim que esta organização do campo de valores e o acesso a estes valores só se possam fazer através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber, então, nesta medida, podemos dizer que na época helenística e romana houve verdadeiramente uma cultura de si”. FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**, p. 221).

relações interindividuais, trocas e comunicações e por vezes até mesmo instituições; finalmente, ela possibilitou certo modo de conhecimento e de elaboração de um saber<sup>705</sup>.

O foco no período helenístico se justifica, portanto, porque nele Foucault reconhece uma série de modificações no cuidado de si. Naquilo que ele chama de “momento platônico-socrático”, a questão do cuidado de si aparece como um privilégio ligado à pedagogia, como algo a ser praticado por certo estrato social com o auxílio do filósofo em um momento preciso, a uma certa idade e, especialmente vinculada ao campo político, ou seja, como um dever para consigo mesmo que é uma condição para bem exercer poder sobre a cidade, uma prática de governo de si para bem governar os outros<sup>706</sup>. Afinal, para exercer o poder sobre os outros, primeiro é preciso ser soberano sobre si mesmo, adquirir as virtudes da temperança, coragem, prudência, como condições para não governar de forma excessiva, violenta, para ser justo e não se tornar um tirano<sup>707</sup>.

Porém, esses elementos limitadores do cuidado de si desvanecem no que se costuma chamar “idade de ouro imperial”, quando ele passa então a se tornar “um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condição de *status*”<sup>708</sup>, o que significa que ele não se circunscreve mais exclusivamente no campo filosófico pois se expande para a seara da amizade, não se vincula de antemão a um certo momento da vida nem a uma diferenciação definida previamente pelo nascimento, pois se torna ele mesmo o processo permanente por meio do qual essa diferenciação é constituída. Ele deixa também de ser justificado pela cidade, pela tarefa de “governar os outros”, e passa a ser formulado como um “governo de si”, assumindo uma finalidade em si mesmo. E se no percurso dos diálogos platônicos a reflexão sobre o cuidado de si se desdobra na pergunta acerca do objeto desse cuidado – cuja resposta nos leva à alma, à substância, à rememoração da verdade e ao reencontro com a essência do ser, tudo isso que jaz na raiz da moderna teoria do sujeito e que levou o “conhece-te a ti mesmo” a eclipsar o “cuidado de si” –, na filosofia helenística essa pergunta perde seu protagonismo porque nela o sujeito é tomado menos como um ignorante em

---

<sup>705</sup> FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2013, p. 93. (Trad. nossa). No original: “«Culture de soi ». Par ce mot, il faut entendre que le principe du souci de soi a acquis une portée assez générale : le précepte qu'il faut s'occuper de soi-même est en tout cas un impératif qui circule parmi nombre de doctrines différentes ; il a pris aussi la forme d'une attitude, d'une manière de se comporter, il a imprégné des façons de vivre ; il s'est développé en procédures, en pratiques et en recettes qu'on réfléchissait, développait, perfectionnait et enseignait ; il a constitué ainsi une pratique sociale, donnant lieu à des relations interindividuelles, à des échanges et communications et parfois même à des institutions ; il a donné lieu enfin à un certain mode de connaissance et à l'élaboration d'un savoir”.

<sup>706</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), pp. 44–9.

<sup>707</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*, p. 80.

<sup>708</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), p. 103.

busca da clareza de outro mundo, e mais como alguém preso a maus hábitos que busca se modificar na imanência deste mundo. Em outras palavras, nela a finitude humana aparece com clareza na premissa de que a “natureza humana” não é algo próprio ou primitivamente dado, mas jaz justamente na capacidade de constituir-se por meio do cuidado de si, de modo que esse “si mesmo” que é objeto do cuidado não é uma realidade ontologicamente apartada do indivíduo, nem uma substância previamente ou naturalmente conformada<sup>709</sup>. Consequentemente, o foco da reflexão recai em como se desbastar dos vícios, reverter os valores que condicionam a atitude do eu ou, como bem resume Foucault, “tornamo-nos o que nunca fomos”<sup>710</sup>.

Explicitado esse deslocamento do cuidado de si, fica mais claro compreendermos como ele produz um conhecimento dos princípios no sentido estrito do termo, ou seja, de enunciados de verdade que aparecem na forma de constatações prescritivas fundamentais das quais outros preceitos podem ser deduzidos. Porém, o mais importante aqui é que não se trata de um conhecimento adquirido pela simples transferência verbal de saber. A especificidade do cuidado de si helenístico é que a aquisição dos princípios se dá como um equipamento (*paraskeué*), um preparo realizado por meio de uma série variada de exercícios de natureza meditativa ou de resistência física<sup>711</sup>, que levavam o sujeito a estabelecer uma relação

---

<sup>709</sup> Neste ponto, cabe esclarecer que o cuidado de si helenístico não corresponde a uma “ética da autenticidade”, na medida em que esta tem por fim adequar o modo de ser do sujeito a uma concepção prévia de si mesmo, ao passo que a ética greco-romana não almeja o retorno a uma origem perdida, mas sim a constituição de uma nova subjetividade (FOUCAULT, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, p. 1436). Por esse mesmo motivo, Foucault diferencia as práticas da cultura de si helenística daquelas que à época vinham ganhando força sob a expressão “culto de si californiano”. Apesar dessas também se configurarem como uma forma de “prática de si”, Foucault explica: “Nisso que poderíamos chamar de culto contemporâneo de si, o que está em questão é descobrir seu verdadeiro eu separando-o daquilo que o obscurece ou o aliena, decifrando sua verdade graças a um saber psicológico ou a um trabalho psicanalítico. Além de não identificar a cultura de si antiga a isso que poderíamos chamar de culto contemporâneo de si, penso inclusive que ele lhe é diametralmente oposto. O que ocorreu é precisamente uma inversão da cultura clássica de si. Ela se produziu no cristianismo à medida que a ideia de um si-mesmo que deveria ser renunciado – visto que se agarrar a esse si mesmo opunha-se à vontade de Deus – substituiu a ideia de um si a a ser construído e criado como uma obra de arte”. (FOUCAULT, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, p. 1443). (Trad. nossa). No original: “*Dans ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, l'enjeu, c'est de découvrir son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité grâce à un savoir psychologique ou à un travail psychanalytique. Aussi, non seulement je n'identifie pas la culture antique de soi à ce qu'on pourrait appeler le culte contemporain de soi, mais je pense qu'ils sont diamétralement opposés. Ce qui s'est passé, c'est précisément un renversement de la culture classique de soi. Il s'est produit dans le christianisme lorsque l'idée d'un soi auquel il fallait renoncer - parce qu'en s'attachant à soi-même on s'opposait à la volonté de Dieu - s'est substituée à l'idée d'un soi à construire et à créer comme une oeuvre d'art*”.

<sup>710</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 116.

<sup>711</sup> Os exercícios meditativos (ligados ao termo grego “*meletē*”) buscavam antecipar na imaginação uma situação real ruim, ponderando sobre a reação, o comportamento a ser assumido diante dela. Já os exercícios físicos (ligados ao termo “*gymnasia*”) correspondiam a um treinamento para a situação real induzida artificialmente, como a abstinência sexual, a fome, o frio, etc. Entre esses dois pólos, Foucault ainda enumera diversos outros de natureza intermediária, como a interpretação dos sonhos, caminhadas nas quais o indivíduo atentava para aquilo que lhe provocava reações, redação de cartas, etc. (FOUCAULT, Michel. *Les techniques de soi. In: Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2017, pp. 1619–22).

agonística consigo mesmo, mas que tinham por o fim geral armá-lo da maneira necessária e suficiente para lutar com possíveis circunstâncias da vida com as quais ele viesse a se deparar.

Esse tipo de aprendizado permitia que os princípios assumissem uma utilidade estratégica para que fossem utilizados na resistência às solicitações que viessem do mundo exterior, possibilitando ao indivíduo reagir bem a condições imprevistas, dotando-o “de uma ousadia, de uma coragem, de uma espécie de intrepidez”, atribuindo-lhe uma “ausência de medo”, “uma espécie de insubmissão”<sup>712</sup>. Trata-se, portanto, de um regime que visava condicionar o corpo para diferentes performances, diferentes condições de existência, motivo pelo qual o cuidado de si era descrito como uma espécie de agulhão a ser “implantado na carne dos homens”, “cravado na sua existência”, voltado a constituir “um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”<sup>713</sup>.

É justamente essa relação do si consigo que perpassa o corpo que garantia a virtude, a transformação do *lógos* em *êthos*. Ou seja, que os preceitos fossem incrustados na atitude e não só na mente, e que houvesse uma profunda interiorização dessa verdade como princípio ao ponto dela se tornar evidente no comportamento do indivíduo, de modo que a aquisição do conhecimento correspondesse ao seu arraigamento na conduta. Por esse motivo, na medida em que o cuidado de si se realiza afetando e transformando o modo de ser do sujeito, Foucault sustenta que ele deve ser tomado como uma “ética do eu” que se realiza em termos de “*ethopoiesis*”<sup>714</sup>.

Esses exercícios espirituais de natureza etopoiética correspondiam a uma forma de *áskesis* (ascese), aqui definida como

o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário a *paraskeuê*. A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro – dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *askésis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito<sup>715</sup>.

<sup>712</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), p. 293–4.

<sup>713</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), p. 11.

<sup>714</sup> Foucault nos explica o sentido do termo “*ethopoiesis*” a partir de uma série de expressões ou palavras que lhe são vinculadas: “*ethopoeîn, ethopoiía, ethopoiós*. *Ethopoiéîn* significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethopoiés* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo” FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), p. 290.

<sup>715</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), pp. 394–395.

Sendo uma maneira de ligar o sujeito à verdade<sup>716</sup>, a ascese grega tinha por fim transformar um princípio em ação permanente. Porém, essa ascese não deve ser entendida como uma forma de normalização, uma sujeição do indivíduo à ordem da lei, dado que seu preparo tinha uma forma que era ao mesmo tempo aberta e finalizada. Afinal, tendo em mente que seu objetivo era aparelhar o sujeito para o futuro que, por sua vez, é constituído de acontecimentos imprevisíveis, era preciso que esse aparelhamento fornecesse ao indivíduo a capacidade não de responder a um fato específico, mas de se ajustar às circunstâncias inesperadas. Apesar de realizada por intermédio de práticas austeras, é justamente esse dinamismo, essa flexibilidade na modulação casuística dos princípios, que afasta o cuidado de si de uma moral marcada por uma lei universal e de aplicação geral.

Assim, sendo uma prática ética da ordem da estética – lembrando que na antiguidade o Belo está intrinsecamente ligado ao Bom, de modo que a estética não é uma dimensão apartada ou independente da moral –, a austeridade da ascese helenística estava menos ligada à ideia de régua e mais à do estilo, à vontade de ter uma vida bela e deixar aos outros a lembrança de uma existência exemplar. Mais do que um rígido regime de regras, ele é “um tipo de manual para reagir a situações diversas”, “um tratado para ajustar seu comportamento segundo as circunstâncias”<sup>717</sup>. Em suma, ele não é uma prática repressiva – pois não parte da ideia de uma natureza humana previamente dada –, mas sim um processo de constituição e singularização do sujeito ético, que se realiza como uma atitude refletida de individualização da ação em relação à estrutura racionalizada da qual ela deriva<sup>718</sup>.

Se por um lado essa ascese que marca o cuidado de si helenístico se afasta do socrático-platônico – na medida em que, como já visto, ela não corresponde a uma rememoração da verdade sobre o ser que se esconde em si –, por outro ele também se diferencia da ascese cristã que, apesar de ter herdado suas técnicas, reorganizou seus elementos de forma distinta na prática monástica, fato esse que aparece de forma clara se analisarmos em que consiste a conversão em ambos os momentos. Afinal, como vimos, na prática cristã a conversão tem por fim último produzir a obediência em um processo de renúncia e assujeitamento, de modo que ela se efetua mediante uma ruptura no interior do próprio sujeito, ruptura essa que se configura como uma trans-subjetivação do eu que morre e renasce como um outro que nada tem a ver com aquele que o precedeu. Já na conversão helenística a ruptura não se produz no “eu”, mas em relação ao que cerca o “eu”, ao que ocorre em seu entorno, para que assim ele não seja mais

---

<sup>716</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 383.

<sup>717</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, p. 102.

<sup>718</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, p. 60.

escravo, dependente ou cerceado. Não é uma maneira de introduzir algo no sujeito e nele marcar uma cisão essencial, mas sim uma trajetória, uma travessia longa e contínua de estabelecimento de uma relação de maestria plena e adequada consigo mesmo, de modo que ela deve ser pensada mais como uma autossubjetivação<sup>719</sup> ou uma “intensificação da subjetividade”<sup>720</sup>.

Essa diferença é bastante evidenciada quando Foucault compara a prática da direção de consciência nos dois períodos. Se no âmbito do cristianismo temos o exame de si como uma atividade necessária para a verbalização da verdade do sujeito, ou seja, voltada à confissão que se realizava no quadro geral da direção de consciência cujo fim era a obediência do discípulo ao mestre, no paradigma helenístico a ordem se invertia, de modo que a direção de consciência visava apenas complementar o exame de si que, como prática do cuidado de si, tinha um fim em si mesmo. Por isso a direção de consciência helenística não se realizava como uma prática de obediência incontestada na qual o discípulo se revelava para então seguir as determinações do mestre, mas tomava a forma de conselhos, orientações, cujo objetivo era antes compor uma força para a ação através da verdade e, com isso, a autonomia do indivíduo. O mestre era, portanto, apenas um operador nessa reforma do indivíduo, um mediador na sua constituição enquanto sujeito<sup>721</sup>. Ou seja, tratava-se mais de uma “direção da existência”, na qual o si do dirigido não era algo a ser descoberto e decifrado, mas sim constituído a partir da força da verdade, algo que dependia da competência retórica do diretor, motivo pelo qual a configuração de autoridade e obediência entre eles era apenas provisória, e o dever de falar a verdade residia muito mais no lado do diretor do que no do dirigido<sup>722</sup>.

O cuidado de si é, portanto, uma prática ética que visa a produzir um “governo de si”, instruindo o indivíduo em sua autoconstituição como sujeito, e levando-o a aceder a um status de *autárkeia* (autossuficiência) e *ataraxia* (estado de tranquilidade, marcado pela ausência de perturbações) que ele jamais experimentou em sua existência. E isso porque parte-se da premissa que na ausência do cuidado de si o indivíduo se encontra na condição de *stultus*, daquele que está exposto à fortuna, que não reflete sobre os acontecimentos e cuja vontade não é livre, já que seu querer não é verdadeiramente seu, mas determinado, influenciado por condições que lhe são externas e lhe atingem sem passar pelo crivo da reflexão<sup>723</sup>. E é aqui que a intervenção do outro aparece crucial, pois “sair da *stultia*, na medida mesma em que ela se define por esta não-relação consigo, não pode ser feito pelo próprio indivíduo. A constituição

<sup>719</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), p. 261–3.

<sup>720</sup> FOUCAULT, *Les techniques de soi*, p. 1619.

<sup>721</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), p. 160.

<sup>722</sup> FOUCAULT, *Subjectivity and Truth*, p. 28-38.

<sup>723</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), pp. 160–4.

de si como objeto suscetível de polarizar a vontade, de apresentar-se como objeto, finalidade livre, absoluta e permanente da vontade, só pode fazer-se por intermédio do outro”<sup>724</sup>, seja na forma do diretor de existência, do amigo correspondente a quem escrevemos, do indivíduo exemplar que é tomado como referência e a partir da qual o si mesmo é medido...

É justamente nessa necessidade da relação com o outro para que a subjetivação de si em termos de autonomia seja realizada, nessa relação entre “governo de si” e “governo do outro” que se estabelece a partir da enunciação da verdade pelo outro, que veremos surgir o tema da parresia, objeto investigado por Foucault em seus dois últimos cursos no *Collège de France*.

### IV.3. A coragem da verdade

O estudo sobre as tecnologias de si no quadro da ética helenística levou Foucault, por um lado, a aprofundar sua investigação no eixo do projeto da história da sexualidade, focando em como as práticas antigas ligadas ao prazer (*aphrodisia*) passaram de uma estética da existência para uma hermenêutica e purificação do desejo (carnal) na pastoral cristã. Porém, por outro lado, esse estudo também originou um segundo viés de investigação ligado ao tema da parresia, que nos cursos dos anos de 1983 e 1984 se desenvolveu como uma genealogia das práticas da verdade no quadro geral da relação entre “governo de si” e “governo dos outros”. Apesar de Foucault deixar claro o caráter político que jaz na base dessas tecnologias de si ligadas ao prazer e à carne<sup>725</sup>, ali seu objetivo era mais voltado a explicitar como se deu tal modificação, seu contexto teórico e prático, analisando a formação do “sujeito de desejo” e a historicidade de uma noção de sexualidade que hoje se vincula a certo campo do conhecimento, no qual uma série de regras dividem os comportamentos entre normal e patológico. Assim, é no segundo eixo investigativo – cujo objeto central é a relação entre “governo de si” e “governo dos outros” – que encontraremos uma reflexão clara acerca das possibilidades de enfrentamento às relações de poder constituídas a partir desse trabalho ético sobre si, motivo pelo qual nos concentraremos nele a partir de agora.

<sup>724</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 165.

<sup>725</sup> É interessante como, no que tange aos prazeres, a justificativa do cuidado de si antigo jaz justamente na compreensão deles como uma vivacidade natural cujo dinamismo tende a um transbordamento associado à revolta, à insurreição. No período clássico, o prazer não é um mal em si mesmo, porém ele carrega consigo uma energia que se coloca sempre como excesso capaz desfazer as hierarquias – inclusive aquela da soberania do sujeito sobre si mesmo –, motivo pelo qual foi preciso o desenvolvimento de uma ética de estilização desse prazer como forma de autocontrole, mas que se transformou em uma moral de austeridade e renúncia com relação aos “desejos da carne” no campo religioso (FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*, p. 46–7.)

Se o encontro com a parresia se dá no interior do estudo das práticas ligadas ao cuidado de si, a forma e o porquê de o filósofo explorar tal instituto pode ser compreendida a partir de suas colocações no momento de inflexão que os anos 1978-1980 representam. Além do impulso para a virada ética, a experiência iraniana também reforçou uma importante ideia que havia sido trazida por Foucault na conferência de maio de 1978: a de que não há atitude crítica fora de uma política da verdade, o que implica também dizer que não há subjetivação ou sublevação fora de um jogo de veridicção. Não por acaso o curso *O governo dos vivos* de 1979-1980, ministrado na sequência do desfecho da Revolução iraniana, tem por tema central o “governo dos homens pela verdade”. De certa forma, ele continua o projeto de realizar uma análise do tema do governo inaugurado em 1978, e segue a tese geral de que o exercício do poder na prática governamental exige a produção de uma verdade sobre as condutas dos indivíduos e uma possível ordem das coisas. Porém, nele também é patente a inflexão provocada pela ideia de espiritualidade, inflexão acerca do objeto em questão na análise da relação entre verdade e governo: não mais as técnicas de controle das populações que, vinculadas a um regime de verdade, tomam a vida, o corpo-espécie, como objeto de normalização, mas sim as diferentes formas de auto-implicação do sujeito na manifestação do verdadeiro<sup>726</sup>.

Vimos na reflexão sobre a sublevação iraniana o destaque que o filósofo dá à noção de “manifestação” da vontade na dramaturgia revolucionária, cuja dimensão ritualística carregava um sentido político intenso<sup>727</sup> pois tornava visível a precariedade do poder institucionalizado, declarando greve ao jogo político ao mesmo tempo em que reinaugurava a política como abertura constituinte. Essa experiência lhe permitiu retomar<sup>728</sup> uma reflexão acerca da maneira pela qual o exercício do poder vem acompanhado do verdadeiro enquanto “encenação” ou “ritual de manifestação” que reatualiza princípios. Ou seja, não como algo que é simplesmente uma atividade de conhecimento realizada na chave clássica da relação entre sujeito/objeto, mas que envolve um conjunto de processos verbais e não verbais que se organizam e se reproduzem, de maneira visível, pública e ostensiva, produzindo uma implicação direta no âmbito da subjetividade, tanto no si mesmo quanto nos outros<sup>729</sup>.

---

<sup>726</sup> SENELLART, Michel. *Situation du cours*. In: FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Seuil Gallimard, 2012, p. 324.

<sup>727</sup> FOUCAULT, Michel. *L'esprit d'un monde sans esprit*. In: *Dits et écrits II - 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, pp. 747–8.

<sup>728</sup> Lembremos aqui que a ideia de uma relação de poder que se afirma através da visibilidade, reforçando-se de maneira ritualística e dramática, já estava presente desde *Vigiar e punir*, na análise dos suplícios como elemento de afirmação do poder soberano.

<sup>729</sup> É interessante destacar que em *L'esprit d'un monde sans esprit*, para falar do processo de atualização de direitos, Foucault compara a manifestação da vontade coletiva no acontecimento iraniano com a função desempenhada pelas tragédias gregas (p. 748). Isso porque as tragédias gregas antigas não eram apenas formas de arte e entretenimento, mas tinham também uma função político-social de afirmar o papel dos órgãos políticos e jurídicos

É a partir daí que, no lugar de um estudo do verdadeiro em termos epistemológicos, das condições de verificação e coincidência do discurso e da realidade, Foucault proporá uma investigação acerca da relação entre poder e manifestação da verdade. Essa relação será trabalhada à luz do termo grego “*alethurgia*”, que deriva de “*aletheia*” e, etimologicamente, pode ser traduzido como “produção da verdade”. O termo será então instrumentalizada pelo autor para nomear o “conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, por meio dos quais é trazido à luz aquilo que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao escondido, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecido”, viabilizando a “hegemonia”, a possibilidade de conduzir a conduta dos outros<sup>730</sup> que, como já vimos, corresponde ao próprio ato de governar.

Essa preocupação de Foucault com a relação entre o verdadeiro e o poder, com a “auto-indexação” do verdadeiro como uma manifestação que exerce instantaneamente uma força de coerção ao se apresentar como norma, como ordem necessária, remonta seus trabalhos inaugurais – já explorados no ponto II.2.2. – nos quais a questão era tomada na chave do saber-poder como forma de compreender o quadro geral no qual se consolidam as instituições político-jurídicas<sup>731</sup>. Naquele momento, o objetivo era evidenciar a relação circular entre poder e verdade como duas instâncias que se retroalimentam. Porém agora, nos trabalhos tardios, há uma importante modificação, que não nega a tese anterior, mas provoca um deslocamento do olhar no sentido de se dar um conteúdo positivo e diferenciado àquilo que até então aparecia como meramente “conduzido” nesse processo<sup>732</sup>. Estamos falando justamente daquele efeito reflexivo que vimos Foucault explorar no estudo sobre a função da confissão na direção de consciência cristã em termos de “tecnologia de si”, ou seja, como um ato de veridicção no qual o sujeito deixa de aparecer simplesmente como objeto da manifestação da verdade e passa a ser visto também como agente dela<sup>733</sup>.

---

da cidade. Sobre esse tema, vide VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. Trad. Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Perspectiva, 2011.

<sup>730</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, p. 8. (Trad. nossa). No trecho original: “*l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli, et dire qu'il n'y pas d'exercice du pouvoir sans quelque chose comme une aléthurgie. Ou encore – puisque vous savez que j'adore les mots grecs et que “hégémonie”, non pas au sens que nous donnons maintenant à ce mot: simplement, l'hégémonie c'est le fait de se trouver en tête des autres, de les conduire et de conduire en quelque sorte leur conduite –, je dirai: il est vraisemblable qu'il n'y ait aucune hégémonie qui puisse s'exercer sans quelque chose comme une aléthurgie*”.

<sup>731</sup> Essa proposta metodológica é enunciada na aula inaugural de Foucault no *Collège de France* em 1970, *L'ordre du discours*, e no primeiro curso oferecido no ano subsequente, *Leçons sur la volonté de savoir*. Nessa linha, merecem destaque também as conferências enunciadas em 1973 no Rio de Janeiro, publicados sob o título *A verdade e as formas jurídicas*.

<sup>732</sup> FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1981)*, pp. 12–13.

<sup>733</sup> CREMONESI, Laura; et al. *Introduction*. In: FOUCAULT, Michel. *About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016, p. 3.

Na medida em que o filósofo propõe focar nas condições subjetivas que estão implicadas no dizer verdadeiro, vimos que não se trata mais de tomar os indivíduos ou a sociedade como meros resultados de um assujeitamento, de pensar como o verdadeiro produz efeitos de sujeição nos indivíduos no decurso da prática governamental, mas sim de “estudar os regimes de verdade, ou seja, os tipos de relações que ligam as manifestações da verdade a seus procedimentos e os sujeitos que são seus operadores, testemunhas e eventualmente, objetos”<sup>734</sup>. Nessa linha, trata-se de pensar a “força do verdadeiro” a partir da vontade do sujeito, vontade essa que é tomada como aquilo que é implicado em sua manifestação, de modo que, na relação entre verdade e sujeito, esse deixa de ser tomado em termos de passividade e objetificação e começa assumir um papel mais ativo<sup>735</sup>.

Essa sutil porém importante mudança de perspectiva vem acompanhada de uma forte premissa, também já estabelecida no começo do anos 1970 e agora reforçada: a de que o discurso verdadeiro não é apenas uma tentativa de representação do real, uma identificação entre o racional e o real, mas também um suplemento do real. Ou seja, na medida em que o discurso verdadeiro induz práticas e comportamentos, ele deve ser também tomado como um elemento do real, algo que compõe o real. Tendo isso em mente, agora o que interessará a Foucault é pensar os efeitos de um discurso de verdade que nega uma parcela do real colocando em evidência a precariedade de uma instituição naturalizada, pois com isso surge a hipótese investigativa acerca de uma política da verdade que visa à transformação do real<sup>736</sup>. É justamente essa abordagem, combinada com a reflexão sobre o verdadeiro e as tecnologias de si, que permitirá a Foucault refinar sua tese acerca da sublevação através da reflexão sobre a atitude crítica, qual seja, a de que ela corresponde a um excesso produzido no interior de uma “política da verdade” – ou de uma “política das normas”, para usar a já discutida expressão de Butler<sup>737</sup>. Com isso, temos que o problema da política como sublevação passa a ser pensado no interior da “manifestação do verdadeiro”, como um drama no qual o próprio ato enunciativo afeta o ser do enunciador<sup>738</sup> e, conseqüentemente, as relações de poder nas quais ele se encontra implicado.

---

<sup>734</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, p. 98. (Trad. nossa). No original: “d’étudier les régimes de vérité, c’est-à-dire les types de relations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets”.

<sup>735</sup> SENELLART, *Situation du cours*. In: FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, p. 343.

<sup>736</sup> FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, p. 238–42.

<sup>737</sup> BUTLER, O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Trad. Gustavo Hessmann Dalaqua.

<sup>738</sup> FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris: Seuil Gallimard, 2008, p. 66.

Podemos dizer então que essa questão da “manifestação da verdade” atua como refletor para se pensar a sublevação, colocando em jogo a possibilidade de uma estilização voluntária da relação entre sujeito e verdade, como trabalho ético no qual o si é concebido, de fato, em sua dupla função: não só como efeito de uma submissão mas também como agente da ação. Em suma, isso permite ao filósofo um giro do olhar sobre o objeto de análise: tendo em vista que o verdadeiro produz efeitos de poder na medida em que implica a vontade e conduz a ação do indivíduo, que tipo de manifestação do verdadeiro e de implicação da vontade se faz presente na sublevação? Ou, melhor dizendo, dada a vontade, decisão e esforço manifesto do sujeito de desfazer o vínculo que o liga a dada relação de poder, o que acontece no âmbito da sua relação com a verdade?<sup>739</sup> Essa pergunta será o fio condutor da problemática colocada a partir de 1980 sobre as implicações entre “governo de si” e “governo dos outros”, e que levará o filósofo ao estudo da parresia.

#### IV.3.1. A relação entre parresia e atitude crítica

O termo parresia corresponde fundamentalmente a um engajamento ontológico e refletido do sujeito com um ato de enunciação da verdade que afronta uma relação de poder estabelecida. Ele aparece pela primeira vez na obra de Foucault ao final do curso de 1982, em um momento em que o filósofo buscava compreender como, a partir de um jogo específico da verdade, desenvolveu-se uma cultura de si nas sociedades antigas. Porém, ele explica que seu encontro com o termo se deu no contexto dos estudos sobre o cristianismo e a estrutura ética interna do dizer a verdade que ele comporta. Investigando as práticas de direção da consciência que exigia do discípulo um dever de relatar ao mestre as “agitações do espírito”, todos os movimentos que lhe eram interiores, pensamentos e desejos, com o fim de fornecer uma imagem de si completa a partir da revelação de sua identidade pessoal secreta. E foi buscando as origens desse exercício de tudo-relatar, do dizer-franco, que Foucault se voltou para a filosofia greco-romana, em especial para os exercícios que compunham a prática ética do cuidado-de-si (*epimeleia heautou*), dentre os quais a direção de consciência também se fazia presente.

Todavia, aí ele encontra uma importante distinção:

Ora, a primeira coisa que me chamou a atenção é que essa palavra parresia, que encontramos na espiritualidade cristã com o sentido de necessidade por parte do discípulo de abrir completamente o seu coração ao seu diretor e lhe mostrar o movimento de seus pensamentos, essa noção de parresia, vocês a encontram também

<sup>739</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, p. 75.

na filosofia greco-romana do período imperial, com a diferença capital de que a parresia não é uma obrigação imposta ao discípulo, ela é uma obrigação que, ao contrário, é imposta ao mestre<sup>740</sup>.

A parresia emerge então no estudo foucaultiano acerca da diferenciação da direção da existência antiga e cristã. Como vimos, Foucault já havia explorado no curso de 1981-1982, *A hermenêutica do sujeito*, a forma como os exercícios espirituais do período greco-romano, apesar de similares àqueles praticados no paradigma cristão-pastoral, desempenhavam uma função distinta: não uma renúncia de si enquanto sujeito pecador, mas a de estabelecer uma relação ética do sujeito consigo mesmo em direção à autonomia. Nesses termos, a inversão do polo parresiástico nesses dois paradigmas lhe chama a atenção, pois ela mostra que esse processo de subjetivação, esse estabelecimento da relação ética do sujeito consigo mesmo que se realiza no campo do cuidado de si helenístico por meio da direção da vida, só pode ocorrer com a abertura provocada pelo falar franco do outro, com o exercício da parresia por parte daquele que serve como referência de alteridade para a dobra que o indivíduo realiza sobre si mesmo no seu processo de constituição como sujeito ético. Em outras palavras, “não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com outro” pois “o papel desse outro é precisamente dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresia*”<sup>741</sup>.

Percebendo então que a parresia pode servir como uma importante referência para se pensar uma relação do sujeito com a verdade e com o poder distinta daquela desenvolvida na prática pastoral cristã e consolidada pela governamentalidade liberal, Foucault se volta então para o estudo do termo tomando-o como um possível ponto de partida para uma genealogia da “atitude crítica”<sup>742</sup>. Isso implica que o estudo da parresia será inserido na reflexão sobre o tipo de “governo de si” que se coloca tanto como fundamento quanto como limite do “governo dos outros”<sup>743</sup>, configurando-se em uma “ontologia histórica de nós mesmos”, cujo fim é nos

---

<sup>740</sup> FOUCAULT, Michel. *La parrésia. Anabases*, n. 16, p. 157–188, 2012, pp. 159–160. (Trad. nossa). No original: “Or, la première chose qui m’a frappé, c’est que le mot de parrésia que nous trouvons dans la spiritualité chrétienne avec le sens de nécessité pour le disciple d’ouvrir entièrement son cœur à son directeur pour lui montrer le mouvement de ses pensées, cette notion de parrésia, vous la retrouvez bien dans la philosophie gréco-romains de l’époque impériale, avec cette différence capitale que la parrésia n’est pas une obligation imposée au disciple, elle est une obligation qui au contraire est imposée au maître”.

<sup>741</sup> FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 43.

<sup>742</sup> FOUCAULT, Michel. *Discourse & truth*. In: FOUCAULT, Michel. *Discourse & truth and parresia*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 2019, p. 68.

<sup>743</sup> GROS, Frédéric. *Situation du cours*. In: FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)* Paris: Gallimard/Seuil, 2008, p. 350.

enxergar como seres capazes de dizer a verdade e a partir daí transformar a nós mesmos – nossos hábitos, nosso *ethos*, nossa sociedade<sup>744</sup>.

Na esteira desse projeto de uma ontologia histórica de nós mesmos, diversas questões serão exploradas nos cursos de 1983 e 1984, como a natureza do jogo político-democrático, o real da filosofia e a função do intelectual em relação à cidade. Porém, para os fins deste trabalho, interessa-nos especialmente a relação que Foucault constrói entre parresia atitude crítica, ou, melhor dizendo, como a parresia, uma vez alinhada ao tema da política como sublevação, aparece como uma forma refletida de manifestação do poder/des/constituente.

Para compreender esse alinhamento, a primeira coisa a se destacar é que o curso de 1983 dedicado à parresia é inaugurado por uma nova retomada do texto kantiano sobre a *Aufklärung*, retomada essa que, por sua vez, combina as problemáticas da atitude crítica e do entusiasmo com a revolução. Como explicita claramente o autor, a reflexão acerca da *Aufklärung* trazida por Kant representa, de certa maneira, “uma tomada de consciência por parte da filosofia dos problemas tradicionalmente colocados na antiguidade no que concerne à parresia”<sup>745</sup>. Porém, essa aproximação é realizada a partir de duas novidades no que diz respeito a esse retorno ao texto de Kant, quando o comparamos à reflexão proposta em 1978.

A primeira é que, se em 1978 vemos a problematização da “atitude crítica” – enquanto atitude de insubmissão e questionamento do poder – emergir como historicamente localizada, em 1983 ela passará a ser tratada como uma categoria meta-histórica e utilizada como quadro geral no qual vai ser incluída a parresia greco-romana<sup>746</sup>. Isso nos permite compreender, já de antemão, que o direcionamento do olhar foucaultiano à antiguidade não se reduz a um mero estudo de história da filosofia, mas tem por objetivo buscar ali, na genealogia do discurso verdadeiro na ordem do político, um conteúdo que além de ecoar na modernidade em termos de *Aufklärung*, também sirva de instrumento para se pensar, no tempo presente, a sublevação e a redistribuição das relações viciadas entre “governo de si” e “governo dos outros”.

A segunda novidade é a ligação que Foucault faz entre o texto kantiano de 1784 – *Resposta à pergunta ‘o que é a Aufklärung’* – e outro de 1798 – *O conflito das faculdades* –, no qual é colocada a pergunta “O que é a revolução?”. Apresentando o segundo como sequência do primeiro, Foucault sustenta que, se em 1784 Kant havia deixado em aberto a pergunta sobre a causa da emancipação – enquanto processo cultural de saída do homem de sua minoridade da qual ele próprio é culpado de estar –, após a experiência da Revolução Francesa vemos, em

<sup>744</sup> FOUCAULT, *Discourse & truth*, p. 68.

<sup>745</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 322.

<sup>746</sup> GROS, *Situation du cours*.

1798, o filósofo alemão apontar a revolução como resposta a essa pergunta<sup>747</sup>. Não necessariamente na forma de uma trama teleológica, mas indicando a revolução, de maneira geral, como signo histórico da existência de uma causa que se faz permanente, e prova constante do progresso humano<sup>748</sup>. Visto que em 1784 Kant afirma que a revolução pode até pôr fim ao despotismo pessoal, “porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar” – já que uma modificação brusca do poder apenas substituiria um tutor por outro –, essa nova relação entre revolução e esclarecimento só é possível porque, em 1798, Kant dirá que o que define a revolução não são os grandes acontecimentos, seu sucesso ou fracasso, mas sim o “entusiasmo”, a simpatia e a aspiração que ela provoca naqueles que não participam dela<sup>749</sup>.

É claro que não podemos esquecer o viés conservador de Kant que, ao propor esse deslocamento, tinha o objetivo de por fim à ideia de revolução como signo do progresso da história. Todavia, mais uma vez vemos Foucault se apropriar da reflexão kantiana provocando uma torção, de modo a inserir essa questão do entusiasmo em seu próprio projeto de investigação sobre a sublevação e sua relação com a manifestação da verdade. É nesse sentido então que o filósofo francês salienta:

Mas, diz Kant, não é a Revolução em si que faz sentido. O que faz sentido e constitui o acontecimento de valor demonstrativo, prognóstico e rememorativo não é o drama revolucionário em si, não são as façanhas revolucionárias, não é a gesticulação

<sup>747</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, pp. 17–8.

<sup>748</sup> Nas palavras de Kant: “Importa, pois indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o acto da sua causalidade no género humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como sinal histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*), e poderia, por isso, demonstrar a tendência do género humano, olhada no seu todo, i.e., não sendo os indivíduos (pois tal proporcionaria uma enumeração e uma contagem intermináveis), mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados”. (KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1993, p. 101).

<sup>749</sup> Nas palavras de Kant: “Este acontecimento não consta, digamos, de acções ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se fez grande; e que assim, como por magia, se desvanecem antigos e brilhantes edifícios políticos e, em seu lugar, brotam outros, como das profundezas da terra. Não, nada disso. É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai publicamente neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro, inclusive com o perigo de se lhes tornar muito desvantajosa esta parcialidade, demonstra assim (por causa da universalidade) um carácter do género humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu carácter moral, pelo menos, na disposição, carácter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal. A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-lo a cabo com êxito, jamais, no entanto, se resolveria a realizar o experimento com semelhantes custos – esta revolução, afirmo, depara todavia, nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano.” (KANT, **O conflito das faculdades**, pp. 101–102).

revolucionária. O significativo é a maneira como a Revolução faz espetáculo, é a maneira como é recebida em toda a sua volta por espectadores que não participam dela mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal, se deixam arrastar por ela<sup>750</sup>.

Ou seja, na leitura foucaultiana de Kant, o signo da revolução que desencadeia a emancipação é justamente aquilo que o filósofo francês nos apresentou como sublevação: uma manifestação que ativa e dá continuidade a outras sublevações, um entusiasmo que se insere enquanto força des/constituente na memória daqueles que não são seus atores principais, e com isso consolidando uma “vontade de constituição”, ou seja, a ideia de que todos têm o direito de se constituir politicamente e evitar a violência da guerra da forma como lhes convém<sup>751</sup>.

Tal raciocínio que entende a revolução como acontecimento cujo desfecho em si não é o mais importante, mas sim a sublevação, que se estabelece como virtualidade des/constituente permanente capaz de ecoar do passado ao futuro mantendo viva a possibilidade de abertura e da emergência do novo, é de extrema valia para Foucault<sup>752</sup>, e segue claramente sua leitura acerca do acontecimento iraniano. Por conseguinte, a escolha do filósofo de abrir o curso de 1983 com essa reflexão nos permite alinhar sua inflexão em direção ao tema da parresia com a problemática da sublevação e do poder/des/constituente, em especial, tendo em mente a ligação que Foucault realizará em 1984 entre a parresia cínica e a figura política do revolucionário.

#### IV.3.2. A parresia como ponto de articulação entre ética e política

Etimologicamente, a palavra “parresia”, traduzida do grego “*parrêsia*”, significa estritamente “falar tudo”. Como *pan-rhesia*, é a junção de “*pan*” – ou seja, “tudo” – e sua raiz, que deriva de “*rhêma*” – “o que se diz”. Ela pode então designar, pejorativamente, uma “fala sem filtro”, porém, seu uso mais comum é no sentido de um “falar franco”, no qual o enunciador expressa o que pensa e sente sem medo ou vergonha daquilo que diz.

Sendo uma “noção-aranha”, fragmentária, que aparece em uma pluralidade de registros tanto do período helenístico quanto dos primórdios da espiritualidade cristã, Foucault percebe que seria impossível localizar sua ideia no interior de um sistema conceitual ou doutrina filosófica específica<sup>753</sup>. Não obstante, a partir de um minucioso estudo da literatura greco-romana e dos diferentes contextos nos quais o termo aparece, o filósofo nos apresenta o seguinte conceito:

<sup>750</sup> FOUCAULT, *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*, p. 18.

<sup>751</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 20.

<sup>752</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 21.

<sup>753</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, pp. 45–6.

Enfim, a parresia é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. A parresia é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a parresia é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre. Nessa medida, para essa palavra parresia, que era, em seu uso restrito à direção de consciência, traduzida por "fala franca", poderemos, creio eu, se [dela] dermos essa definição um tanto ampla e geral, propor [como tradução] o termo de "veridicidade". O parresiasta, aquele que utiliza a parresia, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico<sup>754</sup>.

Ou seja, mesmo levando em consideração a pluralidade de usos do termo, ele a compreende como uma forma de veridicção que tem por pilares: [1] a existência de uma relação específica de compromisso do enunciador com seu enunciado, enquanto manifestação daquilo que se acredita como sendo verdadeiro; [2] a coragem de dizer algo que por algum motivo se encontrava restrito, configurando um risco para o enunciador.

Nesse viés, é importante precisar já de antemão que a noção de verdade implicada no conceito não deve ser confundida com aquela que advém da moderna filosofia cartesiana. Quando tratamos de "parresia", o "verdadeiro" não diz respeito àquilo que é apreendido e expresso pelo sujeito por meio de uma experiência mental cognitiva sob a forma da "evidência", mas sim à própria atitude praticada pelo sujeito. É a própria conduta externalizada, a coragem de enfrentar uma força superior por meio da enunciação crítica, ciente dos riscos que ela implica, que em si mesma se configura como um compromisso do sujeito com o enunciado e, portanto, institui o verdadeiro<sup>755</sup>. Nem a correspondência do enunciado com o "real", nem a coincidência entre crença e verdade – ou seja, a adequação interna do sujeito com sua enunciação, que pressupõe tratar-se de instâncias distintas –, são colocadas em questão no que diz respeito à parresia. Em suma, mais uma vez, a verdade aqui em jogo não é da ordem do epistemológico, mas da relação ético-política do sujeito consigo mesmo e com os outros<sup>756</sup>.

Para compreender melhor essa natureza da parresia enquanto uma "dramática do discurso verdadeiro", Foucault mostra que sua análise deve passar ao largo das estruturas internas do discurso, bem como dos efeitos dialógicos que esse discurso se propõe a obter na audiência. Por esse motivo, ela se diferencia tanto das clássicas estratégias do discurso –

<sup>754</sup> FOUCAULT, *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*, p. 64.

<sup>755</sup> FOUCAULT, *Discourse & truth*, p. 42.

<sup>756</sup> Com o fim de esclarecer que é a atitude de coragem que atua como indexador do verdadeiro no campo da parresia, Foucault destaca ainda que, apesar do uso do termo estar geralmente vinculado a verdades morais, ele também é utilizada quando se trata de verdades cognitivas, desde que a expressão dessa verdade represente um risco. O exemplo dado pelo filósofo é a afirmação final de Galileu acerca do heliocentrismo face ao Tribunal do Santo Ofício, que seria parresiástica não pela conformação do enunciado à facticidade física acerca do movimento e localização da Terra, mas sim por se configurar como um enfrentamento ao poder inquisitorial da Igreja Católica. FOUCAULT, *Discourse & truth*, p. 50.

demonstração, erística, pedagogia e, principalmente, da retórica – , quanto de uma pragmática do discurso expressa em termos de “ato de fala”.

No primeiro caso, porque apesar da parresia poder se alojar no interior dessas formas do discurso, nem a demonstração a partir de uma estrutura racional, nem o ensino, nem a discussão ou o debate são seus objetivos principais. Sua finalidade é, acima de tudo, fazer valer a liberdade do indivíduo que fala, havendo antes certa brutalidade na maneira como a verdade é enunciada, qualquer coisa que é da ordem do desafio, da provocação, da ironia, do insulto<sup>757</sup>, e que são incompatíveis com a postura do pedagogo ou do debatedor. Já com relação à retórica, a distinção é ainda mais fundamental. Isso porque, enquanto técnica de persuasão, a arte da retórica comporta a mentira e a adulação como estratégias do discurso. Isso é inconcebível no quadro da parresia, visto que essa é uma forma pura de veridicção, diretamente ligada à subjetividade que marca o falar franco, e ao comprometimento existencial do sujeito com aquela verdade. Assim, enquanto a primeira fornece ao enunciador – independente de sua opinião – uma série de instrumentos técnicos com o fim de agir na mente da audiência, na segunda o enunciador o faz mostrando da forma mais direta possível aquilo que pensa. Ou seja, ainda que haja uma vontade de convencimento na parresia, esse não é seu objetivo final<sup>758</sup>.

No segundo caso, Foucault destaca como a parresia se aparta da ideia de “enunciado performativo”, no sentido colocado pelos filósofos pragmáticos John Austin e John Searle nos estudos sobre os “atos de fala”. Isso porque os enunciados performativos são aqueles que se consomem em um mundo que garante que o dizer efetue a coisa dita, de modo que sua existência depende de certo contexto mais ou menos institucionalizado, de um indivíduo com o *status* requisitado em uma situação bem definida, ao passo que a parresia diz respeito justamente ao rompimento de uma determinada ordem instituída pela coragem da enunciação. Consequentemente, se no campo dos enunciados performativos o efeito por eles produzidos é esperado e previsível, no da parresia ocorre justamente o contrário, na medida em que ela é a introdução, a irrupção do discurso verdadeiro que provoca uma abertura, cujos efeitos são desconhecidos, e o risco a ser então enfrentado, indeterminado. Ademais, no que concerne aos performativos, a adesão e compromisso do sujeito ao enunciado é indiferente. Basta que ele ocupe o local de *status* autorizado para que haja o efeito da enunciação. Em contrapartida, a parresia implica o engajamento ontológico do sujeito com a atividade de enunciação, pois há um pacto entre o parresiasta e a verdade que é também um pacto de subjetivação dele consigo mesmo, de modo que a definição do sujeito do enunciado – enquanto aquele age e faz valer sua

<sup>757</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, pp. 52–5.

<sup>758</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 53.

liberdade de indivíduo que fala – é posterior à própria enunciação<sup>759</sup>. E é justamente a forma como o enunciado e a enunciação afetam o modo de ser do sujeito da ação, esse efeito de retroação no retorno da enunciação ao sujeito que enuncia, que faz da parresia não um mero ato de fala, mas uma atividade de fala<sup>760</sup>.

Em suma, no que tange à compreensão da parresia a partir de sua distinção das outras formas discursivas, Foucault a apresenta como

certa atividade verbal na qual o falante tem uma relação específica com a verdade por meio da franqueza, certa relação consigo por meio do perigo, certa relação com a lei por meio da crítica (autocrítica ou crítica a outras pessoas). Mais precisamente, é uma atividade verbal na qual o sujeito expressa sua relação pessoal com a verdade e arrisca sua vida porque reconhece que falar a verdade é seu próprio dever, para melhorar ou ajudar outras pessoas. Na parresia, o falante faz uso de sua liberdade e escolhe a verdade em vez das mentiras, a morte em vez da vida e da segurança, a crítica em vez da lisonja, o dever em vez do interesse e do egoísmo<sup>761</sup>.

Tendo em vista esse elemento fundamental da parresia que é a relação do sujeito consigo mesmo, não é uma surpresa que no conjunto bibliográfico levantado por Foucault o termo apareça mais comumente associado ao campo da moral. Porém, chama a atenção do filósofo o fato de sua origem estar no campo da política. Retomando então os textos clássicos, Foucault destaca como nas tragédias de Eurípides do final do século V, em especial *Íon*<sup>762</sup>, a parresia aparece como um direito político fundamental do cidadão de se levantar e tomar a palavra diante da Assembleia. Esse mesmo sentido é também encontrado em Políbio e sua descrição do regime político ateniense, no qual ela aparece como uma estrutura política ao lado da *dēmokratia* e da *isêgoria*:

<sup>759</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 59–63.

<sup>760</sup> FOUCAULT, *Discourse & truth*, p. 47.

<sup>761</sup> FOUCAULT, *Discourse & truth*, p. 46. (Trad. nossa). No original: “a certain verbal activity in which the speaker has a specific relation to truth through frankness, a certain relation to himself through danger, a certain relation to law through critique (self-critique or critique of other people). More precisely, it is a verbal activity in which the subject expresses his personal relation to truth and risks his life because he recognizes that telling the truth is his own duty, so as to improve or to help other people. In parrêsia, the speaker uses his freedom and chooses truth instead of lies, death instead of life and security, criticism instead of flattery, and duty instead of interest and selfishness”.

<sup>762</sup> Trata-se de uma representação dramática do fundamento do dizer-verdadeiro político no campo da constituição ateniense e do exercício do poder na cidade, por intermédio da estória lendária da transformação de Íon, a princípio um estrangeiro, em autóctone, fato este que lhe permitirá governar Atenas e fundar a democracia. O personagem principal desconhece sua origem genealógica, e no decorrer do desvelamento de sua filiação, é colocada a importância de ser filho de uma mãe ateniense para que se pertença de fato ao território, condição para se exercer devidamente a “parresia”, o direito político fundamental de falar livremente à cidade como um cidadão: “ÍON: Iria sim, da sorte só me faz falta algo: se não souber quem me gerou, ó pai, serei inviável. Se preciso fazer prece, seja-me a genitora mulher de Atenas, assim por mãe terei liberdade de falar. Se um forasteiro cai numa urbe pura, ainda que cidadão na palavra, a boca se mantém servil e não tem liberdade.” (EURÍPIDES. *Íon*. In: **Teatro completo. Vol. II**. Trad. Jaa Torrano. Edição eletrônica. São Paulo: Iluminuras, 2016, pp. 407-8)

*Demokratía*, isto é, participação, não de todos, mas de todo o *dêmos*, isto é, de todos os que podem ser qualificados como cidadãos e, por conseguinte, como membros do *dêmos*, participantes do poder. *Isegoría* se relaciona à estrutura de igualdade que faz que direito e dever, liberdade e obrigação sejam os mesmos, sejam iguais, aqui também para todos os que fazem parte do *dêmos*, e por conseguinte têm o estatuto de cidadão. E, enfim, terceira característica desses Estados, o fato de que neles encontramos a *parresia*. Encontramos a *parresia*, isto é, a liberdade para os cidadãos de tomar a palavra, e tomar a palavra, claro, no campo da política, entendendo-se campo da política tanto do ponto de vista abstrato (a atividade política) como de forma bem concreta: o direito na assembleia, e na assembleia reunida, inclusive para quem não exerce um cargo específico, inclusive para quem não é um magistrado, de se levantar, falar, dizer a verdade, ou pretender dizer a verdade e afirmar que a diz. É isso a *parresia*: uma estrutura política<sup>763</sup>.

Esse trecho é importante porque nele temos o gérmen de uma compreensão da *parresia* a partir do quadro democrático, no qual ela aparece tanto como um direito político quanto uma prática política, algo que nos remete àquelas duas definições de política exploradas no cap. II: política como jogo e política como sublevação. Isso fica claro a partir de sua conjugação com a noção de *isêgoria*, que implica estritamente a igualdade da palavra, a igualdade de todos os cidadãos que compõem o *dêmos* de exercer a palavra, seja no campo judiciário, seja dando sua opinião no curso de uma discussão ou de um debate<sup>764</sup>. A *isêgoria* é, portanto, um direito estatutário ligado à constituição, um elemento da *politeia*, da constituição democrática<sup>765</sup>. Ora, o que a distingue então da *parresia*? Segundo Foucault, a diferença é que a *parresia* não está diretamente ligada à *politeia*, mas sim à *dynamis* – à força, à potência –, à *dynastéia* enquanto estrutura dinâmica do exercício do poder<sup>766</sup> que implica uma ascendência do sujeito que fala para os demais. Mais do que uma ação de “levantar-se” para tomar a palavra garantido pelas regras do jogo, a *parresia* é um “sublevar-se”, uma ascensão que irrompe contra o tabuleiro movimentando o quadro do poder.

É importante que esse exercício do poder por meio da sublevação *parresiástica* não seja compreendida como tirânica, visto que a superioridade que ela configura é contingencial, essencialmente precária. Afinal, a ascendência aqui é uma possibilidade igualmente partilhada com os demais de subverterem as regras de um jogo político fundado no conflito e sustentado pelo combate, no qual diferentes discursos de legitimidade disputam para serem reconhecidos como fonte do direito. A sublevação *parresiástica* corresponde, portanto, a uma atitude que coloca em questão um discurso de verdade lhe opondo outro, que constitui uma relação de

<sup>763</sup> FOUCAULT, *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*, p. 69.

<sup>764</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 138.

<sup>765</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 145.

<sup>766</sup> Foucault retoma esse sentido originário da *dunasteia* como “potência” e traduzindo-o como “exercício do poder”, salientando que é apenas tardiamente que o termo passa a ser relacionado à ideia de “oligarquia”, com o sentido atual de “dinastia” (FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 146).

poder destituindo outra. Por isso, nela reside também o próprio paradoxo da democracia, enquanto forma política que abriga em seu fundamento o risco do silenciamento do outro mediante a “má parresia” e, com isso, a anulação da própria democracia.

Ou seja, na contramão de leituras que tomam a democracia como espaço privilegiado da igualdade e do consenso dialógico<sup>767</sup>, Foucault destaca a impossibilidade de desvinculá-la de uma estrutura agonística que caracteriza a política, de modo que a igualdade tem a função apenas de possibilitar a mobilidade das relações de poder, mas não de fazê-las desaparecer, ou seja, de manter ativa as regras de reversibilidade e recomposição das relações de desigualdade que marcam o jogo político. É justamente a parresia, atividade corajosa de se sublevar e dizer a verdade, assumindo os riscos que isso comporta, que põe em curso essa inconstância do poder, rompendo com a sua estabilidade. É ela que permite ao filósofo distinguir, à luz do texto de Políbio, os aspectos constitucional e dinâmico da democracia<sup>768</sup> – ou, por que não dizer, institucional e des/constituente –, trazendo à luz uma dimensão política que está além daquilo que é juridicamente regulado, que diz respeito não à forma ou sistema de governo, mas aos procedimentos colocados em prática, suas limitações e disputas, seus efeitos e condições.

Foucault nos apresenta então uma certa circularidade entre esses aspectos constituído e des/constituente da democracia: se a *isêgoria* tem a função de garantir a parresia, por outro, é a parresia que também garante a existência factual da *isêgoria*, elaborando uma ideia de que “as democracias fundam sua perenidade no exercício da coragem”, sendo essa a virtude que as protege<sup>769</sup>. Tal argumento vai ser reforçado por meio de sua leitura da tragédia de Íon, na qual o filósofo sustenta que, apesar de nesse momento o termo “parresia” ser utilizado para nomear um dispositivo jurídico, sua raiz no campo ético já estava implícita. Afinal, no drama em questão o direito de Íon à parresia só pôde se constituir a partir de outras veridicções difíceis que não se deram exatamente indexadas no espaço político, mas sim no ético, dentre as quais se destaca as de sua mãe, Creúsa, que confessa sua falta e ao mesmo tempo recrimina o deus Apolo.

Escrita em 409 a.C., essa peça responde a um contexto de interesses políticos bastante específico, em um período no qual a Jônia estava sob o domínio de Atenas. Íon, cujo nome

---

<sup>767</sup> Tendo em mente as críticas que Habermas direcionava a Foucault na época, não seria absurdo ler esse estudo da democracia a partir da *parresia* – em especial, após tê-la diferenciado da teoria dos atos de fala – como um contraponto à tese do filósofo alemão no que diz respeito à sua compreensão da democracia como espaço do consenso, da produção de acordos visando à estabilização normativa dos comportamentos, cuja base é uma teoria performativa da linguagem que sustenta justamente a existência de pressupostos implícitos que os sujeitos assumem na interação comunicativa.

<sup>768</sup> ADVERSE, Helton. Foucault, a democracia e as formas de aleturgia. *Dorsal. Revista de estudos foucaultianos*, n. 3, 2017, p. 130.

<sup>769</sup> FLEURY, Cynthia. *La fin du courage*. Paris: Fayard, 2010, p. 229.

remete ao povo dos “iônicos” – ou “jônicos” –, era uma figura mítica inventada no século VII a.C., mas cuja estória é reescrita por Eurípides em um drama acerca da revelação de suas origens atenienses, com o fim de sustentar a relação entre Atenas e Jônia<sup>770</sup>. Assim, o exercício de poder de uma cidade sobre a outra resta fundamentado nessa nova narrativa, nessa “ficção” recém construída cuja função era legitimar uma relação de forças contingente.

Na peripécia da tragédia descobrimos que Íon é, de fato, filho de Creúsa, descendente direta de Erecteu, antigo rei de Atenas. Quando jovem, Creúsa foi violentada por Apolo, engravidou, e abandonou o recém-nascido sob a acrópole. Hermes recolheu o bebê e transportou para Delfos, onde Íon foi criado e tornou-se guardião do templo. Nessa leitura, Foucault aponta que a verdade acerca da filiação de Íon dependeu de um conjunto de revelações aletúrgicas, porém, são os atos de confissão e impreciação de Creúsa<sup>771</sup> que recebem maior atenção do filósofo, justamente por constituírem um discurso agonístico, marcado pelo risco e pela coragem, que se conforma como atitude do fraco que confronta o forte a partir de uma reflexão ética sobre si mesmo.

Segundo Foucault, ainda que naquele contexto a atitude de Creúsa não apareça denominada na peça como “parresia”, ela deve ser assim compreendida visto se tratar de uma manifestação da verdade agonística por meio da qual a vítima, após analisar e confessar a própria falta, denuncia a injustiça praticada por alguém mais poderoso, a despeito do risco que isso implica. Trata-se, portanto, de um outro tipo de parresia que, como um ritual verbal de enunciação da verdade do fraco que recrimina o mais forte, configura-se como “uma certa maneira de fazer valer seu próprio direito”<sup>772</sup>.

<sup>770</sup> ALVES, Marco Antônio de Sousa. Íon, de Eurípides, lido por Foucault: parrésia e democracia. In: BELO, Fábio (org.). **Íon, de Eurípides: interpretações psicanalíticas**. Petrópolis: KBR, 2016, p. 140.

<sup>771</sup> Segue transcrição do clamor de Creusa: “CREÚSA: Ó vida, como farei silêncio? E como revelarei tenebrosa união, abandonando pudor? Que óbice ainda me impede? Quem é meu rival em virtude? O marido não se fez traidor? Sou sem casa, sou sem filho nem esperanças, que não pude bem dispor, embora quisesse, ao calar as núpcias, ao calar o filho pranteado. Não da sidérea sede de Zeus, nem da Deusa do meu solo nem da soberana margem da úmida lagoa Tritoniada não mais ocultarei a união, sem ela no peito terei alívio. As pupilas minam-me lágrimas, a alma sofre por maus-tratos dos homens e dos imortais que apontarei ingratos traidores do leito. Ó tu, que modulas o estrépito septíssonno da cítara, que ecoa nos agrestes chifres sem vida os hinos sonoros das Musas, ó filho de Leto, de ti farei queixa perante este clarão. Vieste-me com teus cabelos cor de ouro, eu colhia cróceas pétalas nas dobras do manto floridas com áureo fulgor. Os alvos punhos das mãos tomaste-me ao leito da gruta, gritando eu clamor por mãe, Deus no mesmo leito seduziste sem pudor com a graça de Cípris. Mísera te gero o filho que temerosa da mãe arremesso ao teu leito onde mísera às míseras núpcias tu me jungiste. Ómoi moi! Ora se foi pasto rapinado das aves o filho meu e teu. Mísero, soas a cítara modulando os peões. Oé! Digo filho de Leto que distribuis vaticínio no trono de ouro e na sede no meio da terra. Anunciarei à luz a fala: Ió, ió! Mau amante, que ao meu esposo sem que recebas graça instalas o filho em casa! Filho meu e teu ignorado roubado por aves se vai ao sair das faixas da mãe. Odeiam-te Delos e láureas frondes e palmas ramadas, onde santo parto te pariu Leto nos jardins de Zeus. EURÍPIDES., Íon, pp. 417–20.

<sup>772</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 124.

Com isso, o filósofo nos apresenta uma interessante interpretação dessa tragédia de fundação política: que a dimensão estatutária da parresia, enquanto direito político autóctone do cidadão que formalmente advém da linhagem materna, aparece na peça metaforicamente fundado pelo exercício de uma outra parresia, que não corresponde a um direito formal de cidadania, mas sim a uma atitude corajosa e refletida que desafia o discurso de verdade estabelecido<sup>773</sup>. Em outras palavras, o que vemos sugerido é que o discurso político democrático, o direito formal à palavra, é sustentado por uma sublevação instigada por um duplo discurso moral: aquele no qual o sujeito se volta para si mesmo e analisa suas faltas – crítica de si –, e aquele no qual o sujeito se volta e enfrenta o outro que o assujeita – crítica do outro.

Nesse sentido, o que encontramos de importante nessa dramaturgia ligada ao direito de autoctonia é que “foi preciso que fosse o grito dos homens a arrancar do deus silencioso o discurso que vai fundar justamente o poder de falar”<sup>774</sup>. Enfim, trata-se aqui de uma interpretação na qual vemos Foucault mais uma vez fazer rugir o ronco surdo da batalha na política, salientando o conflito subterrâneo à ordem institucionalizada, e sustentando que na raiz dos direitos jaz sempre uma abertura des/constituente que é a da política em termos de sublevação.

Um dos objetivos de Foucault com essa leitura de Íon é sustentar que, mesmo em sua forma política, a parresia se fundamenta sobre a virtude da coragem, de modo que ela se encontra desde o começo indexada no campo da ética, ainda que de maneira implícita.

Quando inscrita na *politeia* democrática, a parresia funciona em um campo regulado da política, entendida então como “certa prática, tendo de obedecer certas regras, indexadas de uma certa maneira à verdade, e que implica, de parte de quem joga esse jogo, certa forma de relação consigo mesmo e com os outros”<sup>775</sup>. Porém, pelo fato de ela estar vinculada à *dynastéia*, e não à *politéia*, seu exercício ocorre mesmo fora de uma estrutura democrática constituída. E é justamente esse excesso da parresia, quando ela é exercida fora de um quadro regulado e juridicamente garantido, que ativa aquele outro conceito de política como sublevação, de modo que sua força des/constituente se torna mais evidente.

Para ilustrar então essa independência da parresia da estrutura democrática e evidenciar seu caráter de sublevação, Foucault se volta ainda a uma cena descrita por Plutarco em seu texto consagrado à Dion, que ocorre na constância de um governo tirânico. Nela, o

---

<sup>773</sup> FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 126.

<sup>774</sup> FOUCAULT, *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*, p. 141.

<sup>775</sup> FOUCAULT, *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*, p. 148.

personagem principal manifesta sua desaprovação com relação à conduta de seu cunhado Dionísio, o tirano de Siracusa, após esse ter ordenado que Platão fosse punido pelas críticas que lhe dirigira, correndo assim o risco de receber o mesmo destino encomendado ao filósofo<sup>776</sup>. Nela, Foucault observa que apesar de Platão também ter enunciado a verdade ao tirano, colocando sua vida em risco, é a atitude de Dion que é nomeada como “parresia”, e isso porque, na ocasião, Platão ocupava a posição de pedagogo, de modo que o jogo estabelecido por seu enunciado é de outra natureza. Havia ali, de certa forma, uma autorização para o dizer a verdade, ainda que ela também comportasse um risco. Porém, essa autorização não existe com relação à Díon. Ele enuncia a verdade sem que nenhum jogo de veridicção com o tirano tenha sido estabelecido de antemão. E ele o faz mesmo já tendo previamente presenciado a punição espetacular encomendada por Dionísio àquele que lhe dirigira a verdade anteriormente<sup>777</sup>.

Enquanto os demais textos estudados pelo filósofo são apresentados como estratificações da história da parresia, a cena de Díon é tomada como matricial e exemplar para compreendê-la. Em primeiro lugar, porque em Díon temos a representação de um momento de deslocamento da parresia no eixo político – seu *locus* deixa de ser a assembleia e passa a ser a alma do príncipe –, no qual fica claro que ela não é simplesmente um direito à palavra, um mero dispositivo jurídico, mas algo mais fundamentalmente ligado ao exercício do poder e que, por isso, está presente em qualquer forma de *politeia*. Em segundo lugar, porque esse deslocamento para um regime político monárquico traz consigo a problemática da tirania, do abuso de poder, colocando mais em evidência a existência do risco provocado por tal enunciação e a coragem concreta do parresiasta. Em outras palavras, a cena de Díon deixa claro mais uma vez que a parresia não condiz apenas com o “levantar-se” procedimental para tomar a palavra. Ela implica o enfrentamento do sujeito que se encontra, de alguma forma, submetido, ao ponto de seu discurso de verdade configurar um risco à sua existência, sendo antes um “sublevar-se”, que evidencia e impõe a existência da resistência, mesmo – e especialmente – em condições políticas nas quais ela não se encontra garantida. Ela é uma maneira de manifestar e fazer valer a possibilidade de governar a si mesmo a partir do próprio ato de sublevação.

Esse deslocamento da parresia do campo político para ética será então explorado por Foucault sobre diversas perspectivas, seja por meio da crise democrática – a partir da qual surge a problematização da boa e da má parresia e a necessidade do cidadão se constituir como sujeito moral –, seja por intermédio da figura do conselheiro do príncipe – que, na função de dirigir a

---

<sup>776</sup> Trata-se do texto *A vida de Dion*, que se encontra na obra *Vidas paralelas*.

<sup>777</sup> FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, p. 48–50.

alma do monarca, evitando a tirania e garantindo o bom governo, desempenha a função de parresiasta. Mas, de maneira geral, tudo ocorre como se a ligação direta da parresia com o governo dos outros passasse a ser intermediada, na medida em que sua relação direta começa a ser com o governo de si. Ou seja, apesar dessa inflexão em direção ao campo da ética, o estudo da parresia continua compreendido no interior do quadro da filosofia analítica do poder, em especial, no marco que Foucault vinha construindo desde a conferência de 1978 sobre a atitude crítica como uma decisão refletida de sublevar-se. Tal relação ficará bastante clara no seu direcionamento para a forma da parresia cínica em 1984, no curso derradeiro em que Foucault busca explorar essa forma do dizer-verdadeiro em seu extremo. Não por acaso, nele os referenciais serão Sócrates – condenado à morte por sua insistência parresiástica em interrogar os cidadãos acerca do seu modo de viver –, e os cínicos – que, seguindo o exemplo de Sócrates, reproduzem sua atitude desafiadora, porém, de uma forma mais intensa, radical e bruta. Nessa esteira, como bem coloca Frédéric Gros, se Sócrates representa a figura do sujeito “deslocado”, mas ainda assim “cidadão-modelo”, para Foucault os cínicos performam o “marginal absoluto”, cujo modo de vida está em ruptura com aquele institucionalizado<sup>778</sup>.

#### IV.3.3. A radicalidade da parresia cínica

Se por um lado a ética do cuidado de si atrai Foucault na medida em que ela coloca em jogo a possibilidade de se estilizar a existência de maneira singular, configurando uma moral que não exigia que todos seguissem um mesmo esquema de comportamento, e assim aparecendo historicamente como uma experiência alternativa a de uma moral universal consolidada no pensamento moderno, por outro, o filósofo não se furta em demarcar de maneira crítica seu caráter elitista. Mesmo no período helenístico, momento em que essas práticas se tornam corriqueiras – expandindo-se para além dos círculos filosóficos e emancipando-se da vontade aristocrática de governar os outros, tornando-se um fim em si mesmas –, elas mantiveram o sentido de uma busca pela distinção simbólica.

Foucault destaca que a expansão da cultura do cuidado de si está diretamente ligada ao declínio das cidades-estado como organizações autônomas. Todavia, isso não significou um recuo geral da vida política ou das atividades cívicas<sup>779</sup>. O que ocorreu foi antes uma série de

<sup>778</sup> GROS, Situação do curso In: **A coragem da verdade**, p. 311.

<sup>779</sup> Foucault recusa a clássica tese do filósofo helenista e do romano que não mais encontravam nas novas condições sociopolíticas espaço para desdobrar livremente sua ação moral na política, do grego perdido em um mundo grande demais e privado de sua cidade, que por isso se volta para uma reflexão sobre o *eu* desatrelada da vida exterior. Embasado na leitura de Paul Veyne, ele sustenta que os gregos da época helenística não fugiam do “mundo sem cidades dos grandes impérios” pelo simples fato de que o helenismo era um mundo de cidades, que continuavam

modificações no exercício do poder público que<sup>780</sup>, em substituição à antiga aristocracia, passaram a exigir o recrutamento de responsáveis regionais e locais para constituir um corpo burocrático capaz de gerenciar as complexidades de um Império<sup>781</sup>. E é justamente nessa demanda que o cuidado de si se generaliza, como forma de fazer visível a ascendência de alguns sobre os demais – ascendência que se manifesta por meio de atitudes corporais, vestimentas, hábitos e gestos –, permanecendo um privilégio de um número limitado de pessoas ligado a condições sociais, políticas e econômicas<sup>782</sup>.

Segundo especulação de Frédéric Gros, talvez tenha sido esse um dos motivos do porquê o filósofo se voltar derradeiramente para o estudo do cinismo, corrente na qual ele encontra uma estética da existência que tinha por fim justamente a crítica desse contexto social, político e econômico marcado por fortes hierarquias. “É como se, diante das aporias de uma ética da excelência ou de uma moral obrigatória para todos, Foucault acabasse por pensar que, no fundo, só pode haver ética legítima se for a da provocação e do escândalo político”<sup>783</sup> que, como veremos, constituem para ele a principal marca da atitude cínica.

O cinismo pode ser compreendido como um legado da tradição inaugurada por Sócrates, que emerge como corrente filosófica no séc. IV a. C a partir dos ensinamentos de seu aprendiz Antístenes de Atenas, e se consolida com o discípulo dele, Diógenes, considerado o fundador e principal referência para os seguidores dessa doutrina. A palavra “cínico” (*kynikos*) significa estritamente “como um cão”, havendo uma disputa sobre a origem do termo filosófico, que pode derivar de “Cinosargo” (*Cynosarges*), ginásio onde Antístenes ensinava aqueles que não possuíam a cidadania ateniense – e que em grego antigo significa “cão branco/rápido” ou “alimento de cão” –, ou da forma pejorativa como Diógenes era chamado – “o Cão” –,

---

sendo a forma primeira e normal de organização social (FOUCAULT, *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*, pp. 180-1).

<sup>780</sup> Como nos ensina Andityas Matos, o momento sócio-político que caracteriza o período helenístico é marcado tanto pelo declínio da democracia grega e do modelo de cidades-estado face ao domínio romano, como também pelas grandes desigualdades econômicas, o que tornava cada vez mais destoante a formação de um estrato social aristocrático, altamente refinado e erudito, especialmente no que tange ao saber filosófico. Apesar de estarmos tratando aqui de uma fase republicana na história de Roma, caracterizada pela pulverização do poder político-jurídico exercido por magistraturas que se renovavam periodicamente – sendo alguns cargos distribuídos por votação popular –, tratava-se sem dúvida de um período no qual os cidadãos gregos experimentaram uma patente redução de sua liberdade política tendo em vista a substituição do exercício direto da cidadania pelo mecanismo imperial. Para um estudo pormenorizado dessas modificações estruturais nos campos político, administrativo e jurídico, vide MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma**. (Tese de doutorado). Faculdade de Direito. UFMG. Belo Horizonte, 2009.

<sup>781</sup> MATOS, **O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma**, pp. 183–99.

<sup>782</sup> FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**, p. 42. FOUCAULT, *Le retour de la morale*, p. 1517–18.

<sup>783</sup> GROS, Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**, p. 645.

remetendo a certo descaramento que caracterizava sua maneira franca e direta de se pronunciar, comparada a latidos e mordidas, e seu modo de vida sem vergonha, publicamente e deliberadamente indiferente à moralidade grega antiga<sup>784</sup>. De qualquer forma, o importante é destacar que a relação etimológica direta do cinismo com a imagem canina não é aleatória e nos conduz ao elemento nuclear dessa doutrina: o engajamento prático e público de seus percussores com um modo de vida simples e espelhado na natureza, e com a tarefa de criticar as convenções sociais, os valores religiosos, éticos e políticos. Vivendo com o mínimo, o cínico aparece na história da filosofia como aquele que “sem cidade, sem lar, banido da pátria, mendigo e errante, vive na busca diuturna de um pedaço do pão”<sup>785</sup>, de modo que, se por um lado esse abandono das normas sociais – tanto da vida civil quanto da política – fazia dele um estrangeiro na própria terra, por outro remetia também a um certo cosmopolitismo apregoado e que tornava o cínico um “cidadão do universo” (*kosmopolitês*)<sup>786</sup>.

Na literatura tradicional voltada ao estudo da filosofia helenística, em especial aquela que toma o estoicismo como escola referencial e exemplar para a compreensão desse período, esse cosmopolitismo “negativo” e antissocial que marca a filosofia cínica é tomado como o avesso de qualquer criação de vínculo ou organização coletiva<sup>787</sup>. Inimiga da civilização, a atitude cínica, marcada pela antinomismo, rebeldia e brutalidade, não apresentaria nem comportaria nenhuma missão ou engajamento político, sendo até mesmo descrita como um passo propedêutico para o niilismo, propiciador de um “individualismo radical”<sup>788</sup>. Dito isso, é preciso esclarecer desde já a singularidade da leitura de Foucault acerca dos cínicos, na medida em que, para ele, a dimensão ética comporta também efeitos políticos. No estudo dessa doutrina e em meio a uma verdadeira escassez bibliográfica, Foucault buscará conceber o cinismo em um sentido transhistórico, vinculando-o, inclusive, a certa forma de militância revolucionária, de modo que a construção e exploração dessa hipótese – que podemos chamar de subversiva – se sobreporá à plausibilidade ou pertinência doxográfica. Em outras palavras, o recurso de Foucault aos cínicos consiste mais em um trabalho filosófico do que um estudo histórico-

---

<sup>784</sup> São bastante populares as anedotas, aforismos e relatos de Diógenes Laércio sobre a vida de Diógenes de Sínope, “o Cão”, nos quais ele aparece como alguém que se “servia indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o desjejum ou para dormir”; que “se masturbava em plena praça do mercado e dizia: ‘seria bom se, esfregando também o estômago, a fome passasse’; que dormia em um tonel; que chegou a tentar comer carne crua (porém não conseguiu digeri-la); entre outras. (LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora UNB, 2008, p. 157–73.).

<sup>785</sup> LAËRTIOS, **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, p. 161.

<sup>786</sup> BRANHAM, Robert Bracht; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Introduction*. In: **The Cynics: The cynic movement in antiquity and its legacy**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1996, p. 24.

<sup>787</sup> MATOS, **O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma**, p. 331.

<sup>788</sup> ONFRAY, Michel. **Cynismes: portrait du philosophe en chien**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990, p. 124.

filológico, de modo que o nosso compromisso aqui será o de atravessar sua reflexão, buscando nela um fio de continuidade para se pensar a questão do exercício do poder/des/constituente em sua obra.

Esclarecida então essa abordagem singular proposta por Foucault, é importante destacar a atenção especial que ele concede para a instância ética do cinismo. Para essa corrente, a verdadeira virtude residia justamente na coragem de se viver da maneira mais simples possível, por intermédio da prática do despojamento dos bens materiais e das convenções sociais, desafiando os limites da subsistência e do insuportável<sup>789</sup>. Essa demanda pela ação direta como forma de incorporar e atestar os princípios apregoados fazia do cinismo uma doutrina filosófica marcada por uma descrença no discurso intelectual. A música, a astronomia, a geometria e estudos semelhantes eram considerados distrações inúteis e desnecessárias. Os ensinamentos eram transmitidos de maneira mimética<sup>790</sup>, ou seja, a partir da imitação de atos de figuras exemplares dos princípios apregoados, motivo pelo qual a prática cínica era tratada como um “atalho para a virtude”<sup>791</sup>. Não obstante, esse *pathos* exigia uma rígida disciplina (*askésis*) de incorporação de princípios, de modo que a rotina cínica era composta por treinamentos físicos diários com o fim de trabalhar o corpo e a vontade. Diógenes apregoava que “na prática constante do exercício físico formam-se percepções que tornam mais expedita a prática da excelência”, logo, “as condições físicas satisfatórias e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo”<sup>792</sup>. Ele pedia então esmola a uma estátua, “como forma de se habituar a pedir em vão”; no verão, rolava sobre a areia quente, e no inverno andava descalço e abraçava as estátuas cobertas neve, “querendo por todos os meios acostumar-se às dificuldades”<sup>793</sup>.

Esses exercícios físicos tinham uma importante função para a forma de existência cínica: como uma espécie de cuidado de si, eles possibilitavam a incorporação das premissas éticas da doutrina, complementando os exercícios espirituais. Fortaleciam o indivíduo com o fim de fazê-lo atingir um estado mental controlado, dissipando o medo e preparando-o para os infortúnios e imprevistos. Afinal, aquele “treinado a beber água, dormir no chão, comer e se

---

<sup>789</sup> Como relata Diógenes Laércio, certa vez o cínico Diógenes “viu um menino bebendo água com as mãos em concha e jogou fora o copo que tirara da sacola dizendo: ‘um menino me deu uma lição de simplicidade!’ Ele jogou fora também sua bacia ao ver um menino que quebrara o prato comer lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão”. LAËRTIOS, **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, p. 161.

<sup>790</sup> Tendo isso em mente, Robert B. Branham e Marie-Odile Goulet-Cazé sustentam que o mais correto seria tratar o cinismo como um “movimento” filosófico e cultural em vez de uma “escola”, visto que seus expoentes não davam aulas em lugares específicos nem se organizavam de maneira institucionalizada. (BRANHAM; GOULET-CAZÉ, *Introduction*, p. 21.).

<sup>791</sup> BRANHAM; GOULET-CAZÉ, *Introduction*, pp. 22-3.

<sup>792</sup> LAËRTIOS, **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, p. 170.

<sup>793</sup> LAËRTIOS, **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, p. 158.

vestir de maneira simples, e a suportar o calor ou o frio das estações, saberá como agir com serenidade quando a Fortuna atacar”<sup>794</sup>. Ou seja, ainda que a primeira vista tal incorporação radical da crítica à cultura possa parecer um martírio infundado ou uma negação de si, a adoção de uma vida simples que toma a natureza e o modo de ser animal como referências para a conduta tinha um objetivo específico, aparecendo no cinismo como caminho para a liberdade e a felicidade do indivíduo.

Em seu estudo pioneiro sobre a história do cinismo, Donald R. Dudley traz à tona os riscos concretos que eram colocados ao indivíduo à época, destacando como a ameaça da guerra, pirataria, escravidão, exílio, confisco de bens e outras catástrofes naturais eram um terror real, sendo a partir desses medos que o tema da felicidade era problematizado pelos cínicos, que através de suas diatribes, “performavam o valioso serviço de demonstrar que mesmo essas dificuldades podiam ser superadas”<sup>795</sup>. Visto que esses problemas permeavam de forma geral a cultura greco-romana, a *autarkeia* e a *ataraxia* não eram objetivos específicos do cinismo, sendo problemas gerais colocados na ética helenística. Ou seja, como já vimos, a prática da ascese, voltada a garantir a tranquilidade emocional e promover a felicidade do indivíduo por meio do treinamento físico para a autossuficiência, bem como o trabalho de constituição de uma espécie de liberdade negativa com relação ao mundo exterior e aos possíveis infortúnios a serem enfrentados, são elementos centrais do cuidado de si. Porém, o que há de específico na ética cínica é o fato de a radicalidade desses exercícios de privação desempenhar também a função de fortalecer o sujeito para a tarefa da crítica social que lhe cabia, ou seja, para garantir a liberdade da ação que correspondia à vida vivida escandalosamente em desconformidade com os costumes<sup>796</sup>. Mais do que um mero retorno a si, a ascese cínica tinha por fim fazer com que o sujeito pudesse de fato sustentar o discurso verdadeiro na própria existência e praticar a parresia como subversão à normatividade. Ela preparava o sujeito para o conflito e para a luta a ser travada no âmbito social, forjando-o na arte da resistência e da tolerância para a realização de uma tarefa: modificar a cultura.

Tendo em vista a configuração dessa forma de “vida infame” engajada em transformar a existência, não é por acaso então que, no decorrer dos seus trabalhos finais, Foucault tenha se dedicado ao estudo do cinismo. Pronunciado em 1984, o curso *A coragem da verdade é*

---

<sup>794</sup> BRANHAM; GOULET-CAZÉ, *Introduction*, p. 26. (Trad. nossa). No original: “Someone ‘trained’ to drink water, sleep on the ground, eat and dress simply, and put up with the heat or cold of the seasons will know how to respond with serenity when Fortune attacks”.

<sup>795</sup> DUDLEY, Donald R. *A history of cynism*, London: Methuen & Co., 1937, p. x. (Trad. nossa). No original: “they were performing a valuable service in showing that even these could be surmounted”.

<sup>796</sup> BRANHAM; GOULET-CAZÉ, *Introduction*, p. 9.

apresentado como um segundo volume do *Governo de si e dos outros*. No marco metodológico geral de um estudo das “formas aletúrgicas” – ou seja, das diferentes formas de veridicção que implicam diferentes transformações éticas do sujeito nesse processo de dizer-a-verdade – ele mantém o foco estabelecido em 1983 na relação entre ética e política, tomando a parresia como seu eixo de articulação. Assim, o curso continua a análise da parresia como processo por meio do qual tanto o “verdadeiro” quanto o “sujeito” “se manifestam”, na medida em que esse último age, a despeito do risco que isso implica, representando a si e sendo reconhecido pelos outros como alguém que pronuncia um discurso verdadeiro<sup>797</sup>. E é justamente a identidade radical que há no cinismo entre a ação do sujeito e seu discurso, entre a vida e a verdade enunciada, esse transbordamento do verdadeiro por intermédio de uma existência marcada pelo enfrentamento e que tem por fim alterar a realidade, que servirão como base de reflexão para o filósofo.

Retomando o sujeito parresiasta como aquele que “põe em jogo o discurso verdadeiro do que os gregos chamavam de *ethos*”, Foucault identifica esse perfil nitidamente em Sócrates e depois em Diógenes, compreendendo ambos em uma mesma linhagem filosófica<sup>798</sup>. Passando ao largo do fato de Antístenes ter sido aprendiz de Sócrates, e Diógenes de Antístene, a aproximação que Foucault faz dessas figuras parte da ideia de Sócrates ser aquele que dá um exemplo de coragem, que assume o risco da parresia não apreciada na tarefa de ensinar os cidadãos a refletirem sobre as virtudes necessárias para bem viver na cidade. Referencial para uma compreensão da filosofia como “forma de vida”, sua contribuição não se dá, portanto, na forma do discurso do sábio que esclarece o político no âmbito institucional da Assembleia, mas sim na da atitude de dirigir-se aos outros em praça pública, com o fim de chamar a atenção de cada um para a exigência fundamental de uma reflexão ética para a vida comum, especialmente em um momento de crise democrática. Cuidando dos outros, Sócrates é aquele que chama atenção para a importância do cuidado de si, para a necessidade de se retificar o *ethos* na cidade, e que incorpora essa tarefa no seu próprio modo de ser até o ponto limítrofe da existência, assumindo o risco da morte em nome da atitude parresiástica<sup>799</sup>.

---

<sup>797</sup> FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)**, São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 4.

<sup>798</sup> FOUCAULT, **A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)**, p. 25.

<sup>799</sup> Conforme relata Diógenes Laércio, Sócrates discutia na praça do mercado questões morais, questões até então restritas ao âmbito doméstico do *oikos*. Frequentemente suas indagações aos transeuntes tendia para a veemência, “e então seus interlocutores golpeavam-no com os punhos ou lhe arrancavam os cabelos; na maior parte dos casos era desprezado e ridicularizado, mas tolerava todos esses abusos pacientemente”. Por sua prática parresiástica, foi acusado de impiedade e de corrupção da juventude (LAÉRTIOS, **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**, p. 51–9). Tendo se negado tanto a se retificar dos crimes que lhe imputavam, quanto de fugir da cidade, foi o primeiro filósofo a ser condenado com a pena de morte, sendo esse fato comumente tomado como ponto crítico do declínio da democracia ateniense. O famoso relato do processo consta na *Apologia de Sócrates*, texto escrito por seu discípulo Platão.

A leitura de Foucault é uma proposta alternativa da história da filosofia: no lugar da tradição que alinha Sócrates à Platão – e nessa esteira, ao pensamento teológico cristão, Descartes, Kant e Hegel, no marco de uma reflexão contemplativa e metafísica acerca do ser e do sujeito racional –, ele o situa no eixo de uma filosofia como prática, corporalmente engajada como modo de ser, e que tem sua continuidade no cinismo, que é paradigma para toda uma outra linhagem filosófica. Para sustentar essa leitura, Foucault recorre ao *Laques*, texto no qual Sócrates dialoga com personagens políticos, homens de Estado que desempenham funções de governo bem precisas, e discute o tema da coragem a partir do modo de vida dos indivíduos. Ou seja, nele temos a imagem do filósofo que se liga à cena política, porém, por uma via distinta, propondo um tipo de discurso e de veridicção que não são da ordem do jogo político, mas sim da ética, fazendo então os políticos entrarem nessa outra coisa<sup>800</sup>. Assim, em meio à discussão sobre a coragem, o *bios*, isto é, a vida, a maneira de viver, aparecerá como o objeto do cuidado que a parresia socrática busca instigar em seu interlocutor.

Esse texto platônico menor é explorado em contraposição ao Alcibiades, outro diálogo sobre a coragem no qual Sócrates aparece discutindo o tema da educação e a importância do cuidado de si para a cidade. Porém, no Alcibiades o objeto desse cuidado é a alma (*psykhé*), de modo que é a partir dele que se desenrola a discussão tradicional sobre a natureza da alma, da necessidade dela se contemplar, do seu aspecto divino, etc.; consolidando-se como marco teórico metafísico da instauração de si mesmo como realidade ontológica distinta do corpo<sup>801</sup>. Assim, nas palavras do autor:

Quando se compara o *Laques* com o *Alcibiades*, tem-se o ponto de partida de duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática da filosofia: a filosófica como que, ao inclinar, ao incitar os homens a cuidar de si mesmos, os conduz a essa realidade metafísica que é a da alma, e a filosofia como uma prova de vida, uma prova da existência e a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida. Claro, não há incompatibilidade entre essas duas temáticas (a filosofia como prova de vida e a filosofia como conhecimento da alma). Mas creio que, embora não haja nenhuma incompatibilidade, embora, particularmente em Platão, as duas coisas sejam profundamente ligadas, temos aí o ponto de partida de dois aspectos, de dois perfis, de certo modo, da atividade filosófica, da prática filosófica no Ocidente. Por um lado, a filosofia que tem de se pôr sob o signo do conhecimento da alma e que faz desse conhecimento da alma uma ontologia do eu. E, depois, uma filosofia como prova de vida, do *bios*, que é a matéria ética e objeto de uma arte de si. Esses dois grandes perfis da filosofia platônica, da filosofia grega, da filosofia ocidental, são facilmente decifráveis quando se compara o diálogo do *Laques* com o do *Alcibiades*<sup>802</sup>.

É o *Laques*, portanto, a referência de Foucault para pensar a relação entre Sócrates e o cinismo, na medida em que nele a “vida verdadeira” não aparece como ideia a ser alcançada

<sup>800</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 109.

<sup>801</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 139.

<sup>802</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, pp. 111–12.

por um processo de purificação do sujeito, de depuração das noções falsas provocadas pelo mundo sensível, mas sim como algo a ser não só discutido mas também praticado. Nesse viés, o cinismo é apresentado como radicalização dessa posição parresiástica, visto que ele “faz da forma da existência uma condição social para o dizer-a-verdade”, “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”. Enquanto prática que abre espaço para o dizer-a-verdade, ele faz, “da vida, da existência, do *bios*, o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade”<sup>803</sup>.

No paradigma cínico, “é a vida, e não o pensamento, que é passada ao fio da navalha da verdade”, de modo que a verdade se mostra legível no próprio corpo<sup>804</sup>. Vinculando o modo de vida e a verdade de uma maneira muito mais estrita, muito mais precisa, ao ponto de esta passar a ser o próprio gesto da verdade, o cínico incorpora à visibilidade da vida filosófica uma agressividade, tomando a tarefa inaugurada por Sócrates como uma missão de combate. Foucault se mostra então especialmente interessado por essa maneira como a elaboração ética do sujeito no cinismo se inscreve no problema do governo de si e dos outros marcadamente por meio da linguagem da guerra. Com isso, aquele deslocamento da filosofia analítica do poder que vimos ao final dos anos 1970, da metáfora da guerra para o governo, retorna fundindo os dois polos.

Articulando então a relação entre a ética cínica e a política nesse grande registro, Foucault destaca como a virtude da coragem aparece implicada na parresia cínica sob dois aspectos: [1] pelo comprometimento corporal que é viver no limite das convenções sociais e tornar manifesta a precariedade da vida, a brutalidade da existência humana; [2] na relação com outro, visto que na sua condenação, desprezo e insulto, a crítica cínica provoca e enfrenta a cólera daqueles que são confrontados com sua hipocrisia ou vêm seus princípios serem questionados.

Desempenhando o papel de espelho ao mesmo tempo em que fornece uma imagem palpável da verdade, ou seja, do que é de fato uma vida vivida de acordo com os princípios, o cínico revela de maneira escandalosa a distância ou contradição entre o discurso e as atitudes dos demais. Nesses termos, o risco da atitude cínica concerne ao fato dela se configurar como uma sublevação que, além de instaurar um conflito com os outros, coloca a própria existência à prova.

---

<sup>803</sup> FOUCAULT, **A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)**, p. 150.

<sup>804</sup> GROS, Frédéric. *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*. In: **Foucault: a coragem da verdade**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, pp. 162-3.

No caso do escândalo cínico – é isso que me parece importante e que merece ser retido, isolado –, arrisca-se a vida, não simplesmente dizendo a verdade, por dizê-la, mas pela própria maneira como se vive. Em todos os sentidos da palavra francesa, “expõe-se” [*on expose*] a vida. Quer dizer, mostra-se e arrisca-se a vida. Arrisca-se mostrando-a, e é por mostrá-la que se arrisca. Expõe-se sua vida não por seus discursos, mas por sua própria vida. É esse o primeiro ponto devido ao qual é preciso reter, em sua própria estrutura, esse escândalo cínico, que atua sempre no âmbito do grande tema – ter a coragem da verdade<sup>805</sup>.

O destaque dado à virtude da coragem no cinismo jaz então justamente no fato dele reduzir a distância entre risco e vida no ato parresiástico. Ou seja, diferentemente do caso da ousadia política – na qual o democrata ou cortesão contradizem a Assembleia ou o Príncipe –, e da ironia socrática – que ao levar as pessoas a reconhecerem que não sabem, provoca sua cólera e vingança –, no caso do cínico a vida não é apenas posta em risco pela enunciação da verdade, mas é ela própria a enunciação dessa verdade.

Tudo se passa como se com o cinismo Foucault encontrasse o ponto extremo do deslocamento da parresia do *gênos* ao *bíos* que vinha sendo estudado, ou seja, deslocamento daquele seu *locus* de emergência original enquanto um direito fundamental do cidadão ligado à sua origem – familiar e autóctone – a ser exercido em uma ordem política regrada, para uma prática ético-política que se confundirá com a existência em si, voltada a questionar precisamente as regras do jogo, essa normatividade convencional em um contexto histórico marcado pela redução das liberdades políticas. Assim, ao sustentar a necessidade de uma correspondência visível entre vida e discurso, o cinismo radicaliza essa compreensão da parresia, pois modifica aquilo que atesta e serve como garantia da verdade, aquilo que desempenha a função de “pedra de toque” para que o discurso seja visto como verdadeiro e o sujeito seja tomado como parresiasta: da raça/nascimento para a forma de vida<sup>806</sup>. Com isso, o cerne da parresia enquanto “verdade que se manifesta” se consolida na existência ativa e perceptível do sujeito, de modo que a atitude cínica é considerada pelo filósofo a versão mais radical da concepção grega sobre a relação entre vida e verdade<sup>807</sup>.

Porém, um outro elemento merece ser observado nessa especificidade da parresia cínica: para o cínico, não basta apenas fazer corresponder harmoniosamente a vida aos princípios enunciados no discurso verdadeiro – algo que também se fazia presente na ética estoica, por exemplo. É preciso fazê-lo como escândalo, da maneira mais manifesta possível, de forma a autenticá-lo por meio da existência concreta e material, motivo pelo qual a tradição

<sup>805</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, pp. 205–6.

<sup>806</sup> FOUCAULT, *Discourse & truth*, pp. 147–9.

<sup>807</sup> FOUCAULT, *Discourse & truth*, p. 167.

dos ensinamentos se dava a partir de gestos, atitudes, exemplos de comportamento – em oposição ao modelo da doutrina –, de maneira espetacular e provocativa. Tratava-se de uma “tradição existencial” da verdade realizada a partir da demonstração pública da forma de vida apregoadada, como forma de restituir a força de uma conduta para além de seu debilitamento moral por intermédio do exemplo prático<sup>808</sup>. Por esse motivo, o cínico é aquele que vive à beira da bestialidade, que se entrega à pobreza, que assume um despojamento radical dos bens materiais dispensáveis à sobrevivência, que expõe a si mesmo de maneira contínua nos termos sociais da humilhação e da desonra. Ele desempenha a função de *basanos* (pedra de toque) do “verdadeiro”, pois é seu corpo exposto e afetado que aparece como fonte da força e elemento fundamental para análise. E é nesse sentido que Foucault sugere que o cinismo seja entendido, fundamentalmente, como um martírio da verdade.

Mártir da verdade entendido no sentido de “testemunha da verdade”: testemunho que é dado, manifestado, autenticado por uma existência, uma forma de vida no sentido mais concreto e mais material do termo; testemunho de verdade dado por e no corpo, na roupa, no modo de comportamento, na maneira de agir, de reagir, de se portar. O próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida. A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo. Ou ainda: a vida como disciplina, como ascese e despojamento da vida. A verdadeira vida como vida de verdade<sup>809</sup>.

É, portanto, expondo um corpo capaz de viver de maneira diferente, tornando visível a artificialidade e precariedade das convenções sociais que aprisionam os sujeitos em modos de ser específicos, que o cínico manifesta a possibilidade de se viver a “vida verdadeira” como “vida outra”, ou seja, como aquela que emerge para além de uma normatividade artificial que foi naturalizada, de modo que sua crítica não se esgota em uma pura negatividade destituente, mas coloca-se também como uma força constituinte.

#### IV.3.4. A força ético-política da militância cínica

Nas últimas linhas do manuscrito de seu curso derradeiro, Foucault insiste: “não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra”<sup>810</sup>. Com isso, o filósofo nos indica que, se todo começo é uma “experiência”, se o verdadeiro e o movimento des/constituente que ele provoca são uma “ficção” que construímos histórica e socialmente, alterar o mundo em que vivemos exige a adoção e manifestação de uma série de “práticas

<sup>808</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 185.

<sup>809</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, pp. 151-2.

<sup>810</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 298, nota de rodapé.

selvagens” não normalizadas ainda na instância do verdadeiro<sup>811</sup>, um deslocamento da subjetividade pela encenação do Outro no Mesmo como forma de atualização do virtual. É de suma importância então que o verdadeiro se manifeste, apareça, que se torne visível sendo praticado de fato, como forma de destituição e constituição do real, motivo pelo qual Foucault destaca a importância do trabalho cínico no processo de incorporar consistentemente os princípios apregoados.

Ainda que o despojamento cínico seja praticado como uma disciplina física, um processo de desentranhamento de certo comportamento do corpo e de certo hábito da vontade, ele é vivido não como uma renúncia de si, mas sim como um ato de prazer e orgulho, pois é a expressão de um domínio de si. E esse domínio é entendido como uma soberania de fato que se contrapõe àquela estatutária, ideal e abstrata, de modo que a prática cínica é tomada por Foucault como algo que, a partir do governo de si, desativa a soberania daquele que busca governar os outros.

O rei e o filósofo, monarquia e filosofia, monarquia e soberania sobre si são temas frequentes portanto. Mas eles adquirem, creio, nos cínicos, uma forma bem diferente, simplesmente porque os cínicos fazem a afirmação bem simples, bem despojada, totalmente insolente, de que o próprio cínico é rei. Não é simplesmente o ideal de uma cidade na qual os filósofos serão reis. Não é essa espécie de jogo entre a alteridade e a superioridade do filósofo em relação ao rei. Os soberanos coroados, os soberanos visíveis de certo modo não são mais que a sombra da verdadeira monarquia. O cínico é o único rei verdadeiro. E, ao mesmo tempo, em relação aos reis na terra, aos reis coroados, aos reis sentados no trono, ele é o antirrei, que mostra quanto a monarquia dos reis é vã, ilusória, precária. Essa posição do cínico como antirrei, como o verdadeiro rei, que pela própria verdade da sua monarquia, denuncia e faz surgir a ilusão da realeza política, é importantíssima no cinismo<sup>812</sup>.

Retomando as clássicas anedotas que relatam os encontros entre Diógenes e Alexandre<sup>813</sup>, a autonomia cínica é tomada por Foucault como uma prática da soberania que não só depõe o monarca ao colocar a nu o seu poder, mas que também encarna a figura do rei como um “antirrei”, um “rei dissimulado, rei das sombras, rei miserável e derrisório”<sup>814</sup>. Afinal,

<sup>811</sup> RAMBEAU, *Les secondes vies du sujet*, p. 130.

<sup>812</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 242.

<sup>813</sup> São diversos os encontros entre Diógenes e Alexandre, o Grande, relatados por Laércio, nos quais o primeiro afronta o segundo por meio da ironia: “Conta-se que Alexandre, o Grande, disse que se não tivesse nascido Alexandre gostaria de ter nascido Diógenes”. (...) “Enquanto em certa ocasião o filósofo tomava sol no Cranêion, Alexandre, o Grande, chegou, pôs-se à sua frente e falou: ‘Pede-me o que quiseres!’ Diógenes respondeu: ‘Deixa-me o meu sol!’. (...) “A certa pessoa que considerava Calistenes feliz porque desfrutava do esplendor do séquito de Alexandre, o Grande, ele [Diógenes] ponderou: ‘Calistenes é sem dúvida infeliz, pois almoça e janta quando Alexandre tem vontade.’” (...) “Em certa ocasião Alexandre, o Grande, ficou à sua frente e perguntou-lhe: ‘Não me temes?’. Sua resposta foi: ‘Quem és tu? Um bem ou um mal?’ Alexandre respondeu: ‘Um bem’. Então Diógenes concluiu: ‘E quem teme um bem?’” (LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, pp. 160–9).

<sup>814</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 250.

se é na manifestação do verdadeiro que o sujeito assujeitado é constituído – no eixo da condução das condutas que produz as figuras do louco, do delinquente, do desviante, do pecador, do *homo oeconomicus*... –, é também na manifestação da verdade como crítica e resistência a tal tipo de condução das condutas que ele também emerge como sujeito da ação, como aquele “sujeito soberano” no sentido de bataillano apresentado no começo do ponto II.1<sup>815</sup>. Com isso, no processo de presentificação da “vida verdadeira”, por meio desse militantismo de resistência combativa marcado por provocações, provações em relação a si mesmo, e de luta em relação aos outros, com o cinismo Foucault nos mostra como a ideia de “sujeito” poder ser atualizada em termos de “vida soberana”, como uma “dramatização da soberania” que reverte tanto os papéis políticos como o próprio ideal de vida<sup>816</sup>.

Enquanto dramatização que torna palpável e manifesta a soberania real, é preciso que tal incorporação seja feita da forma mais evidente possível, porque tornar visível a verdade outra exige público e audiência<sup>817</sup>, exige a atração do olhar, motivo pelo qual a prática cínica se expõe escandalosamente em praça pública. Ela busca por à prova o ponto limite que as verdades suportam ser vividas, exhibir o momento do intolerável, com o fim de denunciar a hipocrisia social que é prelecionar uma gama de valores não praticados. Eis que na forma teatral do cínico vemos reaparecer o tema da “dramática do verdadeiro” na reflexão foucaultiana, mais uma vez, como uma expressão chave a partir da qual a ação e a modificação das relações de poder são pensadas como uma experiência des/constituente.

É, portanto, a partir do trabalho sobre a vontade, dessa construção ética de si que é também uma forma de espiritualidade, que o cínico se subleva como parresíasta e aparece como diferença, explicitando que aquilo tido como universal no campo do poder não passa de uma “ficção” constituída em meio ao singular e arbitrário. Assim, se por um lado a dramática da soberania cínica é uma operação ascética que o indivíduo realiza sobre si mesmo para obter resultados positivos de coragem e resistência em direção à “verdadeira vida”, por outro ela também se configura como uma sublevação que faz irromper a possibilidade de um mundo diferente. Sublevação parresíastica, refletida e engajada, cuja dissonância afeta o coletivo convocando-o a também se sublevar, de modo que “no meio do concerto das mentiras e das falsas aparências, das injustiças aceitas e das iniquidades dissimuladas, ela faz surgir o

---

<sup>815</sup> Lembremos aqui que, para Bataille, o soberano não é simplesmente aquele que “pode”, mas aquele que querendo e podendo, manifeste de fato esse poder.

<sup>816</sup> FOUCAULT, **A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)**, p. 250.

<sup>817</sup> FOUCAULT, *Discourse & truth*, p. 181.

horizonte do ‘mundo outro’, cujo advento suporta a transformação do mundo presente”<sup>818</sup>. Assim, a parresia cínica se conforma como uma espécie de atitude crítica, que não consiste em simplesmente negar a vida que obedece a lei, mas revertê-la, tornando visível e concreta a vida outra com o fim de alcançar o outro.

Por esse motivo, mesmo que o individualismo desempenhe um papel decisivo na doutrina, a tese de Foucault é que ele não seja tomado como índice de reconhecimento do cinismo, sendo antes a forma de existência como escândalo vivo da verdade seu elemento mais marcante<sup>819</sup>. Ou seja, apesar do direcionamento de Foucault ao cinismo se dar a partir de seu estudo sobre o deslocamento da parresia de sua dimensão político-institucional para a ética, vemos aqui uma leitura que busca sustentar, nessa formulação da parresia como verdade manifesta, uma dimensão intrinsecamente política da ética cínica. Mais uma vez, é o movimento da “política como jogo” e “política como sublevação” que está em questão. Lembremos aqui que, no ano interior, Foucault nos mostrara que mesmo quando a parresia deixa de ser indexada na *polis* e passa a ser indexada no *ethos*, ela mantém seu caráter político, de modo que se a parresia socrática, fundamentalmente ética, é útil à cidade – sendo portanto também política –, de forma similar, podemos dizer que há também uma força política no gesto cínico. Afinal, “recusar a política existente é ela mesma uma posição política”<sup>820</sup>.

Para compreender a contribuição da filosofia analítica da política ao tema do poder constituinte – em especial tendo em mentes sua dimensão destituente –, é essencial perceber uma característica central do cinismo, que não o permite ser tomado como um simples gesto de êxodo ou uma atitude de inoperosidade em relação ao poder: o cínico não “late” somente como prática ética de incorporação da animalidade e automarginalização em relação às instituições, mas ele late na e para a cidade, buscando se fazer notar nessa fronteira na qual se constitui um “outro interior na cidade”<sup>821</sup>.

Temos aqui o mesmo deslocamento que aparece na reflexão de Foucault acerca da atitude crítica – pensada como uma experiência que busca se fazer entender, angariar adeptos e ser atravessada pelos outros –, sendo justamente isso que impede que o cinismo seja pensado em termos de um retorno do sujeito a si no afastamento dos problemas da vida pública – como é o caso do epicurismo, por exemplo. O afastamento praticado pelo cínico em relação aos

<sup>818</sup> GROS, Frédéric. Situação do curso. *In: A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 314.

<sup>819</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 158.

<sup>820</sup> CHAVES, Ernani. Cinismo e política ou a história da filosofia insurreta de Michel Foucault, *in: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (Org.). Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?*, São Paulo: Intermeios, 2017, p. 139.

<sup>821</sup> SARDINHA, Diogo. *Penser comme des chiens: Foucault et les cyniques*. *Lignes*, v. 2, n. 35, 2011, p. 87.

espaços institucionais – a tribuna, a assembleia, a corte – não implica um afastamento dos assuntos públicos. Trata-se de um afastamento que não corresponde a uma “deposição de armas”, mas sim à “tomada de uma posição estratégica no meio de uma batalha”<sup>822</sup>, pela simples razão que, para o cínico, não há diferença entre o público e o privado, visto que esses campos estão diretamente imbricados na constituição normalizada da sociedade. Ao se fazer um modo de viver totalmente público, a parresia cínica politiza o espaço social, transformando a ética em uma expressão política e abrindo vias para que cada gesto, cada comportamento, cada decisão ou hábito, se torne algo politizável<sup>823</sup>.

Há, portanto, uma alteridade fundamental no cinismo que, à maneira de Sócrates – mas de forma mais radical –, compromete-se integralmente com a cidade em cada aspecto de sua existência. O cínico é aquele que não tem abrigo, nem pátria, nem lar, nem família, porque seu compromisso é com todos e cada um; seu vínculo é com o indivíduo e com a humanidade ao mesmo tempo<sup>824</sup>. E é para desempenhar essa missão que ele trava uma guerra interna, uma luta consigo mesmo no campo das práticas ascéticas e etopoiéticas, para que desse sofrimento ele saia mais forte e possa, por meio da parresia, ocupar-se diretamente do outro, e indiretamente da cidade. Por isso, sua tarefa não é a de legislar ou governar, o que não significa que ela não seja política. Enquanto um crítico do *ethos*, o cínico critica consequentemente também a ordem política.

Dito isso, temos que, assim como demarcado pela conferência de 1978 *O que é a crítica?*, a crítica cínica não se configura como pura negatividade destituída. Ou seja, assim como a atitude crítica não se exaure em mera ação destrutiva das relações de governo que deságua em um campo anômico, Foucault também ressalta que a sublevação cínica, enquanto crítica constante do *ethos*, “é uma militância que pretende mudar o mundo”<sup>825</sup>, uma espécie de “transvaloração”<sup>826</sup> que tem, portanto, também uma dimensão constituinte.

---

<sup>822</sup> CHAVES, Cinismo e política ou a história da filosofia insurreta de Michel Foucault, p. 141.

<sup>823</sup> LORENZINI, *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, p. 257.

<sup>824</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 264–6.

<sup>825</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 268 (nota de rodapé). A expressão “transvaloração de valores” remete claramente ao projeto filosófico de Friedrich Nietzsche, ao qual Foucault se declara explicitamente alinhado. Também traduzido para o português como “tresvaloração”, o termo nomeia não o fim dos valores, das normas e convenções, mas sim uma transmutação, uma modificação radical no campo da moral, no qual aquilo que não tinha valor passa a ser valorizado e vice-versa, indicando a emergência de novas referências orientadoras das condutas humanas, e novas formas de organização social. Nessa linha de aproximação entre cinismo e Nietzsche temos também a análise de Michel Onfray, para quem a negação de Diógenes às grandes interdições da civilização não implica um naturalismo regressivo e a negação de toda ordem cultural, muito pelo contrário. Essa negação, que visa explodir as instituições caducas, é realizada em nome do que pode ser chamado como uma “supercultura” (ONFRAY, *Cynismes: portrait du philosophe en chien*, pp. 114–5).

<sup>826</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 223.

Para sustentar essa positividade na negatividade, Foucault nos apresenta uma interessante interpretação da metáfora do dever cínico de “alterar o valor da moeda”. Segundo Diogénes Laércio, algumas fontes apontam que o cínico Diógenes viveu no exílio porque seu pai, banqueiro responsável pelo dinheiro do Estado, adulterou a moeda corrente; outras, que ele teria confiado ao filho a tarefa de cunhagem, tendo sido Diógenes o responsável pela adulteração; e outras ainda que narram a ida de Diógenes ao oráculo, ocasião na qual teria recebido a permissão para “alterar as instituições políticas”, mensagem essa que ele entendeu como tarefa de “alterar a moeda”<sup>827</sup>. De qualquer forma, “alterar a moeda” tornou-se uma metáfora central para Diógenes, sendo assimilada à atividade filosófica cínica: modificar os valores convencionais.

Explorando essa metáfora que envolve o cinismo, Foucault aproxima os termos *nomisma* (moeda) e *nomos* (lei), sugerindo que essa máxima seja compreendida como função de assumir certa atitude com relação ao que é a lei e a convenção, desvelando a artificialidade do exercício de qualquer poder de alguns sobre outros, e rearticulando a ordem dos valores estabelecidos.

Em torno do tema “mudar, alterar o valor da moeda”, é preciso, primeiramente, salientar a aproximação que há – e que a própria palavra indica – entre moeda e costume, regra, lei. *Nomisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude com relação ao que é convenção, regra, lei. Em segundo lugar, sempre a propósito dessa noção de *parakharáxis*. *Parakharáttein* (mudar, alterar) não significa desvalorizar a moeda. Pode-se às vezes encontrar o sentido significativo de “alterar” uma moeda para que ela perca seu valor, mas aqui o verbo significa essencialmente e sobretudo: a partir de certa moeda que traz certa efígie, apagar a efígie e substituí-la por outra que representará muito e permitirá que essa moeda circule com seu verdadeiro valor. Que a moeda não engane sobre o seu verdadeiro valor, que lhe restituam seu valor impondo-lhe outra efígie, melhor e mais adequada, é isso que é definido por esse princípio cínico, tão importante, de alterar e mudar o valor da moeda<sup>828</sup>.

Em sua *História do cinismo*, Donald Dudley já alertara sobre os problemas de leituras modernas que tomam o cinismo como uma “filosofia do proletariado”, voltada a substituir a ordem social por um novo sistema. Segundo o autor, salvo raras exceções, a anarquia cínica nunca chegou ao ponto de organizar o assassinato de tiranos e, ao pregarem que a pobreza e a escravidão não medem a felicidade, os cínicos implicavam que uma revolução social seria supérflua<sup>829</sup>. Tendo isso em mente, podemos dizer que o cinismo aparece a Foucault como uma via adequada justamente para se pensar um engajamento com a modificação social – aquele

<sup>827</sup> LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 157.

<sup>828</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 199–200.

<sup>829</sup> DUDLEY, *A history of cynism*, p. xi.

entusiasmo que demarca o conceito de sublevação – fora do quadro da clássica teoria da revolução de matriz econômica. Na exata medida em que o cinismo se insere no jogo político por outro caminho, ou seja, não por um ataque aos pontos centrais e institucionalizados de poder – como um plano para derrubar o monarca ou se apoderar dos principais meios de produção econômica –, mas como atitude crítica que atua sobre os elementos mais finos e periféricos do *ethos* que constituem a base da ordem da cidade, o cinismo se alinha ao projeto filósofo de Foucault. No lugar de um plano revolucionário global, ele não nos oferece um ideal de cidade a ser instaurado, mas sim uma via de lutas des/constituintes, pontuais, específicas e dinâmicas, demonstrando que a ética não é o fundamento da política, mas sim que ela é, em si mesma, desde já, política<sup>830</sup>.

A prática cínica – nas lentes foucaultianas – é sim, portanto, compromissada com mudar o mundo, mas para isso ela entende que é preciso mudar a relação dos sujeitos com os outros e consigo mesmos, motivo pelo qual podemos dizer que o cínico cuida do todo por meio do cuidado de si e de cada um.

essa prática da verdade caracterizadora da vida cínica não tem por objetivo simplesmente dizer e mostrar o que é o mundo em sua verdade. Ela tem por objetivo, por objetivo final, mostrar que o mundo só poderá alcançar a sua verdade, só poderá se transfigurar e se tornar outro para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco. E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo<sup>831</sup>.

A passagem acima nos remete ao problema central enfrentado por Foucault sobre a modificação das relações de poder institucionalizadas, e ressoa claramente os textos produzidos no contexto do acontecimento iraniano, em especial no que tange à natureza da sublevação<sup>832</sup>. Ora, longe de ser um mero comentário, sua leitura sobre o cinismo é propositalmente enviesada tendo em vista os problemas que o filósofo se colocava à época, em especial acerca da relação entre ética e política, de como o trabalho ético do sujeito sobre si pode agir como uma força des/constituente das relações de poder. Porém, isso também não significa que Foucault esteja

<sup>830</sup> LORENZINI, *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, p. 257.

<sup>831</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 278.

<sup>832</sup> Lembremos aqui das palavras enunciadas em 1979 acerca da sublevação iraniana, já devidamente citadas no ponto III.3.2, e que se alinham claramente à problemática aqui explorada na esteira do cinismo: “Ao se sublevar, os iranianos dizem – e talvez seja essa a alma da sublevação: é preciso mudar, certamente, de regime e nos livrarmos desse homem, é preciso mudar esse pessoal corrompido, é preciso mudar tudo neste país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas acima de tudo, é preciso 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., sejam completamente modificadas, pois não haverá revolução real se não sob a condição dessa transformação radical na nossa experiência”. (FOUCAULT, *L'esprit d'un monde sans esprit*, p. 749) (**Trad. nossa**).

sugerindo que uma mudança político-social na contemporaneidade exija uma vida de pobreza e que se aproxime do animalesco. Lembremos que o conteúdo da crítica cínica está diretamente atrelado à emergência e formação histórica de certa classe aristocrática, de modo que a inversão desse modo de vida era a forma contextualmente adotada para se questionar os valores então vigentes. E ainda que a tradição cínica seja repassada fundamentalmente por intermédio do exemplo, na relação com a cidade o cínico não busca ser imitado, e sim provocar um questionamento sobre as convenções e a hipocrisia. Nesse viés, o que interessa à Foucault no estudo do cinismo é fazer uma análise sócio-política dos efeitos práticos do “viver-verdadeiro”<sup>833</sup>, motivo pelo qual o destaque recai menos em seu conteúdo e mais na forma da crítica cínica, marcada por uma coragem que requer um cuidado-de-si como cuidado do outro.

É justamente esse recorte que sustenta a hipótese de leitura de uma transhistoricidade do cinismo, tomando-o não tanto como uma doutrina e mais como uma maneira de ser que busca mudar o mundo a partir de sua inversão manifesta, o que permite a Foucault considerá-lo não apenas uma figura singular e secundária da filosofia antiga, mas “uma categoria histórica que perpassa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental”<sup>834</sup>, sendo a prática política revolucionária uma delas<sup>835</sup>. Não qualquer prática revolucionária, obviamente, mas aquela que entende que a revolução é uma forma de vida, que mudar radicalmente a sociedade exige uma mudança radical da existência, e que por isso ela deve se constituir como militância aberta e independente de uma formação prévia em um circuito normativamente fechado (como são a escola, o sindicato, o partido ou o congresso)<sup>836</sup>. Enfim, como uma militância que se atualiza quotidianamente por meio de práticas e exercícios orientados para o enfrentamento das relações de poder que visa des/constituir<sup>837</sup>, que se manifesta visivelmente

<sup>833</sup> LORENZINI, *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techinques de l'ordinaire*, p. 256.

<sup>834</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 152.

<sup>835</sup> Além do militantismo revolucionário, Foucault nomeia também como movimentos transhistóricos do cinismo alguns tipos de monaquismo cristão – como os franciscanos –, bem como representantes da vida-artista, como Baudelaire, Flaubert e Manet. (FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 158–166).

<sup>836</sup> Foucault expõe expressamente o problema de como a questão do “modo de vida” foi colocado pelo partido comunista nos anos 1920 tendo sido pouco a pouco transformado, modificado e finalmente revertido, até se chegar na paradoxal situação do Partido Comunista francês à época em que “todas as formas, todos os estilos de vida que poderiam ter o valor de uma manifestação escandalosa de uma verdade inaceitável foram banidos”. FOUCAULT, *A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)*, p. 163. Nesses termos, o trabalho sobre si instigado no interior do partido é visto pelo filósofo mais como um conformismo vital, uma renúncia de si que se espelha no modelo da ascese cristã (HARDT, Michael. *Vida militante. New left review*, n. 64, p. 146–156, 2010, p. 154.

<sup>837</sup> Apesar de não ser citada por Foucault, tomamos a desobediência civil como principal forma moderna dessa militância que marca o cinismo entendido em seu sentido trans-histórico. Essa aproximação tem sido levantada por autores como Daniele Lorenzini em *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techinques de l'ordinaire* (2015), Orazio Irrera em *A aleturgia descolonial: da parresia à satyagraha* (2017), Frédéric Gros em *(Dés)obéir* (2017), e foi aprofundada em FREITAS, Lorena Martoni; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa.

no estilo de existência, e que serve como testemunho de uma vida que busca romper com certos hábitos, valores e convenções sociais<sup>838</sup>.

#### IV.4. Subjetivação e poder/des/constituente

Os cursos finais de Michel Foucault no *Collège de France* nos mostram com clareza que a incursão do filósofo no tema da ética tinha por fim último compreender como a prática do governo de si se integra a uma prática política do governo dos outros. Essa relação é então apresentada de três maneiras possíveis:

[1] no viés do assujeitamento, como analisado no paradigma moderno-cristão, no qual o cuidado de si e a manifestação da verdade é canalizado para garantir a eficácia do governo pastoral;

[2] no da subjetivação, analisado no paradigma do cuidado de si greco-romano como forma de conter o abuso de poder e a tirania, seja

[2.1] aquele abuso de poder que o indivíduo tende a exercer sobre os outros, e que é explorado no denominado “momento socrático-platônico”, em que o cuidado de si aparece como condição prévia para exercer a parresia e bem governar os outros;

[2.2] aquela tirania que é exercida sobre o próprio sujeito e sobre os outros, exemplo do momento helenístico no qual, por meio do cuidado de si, o indivíduo buscava constituir uma maestria sobre si e exercer a parresia como atitude crítica antidespótica.

Nas três formulações dessa relação resta claro que, para Foucault, a ética não é “o outro” da política, mas sim uma certa maneira a partir da qual a política se constrói. Porém, é a terceira formulação que mais nos interessa, uma vez que nela a ética aparece como uma via estratégica para a “conversão do poder”, sendo, portanto, uma maneira de regulá-lo, controlá-lo e limitá-lo<sup>839</sup>. Ou seja, nela o recurso de Foucault aos gregos – em especial aos cínicos – consiste em apresentar essa diferença ética da não passividade como o segredo da “política como sublevação” ou, como bem explica Frédéric Gros, que

a busca pela ‘melhor constituição’ não coincide com uma busca moral, mas constitui a inscrição de um princípio de diferença ética no interior do problema do governo dos homens. De fato, não se trata de determinar uma forma ideal ou uma mecânica ótima de distribuição dos poderes, mas de salientar que a excelência política dependerá da

---

Ética e a dimensão (des)constituente da desobediência civil: uma leitura a partir de Michel Foucault. **Direito e práxis**, v.11, n. 2, 2020, pp. 972-96.

<sup>838</sup> FOUCAULT, **A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)**, p. 161.

<sup>839</sup> FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: **Dits et Écrits II, 1976-1988**, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1534-5.

maneira como os atores políticos souberem se constituir como sujeitos éticos. Difícil, no entanto, apreender a diferença, pois sempre se trata, afinal, de dizer que uma boa política dependerá de dirigentes virtuosos. Mas a intervenção de Foucault é capital na medida em que mostra que essa diferenciação ética não designa de fato a qualidade moral de um dirigente, nem mesmo a singularidade de uma estilização da existência que distinguiria um indivíduo excepcional da massa anônima. Ela supõe antes fazer intervir na construção da relação consigo a diferença da verdade, ou antes até, a verdade como diferença, como distância aberta para a opinião e as certezas compartilhadas. Donde a fragilidade estrutural da democracia, porque, se é possível pensar que um indivíduo ou um pequeno grupo é capaz de conseguir realizar sobre si mesmo esse trabalho diferenciador, parece improvável para todo um povo. Resta que a diferença ética, que permite fazer existir a melhor *politeia*, não passa do efeito, num sujeito, da diferença da própria verdade<sup>840</sup>.

Entretanto, esse mergulho na antiguidade e as teses que extraímos dele não deve ser tomado como um arcaísmo, uma sugestão de retorno à ética greco-romana, como se essa servisse de modelo para se pensar a política no momento presente. Foucault deixa bem claro que com esse estudo ele não buscava valores exemplares nos gregos, e que seu interesse na antiguidade devia ser tomado como uma forma de problematizar aquilo que parece sólido sobre nós mesmos<sup>841</sup>, como uma forma de instigar a “imaginação ética” no presente – para usar aqui uma expressão de Arnold Davidson e Daniele Lorenzini<sup>842</sup>. Trata-se de um retorno que deve então ser lido no eixo de uma genealogia das relações a partir das quais os indivíduos se des/constituem, e que traz à tona uma moral pensada em termos de uma prática ética estilizável, de modo a tornar visível o caráter contingencial da formulação moderna em termos de um código geral e universal que prepondera no presente.

Por outro lado, como já vimos, essa incursão na antiguidade não consiste também em um mero estudo de história da filosofia. Como sugere Pierre Hadot, filósofo e historiador cuja obra foi referencial para o trabalho de Foucault, trata-se de uma leitura enviesada da filosofia helenística, uma busca por elementos que pudessem servir de inspiração para o próprio pensamento foucaultiano.

Dentre as inconsistências apontadas por Hadot, destaca-se o descaso de Foucault com a noção de universal implicada na sabedoria buscada pelos antigos por intermédio dos exercícios espirituais. Nas doutrinas helenísticas – excetuado aqui o ceticismo –, esse estado de sabedoria é caracterizado por três aspectos essenciais: a paz de espírito (*ataraxia*); a liberdade interior (*autarkeia*); e a consciência cósmica, que significa “a tomada de consciência de pertencimento ao Todo humano e cósmico, uma espécie de dilatação, de transfiguração do eu

<sup>840</sup> GROS, Situação do curso. In: **A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1983-1984)**, p. 305.

<sup>841</sup> FOUCAULT, *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, pp. 1431–3. FOUCAULT, *Le retour de la morale*, p. 1517.

<sup>842</sup> DAVIDSON; LORENZINI. *Introduction*. In: FOUCAULT, Michel. “*Qu'est-ce que la critique?*” suivi de “*La culture de soi*”. p. 30.

que realiza a grandeza da alma (*megalopsuchia*)”<sup>843</sup>. Segundo Hadot, esse último aspecto concerne a um movimento

pelo qual se passa da subjetividade individual e passional à objetividade da perspectiva universal. Trata-se, não de uma construção de um eu, como obra de arte, mas, ao contrário, de uma superação do eu, ou pelo menos de um exercício por meio do qual o eu se situa na totalidade e é experimentado como parte dessa totalidade<sup>844</sup>.

Tomando o estoicismo como base, Hadot ainda salienta como esse Todo é pensado em termos de uma Razão universal<sup>845</sup>, de modo que o exercício da sabedoria corresponde a um esforço de superar a própria individualidade, abrindo-se para essa única e verdadeira razão manifesta no gênero humano. O movimento de interiorização na ascese helenística não pode então ser compreendido senão tendo em vista o trespasse e a exteriorização de si em um modo de ser em conformidade com a Natureza e com essa Razão universal<sup>846</sup>.

Hadot se engana ao dizer que Foucault apaga por completo esses elementos. A dimensão cosmológica do estoicismo é explorada na primeira hora da aula de 17 de fevereiro de 1982, ao passo que o tema da grandeza da alma aparece bem explicitado na primeira hora da aula do dia 24 de fevereiro de 1982, ambos do curso *A hermenêutica do sujeito*. Todavia, de fato é inegável que tais aspectos correspondem à dimensão menos explorada por Foucault no que diz respeito aos exercícios espirituais, de modo que Hadot parece estar certo ao supor o motivo desse descaso: tais elementos não se adequavam ao projeto do filósofo, fundamentalmente crítico à moderna teoria do sujeito<sup>847</sup>.

Podemos concluir então que, mais do que uma busca histórica por uma reflexão moral distinta daquela consolidada na filosofia moderna, a atenção conferida por Foucault à filosofia antiga era também um percurso de reflexão própria, com o fim de pensar a “política como

<sup>843</sup> HADOT, Pierre. *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: convergences et divergences*. In: **Exercices spirituels et philosophie antique**, Paris: Albin Michel, 2002, p. 381. (Trad. nossa). No original: “la prise de conscience de l’appartenance au Tout humain et cosmique, sorte de dilatation, de transfiguration du moi qui réalise la grandeur d’âme (*megalopsuchia*)”.

<sup>844</sup> HADOT, *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: convergences et divergences*, p. 383. (Trad. nossa). No original: “dans lequel on passe de la subjectivité individuelle et passionnelle à l’objectivité de la perspective universelle. Il s’agit, non pas d’une construction d’un moi, comme œuvre d’art, mais au contraire d’un dépassement du moi, ou tout au moins d’un exercice par lequel le moi se situe dans la totalité et s’éprouve comme partie de cette totalité”.

<sup>845</sup> Esse assunto é também profundamente explorado na já citada tese de doutoramento de Andityas Matos *O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma* (2009).

<sup>846</sup> HADOT, Pierre. *Réflexions sur la notion de 'culture de soi'*. In: **Exercices spirituels et philosophie antique**, Paris: Albin Michel, 2002, p. 400–7.

<sup>847</sup> Não obstante, isso não significa afirmar que o estudo de Foucault não seja um estudo de historiador, pois isso implicaria assumir que existe uma história que não seja interpretativa. Nessa linha vide VEYNE, Paul. *Le dernier Foucault et sa morale*. *Critique*, v. XLII, n. 471–472, pp. 933–41, 1985.

sublevação” e a ética como “espiritualidade”, agora explorada fora do quadro religioso e em termos de uma “estética da existência”<sup>848</sup>.

#### IV.4.1. A estética da existência

A pretensão de resgatar nos gregos algo que pudesse convir a um pensamento sobre a atualidade aparece de forma clara quando, em 1983, Foucault recorre ao texto de Kant sobre a *Aufklärung* como introdução e justificativa a uma conferência pronunciada em Berkeley, na Universidade da Califórnia, cujo tema era a dimensão ética da cultura de si greco-romana<sup>849</sup> e, novamente em 1984, quando ele retoma as questões levantadas em 1978, porém, agora à luz das ideias suscitadas em suas investigações no campo da ética. Nesse novo texto de 1984 sobre o tema, dessa vez intitulado *Qu'est-ce que les lumières?*, Foucault se centraliza na definição kantiana da *Aufklärung* como “uma modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão”, que não é apenas um fato, um processo espontâneo, mas também uma “tarefa”, uma “obrigação” que o indivíduo estabelece a si mesmo e que propõe aos outros<sup>850</sup>. Mais uma vez vemos Foucault destacar uma ideia de movimento implícita na reflexão kantiana sobre a *Aufklärung*, sugerindo então que, se as transformações sociais, políticas e culturais produzidas a partir do fim do século XVIII aparecem como resultado dessa emancipação, não só a crítica mas também a própria modernidade poderia ser pensada como uma atitude<sup>851</sup>. Nessa linha, Foucault explicita:

Por atitude, quero dizer um modo de relação que diz respeito à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e sentir, uma maneira também de agir e se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*<sup>852</sup>.

Essa articulação entre a modernidade e a noção grega de *ethos* por intermédio do conceito de “atitude” é central. E isso porque, se a modernidade é comumente referenciada como aquilo que segue à *Aufklärung*, um momento de ruptura com a tradição, uma tomada de

<sup>848</sup> HADOT, *Réflexions sur la notion de 'culture de soi'*, p. 401–2.

<sup>849</sup> FOUCAULT, Michel. *La culture de soi*. In: *'Qu'est-ce que la critique?' suivi de 'La culture de soi'*. Paris: Vrin, 2015, pp. 81–5.

<sup>850</sup> FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les lumières*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1385.

<sup>851</sup> FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1386.

<sup>852</sup> FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1387. (Trad. nossa). No original: “Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un *êthos*”.

consciência da descontinuidade do tempo com o vertiginoso sentimento provocado pelo “novo”, ao apresentá-la como uma atitude próxima à ideia de *ethos* Foucault chama atenção para o fato de que essa ruptura envolve uma ação crítica e reflexiva dos sujeitos, que são, ao mesmo tempo, elementos e agentes dessa experiência. Para Kant, esse processo se realiza pelo estabelecimento de uma ordem política na qual o uso livre da razão universal resta garantido, porém, para Foucault tal proposta parece inadequada para compreender a modernidade enquanto atitude que comporta uma tarefa, motivo pelo qual agora é a figura de Baudelaire que servirá de suporte para sua reflexão. E isso porque, refletindo sobre o tempo presente, o autor de *O pintor da vida moderna* não se limitara apenas em definir a modernidade, mas cuidara também de analisar em que consiste “ser moderno”.

Segundo Baudelaire, a modernidade corresponde ao “transitório, efêmero e contingente”<sup>853</sup>, e o indivíduo moderno, àquele que procura o novo como “um eu insaciável do não-eu”, que se precipita na multidão mergulhando em seus fluxos, fluxos que lhe aparecem como um caleidoscópio, um reservatório de eletricidade sempre instável<sup>854</sup>. Mas, é importante destacar aqui que essa procura por “experiências” não se dá na forma de uma mera *flânerie*<sup>855</sup> – ou, digamos, do puro gozo do instante marcado pela ausência de obra, como articulava Bataille. Mais do que apenas reconhecer, aceitar e admirar o que se passa na multidão de maneira inerte, o sujeito moderno assume uma atitude que desencadeia o movimento e sua transfiguração. Ele tem “um objetivo mais geral, que difere do prazer efêmero da circunstância”<sup>856</sup>.

Para pensar devidamente essa atitude do sujeito moderno, Baudelaire recorre ao dandismo, definindo-o como uma verdadeira “instituição”, algo que, apesar de ser praticado às margens das leis, constitui-se de normas rigorosas que devem ser seguidas por seus adeptos<sup>857</sup>. Ressaltando o rigor ascético das práticas que correspondem ao dandismo, Baudelaire chega a compará-lo com o espiritualismo, o estoicismo, e com as doutrinas religiosas<sup>858</sup>.

A imagem clássica que se tem do dândi é aquela atravessada por um amor desmesurado pela indumentária e pela elegância física. Porém, Baudelaire aponta que, mais do que um símbolo da superioridade aristocrática, a adoção desse estilo está ligada a um desejo de

---

<sup>853</sup> BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In: COELHO, Teixeira (org.). **A modernidade de Baudelaire**. Trad. Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 174.

<sup>854</sup> BAUDELAIRE, O pintor da vida moderna, p. 169.

<sup>855</sup> Em uma tradução estrita, *flâner* significa passear. Porém, no contexto francês do século XIX, o *flâneur* é mais do que uma pessoa que caminha vagarosamente e sem compromisso, ele é o arquétipo do artista que se assume como um espectador da cidade, que a explora e busca se perder nela.

<sup>856</sup> BAUDELAIRE, O pintor da vida moderna, p. 173.

<sup>857</sup> BAUDELAIRE, O pintor da vida moderna, p. 193.

<sup>858</sup> BAUDELAIRE, O pintor da vida moderna, p. 195.

distinção, sendo antes de tudo uma “necessidade ardente de alcançar uma originalidade dentro dos limites exteriores das conveniências”. É uma espécie de “culto de si mesmo”, cujo fim é o prazer de provocar admiração, e de jamais se mostrar admirado, reforçando a ideia de que o mundo lhe aparece como ordinário<sup>859</sup>. E é exatamente devido a esse desejo de instaurar a diferença no interior do corriqueiro, que Baudelaire aponta o dandismo como uma forma de “heroísmo na decadência”, que aparece sobretudo nas épocas de transição social quando “alguns homens sem vínculo de classe, desiludidos, desocupados, mas todos ricos em força interior, podem conceber o projeto de fundar uma nova espécie de aristocracia” – o que justifica eles serem tão comuns na Inglaterra, onde a “verdadeira constituição” se exprime pelos costumes<sup>860</sup>.

Essas palavras de Baudelaire permitem a Foucault reunir a ética grega e o dandismo na aproximação entre a autonomia do indivíduo moderno e a antiga concepção de *bíos* e, com isso, pensar a modernidade em termos de atitude e como uma categoria transhistórica, cuja marca é a adoção refletida de uma forma de viver que não corresponde simplesmente a uma sensibilidade acerca da efemeridade do presente, mas que é a manifestação de uma “vontade de ‘heroicizar’ o presente”<sup>861</sup>.

Em oposição à passividade, a atitude de modernidade corresponde então a uma recusa refletida de uma parcela do real, recusa essa que se constrói no estabelecimento de uma relação consigo mesmo, uma tomada do si mesmo como objeto de elaboração e estilização. Em suma, Foucault se interessa na forma como, em Baudelaire, “a atitude voluntária de modernidade aparece ligada a um ascetismo indispensável”<sup>862</sup>, sustentando então a sua própria tese de que transfigurar o presente exige uma transfiguração de si mesmo, um processo de subjetivação que permita este movimento de sublevação no presente.

A partir de Baudelaire, Foucault traça uma leitura da modernidade alternativa àquela que se constrói sobre os pilares de um humanismo calcado na ideia de um sujeito universal e valores transcendentais, leitura que não necessariamente implica uma rejeição da racionalidade na forma de uma contra-modernidade<sup>863</sup>. Face à tendência contemporânea que, como forma de superar uma suposta “crise dos valores” na qual as referências morais teriam ruído, propõe uma

<sup>859</sup> BAUDELAIRE, O pintor da vida moderna, p. 194.

<sup>860</sup> BAUDELAIRE, O pintor da vida moderna, p. 196.

<sup>861</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1388. (Trad. nossa). No original: “*c'est une volonté d' « héroïser » le présent*”

<sup>862</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1389.

<sup>863</sup> Podemos supor aqui uma referência implícita à crítica de Habermas publicada em 1981 que, compreendendo apenas binariamente as possibilidades de ser contra ou a favor da modernidade concebida em seus termos clássicos, aponta Foucault como um “jovem conservador”. (HABERMAS, Jürgen. A modernidade: um projeto incabado? Trad. Nuno Ferreira Fonseca. *Crítica - Revista do pensamento contemporâneo*, v. nº 2, p. 5–23, 1987, p. 21).

retomada do projeto kantiano com o fim de estabelecer critérios normativos gerais para se pensar a moral, Foucault nos apresenta uma terceira via que escapa de uma teoria geral dos valores sem se desobrigar de uma interrogação ética politicamente comprometida com a sublevação. A diferença foucaultiana reside justamente na forma como essa interrogação é assumida, ou seja, como “uma crítica e uma criação permanente de nós-mesmos em nossa autonomia”<sup>864</sup>. Com isso ele nos mostra a existência de uma outra tradição – na qual ele mesmo se reconhece inserido –, cujo cerne é o questionamento reflexivo, ao mesmo tempo destrutivo e criativo de um “nós” na imanência. Em resumo, a modernidade de Foucault aparece como uma atitude de transfiguração política do presente por meio da adoção de uma ética como “estética da existência”.

Tendo em vista as bases sob as quais Foucault constrói sua reflexão ética, é preciso cuidado para não tomar a estética da existência como um individualismo egóico e narcísico, o que seria um duplo erro.

Por um lado, porque se retomarmos o cuidado de si grego, temos uma prática que, apesar de realizada no quadro da modificação do sujeito em sua relação com a verdade, é atravessada pela comunicação e pela parresia, exigindo a presença contínua do outro sob múltiplas formas, sendo irrealizável sem a dimensão da alteridade. Como bem aponta Lorenzini, podemos dizer que há ali um princípio de individualismo, porém, radicalmente distinto do moderno, visto não se tratar de um processo de se desvincular da sociedade, mas sim de se melhorar a partir da e visando à vida em sociedade<sup>865</sup>. Assim, o fato do cuidado de si se configurar a partir de “escolhas pessoais” não significa que ele seja um exercício solitário, de modo que Foucault o define expressamente como uma forma de viver-junto, um intensificador das relações sociais, uma “verdadeira prática social”<sup>866</sup>. Por conseguinte, o mesmo vale para a estética da existência que, pensada à luz da ética do cuidado de si, é inseparável de um nós constituído, e de um nós a se des/constituir.

---

<sup>864</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1392.

<sup>865</sup> LORENZINI, *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, p. 238.

<sup>866</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*, p. 108. Foucault ainda explica que, paradoxalmente, a desconfiança atual que se manifesta no senso comum acerca do “cuidado de si” que o associa a uma forma de egoísmo se constrói no seio do cristianismo. E isso porque, com a absorção das práticas ascéticas do antigo cuidado de si pela pastoral cristã, sua transformação em uma forma de renúncia, de sacrifício do eu, veio acompanhada de um discurso contrário à ideia de um “amor a si”. Nesses termos, Foucault sustenta que a ideia de que o cuidado de si possa se absolutizar como uma dominação sobre os outros é completamente imprópria, visto que o fim do cuidado de si é justamente evitar, no controle refletido sobre si, o abuso de poder tanto dos outros sobre o indivíduo quanto do próprio indivíduo sobre os outros. (FOUCAULT, Michel. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, pp. 1531-5).

Já no que tange à referência à Baudelaire, deixemos claro: é o dandismo que deve ser interpretado como uma forma de “estética da existência”, e não o contrário<sup>867</sup>. Ao invocar a imagem da estilização própria à “vida artista”, Foucault não se interessa pela forma do Belo que podemos dar à existência, mas sim pela “dimensão artesanal” que ela comporta<sup>868</sup>, pela possibilidade de fazer da vida uma obra. Ademais, na reflexão ética de Foucault não há um elogio à transgressão sistemática, mas sim a um trabalho sobre os limites, vigilante e refletido, que se constrói na imanência como um exercício de imaginação e de transfiguração do presente, uma prática da liberdade que viola e respeita o real ao mesmo tempo<sup>869</sup>.

Esclarecido esses pontos, esse trabalho de problematização aparece como um esforço de explicitar que a forma atual da sociedade nada mais é do que uma contingência histórica estabilizada, que sua modificação passa pela sublevação, mas que isso depende também de se colocar em questão certas formas de vida que passam pela cultura, pela arte, por escolhas sexuais, enfim, por práticas éticas por meio das quais nos afirmamos enquanto força criativa. Pois é à medida que essas novas formas de ser se formulam como sublevação política, que elas obrigam as relações de poder a se modificarem, motivo pelo qual elas não possuem apenas um caráter negativo (destituente), mas também uma dimensão criativa (constituente)<sup>870</sup>.

Se tomarmos as figuras que o filósofo evoca no anos 1980 – o cuidado de si helenístico, a parresia cínica, a vida artista – percebemos um trabalho que expande aquilo que é considerado um “ato político” para além do voto, da filiação partidária ou do exercício da palavra em assembleia, incluindo nessa categoria também gestos cotidianos, hábitos e opiniões, formas de ser que se manifestam corporalmente compondo a vida em sociedade. Trata-se de um esforço por mostrar a relação entre ética e política não apenas apresentando aquela como um campo de valores fundamentais, informadores e orientadores da ação, mas interligado no próprio campo da ação e da sublevação, que tem o potencial de colocar em xeque dispositivos microfísicos e fundamentais que estabilizam nossas instituições político-jurídicas e nossos regimes de verdade, fazendo aparecer novos modos de vida como uma manifestação do verdadeiro.

É nesse sentido que podemos entender quando, em entrevista concedida à Paul Rabinow em seu último ano de vida, Foucault afirma que seu campo de interesse era “muito

<sup>867</sup> LORENZINI, *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, p. 230.

<sup>868</sup> GROS, Situação do curso. In: *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 642-643.

<sup>869</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1389.

<sup>870</sup> FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris: Quarto Gallimard, 2017, pp. 1559-60.

mais a moral do que a política, ou, em todo caso, da política como uma ética”<sup>871</sup>. Contra uma saída institucional ou uma teoria da revolução como formas de se pensar a mudança social, o filósofo nos apresenta a ideia de que a articulação política e uma real modificação das relações de poder passam pela espiritualidade, ou seja, pela invenção de uma nova ascese, uma nova prática ética, uma nova subjetividade, um novo modo de vida. E, justamente por esse motivo, Foucault nos apresenta essa reflexão acerca da ética como uma das tarefas mais urgentes, fundamentais e indispensáveis, pois “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo”<sup>872</sup>.

#### IV.4.2. A sublevação do sujeito

Em uma reflexão retrospectiva acerca do seu próprio percurso, Foucault nos explica que sua empreitada analítica do poder foi antes uma tentativa de investigar como os indivíduos são transformados em sujeitos<sup>873</sup>. Assim, seu projeto geral poderia ser resumido como uma genealogia das subjetividades ocidentais, entendidas como um conjunto de processos de subjetivação aos quais os indivíduos se submetem ou são submetidos.

Mas o fato é que, na linha desse estudo analítico do poder, por muito tempo o sujeito apareceu nos trabalhos foucaultianos como um produto passivo das técnicas de assujeitamento. É somente a partir de 1980 que esse enfoque é atenuado, e o sujeito passa a aparecer também “de uma forma mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como, na antiguidade, a partir de um certo número de regras, estilos, convenções que se encontram no campo cultural”<sup>874</sup>. Nessa segunda via, vemos emergir o tema da ética como uma das muitas formas de objetivação e positivação do sujeito, mas que, diferentemente das outras formas estudadas anteriormente, é realizada como uma ação que o próprio sujeito exerce sobre si com o fim de se constituir como autônomo. Em suma, podemos dizer que ela funciona como uma espiritualidade que possibilita a sublevação do sujeito nos termos de uma atitude crítica.

Porém, se por um lado essas reflexões que se constroem de 1978 a 1984 demonstram uma modificação de abordagem no percurso do filósofo, uma inflexão na perspectiva com relação ao tema da autonomia, por outro, elas não devem ser tomadas como uma teoria da

<sup>871</sup> FOUCAULT, Michel. *Politique et éthique: une interview*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1405.

<sup>872</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982), p. 306.

<sup>873</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, p. 1041.

<sup>874</sup> FOUCAULT, Michel. *Une esthétique de l'existence*. In: *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 1552. (Trad. nossa). No original: “d’une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l’Antiquité, à partir, bien entendu, d’un certain nombre de règles, styles, conventions, qu’on retrouve dans le milieu culturel”.

emancipação, tampouco como um retorno à teoria do sujeito. Como já vimos de início no capítulo II, desde o princípio de seus trabalhos Foucault sustenta a inexistência de um sujeito universal – aquele “Sujeito” com S maiúsculo –, o que não significa que o filósofo enuncia a completa inexistência do sujeito, mas sim que ele é um resultado precário das relações de poder que se constituem o social. Ele é mais uma “forma que não é única nem sempre idêntica a si mesma”, “efeito de múltiplas relações móveis”, “distinta em diferentes contextos” e, “em si mesma, suscetível a constantes modificações”<sup>875</sup>.

Não por acaso, ao pensar a ação no campo da ética Foucault evita utilizar o termo “sujeito” empregando a noção do “si mesmo” (*soi*), que não é uma realidade estruturada e previamente dada, mas aquilo que aparece a partir do estabelecimento da relação do “eu” que se dobra sobre si mesmo. Simplificando, o “si mesmo” “nada mais é do que a própria relação”<sup>876</sup>. Nesses termos, ele não corresponde a uma realidade passível de ser escondida ou ampliada, mas é algo que aparece como um correlativo das tecnologias desenvolvidas na história, algo que se constitui com e a partir delas.

Nas palavras do filósofo:

A prática de si, aquilo que chamamos prática de si, é a maneira pela qual o indivíduo, na relação que ele estabelece consigo mesmo, constitui-se a si mesmo como sujeito. Como é possível que eu possa me constituir como sujeito moral, reconhecer-me como sujeito moral? Para me tornar o sujeito moral de minha ação, o que devo fazer comigo mesmo? É preciso exercícios ascéticos ou é preciso simplesmente aquela relação kantiana que faz eu me descobrir como sujeito de uma ação cuja regra deve ser universal? Aí está, é isso. Nós nos constituímos como sujeito na relação conosco, o sujeito não está dado. É a relação consigo que constitui a subjetividade. Em outras palavras, se quiserem, aquilo que meu discurso implica é o seguinte: não basta dizer que o sujeito se constitui no interior de um sistema simbólico; o sujeito se constitui no interior de práticas reais, nas práticas historicamente analisáveis. E há uma tecnologia da constituição do sujeito que atravessa a utilização dos sistemas simbólicos, mas não simplesmente pelo jogo dos sistemas simbólicos que o sujeito se constitui<sup>877</sup>.

<sup>875</sup> FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1537–38.

<sup>876</sup> FOUCAULT, *La culture de soi*, p. 117.

<sup>877</sup> FOUCAULT, *La culture de soi*, pp. 177–8. (Trad. nossa). No original: “*La pratique de soi, ce que j'appelle la pratique de soi, c'est la manière dont l'individu, dans le rapport qu'il a à soi-même, se constitue lui-même comme sujet. Comment est-ce que je peux me constituer comme sujet moral, me reconnaître comme sujet moral? Pour devenir sujet moral de mon action, qu'est-ce que je dois faire sur moi-même? Faut-il des exercices ascétiques ou faut-il simplement ce rapport kantien qui me fait me découvrir comme sujet d'une action dont la règle doit être universelle? Voilà, c'est ça. On se constitue comme sujet dans le rapport à soi, le sujet n'est pas donné. C'est le rapport à soi qui constitue la subjectivité. Autrement dit, si vous voulez, ce qu'il y a derrière mon discours consiste à dire ceci: il ne suffit pas de dire que le sujet se constitue dans un système symbolique; le sujet se constitue dans des pratique réelles, dans des pratiques historiquement analysables. Et il y a une technologie de la constitution du sujet qui traverse, en les utilisant, des systèmes symboliques, mais ce n'est pas simplement par le jeu des systèmes symboliques que le sujet se constitue*”.

Temos então que esse “si mesmo” ou o “eu” com o qual se estabelece uma relação não se identifica com o sujeito, mas é o que permite que o indivíduo se elabore autonomamente como sujeito, de modo que o problema do sujeito deixa de ser colocado em termos de algo a ser liberado, e passa a aparecer como uma realidade a ser des/constituída a partir do estabelecimento de novas relações do indivíduo consigo mesmo.

Nesse ponto, mais uma vez temos que o papel do corpo é crucial. Invocando o cuidado de si grego e a figura de Baudelaire, Foucault busca exemplos nos quais o acesso ao si mesmo é pensado como uma forma de afetar-se através do corpo, de modo a pensar uma estética da existência na qual o que está em jogo é a constituição de um sujeito diferenciada daquele epistemológico e transcendental que encontramos na tradicional teoria do sujeito. Assim, ao recorrer a formas históricas de subjetivação de si e constituição ética do sujeito em termos de autonomia – que se realizam por meio de práticas que estabelecem uma relação direta do indivíduo com o próprio corpo –, o que temos ao final é uma reflexão acerca da incorporação do sujeito da liberdade por meio de práticas éticas.

Assim, nessa ideia de uma subjetivação realizada do eu sobre si mesmo existe de fato um discurso acerca da positividade do sujeito no pensamento de Foucault. Porém, é preciso entendê-lo como desdobramento de uma disjunção, o que significa que ele é um resultado concomitante à dissolução de um sujeito anterior, uma formação ocasionada por uma deformação. Na lógica da subjetivação proposta pelo autor, a sublevação do sujeito ocorre como um renascimento que lhe atravessa o corpo.

Para compreender adequadamente essa sublevação do sujeito, é importante destacar o acento que a ética dá – mais uma vez – no trabalho reflexivo sobre os limites. Mesmo a subjetivação realizada pelo estabelecimento de uma relação ética não pode se construir sem certa austeridade. Ela corresponde, portanto, a um processo reflexivo de autoconstrução, de modo que a autonomia aqui em jogo é sempre parcial, e o sujeito que vemos emergir não é espontâneo nem originário, mas produto de uma relação de forças. Como bem coloca Diogo Sardinha, o que está em jogo no trabalho ético é um processo ao mesmo tempo ativo e passivo, no qual o si se desdobra em sujeito e objeto da conformação, permitindo a sublevação de um “sujeito de si” que é um “sujeito do si mesmo”<sup>878</sup>. Assim, o estabelecimento de uma relação consigo só libera o sujeito de um poder vindo de fora sob a condição de lhe submeter a uma outra soberania exercida do si sobre si mesmo, sendo esse o preço a se pagar pela abertura de uma via na subjetividade<sup>879</sup>.

<sup>878</sup> SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L’Harmattan, 2011, pp. 192-5.

<sup>879</sup> SARDINHA, *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, p. 197.

É esse trabalho sobre os limites que permite a Foucault pensar a ética como uma forma de subjetivação, e não como emancipação ou pura dessubjetivação – entendidas, respectivamente, como libertação e dissolução total/definitiva do sujeito. Por conseguinte, há aqui nos anos 1980 uma distinção clara entre a sublevação e a mera transgressão, conforme essa última fora apresentada por Foucault no começo dos anos 1960, em sua homenagem à Bataille ou em suas reflexões sobre a literatura. Lembremos que nessa época, a transgressão aparecia como um gesto relativo ao limite, mas que, buscando o ilimitado, assumia a mesma densidade do limite, levando o “limite até o limite do seu ser”. Nesses termos, Foucault atentava para a necessidade de desafogar a transgressão

das suas afinidades suspeitas com a ética. Libertá-la do que é o escandaloso ou o subversivo, ou seja, daquilo que é animado pela potência do negativo. A transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos: não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível. Porque ela, justamente, não é violência em um mundo partilhado (em um mundo ético) nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético ou revolucionário), ela toma, no âmago do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-se pela primeira vez à existência. Mas pode-se dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode prendê-la, já que, por definição, nenhum pode retê-la<sup>880</sup>.

Ora, o que temos visto desde 1978 no texto *O que é a crítica?* e na esteira por ele aberta é justamente uma reflexão acerca da experiência recíproca entre os movimentos destituente e o constituinte, que ocorrem no interior de uma política da verdade. Logo, o que está em jogo não é pensar a completa destruição do sujeito, uma existência ontológica violenta e desvinculada de todo e qualquer modo de ser compartilhado, mas sim uma existência estetizada cujo fim é a sublevação do sujeito que se manifesta para o outro. Assim, nesse processo de subjetivação pensado a partir de uma “estética da existência”, a questão dos limites permanece sendo colocada, porém, diferentemente da transgressão, ela passa a ser uma experiência que pode ser comunicada, reconhecida e atravessada pelo outro, como uma atitude que respeita e viola o real ao mesmo tempo. Em suma, ela é uma experiência que se pretende comum, que se pretende política, que busca transformar os limites em limiar.

A proposta de Foucault de pensar a política como uma ética implica deslocarmos a atenção da forma clássica do sujeito político como um “sujeito de direito” – seja de um direito

---

<sup>880</sup> FOUCAULT, Michel. Prefácio à transgressão. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa, 2ª. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 33.

natural ou positivo –, que é sempre abarcado no interior de uma totalidade das relações de poder estabilizadas, para pensá-lo como “sujeito ético”<sup>881</sup>, ou seja, alguém capaz de constituir sua liberdade na prática de se posicionar criticamente e estrategicamente sobre as técnicas abusivas de governo<sup>882</sup>, visando rearticular essas relações de poder. À exemplo dos cínicos, que buscavam alterar o valor da moeda pela manifestação parresíastica do verdadeiro e experimentando a vida outra como dobra do cotidiano e corriqueiro, a ética do último Foucault toma o limite como fronteira, dando uma forma positiva à negação. E isso porque, diferentemente do projeto dos anos 1960, voltados a pensar as experiências sem sujeito como a loucura e a autoria na arte, a reflexão ética dos anos 1980 toma a tarefa de repensar o problema do “nós” após a “morte do sujeito” no âmbito da política. Essa empreitada é o que Foucault denomina de “ontologia crítica de nós mesmos”, algo que implica uma crítica do que somos em conjunto com uma análise histórica dos limites que nos são colocados, testando as travessias possíveis<sup>883</sup>.

Por isso quando diz que o “ocupar-se de si mesmo” pode ser equiparado ao imperativo “funda-te em liberdade, pela maestria de si mesmo”<sup>884</sup>, Foucault não entra em contradição com a tese sustentada na década de 1960 – visto que aqui não está em jogo a destruição do sujeito a partir de técnicas de dessubjetivação –, nem na década de 1970 – visto que resta mantida a aporia do sujeito enquanto aquilo que é ao mesmo tempo assujeitado e soberano. Ao contrário, ele refina e desenvolve tais análises, sustentando que o que permite ao sujeito se constituir em uma relação consigo determinada “são justamente técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação, também elas historicamente datáveis”, e que o eu-sujeito emerge tão somente no “cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si” como uma “dobra dos processos de subjetivação sobre os procedimentos de sujeição”<sup>885</sup>.

A novidade que a estética da existência então nos oferece em relação ao percurso do filósofo é a possibilidade de pensar um sujeito livre – ainda que não seja causa dele mesmo – a partir da articulação dessas técnicas, distinto daquele pensado no quadro clássico do sujeito de direito, mas ainda assim capaz de reconhecimento e articulação política, na medida em que trabalha no limiar do verdadeiro, daquilo que é comum e compartilhado. Em suma, o que temos é uma ética que desembaraça o sujeito-assujeitado das normas cotidianas, abrindo espaço para

---

<sup>881</sup> FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1541.

<sup>882</sup> FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1547.

<sup>883</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1396.

<sup>884</sup> FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1548-49.

<sup>885</sup> GROS, Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**, p. 637.

a sublevação do sujeito-autosubjetivado, sublevação essa que se manifesta como parresia, com irrupção de uma atitude crítica, e que agora nos aparece, de forma clara e definitiva, como uma “tensão entre liberdade e determinação”<sup>886</sup>.

#### IV.4.3. A prática da liberdade

Nos anos 1960 e 1970, Foucault se empenhou por evitar a palavra “liberdade” como uma forma de se contrapor ao humanismo, pois ela lhe parecia fornecer uma concepção inadequada sobre a realidade do sujeito. Logo, o aparecimento do termo em seus textos, de forma cada vez mais frequente no decorrer dos anos 1980, não passa despercebido. Todavia, mais uma vez, ressaltamos que essa mudança não deve ser tomada como uma revisão radical dos trabalhos anteriores. Assim como a problematização do sujeito não significa um retorno à clássica teoria do sujeito, Foucault também não “descobre” em 1980 a liberdade fundamental de um sujeito que até então teria ignorado. Ele não abandona de súbito os processos sociais de normalização a fim de fazer emergir um sujeito livre, que se cria autonomamente em um éter a-histórico<sup>887</sup>. Afinal, era justamente isso que ele criticava em Sartre, bem como nas teses calcadas em uma ética da autenticidade: a ideia de um sujeito autêntico sem enraizamento histórico, fundamentalmente livre e fadado a constituir a si mesmo.

A primeira coisa a se destacar aqui é que, de certa forma, a liberdade sempre fora uma premissa implícita na maneira como Foucault analisava as relações de poder, diga-se, como uma realidade móvel, reversível, e que apesar de poder coincidir com a dominação, não se reduz a ela. Afinal, sendo o poder uma ação sobre outra ação, uma condução da conduta, ele pressupõe a possibilidade da ação, a possibilidade da conduta, e a existência de uma vontade nelas implicada. Se existe poder, é porque existe liberdade, de modo que as duas realidades não se anulam, mas convivem em uma relação de agonismo. Lembremos que nas palavras do autor – já citadas no ponto II.2.1 – “a relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem ser separadas”, pois no coração da relação de poder, provocando-a insistentemente, o que encontramos é a “relutância da vontade e a intransitividade da liberdade”, um agonismo de provocação permanente, incitação recíproca, e de luta<sup>888</sup>. Logo, assim como os conceitos de vontade e direito que vimos aparecer entre 1978 e 1979, a liberdade aqui é um dado empírico

<sup>886</sup> REVEL, Judith. *Promenades, petits excursions et régimes d'historicité*. In: LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna (Orgs.). *Michel Foucault: éthique et vérité – 1980-1984*, Paris: Vrin, 2013, p. 175.

<sup>887</sup> GROS, Situação do curso. In: FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*, p. 637.

<sup>888</sup> FOUCAULT, O sujeito e o poder, p. 244–5.

que depende de uma dada situação social, epistêmica e política para se manifestar, motivo pelo qual Foucault prefere falar em “práticas da liberdade”.

Essa noção de prática da liberdade exige a diferenciação entre liberdade e liberação<sup>889</sup>. Já vimos que se uma relação de forças se configura ao ponto de não deixar nenhum espaço para a ação do indivíduo, adentramos no reino da pura violência, no qual está ausente o poder. É nesse contexto que Foucault assume a possibilidade de se falar em “liberação do indivíduo”, ou seja, enquanto condição física, material ou política indispensável para a ação. Assim, ele demarca cautelosamente o uso do termo, que não deve ser tomado como liberação de uma natureza originária ou fundamental do sujeito, mas sim como abertura de um campo no qual práticas da liberdade podem atuar sobre as relações de poder estabelecidas:

Sempre fui um pouco desconfiado daquilo que diz respeito ao tema geral da liberação, na medida que, se não o tratarmos com certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, bastaria romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo. Creio que esse é um tema que não pode ser aceito dessa forma, sem exame. Não quero dizer que a liberação ou que essa ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas sabemos bem, inclusive nesse caso preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É por isso que insisto mais nas práticas de liberdade do que nos processos de liberação, que, mais uma vez, têm seu lugar, mas que não me parecem poder, sozinhos, definir todas as formas práticas de liberdade<sup>890</sup>

---

<sup>889</sup> É justamente essa diferenciação, em conjunto com aquela que distingue poder e dominação, que Charles Taylor, em 1986, parecia ainda não ter conhecimento ao criticar Foucault, dizendo que seu “relativismo monolítico” nos impossibilitaria de comparar situações históricas distintas e afirmar que algumas comportam mais espaço para a liberdade do que outras. (TAYLOR, Charles. *Foucault on freedom and truth*. In: HOY, David Couzens (Org.), **Foucault: a critical reader**. Oxford / New York: Basil Blackwell, 1986, pp. 69–102).

<sup>890</sup> FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1528. (Trad. nossa). No original: “J’ai toujours été un peu méfiant à l’égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l’on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l’intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l’idée qu’il existe une nature ou un fond humain qui s’est trouvé, à la suite d’un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l’homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même. Je crois que c’est là un thème qui ne peut pas être admis comme cela, sans examen. Je ne veux pas dire que la libération ou telle ou telle forme de libération n’existent pas : quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c’est bien une pratique de libération, au sens strict. Mais on sait bien, dans ce cas d’ailleurs précis, que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques de liberté qui seront ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique. C’est pourquoi j’insiste plutôt sur les pratiques de liberté que sur les processus de libération, qui, encore une fois, ont leur place, mais ne me paraissent pas pouvoir, à eux seuls, définir toutes les formes pratiques de liberté”

Falando em “prática da liberdade”, Foucault nos remete à uma força de insubmissão cuja emergência é estratégica, pontual e imanente de uma vontade de não ser governado de tal maneira, uma “vontade de autonomia”<sup>891</sup> cuja existência de fato depende da atividade. E é a partir dessa concepção prática da liberdade que o filósofo vincula a atividade política – em termos de sublevação – à uma atividade ética de estilização da existência, como um trabalho sobre os nossos limites, “um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade”<sup>892</sup>. Com essas palavras, o que está em jogo é que a liberdade é uma “condição ontológica da ética”, ao passo que a ética é uma forma refletida de prática da liberdade, “a forma refletida que a liberdade assume”<sup>893</sup>, sempre ligada aos contextos e esquemas disponíveis na cultura e na sociedade<sup>894</sup>. Em suma, a liberdade aparece como possibilidade permanente de des/constituição de modos de vida outros, porém, que não corresponde a uma instância metafísica, um direito fundamental nem a um livre-arbítrio desvinculado de toda e qualquer forma de determinismo, mas que se manifesta a partir da sublevação.

Mesmo com os constantes recursos à obra de Kant, resta descartada a hipótese de alinhar essa noção de “prática da liberdade” na esteira de uma filosofia da “emancipação” – entendida como momento em que o sujeito atinge sua maioridade, reconciliando-se com sua natureza racional e alcançando um estágio final de liberdade. O que Foucault nos apresenta no campo da subjetivação é mais uma reflexão acerca da necessidade de um trabalho constante e incessante do sujeito sobre si mesmo que se reconfigura pela “prática da liberdade”.

Como bem salienta Diogo Sardinha, a subjetivação pela via da ética ocorre sempre de forma residual e efêmera, e isso porque há sempre a possibilidade de um modo de existência minoritário triunfar e se generalizar, fixar-se como um novo código moral ou se institucionalizar juridicamente<sup>895</sup>. Lembremos que [1] não há sociedades sem relações de poder; [2] que a governamentalidade é o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si; [3] que toda prática de si é também atravessada por formas de exclusão; [4] e que toda atitude crítica é também um processo de criação que inspira e aspira novas relações de poder.

Logo, a cada nova atualização da resistência, a cada sublevação e manifestação da verdade, um novo perigo emerge, de modo que, como um “trabalho de Sísifo”, a todo momento

---

<sup>891</sup> DAVIDSON, Arnold. *La fin de l'herméneutique de soi*. In: LORENZINI; REVEL; SFORZINI (Org.). *Michel Foucault: éthique et vérité – 1980-1984*, Paris: Vrin, 2013, p. 76.

<sup>892</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. p.1397.

<sup>893</sup> FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1530.

<sup>894</sup> FOUCAULT, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, p. 1538.

<sup>895</sup> SARDINHA, Diogo. *L'émancipation de Kant à Deleuze*. Paris: Hermann, 2013, p. 187.

reaparece a tarefa, sempre inacabada, de “levar a liberdade a seu limiar”<sup>896</sup>, pelo esforço prático de transformação da relação do sujeito consigo mesmo e com o mundo.

É justamente face a esse paradoxal potencial que a ética tem em se consolidar como um código jurídico ou moral que, em 1984, o filósofo estabelece um resumo de sua interrogação filosófica, que nos leva a compreender sua reflexão ético-política como

[1] “uma atitude limite” que “não corresponde apenas a um comportamento de rejeição”, afinal, “é preciso escapar à ideia de um fora, um além”. O mundo outro que emerge de uma atitude crítica sobre as fronteiras daquilo que se apresenta como universal, necessário, obrigatório, buscando justamente o inevitável singular, contingente e arbitrário, pode ser compreendido como “o trabalho indefinido da liberdade”<sup>897</sup>;

[2] uma atitude crítica experimental que não deixe essa liberdade se tornar um mero significante vazio, ou seja, que se configure como uma forma de colocar de fato a realidade e a atualidade à prova buscando modificações precisas, sem pretender formular-se como uma teoria global e geral<sup>898</sup>;

[3] uma empreitada que é realizada tendo em mente e visando evitar que a relação ética seja canalizada em uma dinâmica normalizadora e disciplinar, ou, em outras palavras, que busque desvincular esse crescimento da autonomia e das capacidades subjetivas de uma intensificação das relações de poder<sup>899</sup>.

---

<sup>896</sup> BRANCO, Guilherme Castelo. Agonística e palavra: as potências da liberdade. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **FOUCAULT: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 284.

<sup>897</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1393.

<sup>898</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1393–4.

<sup>899</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que les lumières*, p. 1395.

## V. FOUCAULT COMO VIA PARA SE PENSAR O DESTITUINTE

Como já discutimos no ponto I.4., os novos movimentos sociais de revolta que têm se reproduzido de forma marcante pelo globo durante o século XXI colocaram em questão a relação entre política e subjetivação de uma forma enigmática para a teoria política. Por esse motivo, a filosofia se viu forçada a desenvolver um novo viés de análise sob a perspectiva do “destituínte”, que toma como ponto de partida uma compreensão da política como aquilo que resulta justamente da fratura de seu fundamento, como uma precipitação gerada pela recusa de se permanecer sendo como tal – ou, nos termos que temos tradados, da “política como sublevação”. Nessa esteira, destacam-se duas grandes linhas de abordagem filosóficas distintas: uma sustentada por Giorgio Agamben, que compreende o destituínte como ausência de obra, uma potência de natureza absolutamente distinta e avessa à ideia de poder constituinte; outra, por Michael Hardt e Antonio Negri, que tomam o destituínte como um excesso produtivo de natureza biopolítica estritamente vinculado ao poder constituinte. Curiosamente, ambas vertentes recorrem ao pensamento de Michel Foucault, de modo que buscaremos agora explorar até que ponto essas reflexões convergem e divergem.

### V.1. O destituínte como potência-do-não

Segundo Roberto Esposito, o desenvolvimento da noção política de “destituínte” como uma dimensão apartada e autônoma do “constituinte” tem suas raízes nos anos 1920-30, nos trabalhos de uma série de autores como Martin Heidegger, Simone Weil e Georges Bataille, que teriam se engajado em uma reflexão acerca do que o autor nomeia “impolítico”. Diferentemente da “antipolítica” – que designa um discurso autoidentificado como autônomo, neutro ou a-político –, a categoria do impolítico remete a uma tomada de posição que se coloca no jogo político com o objetivo de arruinar suas regras, porque parte do pressuposto de que pensar uma ontologia política exige pensar o movimento de sua autodestruição. Assim, visando à desativação das relações de poder constituídas, as reflexões em torno do impolítico se dedicariam a compreender as condições de possibilidade de uma “ação passiva”, que hoje se formula como uma “potência destituínte” nos trabalhos de Giorgio Agamben<sup>900</sup>.

Agamben adentra essa reflexão acerca do destituínte pela primeira vez em 2013, em uma palestra pública em Atenas à convite de Nicos Poulantzas e a juventude do Syriza, ainda no contexto das sublevações que vinham se acumulando contra as políticas de austeridade

---

<sup>900</sup> ESPOSITO, *Pensiero istituente: tre paradigmi di ontologia politica*, p. 53–111.

implementadas desde o colapso econômico de 2008, e que atingiram seu ponto auge em junho de 2011, na grande jornada de ocupação das praças de Atenas. Na ocasião, o filósofo italiano partia do diagnóstico foucaultiano do final dos anos 1970 acerca do biopoder e da configuração de uma sociedade de segurança para sustentar que a sociedade europeia contemporânea já não podia mais ser considerada uma sociedade política, à medida que vinha sendo conformada por uma arte de governar informada por fatores biológicos. Ou seja, uma vez que a prática governamental, por meio de seus dispositivos de segurança biométricos, passa a se desenvolver pautada no reino da “vida nua”, da necessidade biológica composta por elementos que escapam à vontade dos cidadãos, a ágora se tornava uma hibridização do público e do privado, fazendo a ética perder completamente seu sentido. Consequentemente, o elemento da decisão que marca a política se dissolve em um determinismo tecnocrata responsável pela instauração de um estado de exceção permanente<sup>901</sup>.

O grande problema desse paradigma securitário – formulado e alimentado pelo acúmulo de dados estatísticos acerca do comportamento das populações – é que “cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de governar numa direção rentável”<sup>902</sup>. Por esse motivo, a clássica forma revolucionária, que busca promover uma modificação política radical em termos de um poder constituinte, é apresentada pelo autor como uma estratégia incapaz de romper o ciclo constituído nas sociedades de segurança. Como alternativa, Agamben sugere então a necessidade de se pensar algo como uma “potência destituente” que não possa ser capturada pela espiral da segurança, algo que exige “a redescoberta de uma forma-de-vida e o acesso a uma nova figura dessa vida política cuja memória o Estado Securitário tenta a todo o custo apagar”<sup>903</sup>.

Inspirado na concepção de “violência pura” de Walter Benjamin – expressão que designa uma violência capaz de desativar a falsa díade entre a violência que faz as leis e a violência que as mantém<sup>904</sup> –, Agamben apresenta o conceito de “destituente” como uma força capaz de depor “de uma vez por todas a lei”, reabrindo uma nova época histórica que não se inscreve na dialética do poder constituinte/constituído, diga-se, aquela na qual o poder que destrói a ordem o faz apenas com o fim de recriá-la sob uma nova forma<sup>905</sup>.

<sup>901</sup> AGAMBEN, Giorgio, **Por uma teoria do poder destituente**. Disponível em: <<https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>>.

<sup>902</sup> AGAMBEN, **Por uma teoria do poder destituente**.

<sup>903</sup> AGAMBEN, **Por uma teoria do poder destituente**.

<sup>904</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011, pp. 121–156.

<sup>905</sup> AGAMBEN, **Por uma teoria do poder destituente**.

Esse raciocínio já vinha sendo desenvolvido desde os primeiros volumes do projeto *Homo sacer* – definido como uma arqueologia voltada a discutir a estrutura originária da política –, e é então recolocado de forma mais amadurecida em 2014 no livro *O uso dos corpos*, que traz um epílogo intitulado *Por uma teoria da potência destituente*. Porém, se em 2013, dado o contexto político contemporâneo de tomada da vida nua pela prática governamental securitária, pensar o “destituente” aparecia como uma estratégia alternativa àquelas implicadas nas noções de “revolução” e “poder constituinte” cunhadas na política moderna, agora em 2014 essa tarefa é colocada como uma via necessária tendo em vista a ontologia política que o filósofo então nos apresenta como resultado geral de todo o projeto *homo sacer*.

### V.1.1. A máquina bipolar do poder

A inflexão que identificamos na forma que Agamben pensa o destituente como problema fundamental da política se justifica à medida que o filósofo reconhece um movimento padrão que origina e fundamenta o dispositivo jurídico-político ocidental, algo que desde a antiguidade funcionaria reproduzindo o mesmo mecanismo binário no qual a noção de “constituente” sempre esteve inserido.

Retomando as categorias exploradas em suas obras anteriores – nas quais constatara que “a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e vida politicamente qualificada; o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo, pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória”<sup>906</sup> –, em *O uso dos corpos* Agamben conclui que a instauração da política se dá pela contínua constituição de uma *arché* a partir da cisão da experiência – originalmente anárquica – e rearticulação de suas metades, fazendo com que a parte imanente se separe de sua fonte, tornando-se em seguida fundamento determinante e limitador de sua própria potência originária. Essa lógica bipolar hierarquizante é também a mesma que configura a matriz da cisão do poder entre “poder constituinte” e “poder constituído”, cisão essa que expulsa o primeiro da ordem jurídico-normativa com o mesmo movimento em que o concebe como fundamento legitimante do segundo, fazendo com que todo poder constituído pressuponha em sua origem um poder constituinte que o põe em ser e o garante<sup>907</sup>. Assim, o que o filósofo busca demonstrar é que, apesar de “poder constituinte” e “poder constituído” serem comumente apresentados como fenômenos distintos, eles são antes partes provenientes de um mesmo processo de ordenação, cuja dinâmica é marcada pela

<sup>906</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2. Trad. Slevino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 297.

<sup>907</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 298.

reprodução da incessante dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva. Logo, se ambos compartilham a mesma natureza, o poder constituinte que abate o constituído não o aniquila, apenas o faz ressurgir de outra forma, motivo pelo qual ele é sempre “necessariamente confiscado e capturado no poder constituído a que deu origem, sobrevivendo nele apenas como poder de revisão”<sup>908</sup>.

A apresentação dessa leitura crítica acerca da noção de “poder constituinte” se esclarece quando precisamos a forma como o “poder” é concebido no pensamento político do autor. Apesar de Agamben nos remeter frequentemente aos trabalhos de Foucault no decorrer do projeto *homo sacer* – mobilizando de maneira fundamental a noção de dispositivo e o diagnóstico da configuração de uma sociedade de segurança que toma a vida biológica como seu objeto primário –, trata-se de uma apropriação parcial na medida em que o filósofo italiano não assume alguns dos pressupostos básicos que Foucault estabelece em sua analítica do poder, em especial, aquele que se recusa a tomar o poder somente em termos negativos, como algo que reprime, constrange ou expropria uma dimensão substancial da vida<sup>909</sup>.

Para o filósofo italiano o “poder” diz respeito às forças que obrigam “a potência a permanecer em si mesma”<sup>910</sup>. Ele é o “isolamento da potência em relação ao seu ato”, uma forma de organização da potência que fundamenta sobre ela sua própria autoridade<sup>911</sup>. Dessa conceituação, concluímos que o poder parece ser entendido por Agamben como um subproduto da atualização da potência, tendo-a como premissa necessária para existir, ao passo que a potência, concebida como dado ontológico, encarna a possibilidade de se atualizar ou não em termos de poder<sup>912</sup>, e por isso existe independente dele. Nesse ponto, jaz a divergência fundamental entre Foucault e Agamben: enquanto para o primeiro a potência depende do limite estabelecido nas relações de poder para se manifestar – e por isso ela é referenciada em termos de “resistência”, de maneira que o poder não é somente um limite ordenador da potência, mas também aquilo que a incita, sua condição de possibilidade –, para o segundo a potência existe de forma independente do poder, como potência do não, como possibilidade de um não-poder.

---

<sup>908</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 298.

<sup>909</sup> Nesse ponto, a abordagem de Agamben acerca do dispositivo como rede de poder encontra mais semelhanças nas teses de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo, na medida em que o assume como mecanismo de representação e alienação da vida a partir do qual ela é reproduzida como uma falsa vida. Essa aproximação é explicitada pelo próprio autor italiano no prefácio de *O uso dos corpos* (AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 15).

<sup>910</sup> AGAMBEN, Giorgio. Ideia do poder. In: *Ideia de prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 1987, p. 61.

<sup>911</sup> AGAMBEN, Ideia do poder. p. 61.

<sup>912</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2, p. 82.

Esse afastamento entre os dois autores fica mais evidente ainda na forma como Agamben trabalha o conceito de biopolítica. Como já visto, a biopolítica aparece em Foucault de forma histórica, como efeito da reformulação da governamentalidade moderna entre os séculos XIX-XX a partir do desenvolvimento da economia política liberal. Orientada pelo imperativo da eficiência que busca atingir a maior produtividade possível com o menor dispêndio, tal organização do poder sobre a vida está diretamente vinculada a uma lógica de produção de valor. Já Agamben busca desvelar o exato oposto, porém, usando o mesmo termo. Afastado da premissa foucaultiana de que “é preciso estudar o poder fora do modelo da soberania”, Agamben pensa a biopolítica à luz da crescente configuração política da “vida nua” – vidas matáveis cujos paradigmas vão desde o antigo instituto romano do *homo sacer*, passando pelo genocídio praticado nos campos de concentração nazistas, até o combate ao terrorismo e a prisão de Guantánamo<sup>913</sup> – a partir da decisão soberana. Como processo que torna *zoe* e *bíos* indistinguíveis, a biopolítica se torna um conceito tanatopolítico, um corolário para o diagnóstico agambeniano da configuração de um Estado cada vez mais totalitário que, exercendo seu poder sobre a vida, mina a sua potência.

Nessa esteira, Agamben dá continuidade aos seus trabalhos sustentando que o paradigma biopolítico se instalou definitivamente na teologia cristã, responsável por estabelecer uma dupla configuração do poder. Por um lado, ela é ordenada nos termos de um poder soberano, um poder de morte concebido à imagem de Deus como uma força que incide sobre a vida na forma da decisão sobre a exceção, cindindo-a em vida nua e vida juridicamente qualificada, e estabelecendo-se como um falso limiar entre direito e violência. Por outro, é reproduzida na forma de uma *oikonomia* desenvolvida no interior da doutrina trinitária sobre a divindade, ou seja, como um governo dos homens sustentado por símbolos e liturgias de aclamação que o reforçam no campo da subjetividade, tendo portanto a glória – e não a violência – como seu arcano central<sup>914</sup>.

Essas duas facetas do poder são analisadas como positivities históricas que se configuram como um obstáculo à potencialidade do ser vivente, posição essa que é expressa com clareza no texto *O que é um dispositivo* de 2006, no qual Agamben toma Foucault como um explícito ponto de referência, sem, todavia, demarcar a distinção fundamental entre ambos no que diz respeito ao conceito de “poder”.

---

<sup>913</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

<sup>914</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 7–8.

O filósofo italiano inicia sua reflexão seguindo o desenho foucaultiano no qual o dispositivo é concebido como uma rede com uma função estratégica dominante, que abarca e dispõe uma série de elementos heterogêneos – práticas, discursos, saberes, instituições e técnicas de subjetivação, etc. –, configurando relações de poder e produzindo sujeitos em termos de controle<sup>915</sup>. Porém, esse conceito foucaultiano é subvertido à medida que Agamben o afirma como um processo de captura incessante dos seres vivos – voltado a orientar, determinar, modelar, controlar e assegurar seus gestos, condutas, opiniões e discursos – que se realiza como “uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser”<sup>916</sup>. Ou seja, se em Foucault o dispositivo corresponde a um enrijecimento estratégico e imanente das relações de poder que as configura como dominação – mas que, ainda assim, é contingente e precário e, justamente por isso, passível de ser desfeito –, em Agamben o dispositivo é concebido como uma máquina de governo que subjuga docilizando, porém, que pertence a uma classe de natureza absolutamente distinta daquela dos seres vivos. A única relação entre ser vivo e dispositivo é a configuração do “sujeito” que, por sua vez, não se confunde de modo algum com a substância individualizada daquele, sendo antes o produto de uma cisão realizada pelo dispositivo que “separa o vivo de si mesmo e da relação imediata com seu ambiente”<sup>917</sup>.

No atual estágio do capitalismo, essa lógica maquínica e expropriativa do poder teria ainda atingido seu limite, visto que os dispositivos

não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larval e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade<sup>918</sup>.

Nessa configuração do dispositivo contemporâneo, o que Agamben identifica é, portanto, um processo de captura da vida por um sistema de técnicas que, ao reduzirem o indivíduo a um mero fenômeno biológico inteligível a partir de dados simplificados, não resultam em nenhuma subjetivação real, não produzem nenhuma identidade política. Conformando-se como mecanismos de gestão da vida em sua forma mais primária, essas

---

<sup>915</sup> Como já visto, esse conceito foucaultiano de dispositivo aparece de forma mais bem delineada em uma entrevista de 1977 sobre a História da Sexualidade intitulada *Le jeu de Michel Foucault*.

<sup>916</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?, pp. 38–41.

<sup>917</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?, p. 43.

<sup>918</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?, p. 47.

técnicas não necessitariam recorrer a nenhum regime de verdade para se estabelecerem enquanto tal, sendo isso que torna a política contemporânea um “experimento devastador, que desarticula e esvazia em todo o planeta instituições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades, para voltar depois a repropor a sua forma definitiva nulificada”<sup>919</sup>. E se o dispositivo contemporâneo controla cada aspecto da vida ao ponto de reduzi-los a corpos inertes, gerando um verdadeiro eclipse da política, conseqüentemente não há nenhuma possibilidade de subvertê-los internamente, sendo, portanto, necessário pensar sua destituição de forma mais radical.

É essa exigência que levará então Agamben a pensar o destituente em uma dimensão ontológica.

#### V.1.2. A ontologia modal e a ética da inoperosidade

Visto que o objetivo de Agamben é pensar um meio de desativar a dialética entre poder constituinte e poder constituído, neutralizando a conformação de qualquer espécie de comando e garantindo o espaço vazio e anárquico sob o qual o poder se fundamenta originalmente, é importante esclarecer de antemão que a potência destituente teorizada pelo filósofo não pode ser tomada como algo que se realiza como uma simples negação ou destruição. Afinal, isso implicaria estabelecer uma relação com o dispositivo de poder e, conseqüentemente, adentrar novamente na sua máquina bipolar. Por isso, o destituente nos é apresentado, fundamentalmente, como uma espécie de abandono, uma desvinculação que suspende o processo de separação e cristalização da potência na forma do poder.

Como ponto de partida, Agamben nos propõe então um mergulho ontológico, retomando a filosofia aristotélica na qual o ser é concebido como uma multiplicidade que se exprime em termos de ato (*energeia*) e potência (*dynamis*). Tratam-se aqui de modos de ser opostos e a mesmo tempo vinculados, visto que a potência, enquanto possibilidade, corresponde a uma faculdade que é concebida a partir da realização do ato, e o ato, como uma conformação, um modo de ser da potência que se manifesta no real<sup>920</sup>.

Essa concepção estabelece as bases de uma “ontologia modal”, que parte do pressuposto que entre ser e modos de ser há uma relação que não é nem de identidade nem de diferença. E isso porque os modos são como uma “voragem do fluxo do ser”, “redemoinhos no

<sup>919</sup> AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre a política. In: **Meios sem fim. Notas sobre a política**. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 53.

<sup>920</sup> AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. Trad. Carolina Pizzolo Torquato. **Revista do Departamento de Psicologia**, v. 18, n. 1, p. 11–28, 2006.

interminável campo da substância, que, submergindo e turbilhando em si mesma, se dissemina e expressa nas singularidades”, sendo, portanto, ao mesmo tempo, idênticos e diversos do ser. Isso significa que a substância do ser, ao se expressar efetivando os modos, afeta a si mesma e modifica sua própria realidade. Por isso, “o ser não preexiste aos modos, mas constitui a si modificando-se, nada mais sendo do que suas modificações”. Assim, no marco de sua ontologia modal, para Agamben conceber o ser exige uma concepção dos modos de ser, e vice-versa, ao ponto de o filósofo estabelecer um limiar de indiferença entre a ontologia e a ética<sup>921</sup>.

Apesar de estabelecida a co-originariade desses modos de expressão do ser, é tentador presumir uma prevalência do ato em relação a potência, à luz da ideia de que a potência só poderia ser concebida a partir de sua manifestação na forma do ato, sendo, assim, pensada residualmente como não-ato<sup>922</sup>. Porém, é justamente contra tal intuição que Agamben inicia seu argumento. Afinal, o filósofo italiano nos lembra que a potência não é apenas potência de ser ou fazer, mas também impotência, ou seja, potência de não-ser, de não-fazer, potência de não passar ao ato. Logo, ela não existe somente em relação a um ato realizável, mas também na esfera de sua não realização, como potência-do-não. E essa potência de não passar ao ato – diga-se, do não-ser-em-ato – não é uma simples ausência, mas algo existente<sup>923</sup>.

Seguindo a trilha aristotélica, Agamben conclui que, diferentemente dos outros seres vivos que podem apenas a potência específica deles, este ou aquele comportamento inscrito em sua vocação biológica, o homem

é o senhor da privação porque mais que qualquer outro ser vivo ele está, no seu ser, destinando à potência. Mas isso não significa que ele está, também, destinado e abandonado a ela, no sentido de que todo o seu poder de agir é constitutivamente um poder de não-agir e todo o seu conhecer; um poder de não-conhecer. (...) O ser vivo, que existe no modo da potência, pode a própria impotência, e apenas dessa forma possui a própria potência. Ele pode ser e fazer porque se mantém relacionado ao próprio não ser e não-fazer<sup>924</sup>

Ancorado nessa premissa, Agamben apresentará o destituente como uma possibilidade ligada à pura potência-do-não, algo que se realiza de maneira apartada da dimensão do ato na qual se desenvolve a dinâmica do poder. Na esteira dos já enumerados pensadores da categoria

<sup>921</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer, IV. 2. Trad. Slevino J. Assmann*, p. 196–201.

<sup>922</sup> MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen Tossige. A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder, *Revista da Faculdade de Direito UFMG*, n. 71, p. 47–68, 2017, p. 51.

<sup>923</sup> AGAMBEN, *A potência do pensamento*, p. 19.

<sup>924</sup> AGAMBEN, *A potência do pensamento*, p. 20–21.

do “impolítico”, o objetivo será então uma reflexão capaz de ir “até o fundo da própria impotência”<sup>925</sup>, algo que o filósofo articulará em termos de uma ética da inoperosidade.

Desde em 2007, no livro *O reino e a glória*, Agamben retomava Spinoza para pensar a inoperosidade como uma “contemplação da potência”, uma *práxis sui generis*, particular do ser vivente, que consiste em tornar inativa toda potência específica de agir e de fazer. Com isso, o filósofo concluíra que

a vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade. Escrevemos “própria” e “sua” entre parênteses, porque somente pela contemplação da potência, que torna inoperosa toda energia específica, algo como a experiência de um “próprio” e de um “si” é possível. O si, a subjetividade, é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em cada operação, como a *viv-ibilidade* de toda vida. Nessa inoperosidade, a vida que vivemos é apenas a vida através da qual vivemos, apenas nossa potência de agir e de viver, nossa *ag-ibilidade* e nossa *viv-ibilidade*. O *bios* coincide nesse caso, sem resíduos, com a *zōē*<sup>926</sup>.

Considerando que o ser enquanto potência não tem nenhuma obra que o define, nenhuma tarefa que ele tenha o dever de cumprir ou realizar, o conceito de inoperosidade remete à uma vivência aberta que não se cristaliza no presente, em um lugar, um produto, ou em uma forma específica. Como uma espécie de “meio sem fim”, a inoperosidade diz respeito à ausência de obra no processo do viver, e implica a ideia de uma vivência impessoal, despersonalizada, que não pode ser atribuída a uma unidade psicossomática autolimitante – como um corpo, ou um sujeito<sup>927</sup>. Ademais, não sendo necessariamente nem um “fazer” nem um “não-fazer” – de maneira que a inoperosidade não se identifica necessariamente à ação, nem à inércia ou ao repouso –, ela é justamente aquilo capaz de desativar o dispositivo governamental, marcado pela orientação da ação do sujeito que constitui a relação de poder. No nosso tempo presente, isso implica então a desativação das condições jurídicas e dos comportamentos sociais normatizados, a práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, que incessantemente são conferidas aos seres vivos<sup>928</sup>.

Esclarecido o conceito de inoperosidade, temos que o problema fundamental da potência destituente que aparece na obra madura de Agamben é o de pensar tal “meio sem fim” como uma existência livre de aspirações teleológicas, como uma ação-passiva capaz de depor os princípios e neutralizar os comandos do poder, mantendo presente sua ausência ontológica, e abrindo espaço para o fluxo de uma potência que não se conforme em ato. Esse projeto é

<sup>925</sup> AGAMBEN, Notas sobre a política, p. 54.

<sup>926</sup> AGAMBEN, *O reino e a glória*, p. 162.

<sup>927</sup> COLLADO; MATOS, *Más allá e la biopolítica: biopotencia, bioarztquía, bioemergencia*, p. 146-7.

<sup>928</sup> AGAMBEN, *O reino e a glória*, p. 157-162.

então desenvolvido na hipótese ética de um “uso dos corpos” que, ao invés de se realizar como uma “ação” configuradora de “obra”, busca resgatar o íntimo entrelaçamento entre “ser” e “viver”, na ideia de uma vida que é vivida sem separação de sua potência: uma “forma-de-vida”.

Tal hipótese de “uso do corpo” é desenvolvida por Agamben a partir da *Política* de Aristóteles, na forma como ele pensara o estatuto do escravo em relação ao senhor, com o fim de extrair dessa relação seu sentido improdutivo, ou seja, como algo que simplesmente se realiza, independente de uma finalidade, e que se refere a uma ação na qual sujeito e objeto se confundem. Desviando-se das implicações que tal “uso do corpo” tinha para os próprios escravos na antiguidade, Agamben se utiliza dessa reflexão para pensar um processo no qual o sujeito é, ao mesmo tempo, agente e passivo, na medida em que ele realiza algo que se realiza nele – motivo pelo qual, no âmbito do “uso”, ele não pode ser cindido e separado do próprio ser em termos de propriedade, como ocorre no estabelecimento da relação de trabalho.

Significando “a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos”, e estabelecendo com isso um ponto de indeterminação entre constituinte e constituído, o “uso” diz respeito à imanência, enquanto movimento de autoconstituição e autopresentação do ser<sup>929</sup>. Já o corpo aqui aparece de forma similar às reflexões de Foucault: como o lugar da vida por excelência, um campo imanente da potência no qual a vida se singulariza constantemente. Funcionando não tanto como limite e sim como um umbral que possibilita o trânsito e os processos de comunicação, o mais correto seria então dizer que, para Agamben, nunca se é ou se tem um corpo, mas sempre se está sendo um corpo que pode ser ou não ser<sup>930</sup>.

Com isso, encontramos um refinamento no interior do pensamento do filósofo italiano: a substância do ser à qual Agamben fazia referência em *O que é um dispositivo* é apresentada agora como a própria relação estabelecida no “uso de si”<sup>931</sup>. Já o dispositivo se torna uma causa instrumental que transforma radicalmente a forma de se conceber o uso. Nessa transformação corruptiva, o “uso” deixa de ser uma relação de dupla e recíproca afeição em que sujeito e objeto se indeterminam, para se tornar uma relação hierárquica entre duas causas, perfazendo assim “uma operação que, seguindo a própria lei interna, realiza um plano que parece transcendê-la, mas que lhe é na realidade imanente”<sup>932</sup>.

<sup>929</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 48.

<sup>930</sup> COLLADO; MATOS, *Más allá e la biopolítica: biopotencia, bioarztquía, bioemergencia*, p. 44.

<sup>931</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 76–8.

<sup>932</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 95.

Percebe-se então que, diferentemente da análise realizada em 2006, agora em 2014 substância e dispositivo não parecem mais nomearem dimensões de natureza absolutamente distintas, mas sim que o dispositivo é o resultado de um processo de cisão e autonomização da substância pela via da técnica. Nesse sentido, vemos Agamben sustentar ser

legítimo supor que a absoluta instrumentalidade que aqui é pensada constitua de algum modo o paradigma das tecnologias modernas, que tendem a produzir dispositivos que incorporaram em si a operação do agente principal e, por isso, podem ‘obedecer’ a seus comandos (mesmo que estes estejam na realidade inscritos no funcionamento do dispositivo, de maneira que aquele que os usa, pressionando ‘comandos’, obedeça, por sua vez, a um programa predeterminado)<sup>933</sup>

Nesse ponto, a técnica aparece então como uma via instrumental inócua para se desativar o dispositivo, o que leva ao estabelecimento de um diálogo crítico de Agamben com o trabalho de Foucault acerca do cuidado de si. Assim como o italiano julga que o francês não foi fundo suficiente em sua análise do poder ao ponto de encontrar a matriz ontológica de seu funcionamento, o mesmo teria ocorrido em seus trabalhos no campo da ética, em que buscava uma linha de fuga a partir da qual as relações entre sujeito e poder pudessem ser rearticuladas em termos de liberdade. Segundo Agamben, ao mobilizar a noção de “cuidado” Foucault não teria atentado que ela pressupõe a noção de “uso” como uma categoria primária de caráter afetivo, relação imediata não-determinada por meio da qual o ser estabelece uma intimidade com o mundo gerando os elementos primeiros do hábito e da linguagem, fundamentais ao campo normativo que é estilizado na dimensão do cuidado. Assim, se é o uso que dá substancialidade ao ser, se “o si nada mais é do que o uso de si”, romper definitivamente com a estrutura normativa que o sobredetermina exige pensar o “uso de si”, e não o “cuidado de si”<sup>934</sup>.

No marco estabelecido por Heidegger<sup>935</sup> acerca da questão da técnica, Agamben tende a rejeitar qualquer possibilidade de libertação por essa via, tomando a técnica como algo que incorpora códigos de comando que predeterminam seus métodos e resultados de forma previsível. Sendo o cuidado de si uma prática necessariamente mediada pela técnica, com uma finalidade traçada e realizada a partir de uma política de normas estabelecida, para o filósofo italiano ele corre o risco de ser decidido integralmente no campo do governo de si e dos outros sob a lógica do comando<sup>936</sup>, sem escapar da máquina bipolar do poder. Nesse quadro, a relação

<sup>933</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 100.

<sup>934</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 53–4.

<sup>935</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, p. 375–398, 2007.

<sup>936</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 53.

de governo que o sujeito estabelece consigo mesmo pelo cuidado de si configura-se em uma aporia comparável à relação circular entre poder constituinte e poder constituído<sup>937</sup>.

Nesses termos, o destituente que Agamben busca exige uma ética da inoperosidade e um uso de si na qual a forma-de-vida não corresponda a nenhuma norma, senão àquela que garanta a interminável voragem do fluxo do ser. Como resultado, teríamos a abertura de uma senda para a configuração de uma política emancipada da cisão maquínica, uma política da forma-de-vida, na qual está em jogo uma vida que nunca poderia ser separada de suas regras, visto que sua forma é gerada vivendo. Em suma, “uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver”<sup>938</sup>, como um testemunho de si no próprio ser e que se expressa a si em cada corpo.

### V.1.3. A difícil conciliação entre Agamben e o último Foucault

Apesar de referir-se com frequência à Foucault em seus trabalhos, e assumir a mesma tarefa crítica ao poder, percebemos no decorrer desta investigação que, no que diz respeito à problemática do destituente, o pensamento agambeniano diverge consideravelmente do caminho tomado pelo filósofo francês.

A primeira grande diferença que salta aos olhos é a distinção metodológica na abordagem da história. Como já vimos nos capítulos anteriores, à medida que Foucault direciona sua atenção para o campo da política e para o tema do poder, seus trabalhos passam a se desenvolver por meio de um método genealógico de clara inspiração nietzschiana. Isso implicava abrir mão da busca pelas “origens”, e tomar as emergências e procedências do agonismo próprio às relações sociais como *a priori* histórico para a realização de sua “ontologia do presente”. Nesse viés, o olhar foucaultiano se movia na história focando em suas rupturas e descontinuidades, com o fim de destacar a multiplicidade das singularidades e das linhas de forças que dali surgiram, buscando nelas os pontos de resistência às relações de poder que a partir de então se configuraram possíveis, e que podem então estrategicamente servir de base para atitudes des/constituintes no presente. Em suma, tratava-se de um processo de acontecimentalização que, ao sustentar uma multiplicação causal na história – ancorada na ideia de que a necessidade causal é antes uma contingência –, e que algo, por mais estável e fundamental que se mostre, nunca é tal que não possa ser de uma outra maneira, apresentava-se como um instrumento para aqueles que lutam e não querem mais ser aquilo que são.

<sup>937</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., pp. 129-30.

<sup>938</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., pp. 233-4.

Já a abordagem histórica de Agamben retoma o trabalho arqueológico de Foucault que demarca suas reflexões dos anos 1960, mas dali traça um outro percurso apartado da genealogia. Apesar de compreender o paradoxo que a busca pela “origem” representa na dinâmica do conhecimento – diga-se, a impossibilidade de um conhecimento da origem ser, em termos lógicos, anterior à própria origem, como se derivado de uma consciência neutra e a-histórica – , Agamben se preocupa com aquilo que vem então a ocupar esse lugar fundamental, a fonte pré-histórica desse estrato heterogêneo, o “estágio mais arcaico” dessa cisão que demarca a “procedência” ou a “emergência” analisadas pelo genealogista<sup>939</sup>. É essa “história mais antiga”, essa fonte neutralizada pela tradição histórica – e que Agamben aproxima dos conceitos de *a priori* histórico e *episteme* – que é então tomada como objeto de investigação em sua arqueologia filosófica. Em suma, a busca de Agamben é pela *arché* que “assegura a coerência e a compreensão sincrônica do sistema”<sup>940</sup>, e que nos remete a uma indistinção primordial.

Apesar dessa “matriz paradigmática” não poder ser reduzida à mera soma das partes que procedem à sua divisão, Agamben sustenta que ela é uma tendência presente e operante que condiciona e torna inteligível o desenvolvimento no tempo. Porém, como acessar a esse algo não vivido pelo sujeito, esse divisor de águas entre o consciente e o inconsciente? É justamente essa dificuldade imposta à regressão arqueológica filosófica de ir além do limite e acessar aquilo que não foi, que coloca em questão o desejo contemporâneo de experimentar o não vivido e liberar-nos daquilo que somos. Com isso, a indagação arqueológica instaura uma co-presença entre passado e presente, assumindo a forma de um “futuro anterior”<sup>941</sup>.

Agamben deixa claro que seu objeto não são as emergências em si, e que seu objetivo passa ao largo de uma apelação a possíveis alternativas ao estado de coisas real a partir dos múltiplos desdobramentos do acontecimento que foram soterrados em primeira instância pela tradição histórica<sup>942</sup>. O que sua arqueologia filosófica busca é “trazer à luz os *a priori* históricos que condicionam a história da humanidade e definem suas épocas”, algo que lhe permita “construir uma hierarquia dos *a priori* históricos, que volta no tempo para formas cada vez mais gerais”<sup>943</sup>. Assim, nessa empreitada de encontrar os sucessivos *a priori* históricos, a arqueologia agambeniana se depara com a ontologia – essa “filosofia primeira” que “constituiu durante séculos o *a priori* histórico fundamental do pensamento ocidental”<sup>944</sup> –, e acaba se configurando

<sup>939</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Arqueología filosófica*. In: *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. Flavia Costa e Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 114.

<sup>940</sup> AGAMBEN, *Arqueología filosófica*, p. 125-6.

<sup>941</sup> AGAMBEN, *Arqueología filosófica*, p. 138-143.

<sup>942</sup> AGAMBEN, *Arqueología filosófica*, p. 143.

<sup>943</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer, IV. 2.*, p. 137.

<sup>944</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer, IV. 2.*, p. 137.

como um método que, no lugar de pensar o acontecimento levando em consideração suas descontinuidades e fraturas históricas, ou mesmo as tensões e as estratégias colocadas em curso no interior das relações de poder, dedica-se a escavar suas linhas de continuidade com o fim de encontrar sua matriz, para então estabelecer suas condições de superação. Eis o primeiro ponto decisivo no qual Agamben e o último Foucault se separam: nesse processo arqueológico de atravessamento de múltiplas camadas históricas na busca por uma *arché*, alguns estratos são promovidos a paradigmas e fundamentos da política, enquanto outros são ignoradas – quase sempre, aqueles que marcam as reviravoltas nas relações de poder e resistência.

Como desdobramento dessa distinção metodológica, o que vemos é Agamben pensar, mais uma vez, a relação entre poder constituinte e poder constituído de maneira bastante distinta daquela que identificamos em Foucault, diga-se, em uma relação dialética contínua na qual o primeiro é limitado ao ser separado no segundo. No lugar de atentar para a heterogeneidade que resulta do poder constituinte, Agamben desconsidera os processos de multiplicação causal que a manifestação do poder/des/constituinte desencadeia, fazendo surgir outros sentidos na história, outras camadas compostas por novas práticas da liberdade. Na perspectiva agambeniana, a força do poder/des/constituinte “acaba necessariamente confiscado no poder constituído a que deu origem, sobrevivendo nele apenas como poder de revisão da constituição”<sup>945</sup>. Consequentemente, o filósofo italiano acaba por reproduzir a perspectiva tradicional da teoria política da qual Foucault tanto tentou se afastar quando se viu face à sublevação iraniana: a de pensar o poder constituinte por uma via retroativa cujo ponto de partida é o poder constituído, ou seja, como uma mera parte do processo dialético de autoconstituição do poder soberano. Assim, ele deixa de tomar a sublevação – ou qualquer outro tipo de atitude crítica – como um acontecimento, desconsiderando os efeitos descontínuos no tempo, espaço e corpos que possam ser produzidos para além da dinâmica circular com o poder constituído, e aposta em uma modificação do presente a partir da desativação de sua *arché* – a máquina bipolar do poder – pela via da inoperosidade.

Isso nos leva à segunda grande distinção entre os autores, que diz respeito aos meios vislumbrados por cada um para as modificações das relações de poder constituídas no presente – algo que está diretamente vinculada à forma como cada um pensa o problema do poder (já explicitada no ponto V.1.1). Por um lado, temos Foucault, que descarta a hipótese de uma “ausência das relações de poder”, e por isso recorre à ética para pensar uma relação de governo de si na qual o sujeito se constitui “livremente” no interior de uma política de normas – apesar

---

<sup>945</sup> AGAMBEN, **O uso dos corpos - Homo sacer, IV. 2.**, p. 298.

de estar sempre, fatalmente, imiscuído nas relações de poder. Conseqüentemente, os trabalhos finais do filósofo francês apontam para o exato oposto daquilo que busca Agamben: ao invés de pensar a inoperosidade, a reflexão foucaultiana se direciona justamente para as técnicas e formas éticas que buscam estilizar a vida como uma verdadeira “obra”. Por outro lado, temos Agamben, que busca se libertar da “aporia” foucaultiana que se constrói na circularidade entre “poder” e do “sujeito”, e aposta na “possibilidade de uma relação consigo e de uma forma de vida que nunca assumem a relação de um sujeito livre”, em uma “zona da ética totalmente subtraída às relações estratégicas”, e em um “Ingovernável que se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder”<sup>946</sup>. Trazendo à luz esse “Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política”<sup>947</sup>, a ideia de uma potência destituente que Agamben persegue corresponde a uma suspensão das relações de poder no presente, uma vivência na qual o “si mesmo” e o “sujeito” coincidam de “uma vez por todas”<sup>948</sup> em uma forma-de-vida que torna possível “a comunidade que vem”, diga-se, uma existência política de uma vida que Agamben chama de “qualseja” (*qualunque*)<sup>949</sup>.

Assim, se na esteira foucaultiana encontramos que constituinte e destituente são realidades complementares, no pensamento agambeniano temos que ambos se opõe, de modo que o conceito de “poder constituinte” – historicamente vinculado ao de soberania e sujeito e, portanto, também elementar ao dispositivo contemporâneo – deve ser abandonado juntamente com as estratégias de revolução e sublevação, com o fim de se abrir espaço para a emergência da “potência destituente”.

Em suas palavras:

No pensamento da modernidade, as mudanças políticas radicais foram pensadas mediante o conceito de um “poder constituinte”. Todo poder constituído pressupõe em sua origem um poder constituinte que, por meio de um processo que costuma ter a forma de uma revolução, o põe em ser e o garante. Se nossa hipótese sobre a estrutura da arché for correta e se o problema ontológico fundamental foi hoje não a obra, mas a inoperosidade, e se esta, contudo, só puder ser atestada enquanto vinculada a uma obra, então o acesso a uma figura diferente da política não poderá ter a forma de um “poder constituinte”, mas a de algo que provisoriamente podemos chamar de “potência destituente”. E, se ao poder constituinte correspondem revoluções, sublevações e novas constituições, ou seja, uma violência que põe e constitui o novo direito, devemos pensar, para a potência destituente, estratégias bem diferentes, cuja definição é a tarefa da política que vem. Um poder, que só foi abatido por uma violência constituinte, ressurgirá de outra forma, na incessante, inalienável,

<sup>946</sup> AGAMBEN, **O uso dos corpos - Homo sacer, IV. 2.**, p. 133.

<sup>947</sup> AGAMBEN, O que é um dispositivo?, p. 48.

<sup>948</sup> AGAMBEN, **O uso dos corpos - Homo sacer, IV. 2.**, p. 130.

<sup>949</sup> A opção pelo termo “qualseja” no lugar de “qualquer” é um neologismo que parece traduzir melhor o termo italiano “*qualunque*”, que busca evitar a implicação do elemento da vontade no conceito, conforme sustentam Andityas Matos e Ana Suelen Tossige em: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen Tossige. A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder. **Revista da Faculdade de Direito UFMG**, n. 71, p. 47–68, 2017, p. 49, nota 1.

transcurada dialética entre poder constituinte e poder constituído, violência que põe o direito e violência que o conserva<sup>950</sup>.

Tudo se passa então como se Agamben retomasse o problema que Foucault enfrentara no começo de seu percurso filosófico quando, em diálogo direto com Bataille, pensava a experiência limite nos termos da transgressão dessubjetivante, problema esse que, como vimos no Capítulo II, passa a se modificar à medida que seu trabalho filosófico se aprofundava no estudo do poder. Logo, por mais que Agamben reconheça a importância do sujeito ético foucaultiano – concebido como imanência da própria relação que o si estabelece consigo mesmo –, no seu projeto, pensar o destituente não pode passar pela prática etopoiética do cuidado de si. O sujeito que obra sobre si mesmo, em um processo de estilização refletido das próprias condutas no campo das normas disponíveis – mesmo que no sentido de subvertê-las – não satisfaz a premissa de um processo inoperoso de uso de si, cujo paradigma não está no estabelecimento de uma relação do ser com o campo normativo do dispositivo em termos de resistência, mas sim na contemplação do ser de sua própria potência no que ela tem de impotência, dissolvendo-se nessa experiência e desativando de vez o dispositivo. Ou seja, para pensar o destituente com Agamben, seria preciso contemplar-se sem buscar se definir na operação de viver, como um processo não teleológico de uso orgânico e impessoal de si no qual o ser se afeta por intermédio de um “como não” em relação à condição fática em que se encontra: sem transmutar-se em ato, sem produzir obra alguma, diga-se, cancelando e desativando o processo produtivo dessa mesma condição sem alterar sua forma<sup>951</sup>. Pois somente a “forma-de-vida” pode interromper a máquina que produz o dispositivo no qual ela se encontra aprisionada como uma “forma de vida”.

Entretanto, em sua resenha acerca de *O uso dos corpos*, Negri ainda apresenta uma possibilidade de conciliar os autores, à medida que sugere uma leitura da reflexão de Agamben acerca do destituente como uma “deriva” que esclarece um momento da dinâmica constituinte no processo de superação do poder constituído<sup>952</sup>, como se o filósofo cuidasse de pensar em termos ontológicos aquele momento fulgaz de “greve à política” identificado por Foucault na sublevação iraniana. Seguindo então essa toada de tomar a proposta agambeniana – mesmo que a contragosto do próprio autor – como um esforço radical de pensar a singularidade do momento destituente – ciente de que, na prática, ele é inseparável do constituinte –, na esteira dos

<sup>950</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 298.

<sup>951</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., pp. 86–7.

<sup>952</sup> NEGRI, Antonio. Giorgio Agamben: A inoperosidade é soberana. Trad. UniNômade, 2014. Disponível em: <https://uninomade.net/tenda/giorgio-agamben-inoperosidade-e-soberana/>. Consultado em: 05/05/2021.

objetivos deste trabalho é, todavia, necessário se perguntar então duas coisas: [1] se a definição do destituente em termos de inoperosidade mantém, de fato, algum caráter político; [2] a possibilidade da ética da inoperosidade ser praticada no campo do social.

Desde as primeiras páginas de *O uso dos corpos*, Agamben adverte que não se deve esperar de seu livro nem um novo início nem uma conclusão. Assim, podemos dizer que sua reflexão acerca do destituente é mais uma espécie de aposta na potência de que, quando usamos nossos corpos de forma desinteressada, sem visar a um fim específico, descobrimos de fato o que pode um corpo. Em um extremo, tal aposta também corre o risco de permanecer inerte em sua clandestinidade incomunicável<sup>953</sup>, até que nada mais reste à singularidade senão o girar no vazio do um – tal como parece ter sido o caso de Guy Debord, conforme Agamben exemplifica no início de seu livro. Porém, em outro extremo, nela pode também estar em jogo uma desarticulação tamanha que seria capaz de desativar a máquina bipolar, fazendo emergir a verdadeira potência destituente apregoada pelo filósofo a partir da qual novos possíveis poderiam se estabelecer – sendo essa a aposta também do Comitê Invisível, coletivo impessoal de nítida inspiração agambeniana ao qual referenciamos no primeiro capítulo desta tese. Abrindo um espaço liberto de qualquer hierarquia, esse momento excepcional geraria as condições para a imanência absoluta do devir, para a configuração daquela política ou comunidade “que vem”<sup>954</sup> e que é impossível se precisar qual é.

Entretanto, em ambos desfechos da aposta, resta ainda o problema da segunda questão, que diz respeito à possibilidade da ética da inoperosidade se realizar como prática social, e que é uma condição para que a ontologia destituente de Agamben seja, de fato, politicamente pertinente, e não um mero exercício mental.

Retomemos então algumas premissas da ética da inoperosidade que corresponde a essa forma-de-vida: dado que todos os processos que colocam em curso o mecanismo binário da política se reproduzem a partir do estabelecimento de uma relação que, ao constituir seus elementos pressupondo-os ao mesmo tempo como não relacionados, desempenha uma função ontológica essencial pela cisão mediadora<sup>955</sup>, a ideia de uma forma-de-vida nos é apresentada pelo filósofo como um conceito que é emancipado de toda relação ou mediação articuladora.

---

<sup>953</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. « *Puissance de ne pas* », ou la politique du désouevrement. *Critique*, v. 1, n. 836–837, 2017, p. 21.

<sup>954</sup> Fazemos referência aqui à obra do próprio Agamben, *A comunidade que vem*, de 1993, que reflete acerca de uma possível comunidade sem pressupostos, sem identidade comum, constituída por subjetividades qualsejam. Uma comunidade que é, ao mesmo tempo, uma comunidade que vem e uma comunidade que se torna.

<sup>955</sup> AGAMBEN, *O uso dos corpos - Homo sacer*, IV. 2., p. 302.

Se a “experiência política” pensada por Foucault exige uma vontade de ser atravessada pelo outro – necessariamente mediada por normas e uma política da verdade –, a forma-de-vida teorizada por Agamben se apresenta como algo que é inseparável de seu contexto social, mas que não está em relação a ele, e sim em contato<sup>956</sup>. Isso significa que as formas-de-vida se comunicam em uma “não-relação”, ou seja, em um “vazio de representação”, de modo que a forma-de-vida “não pode reconhecer-se nem ser reconhecida, porque o contato entre vida e forma e a felicidade que nela está em questão se situam além de todo possível reconhecimento e de toda possível obra”. Nesses termos, o contato entre formas-de-vida é apresentado como “articulação de uma zona de irresponsabilidade, em que as identidades e as imputações do direito estão suspensas”<sup>957</sup>, de maneira que “em vez de ser princípio de comunidade” a forma-de-vida “se separa para constituir uma comunidade especial própria”, comunicando-se com outras formas-de-vida “enquanto as representa em si, como um espelho vivo”<sup>958</sup>. Isolando-se, ela pode ser compreendida como um exílio de “um só” da política, mas que junto de outro “um só” pode dar lugar a uma política do exílio. Em suma, para Agamben, na medida em que “estamos juntos e muito próximos, mas entre nós não há articulação nem relação que nos una, estamos juntos um ao outro na forma de nosso estar sós. O que costumeiramente constitui a esfera da privacidade torna-se aqui público e comum”<sup>959</sup>. E é nesse espaço do contato que se abre uma nova dimensão para se pensar uma política fora de toda figura da relação.

Tendo isso em mente, a questão que agora se impõe é como colocar em prática essa ética não-relacional no espaço da cidade. De que forma o “prefiro não” que demarca a inoperosidade poderia se configurar como uma ação-passiva no que diz respeito ao poder constituído e, ao mesmo tempo, eliminar completamente sua relação com esse mesmo poder? No limite, a inoperosidade não pressupõe uma relação na identificação de um poder da qual busca se desvincular? Eis aqui um provável ponto cego da hipótese agambeniana acerca do destituente: ignorar os dispositivos pela adoção de uma erótica da vida contemplativa na qual formas-de-vida vivem em contato não deixa de ser relacional à máquina bipolar do poder sob

---

<sup>956</sup> Aqui Agamben recorre à *Filosofia da expressão*, de Giorgio Colli, para quem o termo “contato” atua como indicador “de um nada representativo, de um interstício metafísico”, que se determina e é deduzido somente a partir daquilo que ele “não é” (COLLI, Giorgio, **Filosofia de la expresión**. Trad. Miguel Morey. 2ª. Madrid: Editiones Siruela, 2004, p. 71). Ele designa uma imediatez primitiva que precede toda representação na qual não há nem sujeito que determina nem objeto a ser determinado, uma impressão bruta que demarca a indistinção inicial entre sujeito e objeto. Trata-se de uma confluência que não se confunde com a “sensação” – que é, na verdade, sua expressão primária terminal – nem com a “vontade”, mas que serve para nomear um fundamento ulterior à relação de conhecimento e à representação que ela produz; um “elemento metafísico” – ainda que não transcendente – que é sempre um limite impassível de conhecimento (COLLI, **Filosofia de la expresión**).

<sup>957</sup> AGAMBEN, **O uso dos corpos - Homo sacer**, IV. 2., p. 278.

<sup>958</sup> AGAMBEN, **O uso dos corpos - Homo sacer**, IV. 2., p. 260.

<sup>959</sup> AGAMBEN, **O uso dos corpos - Homo sacer**, IV. 2., p. 266–7.

a perspectiva daquelas formas de vida que não estão em contato. Afinal, tal inação não ocorre em um vácuo social, sendo sempre passível de ser tomada, mediada e representada como uma espécie de poder constituinte, uma obra imputada a um sujeito por aqueles que a percebem de forma contrastante com o poder constituído. Assim, para se efetivar como não-relacional, tal ética da inoperosidade precisaria ser realizada em um contexto social composto exclusivamente por formas-de-vida em contato. Porém, nesse caso, talvez não houvesse mais dialética do poder a ser destituída pela via da inoperosidade...

Em outras palavras, ainda que a inoperosidade busque se fechar em um reino solitário, realizar um puro meio sem fim longe de qualquer visibilidade – ou até mesmo encontrar no suicídio sua saída radical – é preciso questionar acerca da possibilidade de uma existência qualseja não produzir obra, não ser interpretada e representada, quando tal ação inoperosa se perfaz no interior de um mundo compartilhado por outras formas de vida que não são formas-de-vida. Nesse ponto, a teoria destituente de Agamben parece se perder em um certo romantismo da marginalidade superado por Foucault em sua filosofia analítica do poder, à medida que busca criticar e destruir a política atual buscando apoio em uma pressuposta potência que existe desvinculada do atual.

## V.2. O destituente como potência biopolítica

Desde 1992, Antonio Negri ressalta que sair da atual crise do poder constituinte exige que pensemos “a construção de um modelo constitucional que mantenha aberta a capacidade formadora do próprio poder constituinte”<sup>960</sup>. Em sua obra mais recente *assembly*<sup>961</sup>, escrita em coautoria com Michael Hardt, vemos uma intensificação desse compromisso, e a afirmação de que a efetivação do destituente exige também pensar novas estratégias constituintes. Tal empreitada dos autores se justifica face à constatação da dificuldade dos movimentos sociais que têm marcado as últimas décadas – denominados como “multitudinários”<sup>962</sup> – em consolidarem suas demandas, bem como considerando a expropriação dessa força política

<sup>960</sup> NEGRI, **O poder constituinte**. Trad. Adriano Platti, p. 42.

<sup>961</sup> O título da obra, grafado e impresso como letras minúsculas, parece-nos proposital, como indicativo de que se tratará de formas de organização difusas e horizontais, de se estar-junto com um propósito, enfim, de formas de assembleia não institucionalizadas.

<sup>962</sup> Inspirados pela ontologia política de Bauruch Spinoza, bem como no materialismo político de Maquiavel, os autores concebem a “multidão” como o sujeito político democrático por excelência. Diferentemente da identidade unitária do “povo” a multidão, em contraste, é muitos. Ela é composta de inúmeras diferenças internas irreduzíveis – diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes modos de vida; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. Em suma, a multidão é a própria multiplicidade dessas diferenças singulares, capazes de agir em conjunto e ainda assim permanecerem diferentes internamente. (HARDT, MICHAEL; NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: Penguin, 2004, pp. xiv–xv.)

manifesta nas ruas pelo projeto político reacionário das ultras direitas, responsáveis por subverter os dissonantes discursos e objetivos ali presentes unificando-os em um sentido favorável à ordem capitalista.

O argumento dos autores se inicia então pela crítica ao raciocínio – como aquele sustentado por Agamben – que coloca em questão a natureza revolucionária do poder constituinte e o apresenta como algo que permanece, paradoxalmente, inseparável do poder constituído, formando com ele um sistema do qual é preciso se desfazer. Afinal, já nos anos 1990 Negri estabelecera o conceito de poder constituinte como uma potência que se recusa a ser encerrada, um “processo absoluto da liberdade” que abre um horizonte para o devir, de modo que, quando desencadeado, “toda determinação é liberada e permanece livre”<sup>963</sup>. Todavia, o que se encontra na instância desse “processo absoluto” não é um vazio infinito, mas sim uma abundância de possibilidades positivas que não se exaurem por completo em uma síntese constitucional. Mesmo na ausência de êxito expresso em uma constituição formal, Negri dirá que “o fracasso revela uma vontade que emerge nos pontos de resistência que continuam a se produzir nos próprios pontos de fracasso”, como um “fora que se fez dentro” operante e constitutivo<sup>964</sup>. Nesses termos, o poder constituinte é tomado como um “dispositivo político em ação”, uma “potência acumulada” que não existe como um evento unificado, mas sim como uma ação contínua que se replica de forma contínua, heterogênea e não-linear no tempo social, enfim, uma potência criativa cujos efeitos perduram e se acumulam de forma consistente, tendendo a se tornar um modo de vida<sup>965</sup>. Logo, é inviável compreender poder constituinte e poder constituído como partes que se articulam dialeticamente, tendo em vista que a potência constituinte jamais se esgota na dimensão do poder constituído.

Esclarecida essa premissa, convém agora explicar como o problema do destituente se insere em 2017 nessa reflexão acerca do poder constituinte. Lembremos que, em 1992, Negri se propôs a pensar o poder constituinte à luz de uma ontologia negativa da crise. Ou seja, apesar de exprimir uma vontade de comunidade, o poder constituinte é, antes de tudo, uma negação do poder constituído, afinal, ele não se exerce em um vácuo histórico-cultural. Porém, essa sua dimensão negativa passa a ser paulatinamente apagada pela teoria político-jurídica pós-1945 que, por temor à experiência totalitária, busca restringir a potência do poder constituinte inserindo-o nos limites do poder constituído. Face a essa crise do conceito, Negri explicita que a onipotência do poder constituinte e seu arraigamento no social não pode ser confundido com

---

<sup>963</sup> NEGRI, **O poder constituinte**, pp. 20–42.

<sup>964</sup> NEGRI, **O poder constituinte**, p. 439-441.

<sup>965</sup> NEGRI, **O poder constituinte**, pp. 33-6.

uma configuração totalitária da política. A ideia de que um poder constituinte pensado fora das amarras constituídas estaria fadado a oscilar entre utopia e terror toma como pressuposto o sucesso das reações termidorianas. Porém, se analisarmos que, quanto mais a decisão constituinte se manifesta na negatividade “mais ela abre radicalmente um campo novo de possibilidades fundadoras, inovadoras, linguísticas, constitucionais”<sup>966</sup>, o enigma do poder constituinte, sua expansividade para além do poder constituído, aparece justamente como o freio do fascismo. Então, ao invés de tentar apagar seu caráter negativo, não seria melhor compreender as características críticas desse fenômeno, e os limites sobre os quais ele atua?<sup>967</sup>.

É dando então prosseguimento a esse projeto – e tendo em mente os movimentos multitudinários que marcam o século XXI – que, juntamente com Michael Hardt, Negri se volta então para o problema do “destituinte” em 2017, concebendo-o como um momento parcial fundamental do processo constituinte. Nessa linha, os autores sustentam que, para que o destituinte se realize de fato é preciso não só que os processos de assujeitamento em jogo na governamentalidade neoliberal sejam desmistificados e abandonados, mas também desafiados e combatidos, o que implica assumir um plano constituinte de subjetivação diverso do constituído capaz de produzir formas de vidas alternativas. Ou seja, se a dinâmica dos movimentos multitudinários indica que as instituições existentes não são o campo no qual a vontade política de mudança encontra espaço e sim seu objeto de recusa, é também importante saber identificar quais as estruturas de cooperação e subjetivação que mobilizam essa ação coletiva destituinte, para que elas sejam potencializadas sistematicamente na instituição de novas formas de organização do social<sup>968</sup>.

O fio condutor que se destaca em *assembly* é então a tese de que a crítica ao modelo institucional vigente e à configuração de lideranças como uma “vanguarda capaz de guiar as massas” não deve se desdobrar em um “fetichismo da horizontalidade”<sup>969</sup>, em uma recusa total a qualquer tipo de processo organizador ou estruturante ao ponto da “resposta imune saudável se tornar uma desordem autoimune”<sup>970</sup>. É preciso também inventar novos mecanismos democráticos de organização política – em termos de coalizão das singularidades e sem hierarquias fixas –, buscando substituir os antigos. Em suma, para se criar relações sociais duráveis a partir das quais novas subjetividades possam emergir sem serem absorvidas

---

<sup>966</sup> NEGRI, **O poder constituinte**. Trad. Adriano Platti, p. 34.

<sup>967</sup> NEGRI, **O poder constituinte**, p. 23.

<sup>968</sup> HARDT; NEGRI, *assembly*, p. 21.

<sup>969</sup> HARDT; NEGRI, *assembly*, pp. XIV–XV.

<sup>970</sup> HARDT; NEGRI, *assembly*, p. 6.

seletivamente e de maneira distorcida pelo atual sistema de governamentalidade neoliberal, é fundamental que a reflexão destituente não se aparte da constituinte.

Nas palavras dos autores:

Combater o neoliberalismo requer primeiro um projeto destituente. Devemos não apenas desafiar os processos de esvaziamento do público e do direito capitalista de extrair e privatizar o comum, mas também desmistificar e combater os processos de sujeição neoliberais. Como podemos sabotar e bloquear as engrenagens das máquinas que produzem e reproduzem a subjetividade neoliberal? Essa batalha é possível porque estamos dentro do projeto produtivo dominado pelo capital. Não é paradoxal para nós tomar o que é poder para o capital – a sujeição – como uma ocasião para uma subjetivação destituente. Seguindo a tradição marxista de subversão, isso significa, por um lado, que a sujeição capitalista é sempre obrigada a individualizar os sujeitos produtivos e, por outro, que os sujeitos colocados para trabalhar podem descobrir em suas próprias atividades que eles não são apenas indivíduos, mas que também têm potencial para agir em conjunto. Para dar sentido a esse estar-junto é preciso sabotar o projeto capitalista, não só bloqueando as máquinas capitalistas, mas também destruindo os mecanismos ideológicos e materiais de organização do trabalho e da sociedade, junto com sua sujeição individualista. A esse esforço destituente precisa ser adicionado um projeto constituinte de subjetivação, isto é, na linguagem que usamos anteriormente, a construção de agenciamentos maquínicos para produzir subjetividades alternativas<sup>971</sup>.

Porém, como lutar contra uma governamentalidade neoliberal que produz subjetividades adequadas a ela? É justamente nesse ponto que a reflexão dos autores nos remete aos trabalhos de Michel Foucault para pensar essa dinâmica destituente-constituinte. Tomado como um filósofo que foi além da versão economicista de Marx acerca das lutas sociais – na medida em que colocou a questão dos processos de subjetivação como ponto crucial para se pensar a recomposição das resistências e do espaço público –, Michel Foucault aparece como referência fundamental. Afinal, após ter desenvolvido criticamente nos anos 1970 um processo de desarticulação da noção de sujeito a partir de sua analítica do poder, ele reabriu esse campo construtivamente nos anos 1980, demonstrando como uma crítica da subjetividade se torna uma condição positiva na política.

---

<sup>971</sup> HARDT; NEGRI, *Assembly*, p. 223-4. (Trad. nossa). No original: “*To combat neoliberalism requires first a destituent project. We must not only challenge the processes of emptying the public and the capitalist right to extract and privatize the common but also demystify and combat the neoliberal processes of subjection. How can we sabotage and block the gears of the machines that produce and reproduce neoliberal subjectivity? This battle is possible because we are inside the productive project dominated by capital. It is not paradoxical for us to take what is power for capital—subjection—as an occasion for destituent subjectivation. In line with the Marxist tradition of subversion, this means, on one hand, that capitalist subjection is always forced to individualize productive subjects and, on the other, that the subjects put to work can discover in their own activities that they are not merely individuals but also have the potential to act together. To make sense of this being-together one must sabotage the capitalist project, not only blocking capitalist machines but also destroying ideological and material mechanisms of the organization of labor and society, along with their individualist subjection. To this destituent endeavor needs to be added a constituent project of subjectivation, that is, in the language we used earlier, the construction of machinic assemblages to produce alternative subjectivities.*”

Para compreender adequadamente tal apropriação de Foucault nessa concepção do destituente-constituente que se formula não só como ato mas também como “potência acumulada”, é preciso explicitar duas articulações que Negri faz em seu próprio trabalho: uma com a tradição vitalista de Spinoza e intermediada pelo pensamento de Deleuze, e outra pela via marxista desenvolvida no interior do movimento autonomista do operaísmo italiano<sup>972</sup>.

### V.2.1. Primeira torsão: Foucault e o vitalismo

Os trabalhos de Hardt e Negri são marcados por uma aposta no poder constituinte dos movimentos multitudinários que, apesar de à primeira vista aparentarem serem de natureza puramente destituíntes, são tomados e analisados de forma bastante similar ao processo reflexivo de Foucault no Irã e na Polônia. Destacando a ressonância intempestiva de forças que a experiência de sublevação desses corpos na rua produz na história, os autores identificam que o primeiro indício do constituinte na ação destituente jaz no processo de subjetivação democrática que esses movimentos desencadeiam, e que é fundamental para o acontecimento de outras sublevações. Nessa esteira, o primeiro fator constituinte implicado nesses movimentos não tem uma natureza jurídica, nem pode ser tomado como um evento unificado, mas sim como uma ação que se replica em rede, cujos efeitos perduram e se acumulam de forma consistente, tendendo a se tornar um modo de vida<sup>973</sup>.

Aqui vemos Foucault ressoar claramente, à medida que Hardt e Negri constroem uma noção de poder constituinte como algo que “não pode mais ser concebido em termos puramente políticos, precisando ser misturado com comportamentos sociais e novas tecnologias de subsistência, resistência e transformação da vida”<sup>974</sup>. Entretanto, o argumento acerca da dimensão constituinte do destituente não se esgota aí, mas se estende também a partir de uma premissa ontológica vitalista imputada à Foucault.

Em *Como e quando eu li Foucault*, Negri esclarece que, ao final dos anos 1970, ao ler *Vigiar e punir* em consonância com os estudos sobre Spinoza que principiava para a futura escrita de *A anomalia selvagem*, a noção de resistência apresentada pelo filósofo francês como um “ronco surdo da batalha” não lhe aparecia como algo que pudesse ser reduzido a um mero

---

<sup>972</sup> Em resumo, o “operaísmo italiano” designa um movimento de viés marxista que se desenvolveu a partir do final da década de 1950 no interior das fábricas italianas, e que se desdobrou durante os anos 1960 e 1970 na vertente autonomista, voltada a pensar a organização dos trabalhadores e a composição de classe de forma independente de partidos ou sindicatos. Sobre o movimento, vide: (BALESTRINI, Nanni; MORONI, Primo. *La horde d’or: la grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle. Italie 1968-1977*. Trad. Jeanne Revel, Jean-Baptiste Leroux, Pierre Vincent Cresceri et Laurent Guilloteau. Paris: L’Éclat, 2017).

<sup>973</sup> HARDT; NEGRI, *assembly*, pp. 33-6.

<sup>974</sup> HARDT; NEGRI, *assembly*, p. 41.

desdobramento do poder disciplinar, como algo submetido a sua circulação, mas, ao contrário, como algo independente, primário e constitutivo, um contrapoder dissociado do poder e, assim, passível de ser compreendido como potência.

Essa leitura de Negri é então reforçada pela influente obra de Gilles Deleuze, *Foucault*<sup>975</sup>, publicada em 1986, motivo pelo qual é preciso fazer um breve excursão para explicitar a relação entre os dois filósofos franceses.

Gilles Deleuze e Michel Foucault se conheceram em 1962 e, intermediados pelo apreço ao pensamento de Nietzsche, iniciaram uma grande amizade. Após Maio de 68, ambos se associaram ao Grupo de Informação sobre as Prisões (G.I.P), envolvendo-se nas manifestações anti-judiciárias do início dos anos 1970 e refletindo sobre a função do intelectual em relação às lutas, em especial aquelas de natureza local. Todavia, a partir de 1977 uma série de desacordos de ordem política e filosófica perturbaram essa amizade, dentre os quais se destaca a crítica à noção repressiva de poder que Foucault lança em seu primeiro volume da *História da sexualidade: A vontade de saber* (1976) que, em certa medida, contrastava com as teses expressas por Gilles Deleuze e Félix Guattari em *O anti-Édipo* (1972)<sup>976</sup>.

Em uma série de notas redigidas em 1977 e publicadas sob o título *Desejo e prazer*, Deleuze explicita sua divergência teórica com Foucault: para ele, “o poder é uma afecção do desejo”, de modo que não seriam os dispositivos de poder que seriam constituintes – conforme pensa Foucault –, mas sim os agenciamentos do desejo que, na condição de elemento primário, configura-se como linhas de fuga, nos fluxos que se disseminam de várias formas, inclusive, como formações de poder<sup>977</sup>. Todavia, após a morte de Foucault, Deleuze retoma sua obra e, a partir de sua derradeira incursão na ética, deduz que o pensamento do amigo culminaria em um certo vitalismo similar ao que se destilaria de Spinoza, porém, formulado sobre um fundo estético<sup>978</sup>.

Inserindo uma problemática de viés ontológico ausente no método foucaultiano – no qual, como já vimos, todo *a priori* é sempre histórico e identificado em um momento específico de descontinuidade, selecionado para ser analisado pelo olhar do genealogista – Deleuze afirma ser possível encontrarmos em seus escritos a tese de que “a última palavra do poder é que a

<sup>975</sup> NEGRI, *How and when I read Foucault*, p. 161–2.

<sup>976</sup> CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Foucault com Deleuze: o social, entre as resistências e as fugas. In: SOUZA, Pedro de; GOMES, Daniel de Oliveira (Orgs.). **Foucault com outros nomes: lugares de subjetivação.**, 2ª ed. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2018, p. 209–227.

<sup>977</sup> DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. Trad. Luiz B. L. Orlandi. **Cadernos de subjetividade.** nº especial, 1996, pp. 18-20.

<sup>978</sup> DELEUZE, Gilles. III. Michel Foucault. In: **Conversações.** Trad. Peter Pál Pelbart, São Paulo: Editora 34, 1992, pp. 114; 125-6.

resistência tem o primado, na medida em que as relações de poder se conservam por inteiro no diagrama, enquanto as resistências estão necessariamente numa relação com o lado de fora, de onde os diagramas vieram”<sup>979</sup>. Sustentando essa existência de um pressuposto “lado de fora” na genealogia foucaultiana, Deleuze retorna ao primeiro volume da *História da sexualidade*, lendo-o com novos olhos e sugerindo que, quando o autor identifica uma modificação do diagrama do poder do modelo da soberania para o do biopoder, isso teria forçado a resistência a se voltar contra o sistema que busca controlá-la, tornando-se então uma “resistência vital”. Ou seja, nas palavras de Deleuze: “quando o poder se torna biopoder, a resistência se torna poder da vida, poder vital que vai além das espécies, dos meios e dos caminhos desse ou daquele diagrama. A força vinda do lado de fora – não é uma certa ideia de Vida, um certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault?”<sup>980</sup>

Já discutimos no capítulo II essa problemática relação entre resistência e poder no pensamento foucaultiano. Lembremos que, na instância dos trabalhos do filósofo, a primariedade da resistência não é assumida como uma virtualidade a ser atualizada, tampouco como um dado ontológico e externo à relação de poder, mas sim como premissa metodológica para a genealogia do poder. Afinal, a resistência sempre se apoia, em realidade, sobre a situação que ela combate, de modo que ela é um elemento atual da relação estratégica em que consiste o poder, cuja existência é condicionada pelas positivities dadas. Nesses termos, ela não diz respeito a um modo do ser anterior à configuração da relação de poder, mas sim a algo que, lembremos mais uma vez, “lhe é coextensiva e absolutamente contemporânea”<sup>981</sup>.

Entretanto, é justamente essa leitura “criativa” de Deleuze, afirmativa de uma potência sem confins do desejo e que exclui o importante papel que o negativo desempenha no jogo do poder analisado por Foucault, que Negri toma para si. Já em 1990, em uma entrevista que o pensador italiano realiza com Deleuze intitulada *O devir revolucionário e as criações políticas*, ele questiona acerca das possibilidades de se instaurar então um novo pragmatismo militante arraigado na potência e na vida, e capaz de se prolongar politicamente na história<sup>982</sup>. Trata-se das primeiras linhas da hipótese que veremos se firmar nos anos seguintes, acerca do potencial operacional e produtivo que Negri enxerga em Foucault<sup>983</sup> para a composição de sua própria reflexão sobre o poder constituinte:

<sup>979</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 96.

<sup>980</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 99.

<sup>981</sup> FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, p. 1.058.

<sup>982</sup> DELEUZE, Gilles; NEGRI, Antonio. *O devir revolucionário e as criações políticas*. Trad. João H. Costa Vargas, *Novos Estudos*, n. 28, 1990, p. 72.

<sup>983</sup> NEGRI, Antonio. *On the method of political critique*. In: *Marx and Foucault*. Trad. Ed Emery, Cambridge: Polity Press, 2017, pp. 136–53.

Nos termos exigidos pelo nosso problema, foi Michel Foucault, sem dúvida, quem deu alguns passos substanciais à frente na perspectiva de um conceito de poder que, em relação ao sujeito, apresenta dimensões construtivas e aberturas absolutas. O homem aparece em Foucault como um conjunto de resistências que engendram uma capacidade de liberação absoluta, longe de qualquer finalismo que não seja expressão da própria vida e da sua reprodução. No homem, libera-se a vida, que se opõe a tudo que a encerra e aprisiona. Ora, que mais importa salientar é que esta relação entre sujeito e procedimento é livre: após demonstrar que o poder é capaz de sujeitar o homem até fazê-lo funcionar como elemento da máquina totalitária (na sua especificidade, este uso do termo “totalitarismo” pode ser aceito), Foucault mostra que o processo constitutivo que atravessa a vida – a biopolítica, o biopoder – conhece um movimento absoluto (e não totalitário). Absoluto porque absolutamente livre das determinações exteriores à ação de libertação, ao *agencement* vital. A partir deste ponto de vista, é possível radicar o sujeito constituinte e seguir em frente, sempre com Foucault. De fato, ele nos mostra que o sujeito é, antes de tudo, potência, produção. Certo, o sujeito pode ser reduzido a um puro fantasma, resíduo da totalidade dos sistemas de repressão: ainda assim ele é produtivo, mesmo neste horizonte redutor e dentre destes mecanismos! Isso porque, face a este limite, o sujeito retorna a si mesmo e ali redescobre o princípio vital. Em segundo lugar, para além da potência, o sujeito é uma ação, um tempo de ação e de liberdade, um *agencement* aberto, pois nenhuma teleologia o condiciona e o prefigura. Primeiro, Foucault desenvolve criticamente um processo de desarticulação do real, para depois reabrir construtivamente um processo que assume a desarticulação como condição positiva. O que era um caminho através da necessidade, abre espaço a um processo de liberdade. Como em Espinosa. Em terceiro lugar, o paradigma da subjetividade é desenvolvido por Foucault como lugar de recomposição das resistências e do espaço público. Estamos diante de uma concepção de sujeito que tem, formal e metodologicamente, características adequadas ao procedimento absoluto. Com efeito, este sujeito é potência, tempo e constituição: é potência de produzir trajetórias constitutivas, é tempo sem nenhum sentido predeterminado, é constituição singular. Quando a crítica destrói as prisões do poder constituído, ela se reconhece como potência ontológica, poder constituinte, capaz de produzir eventos absolutos<sup>984</sup>.

Nessa esteira, Negri propõe que os termos “biopoder” e “biopolítica” sejam compreendidos como conceitos distintos, o primeiro referente a um poder sobre a vida, e o segundo, à potência da vida, manifesta na produção de afetos e linguagem, na cooperação social, nos corpos e desejos, na invenção de novos modos de vida. Em suma, a biopolítica nomearia “um lugar de criação de uma nova subjetividade que se mostraria também como um momento de destruição de toda sujeição”<sup>985</sup>.

Apesar de reconhecer, sob as lentes deleuzianas, uma espécie de ontologia da potência nas ideias de indeterminação e de possibilidade<sup>986</sup> que a genealogia de Foucault revela, em *assembly* Hardt e Negri deixam bem claro que isso não significa que a resistência destituente está dada, mas sim que ela é possível. Ou seja, a constituição de um novo comum como reordenação de forças contrárias ao diagrama do poder não ocorre de forma espontânea, nem a

<sup>984</sup> NEGRI, **O poder constituinte**. Trad. Adriano Platti, p. 45–6.

<sup>985</sup> NEGRI, Antonio. *How and when I read Foucault*. In: **Marx and Foucault**. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2017, p. 158.

<sup>986</sup> NEGRI, *How and when I read Foucault*, p. 150.

partir de um simples cancelamento do sujeito<sup>987</sup>. Ela exige a estruturação de um processo adequado de subjetivação e produção que não possa ser cooptado de forma previsível e administrável pelo atual sistema de poder constituído.

Aqui jaz a raiz da distinção entre a “hipótese Agamben” acerca do destituente. Para a dupla, a ideia de um êxodo pensado em termos de abandono ou inoperosidade aparece como fadado ao fracasso, visto não haver um radiante “fora” da luta contra o biopoder a ser acessado. A ideia de uma subtração absoluta das relações de poder lhes parece absurda, pois, no paradigma biopolítico, a marca da vida é justamente seu caráter produtivo. Por isso a prática destituente não pode ser tomada como uma mera recusa de produzir, mas sim como uma recusa de produzir em determinado fluxo – diga-se, nos termos do capital. Conseqüentemente, um êxodo bem-sucedido exige um passo além: organizar a produção que excede os limites dessa relação de poder institucionalizada, atacando suas bases e subvertendo-a de forma revolucionária<sup>988</sup>. Ela implica uma reapropriação autonomista e subversiva das técnicas de subjetivação em termos comunicacionais e cooperativos dispostas pelo capital, a potencialização dos circuitos que emergem dessa ação alternativa e autônoma, e sua institucionalização fora dos eixos do capital e do Estado.

Todavia, ao invés de prosseguir na linha ético-estética que demarca o último Foucault, Negri explora esse processo nas estruturas organizativas autônomas que, enquanto fontes de reordenação de forças, forjadas a partir de experiências de cooperação na produção e reprodução socializadas, animam os movimentos sociais. Nesse ponto, a segunda hipótese acerca do destituente propõe então uma leitura conjugada de Foucault e Marx, formulada no contexto de um hibridismo filosófico que serviu como caixa de ferramentas para se pensar a turbulência política da segunda metade do século XX na Itália – responsável por gestar uma ruptura epistemológica que hoje tem se afirmado como “nova teoria italiana” ou “diferença italiana”.

### V.2.2. Segunda torsão: Foucault e a produção de valor

Ao final dos anos 1960, parte do pensamento político italiano, articulado no quadro de um marxismo heterodoxo e do pós-estruturalismo francês, foi tomado por um questionamento acerca da relação entre sociedade e fábrica, perguntando-se qual a eficácia da ação humana na estruturação da sociedade, quais os efeitos do capitalismo na vida social, e vice-versa. Face a

---

<sup>987</sup> HARDT; NEGRI, *assembly*, p. 121.

<sup>988</sup> HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 152–3; 242–3.

um poder capitalista que se estendia rapidamente no controle sobre a vida social ao ponto de se tornar um biopoder, a questão colocada então pelos teóricos dedicados a pensar a luta política era quão ampla e efetiva a resistência poderia ser, e como seria possível organizar as relações biopolíticas em um sistema de forças alternativo<sup>989</sup>. Nesse ponto, o trabalho de Mario Tronti *Trabalhadores e capital* (1966), ao sustentar que a resistência trabalhadora teria primado sobre a estratégia do capital, foi crucial na adaptação das teses de Marx para o presente, e na abertura de uma via de articulação com o pensamento de Foucault<sup>990</sup> no interior das reflexões acerca da autonomia operária.

Essa combinação teórica entre Marx e a filosofia francesa é realizada à luz de uma série de conflitos sociais que ocorram em várias partes da Itália, e que se estenderam de 1968 até meados de 1977 – período então chamado de “longo Maio italiano”, em referência ao Maio de 68 na França. Como uma ebulição coletiva de devires revolucionários, esses conflitos se desenvolveram em resposta à tensão instaurada pelo processo de contrainsurreição mundial voltado à reordenação do capital, ou seja, face à reestruturação das fábricas que se seguiu à crise do fordismo e em resposta aos novos movimentos urbanos-estudantis que marcaram o final da década de 1960, quando o epicentro das lutas passava a se expandir para diversos outros campos do tecido social<sup>991</sup>.

Tais lutas operárias que demarcam o longo Maio italiano, em contraposição às formas de organização que se deram entre os anos 1950 e 1960 – atravessadas por sindicatos e partidos, e que mostravam que a fábrica gerida pelos próprios operários era mais produtiva do que sob um modelo mediado e verticalizado instaurado –, ocorreram na forma de uma “autonomia do negativo”<sup>992</sup>. Realizadas a partir de uma série de técnicas de sabotagem, guerrilha e objetivos de antiprodução, elas buscavam construir uma situação de ingovernabilidade nas fábricas – e que, na esteira conceitual deste trabalho, podemos chamar de “estratégia destituente”. Foi esse novo viés de autorreflexão e reordenação que se consolidou como “autonomia operária”, algo

---

<sup>989</sup> NEGRI, Antonio. *An Italian breakpoint: production versus development*. In: **Marx and Foucault**. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2017, p. 84.

<sup>990</sup> HARDT; NEGRI, **assembly**, p. 76. DELEUZE, **Foucault**, p. 96. nota n. 26.

<sup>991</sup> Na Itália, esse “processo de reestruturação das fábricas” envolveu medidas de redução de mão-de-obra – responsáveis por lançar diversos desempregados na sociedade –, de divisão de setores – antes constituintes de uma única fábrica, em unidades descentralizadas que foram territorialmente delocadas –, bem como mudanças no sistema de produção, que deixou de ser pensado no esquema de linha de montagem para ser despido de regras fixamente pré-estabelecidas e metas objetivas, tornando-se mais flexível no que diz respeito à relação entre o trabalhador e as máquinas. Essas modificações tinham por objetivo atacar a composição técnica de classe, destruir a organização política operária, e aumentar a produção pela individualização e acúmulo de tarefas. Para um relato detalhado desse processo, vide TARÌ, **Um piano nas barricadas: autonomia operária (1973-1979)**.

<sup>992</sup> DE FEO, Nicola Massima. *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale apud TARÌ, Um piano nas barricadas: autonomia operária (1973-1979)*, p. 20.

que “não era um movimento uniforme mas antes um antagonismo feito de tensões entre inúmeras hipóteses que partilhavam entre si apenas e exclusivamente uma rejeição cabal das modalidades do existente então possíveis”<sup>993</sup>.

É nesse contexto de modificação da luta operária que a “hipótese da produção biopolítica” que expomos no ponto anterior é cunhada, de forma engajada em realizar uma análise concreta da subjetivação política e do desenvolvimento capitalista em sua extensão global<sup>994</sup>. Tendo em vista a experiência dos anos 1960 – que evidenciou o potencial produtivo e a capacidade de auto-organização dos trabalhadores –, e seu desenrolar nos anos 1970, a hipótese da produção biopolítica surge da percepção acerca da existência de um trabalho vivo intelectualizado – que não é necessariamente um trabalho “mais qualificado” –, afetivo e comunicacional, enfim, um “trabalho imaterial” que seria fundamental e determinante da capacidade produtiva social<sup>995</sup>. Trata-se aqui de um conceito voltado a compreender uma espécie de trabalho que não pode ser definido estritamente em uma dimensão material como “transformação da natureza”, visto ser marcado principalmente pelo investimento da subjetividade no processo de articulação coletiva, de gestão da informação e de tomada de decisões.

Essa modificação do trabalho demarcaria então a renovação do capitalismo em termos cognitivos, e a transição de um “operário massa” para um “operário social”<sup>996</sup>, cujo grande pilar de sustentação da produção e da riqueza deixa de ser o trabalho imediato executado, ou o tempo de trabalho gasto, e passa a ser o indivíduo social – ou seja, aquele empreendedor de si no qual se reúnem a compreensão da natureza e o domínio sobre ela adquirido no decorrer da existência no corpo social<sup>997</sup> –, sua experiência de vida acumulada, inclusive, nos momentos de não-trabalho.

---

<sup>993</sup> TARI, **Um piano nas barricadas: autonomia operária (1973-1979)**, p. 12.

<sup>994</sup> NEGRI, Antonio. *Biopower and Biopolitics: Subjectivities in Struggle. Interview with Luca Salza*. In: **Marx and Foucault**. Trad. Ed Emery, Cambridge: Polity Press, 2017, p. 124.

<sup>995</sup> É imperioso destacar aqui a importância da crítica feminista que se desenvolveu no interior do movimento operário – por pensadoras como Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici, Leopoldina Fortunati et Alisa Del Re – para a cunhagem dessa concepção de trabalho imaterial, à medida em que chamava a atenção para a dimensão reprodutiva do trabalho doméstico e apontava sua importância para o sistema capitalista. (BALESTRINI; MORONI, **La horde d’or: la grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle. Italie 1968-1977**).

<sup>996</sup> Partindo do pressuposto de que a composição de classe é um resultado da luta, e não sua condição, o conceito de “operário social” surge para demarcar uma mudança nessa composição de classe, observada a partir de movimentos como maio de 68 na França, e o “longo 68” na Itália que dura até o final dos anos 1970. (COCCO, Giuseppe. Introdução. In: **Trabalho imaterial**. Trad. Mônica Jesus, Rio de Janeiro: DP&A, 2001, pp. 15–22).

<sup>997</sup> LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. Trabalho imaterial e subjetividade. In: **Trabalho imaterial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 25–8.

Como já dissemos, a autovalorização proletária por intermédio do trabalho imaterial foi um ponto crucial na reestruturação do sistema pós-fordista dos anos 1970, que expropriou e recentralizou a produção agora consciente de que “é a alma do operário que deve descer na oficina, é a sua personalidade, a sua subjetividade, que deve ser organizada e comandada”<sup>998</sup>. Porém, a grande questão que emerge então em termos biopolíticos é: quando esse trabalho imaterial é reconhecido como base fundamental da produção e investido no ciclo do capital, ele não se reproduz apenas na forma da exploração, mas também como excesso social autônomo, como reprodução de subjetividade<sup>999</sup> – desenvolvendo-se em novas formas de lutas, como aquelas de viés destituente que se constituíram na “autonomia operária”. E é justamente nesse ponto que o pensamento foucaultiano é aproximado de um momento intuído por Marx nos *Grundrisse* – mais especificamente, no *Fragmento sobre as máquinas* –, no qual “o conjunto do capital fixo se transforma no seu contrário, em produção de subjetividade”<sup>1000</sup>, estabelecendo as condições para a emergência de uma nova força de trabalho como modo de vida, capaz de superar o antagonismo dialético de classes.

Ao contrário do determinismo funcional que Agamben reconhece na técnica, aqui se tem a possibilidade de pensar diversos usos dos meios de produção disponíveis. Assim, mais do que uma mera fase de transição que reordena os fluxos do capital, tem-se que o investimento técnico na subjetividade no regime capitalista abre também espaço para a produção biopolítica, apresentando-se “sobre a forma de um poder constituinte que se revela alternativo às formas de poder existentes”. Trata-se, portanto, de uma hipótese que percebe o poder/des/constituinte enquanto processo autônomo que se forma no plano fundamental da potência, e não do poder constituído. Consequentemente, essa nova configuração do trabalho leva o próprio conceito de revolução a se modificar: não que ele perca as suas características de ruptura radical, mas sim que essa ruptura radical passa a ser “subordinada, na sua eficácia, às novas regras de constituição ontológica dos sujeitos, à sua potência, que se organizou no processo histórico, à sua organização, que não requer nada além da própria força para ser real”<sup>1001</sup>.

Toda essa transformação estrutural é analisada à luz do conceito marxiano de *general intellect* – que nada mais é do que o conhecimento tomado como principal força produtiva – associado às reflexões de Foucault no campo da ética.

---

<sup>998</sup> LAZZARATO; NEGRI, Trabalho imaterial e subjetividade, p. 25.

<sup>999</sup> LAZZARATO; NEGRI, Trabalho imaterial e subjetividade, p. 30.

<sup>1000</sup> LAZZARATO; NEGRI, Trabalho imaterial e subjetividade, p. 35.

<sup>1001</sup> LAZZARATO; NEGRI, Trabalho imaterial e subjetividade, pp. 37–8.

Tal associação dos dois autores se justifica mediante uma deficiência identificada no pensamento de Marx, para quem o *general intellect* coincidiria integralmente com o capital fixado, ou seja, com a tecnologia objetificada no sistema industrial de exploração. Nesses termos, Marx teria negligenciado a manifestação do trabalho vivo constituído por conhecimento formal e informal, imaginação, inclinações éticas, mentalidades e linguagens, ou seja, como algo capaz de reproduzir uma segunda geração de trabalho autônomo<sup>1002</sup> – conforme fora constatado na experiência autonomista operária. Essa falha de compreender o *general intellect* mais como uma “faculdade do pensamento do que o trabalho produzido por esse pensamento”<sup>1003</sup>, como uma verdadeira “atitude”<sup>1004</sup>, teria então sido suprida pela forma como Foucault pensa a relação que o si estabelece consigo mesmo por meio de técnicas reflexivas, apresentando com isso um processo de produção autônoma de subjetividade capaz de esclarecer a possibilidade da constituição da “intelectualidade de massa”, daquilo que se forma independentemente das relações de poder e saber como um “processo de subjetivação autônoma que não tem necessidade de passar pela organização do trabalho para impor a sua força”<sup>1005</sup>.

Em suma, por meio do conceito de trabalho imaterial forjado no interior da experiência italiana, tem-se uma fusão entre a premissa marxiana do trabalho como fundação ontológica dos sujeitos, e do processo ético de subjetivação foucaultiano a partir do qual é possível redefinir as relações de poder.

A obra de Foucault é então apresentada nessa linha do novo pensamento italiano como uma contribuição fundamental ao neomarxismo, visto que, apesar de não ter determinado adequadamente o trabalho vivo como momento de produção ética – e isso porque, em sua leitura de Marx, o francês teria ligado a produção somente ao trabalho instrumental e confundido os conceitos de “valor” e “valor de troca” – , há nela uma importante tentativa de superar a oposição entre estrutura e processo de subjetivação, na medida em que concebe esse último como um processo imanente de constituição<sup>1006</sup>.

Nas palavras de Negri:

Foucault foi extremamente útil aqui porque forneceu os meios para traduzir a análise histórica em experiência constituinte a partir de uma abordagem genealógica e de uma articulação nova e definitiva da política e da ética. Em suma, essa tradução foi possível

<sup>1002</sup> VIRNO, Paolo. *General intellect. Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*, v. 15, n. 3, p. 3–8, 2007, p. 5.

<sup>1003</sup> VIRNO, Paolo. *General intellect*, p. 6.

<sup>1004</sup> VIRNO, Paolo. *Virtuosity and revolution: the political theory of exodus*. In: HARDT, Michael; VIRNO, Paolo (ed.). **Radical thought in Italy: a potential politics**, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 194.

<sup>1005</sup> LAZZARATO; NEGRI, Trabalho imaterial e subjetividade, p. 35.

<sup>1006</sup> LAZZARATO, Maurizio. O “trabalho”: um novo debate para velhas alternativas. In: **Trabalho imaterial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 84–5.

por meio de um retorno da militância como base de qualquer “verdade”, um retorno da resistência coletiva como base de qualquer comportamento e conquista política. Essa imersão na historicidade das lutas não foi de forma alguma uma operação individualista; as condições para uma constituição coletiva do sujeito estavam de fato dadas<sup>1007</sup>.

A especificidade aqui é que, se por um lado Negri assume que novas subjetividades precisam ser constituídas para um processo de destituição das relações de poder institucionalizadas, por outro a via desse processo ético – resistente e produtivo – de dobra do sujeito sobre si mesmo é identificada na natureza social do trabalho imaterial. Mediante as necessidades do capitalismo contemporâneo de uma circulação econômica como gestão da vida, esse trabalho imaterial tem se desenvolvido sob a forma de capacidades cognitivas – organizativas, criativas, afetivas, estéticas, etc. – de mediar relações e compor com as diferenças, de modo que a produção econômica tem se mostrado cada vez mais como produção e reprodução de formas de vida e de subjetividades<sup>1008</sup>. Nesse casamento, a resistência constituinte aparece, portanto, como algo gerado dessa base comum de forças sociais que sustenta as relações de poder institucionalizadas, mas que é em si mesma um sistema de cooperação cujas práticas, hábitos e desejos envolvidos são fonte de inovação no campo da subjetividade.

A matriz desse raciocínio é que as relações de poder implicadas no trabalho não produzem somente subjugação ao modo de produção capitalista, mas fornecem também tecnologias para uma subjetivação que, no nível do capital cognitivo, são capazes de constituir reativamente novas formas de trabalho vivo pela apropriação de frações do capital fixado, desenvolvendo por meio da cooperação de singularidades uma produção ainda maior, um “êxodo” ou “excesso”<sup>1009</sup> biopolítico que não é imediatamente integrado nas redes de poder do capital<sup>1010</sup>.

---

<sup>1007</sup> NEGRI, Antonio. *Post-operatism? No, operatism*. In: GARELLI, Glenda; GENTILI, Dario; STIMILLI, Elettra (ed.). **Italian Critical Thought: Genealogies and Categories**, London: Rowman & Littlefield, 2018, p. 33. (Trad. nossa). No original: “Foucault was extremely helpful here because he provided the means to translate the historical analysis into constituent experience through a genealogical approach and a definitive and new articulation of politics and ethics. In sum, this translation was possible through a coming back of militancy as the basis of any “truth”, a coming back of collective resistance as the basis of any behaviour and political conquest. This immersion in struggles’ historicity was by no means an individualist operation; the conditions for a collective constitution of the subject were in fact given”.

<sup>1008</sup> HARDT; NEGRI, **assembly**, p. 232.

<sup>1009</sup> Destaca-se aqui que Hardt e Negri buscam evitar o termo “excesso” para designar a produção biopolítica, tendo em vista que, do ponto de vista social, o poder produtivo da multidão nunca é demais. Por esse motivo, eles mobilizam o termo “êxodo” como um substituto para esse “excesso” biopolítico. (HARDT; NEGRI, **Commonwealth**, p. 152).

<sup>1010</sup> NEGRI, Antonio. *Marx after Foucault: the subject refound*. In: **Marx and Foucault**. Trad. Ed Emery, Cambridge: Polity Press, 2017, p. 190.

Logo, o processo de exploração capitalista, ao estruturar e organizar a produção, dispõe técnicas de cooperação e subjetivação que, quando reapropriadas pelos trabalhadores, reformulam as relações de força em termos de autonomia, destituindo o próprio comando capitalista que lhe viabilizou.

Agora, cada reapropriação equivale a uma privação [*destituzione*] do comando capitalista. Esse processo de apropriação, especialmente quando conduzido pelos trabalhadores imateriais – que hoje são majoritários nos processos de criação de valor – é muito forte, muito eficaz no seu desenvolvimento; isso traz a crise. Mas não haveria crise se pensássemos que ela surgiu espontaneamente dos processos de reapropriação e expulsão. Não é assim que as coisas são. A crise precisa de um embate conflituoso, uma realidade política que se mova ativamente para a destruição não apenas da relação de exploração, mas também da condição de coação que a sustenta. Na verdade, quando se fala em reapropriação pelo sujeito antagonista, não se fala simplesmente das mudanças ocorridas na qualidade da força de trabalho (que decorrem da absorção de parcelas do capital fixo); estamos falando basicamente de uma reapropriação da cooperação que foi incentivada na reestruturação capitalista da produção e que foi então expropriada – e esse é o drama essencial dessa fase crítica. Quando se fala em recuperação e reapropriação do capital fixo, longe de se expressar em termos maculados pelo economicismo, a análise entra antes naquele terreno de cooperação que agora é regulado pelo capital em termos biopolíticos. Privar o capital dessa função significa recuperar para a força de trabalho uma capacidade autônoma de cooperação<sup>1011</sup>.

É justamente essa resistência do comum, que recupera a cooperação para o lado da força de trabalho, que é então entendida como potência destituente/constituente. Uma força biopolítica primária, criativa e inventiva, oposta ao poder – aqui identificado ao conceito marxiano de capital, fundamentalmente conservador –, cujo funcionamento se dá pela apropriação das inovações produzidas pelas forças que o enfrentam<sup>1012</sup>. Assim, a conclusão do casamento entre Foucault e Marx é que o capital não apenas assujeita, reprime e expropria, mas também produz próteses mentais, linguísticas, emocionais e maquinicas que podem ser

---

<sup>1011</sup> NEGRI, Antonio. Acting in common, and the limites of capital. in: **Marx and Foucault**. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2017, p. 73. (Trad. nossa). No original: “Now, every reappropriation amounts to an ousting [*destituzione*] of capitalist command. This process of appropriation, especially when conducted by the immaterial workers – who today are majoritarian in the processes of value creation – is very strong, very efficacious in its development; it brings about crisis. But there would be no crisis if we thought that it arose spontaneously from the processes of reappropriation and ousting. That is not how things are. The crisis needs a conflictual clash, a political reality that actively moves for the destruction not simply of the relation of exploitation, but also of the condition of enforcement that sustains it. In fact, when one speaks of reappropriation by the antagonist subject, one is not speaking simply of the changes taking place in the quality of labour power (which derive from the absorption of portions of fixed capital); we are speaking basically of a reappropriation of the cooperation that was incentivised in the capitalist restructuring of production and was then expropriated – and this is the essential drama of this critical phase. When it speaks of recuperation and reappropriation of fixed capital, far from expressing itself in terms that are tainted with economism, the analysis enters rather onto that terrain of cooperation that is now regulated by capital in biopolitical terms. Ousting capital from this function means recovering for labour power an autonomous capacity of cooperation”

<sup>1012</sup> HARDT; NEGRI, **assembly**, p. 234.

incorporadas e ressignificadas em um processo de subjetivação, formando “dispositivos de êxodo”<sup>1013</sup> e estabelecendo assim os limites e as condições para a sua própria destituição<sup>1014</sup>.

### V.2.3. Os limites da leitura de Negri

Negri reconhece nos movimentos estudantis de Maio de 1968 e naqueles que atravessaram a Itália até 1977 que, apesar de breves e desorganizados, eles abriam significativas brechas políticas para a irrupção de outras lutas, configurando-se como um importante *locus* de emergência da subjetividade revolucionária. E isso porque essa intelectualidade de massa, uma vez reproduzida por sujeitos não subordinados ou atravessados pela “maldição do trabalho assalariado”, possuía então uma autonomia na constituição de um projeto alternativo, mais inovador e por isso mais difícil de ser recentralizado pelo sistema do capital. Em outras palavras, “a autonomia relativa em relação ao capital determina nos estudantes – entendidos como grupo social que representa o trabalho vivo em estado virtual – a capacidade de designar um novo terreno de antagonismo”<sup>1015</sup>. Essa mesma hipótese é então transposta para os novos movimentos sociais que têm emergido nas últimas décadas, marcados por um acúmulo de desejos coletivos diversos. Realizados eminentemente por indivíduos excluídos da relação salarial – estudantes, desempregados, trabalhadores precários, etc. –, essas sublevações podem ser compreendidas como resultado da incorporação dessas capacidades produtivas cognitivas fora das ordenações hierárquicas estabelecidas pelo ciclo do capital, motivo pelo qual elas têm se reproduzido por intermédio de potentes práticas horizontais e democráticas que são também fundamentalmente subjetivantes e constituintes, e que por isso devem ser investidas politicamente.

Com isso, percebemos que, na discussão acerca do des/constituente, as reflexões de Hardt e Negri se mostram muito mais alinhadas com os trabalhos de Foucault do que Agamben, na medida em que a dupla percebe que afirmar a inescapabilidade das relações de poder não implica estar sempre reinaugurando um mesmo esquema de funcionamento do poder. Ou seja, eles reconhecem que afirmar a existência de uma relação intrínseca entre destituente-constituente não significa afirmar uma contínua dialética entre poder constituente e poder

---

<sup>1013</sup> NEGRI, Antonio. *Reflections on the use of dialectics*. In: **Marx and Foucault**. Trad. Ed Emery, Cambridge: Polity Press, 2017, p. 44.

<sup>1014</sup> NEGRI, Antonio. *Acting in common, and the limites of capital*. In: **Marx and Foucault**. Trad. Ed Emery, Cambridge: Polity Press, 2017, p. 72.

<sup>1015</sup> LAZZARATO; NEGRI, Trabalho imaterial e subjetividade, p. 32–3.

constituído que precisa ser abandonada, e sim que “toda resistência – ainda que aparentemente derrotada – requalifica constitutivamente a inteireza do desenvolvimento histórico”<sup>1016</sup>.

Mesmo assim, também em certa medida Hardt e Negri passam ao largo do problema central levantado pelo filósofo francês, diga-se, do “como é possível a sublevação no interior das relações de poder constituídas?”. Afinal, para eles o problema do des/constituente não está precisamente no “como produzir” novas subjetividades ou dispositivos de êxodo – já que, seguindo a esteira traçada por Deleuze, essa produção é tomada como dado ontológico –, mas sim em como engajá-las, catalisá-las, fortalecê-las. Em outras palavras, visto que a resistência é entendida em termos de potência – ao contrário de Foucault, que pensa a potência em termos de resistência –, assumida como virtualidade primária donde derivam todas as determinações, a questão que se inscreve no seio de *assembly* é como garantir a permanência dos fluxos des/constituente e sua dinâmica criativa sob uma determinação não hierárquica nem expropriativa.

O desdobramento dessa hipótese acaba então por afastar mais ainda os autores do pensamento foucaultiano. E isso porque os processos de subjetivação e a resistência, ao serem tomados como uma condição ontológica já dada de forma primária no interior do ciclo do capital – e não como resultado ético-estilístico –, ainda que não sejam por si só suficientes para uma consolidação automática do destituente/constituente tendo em vista o processo de expropriação ao qual elas estão submetidas, são descritos como fundamentalmente democráticos. Ora, ao identificar a potência como uma força ontologicamente adequada a certas premissas de justiça democrática – como a solidariedade, o respeito à diversidade e aos direitos humanos, etc. – que se sobrepõem a interesses parciais, toda essa produção biopolítica vital pensada por Hardt e Negri parece apontar sempre em direção a um Bem<sup>1017</sup>. Ignorando a “loucura da vontade”<sup>1018</sup> que se volta contra si mesma, e como se essa produção biopolítica não fosse ela também atravessada por relações microfísicas de poder, vemos se formar um esquema moral binário no qual a “Vida” aparece como potência afirmativa e criadora que resiste a um poder constituído e apartado, enquanto esse é pensado como momento secundário a tal criação

---

<sup>1016</sup> ESPOSITO, Roberto; NEGRI, Antonio. O constituinte e o negativo, a biopolítica e a soberania: um diálogo entre Roberto Esposito e Antonio Negri. Trad. Andityas Soares de Moura Costa Matos. **(des)troços**, v. 1, n. 1, p. 133–145, 2020, p. 142.

<sup>1017</sup> Neste ponto, vale a pena conferir o já citado artigo de Andityas Matos, *Estado de exceção, desobediência desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte* (2016), no qual o autor desenvolve, a partir dessa crítica, o conceito de “desinstituinte”.

<sup>1018</sup> Questão já abordada no ponto III.2.3.

e sempre expropriativo. Enfim, o que encontramos aqui é uma boa biopolítica que se opõe a um mau biopoder, um antagonismo binário que é completamente estranho a Foucault<sup>1019</sup>.

---

<sup>1019</sup> LAVAL, Foucault e a experiência utópica, p. 123.

## CONCLUSÃO

Após essa longa navegação pelo “continente Foucault”, mobilizada pela constatação de uma crise da teoria do poder constituinte – relacionada ao silenciamento da sua dimensão desconstituente, hoje retomada no interior do pensamento do destituente –, e orientado pelo questionamento sobre a política brasileira contemporânea, chega o momento de esclarecer as conclusões às quais chegamos.

Em primeiro lugar, restou evidente que Michel Foucault é um autor pertinente para a teoria do poder constituinte, em especial, aquela dedicada a pensar o problema do destituente. De forma geral, podemos dizer que as reflexões por ele propostas no decorrer de seu trabalho filosófico – sobretudo quando exploradas à luz dos acontecimentos políticos com os quais o filósofo se engajava –, ao problematizarem o “poder” como uma relação de forças de natureza agonística e eminentemente “constituente” que demarca o social, permite-nos perceber não só o pleonasma na expressão “poder constituinte”, mas também a necessidade de pensá-lo como um processo dinâmico que coloca em questão determinada rede articulada de ações que buscam conduzir outras ações. Assim, desencadeado pela prática da sublevação, e marcado por disputas normativas acerca da organização da vida em sociedade, o poder/constituente pode ser identificado no pensamento foucaultiano como o próprio cerne da política.

Essa afirmação provoca um importante deslocamento epistêmico na teoria do poder constituinte, na medida em que esse deixa de ser tomado como o fundamento político do direito, e passa a ser compreendido como fundamento político do social, do qual o direito é apenas uma parcela. Conseqüentemente, ao estabelecer que o poder/constituente nomeia a própria dinâmica agonística de forças que demarca o espaço do social – e, conseqüentemente, também a formulação do direito –, as reflexões de Foucault nos obrigam a deslocar as tradicionais perguntas “quem é o titular do poder constituinte?” ou “quais os princípios morais que especificam o poder constituinte?” – perguntas cujo objetivo é encontrar parâmetros de justiça capazes de determinar de antemão o que é um poder/constituente legítimo –, para colocar a questão do “como se dá o poder/constituente?”. Afinal, seria um contrassenso discutir a legitimidade de algo que é a própria fonte do regime de verdade que determina os pares legítimo-ilegítimo, legal-ilegal.

Por óbvio, reconhecer a impossibilidade de determinado discurso moral fornecer previamente parâmetros para determinar o que é ou deixa de ser um poder/constituente legítimo não significa desvincular completamente a concepção de poder/constituente dos regimes de verdade e das formas jurídicas que o acompanham. Afinal, lembremos que a analítica do poder

foucaultiana tem a genealogia como premissa metodológica, o que implica dizer que ela é também sempre uma ontologia do presente. Ou seja, ela se realiza consciente de que a identificação de certa descontinuidade nas relações de forças que corresponde ao poder/constituente não passa de um *a priori* histórico encontrado pelo olhar do genealogista, um recorte no real previamente constituído – atravessado por normas e discursos de verdade – do qual o próprio genealogista faz parte. Nesses termos, Foucault não suspende o juízo, mas abraça a aporia de pensar o estabelecimento de uma dada relação de forças como algo preliminar aos elementos nela mobilizados, sendo isso que lhe permite dizer que não há sublevação fora de uma política da verdade, à parte de um regime de normas, desde que esses não sejam tomados como fundamento de legitimidade, mas sim como condição de possibilidade.

A consequência desse raciocínio é que não há relação de poder fora do social e que não seja, concomitantemente, constituente e destituente. Toda ação voltada a conduzir outras ações busca, com isso, estabelecer determinado circuito de forças. Logo, por um lado, ela aumenta as chances de adoção de determinadas condutas – sendo, aqui, constituente – e, por outro, reduz as chances de que outras condutas sejam adotadas – sendo, aqui, destituente. Da mesma forma, não há também que se falar na hipótese de uma pura passividade destituente que não se estabelece como relação, visto que, imersa no social, mesmo a inoperosidade não deixa de ser uma vontade que se expressa na forma de não-conduta e que, como tal, produz um sentido e reações no seio de uma realidade compartilhada. Sendo assim, à revelia da intenção nela implicada, a vontade destituente é também, inevitavelmente, constituente.

Nesses termos, apesar de bastante instrumentalizado por autores como Antonio Negri, Michael Hardt e Giorgio Agamben, à medida que percorremos o “continente Foucault”, percebemos que há uma distinção fundamental entre ele e o terreno dos italianos supracitados. Em Foucault, não encontramos uma preocupação em teorizar um conceito de “sujeito-potência”<sup>1020</sup> como suporte para a existência de uma liberdade que se reproduz biopoliticamente no campo social, e que seria sistematicamente expropriada por um biopoder que lhe é antagonico, como encontramos nos trabalhos de Antonio Negri e Michael Hardt. Muito menos em realizar uma investigação ontológica da potência para se pensar uma forma-de-vida absolutamente ingovernável e desvinculada das relações de poder vigentes. Afinal, algo que já estava implícito nos primeiros trabalhos do filósofo francês – e que fica de fato evidente a partir de suas reflexões no Irã – é que a resistência é o ponto de partida para se analisar todo

---

<sup>1020</sup> NEGRI, *O poder constituente*. Trad. Adriano Platti, p. 450.

poder/constituente, de modo que, na instância da genealogia do poder, não há espaço para a hipótese de uma “sociedade sem sublevação”<sup>1021</sup>. A premissa tomada como fato é que “nós nos sublevamos”, e é por meio dessa manifesta-ção da vontade destituente que “a subjetividade se introduz na história e lhe dá seu fôlego”<sup>1022</sup>.

Aquilo que podemos então destilar da filosofia foucaultiana como contribuição à teoria do poder constituente é, portanto, uma analítica do poder/des/constituente. Nesse percurso, a questão que se coloca não é “por que as sublevações são possíveis no interior das relações de poder?”, mas sim “como as sublevações são possíveis no interior das relações de poder?”. E é devido a esse tipo de questionamento que o filósofo concede tamanha atenção à manifestação parresiástica, à dramática encenação do impossível que dá corpo à potência instalando uma heterotopia no espaço do mesmo. Todo esse enfoque pode ser lido como uma reflexão que, destacando a utilidade de se construir uma nova ficção – que, apesar de singular, afirma-se como universal –, afasta-se de uma investigação ontológica acerca do Ser e suas virtualidades para se dedicar a analisar seu processo de atualização, a experiência transformadora da nossa sempre recolocada finitude, algo que, para utilizar as palavras de Foucault, nada mais é do que a “manifestação” da vida outra que torna visível uma nova positividade.

Assim, digamos que a analítica do poder/des/constituente foucaultiana – até então ausente no interior da teoria do poder constituente – busca compreender o processo de emergência, da manifestação da potência na forma do ato, que é justamente aquilo que está em jogo no momento da sublevação, e que concerne a uma vontade destituente decisória de não ser mais o mesmo; a uma atitude refletida – crítica e parresiástica – que coloca a própria existência à prova, tornando o corpo permeável à experiência dos próprios limites de forma pública e escandalosa, com o fim de alcançar e atrair o outro para esse novo campo da verdade que se abre.

※※※

Por um lado, sabemos que essa conclusão desaponta, à medida que não fornece respostas seguras para a “crise de poder constituente” que identificamos a princípio, restringindo-se a evidenciar que tal crise é o subproduto de uma deficiência interna à teoria do poder constituente, na medida em que essa tem ignorado sistematicamente sua dimensão destituente. Por outro, ela explicita que a tarefa da genealogia não é julgar a legitimidade do

<sup>1021</sup> FOUCAULT, *Entretien inédit avec Michel Foucault*. (Trad. nossa.) No original: “*il ne peut pas y avoir et il n'est pas souhaitable qu'il y ait de sociétés sans soulèvements. Voilà*”.

<sup>1022</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 793. (Trad. nossa.) No original: “*On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle*”.

poder constituinte à luz do poder constituído com o qual se busca romper, muito menos determinar seu valor face ao seu desdobramento imediato – que quase sempre se aproxima da imagem do fracasso –, mas sim analisar sua força des/constituente, buscando o entusiasmo que permeia a sublevação e a manifestação da vontade de uma vida outra. Essa tarefa se realiza então de duas formas: [1] pela investigação do regime de verdade que é colocado em questão, e da espiritualidade vinculada ao entusiasmo que possibilita essa experiência crítica dos sujeitos consigo mesmos; [2] pela pergunta acerca dos processos de multiplicação causal, pelos deslocamentos na subjetividade que esse acontecimento desencadeia.

Ciente de que a experiência do engajamento político nas ruas não é apagada por futuras medidas reacionárias, que “os conteúdos imaginários da revolta não são dissipados no grande dia da revolução”<sup>1023</sup>, e que os efeitos subjetivantes da sublevação repercutem de forma descontínua na história, é preciso se perguntar quais as alterações que se produziram na instância do verdadeiro a partir desse acontecimento. Em outras palavras, é preciso saber enxergar os elementos constituintes implícitos na manifestação da vontade destituente, as positivities e os ganhos organizacionais que emergiram no âmbito dessa vivência concreta, e que podem então ser intensificadas a partir de um trabalho ético dos sujeitos sobre si e sobre os outros.

Aplicando essas diretrizes à tarefa de pensar Junho de 2013 no Brasil e o atual contexto político no qual nos encontramos, muitos caminhos se abrem. Alguns deles já vêm sendo explorados pelos diversos pesquisadores e pesquisadoras que indicamos na introdução deste trabalho. Outros restam ainda pouco desbravados. Dentre esses últimos, destacamos aquele que nos parece se configurar como uma modificação radical no regime de verdade que constitui as relações de poder no Brasil, modificação essa que atinge não o estatuto da verdade, mas sim as bases de sua formação, as premissas e os processos por meio dos quais ela se constitui e se manifesta.

Talvez se tomarmos Junho de 2013 como uma sublevação dos governados contra o “engano” na política representativa, perceberemos que aquilo que mobilizou coletivamente a vontade dos indivíduos, que os deslocou no campo da subjetividade desempenhando o papel de “entusiasmo com a revolução”, foi a própria experiência aletúrgica, a manifestação do verdadeiro como “revelação”. Um campo do verdadeiro que deixou de se constituir na segurança dos espaços institucionais das tribunas, partidos ou academias, e passou a se revelar no espaço comum das ruas, a se fazer visível no encontro heterotópico dos corpos em

---

<sup>1023</sup> FOUCAULT, *Inutile se soulever?*, p. 792.

assembleia, precários e violentados pela brutalidade da ação policial. Um verdadeiro que se comunicava através dos afetos, em uma rede alternativa e clandestina de compartilhamentos formada por amigos invisíveis, e não pela mídia convencional paga e patrocinada.

Se atentarmos para esse novo regime comum de “manifestação da verdade” – até então constituído de forma dispersa, frágil, aparentemente aleatória e sem um referencial autoral bem determinado –, vemos que foi justamente isso que foi investido no vetor da constrainsurgência, isolado, analisado, reduzido em uma fórmula eficaz e reproduzido estrategicamente no espetáculo das operações policiais – em especial nas operações da Lava Jato, cuja crucial 24ª fase foi curiosamente nomeada de “Operação *Aletheia*”<sup>1024</sup> –; nos grupos do *Whatsapp*, nos Brasis paralelos, e nos canais do Youtube que oferecem rapidamente lições mínimas sobre “como não ser um idiota”. Em suma, foi o próprio processo de “revelação da verdade” que encontrou sucesso nas táticas de propagação massiva das teorias da conspiração e das chamadas *fakes news* que determinam as campanhas eleitorais, os negacionismos científicos e factuais, enfim, nas formas de condução dos governados. Consequentemente, é esse processo que devemos analisar, procurando suas fragilidades e pontos de resistência, se quisermos modificar nosso presente.

Eis aqui a linha de continuidade de uma pesquisa ainda por fazer.

---

<sup>1024</sup> A 24ª fase da Operação Lava Jato foi deflagrada em 4 março de 2016 dando continuidade às investigações de crimes de corrupção e lavagem de dinheiro no esquema criminoso relacionado à Petrobras. Ligada a ela, está a divulgação de conversas telefônicas entre Lula e a então presidenta Dilma Rousseff, interceptadas pela Polícia Federal com autorização do Juiz Sérgio Moro. O teor de uma das conversas acerca da indicação de Lula para ocupar o cargo de ministro da Casa-Civil foi percebida como uma tentativa de obstrução da justiça, e intensificou as críticas ao governo Dilma. A indignação pública de fez valer nas ruas em diversos protestos pelo país, e configurou-se como um elemento fundamental para a realização do processo de *impeachment*, iniciado em 02 de dezembro de 2015, e encerrado em 31 de agosto de 2016 com a cassação do mandato de Dilma. Vale ressaltar a ilegalidade do grampo, tanto pelo seu horário – realizado mesmo após determinada a interrupção da interceptação telefônica –, quanto pela impossibilidade de autorização pelo então Juiz Federal de 1ª instância, incompetente para presidir inquéritos que envolvessem autoridades com prerrogativa de foro – como a presidenta da República –, agravando a já questionável opção de Moro pela publicização seletiva das informações do inquérito.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2ª ed. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- ADVERSE, Helton. Foucault, a democracia e as formas de aleturgia. **Dorsal. Revista de estudos foucaultianos**, n. 3, p. 119–134, 2017.
- ADVERSE, Helton. Foucault, Maquiavel e a crítica da razão política moderna. In: ADVERSE, Helton. BRANCO, Guilherme Castelo (orgs.). **Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antônio Negri**. Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 67–92.
- ADVERSE, Helton. Liberdade e governamentalidade: Foucault e a genealogia do liberalismo. **Revista Estudos Filosóficos**, n. 12, p. 16–27, 2014.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. A potência do pensamento. Trad. Carolina Pizzolo Torquato. **Revista do Departamento de Psicologia**, v. 18, n. 1, p. 11–28, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Arqueología filosófica*. In: *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. Flavia Costa e Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010, p. 109–150.
- AGAMBEN, Giorgio. Ideia do poder. In: **Ideia de prosa**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 1987, p. 61–2.
- AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre a política. In: **Meios sem fim. Notas sobre a política**. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 53–6.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 25–54.
- AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos - Homo sacer, IV. 2**. Trad. Slevino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **Por uma teoria do poder destituente**. Disponível em: <<https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>>. Acesso em: 2 set. 2020.
- AGAMBEN, Girogio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AGOSTINHO, SANTO. **A Cidade de Deus (contra os pagãos). Parte II**. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: Vozes de Bolso, 2017.
- ALBUQUERQUE, Hugo (et.al) (org.). **Junho: potência das ruas e das redes**. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung, 2014.
- ALEXY, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais**. Trad. Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.
- ALLEN, Amy. *The politics of ourselves: Power, autonomy and gender in contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.
- ALVES, Marco Antônio de Sousa. Íon, de Eurípides, lido por Foucault: parrésia e democracia. In: BELO, Fábio (org.). **Íon, de Eurípides: interpretações psicanalíticas**. Petrópolis: KBR,

2016, p. 139–154.

AMATO, Pierandrea et. al. Editorial. *Pouvoir destituant: les révoltes métropolitaines*, n. 3, p. 11–16, 2008.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BALESTRINI, Nanni; MORONI, Primo. *La horde d'or: la grande vague révolutionnaire et créative, politique et existentielle. Italie 1968-1977*. Trad. Jeanne Revel, Jean-Baptiste Leroux, Pierre Vincent Cresceri et Laurent Guilloteau. Paris: L'éclat, 2017.

BALIBAR, Étienne. *Annexe: subjectus/subjectum. In: Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011, p. 67–86.

BALIBAR, Étienne. *The idea of revolution: yesterday, today and tomorrow*. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/etienne-balibar-the-idea-of-revolution-yesterday-today-and-tomorrow/>>. Acesso em: 9 jun. 2020.

BARRY, ANDREW; OSBORNE, THOMAS; ROSE, Nikolas. *Introduction. In: BARRY, Andrew; OSBORNE, Thomas; ROSE, Nikolas. Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p. 1–18.

BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Electroniq. [s.l.]: Gallimard, [s.d.].

BATAILLE, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*. Trad. Pilar Sánchez Orozco; Antonio Campillo. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós, 1996.

BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. *In: COELHO, Teixeira (org.). A modernidade de Baudelaire*. Trad. Suely Cassal. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 159–212.

BAYAT, Asef. *Revolution without revolutionaries: making sense of the Arab Spring*. Stanford: Stanford University Press, 2017.

BEAUD, Olivier. *La puissance de l'État*. Paris: PUF, 1994.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. *In: BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 121–156.

BIDET, Jacques. *Foucault avec Marx*. Paris: La fabrique, 2014.

BIRCHAL, Telma. O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes. *Discurso*, n. 31, p. 441–462, 2000.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos nelson Coutinho. 4ª. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BODIN, Jean. *Six livres sur la République*. Paris: Le livre de poche, 1993.

BRANCO, Guilherme Castelo. Agonística e palavra: as potências da liberdade. *In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). FOUCAULT: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 277–293.

BRANHAM, Robert Bracht; GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Introduction. In: The Cynics: The cynic movement in antiquity and its legacy*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1996, p. 1–27.

BROSSAT, Alain; NAZE, Alain. *Interroger l'actualité avec Michel Foucault*. Paris:

Association culturelle eterotopie France, 2018.

BROWN, Wendy. *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the west*. New York: Columbia University Press, 2019.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BURDEAU, Georges. *Traité de science politique. Vol. IV*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1950.

BUTLER, Judith. O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Trad. Gustavo Hessmann Dalaqua. *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 22, p. 159–179, 2013.

CALDWELL, Peter C. *Popular sovereignty and the crisis of german constitutional law: the theory and practice of Weimar constitutionalism*. Durham and London: Duke University Press, 1997.

CANDIOTTO, César. *Pensar la política: actitud crítica, revolución y contra-conducta insurreccional. Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, n. 6, p. 67–79, 2019.

CANDIOTTO, César. Política, revolução e insurreição em Michel Foucault. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 25, n. 37, p. 223–242, 2013.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e teoria da constituição**. 7<sup>a</sup>. Coimbra: Almedina, 2003.

CARRÉ DE MALBERG, Raymond. *Teoría general del Estado*. Trad. Jose Lion Depetre. Mexico: Fondo de cultura económica, 1948.

CARRETTE, Jeremy R. *Foucault and religion: Spiritual corporality and political spirituality*. London: Routledge, 2000.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Poder constituinte e patriotismo constitucional: O projeto constituinte do Estado Democrático de Direito na Teoria Discursiva de Jürgen Habermas**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

CHAVES, Ernani. Cinismo e política ou a história da filosofia insurreta de Michel Foucault. In: GALLO, Sílvio; RAGO, Margareth (org.) **Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?** São Paulo: Intermeios, 2017, p. 133–142.

CHRISTODOULIDIS, Emílios. *Against substitution: the constitutional thinking of dissensus*. In: LOUGHLIN, Martin. WALKER, Neil. **The Paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form**. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 189–210.

CLAUSEWITZ, Carl von. *On war*. Trad. Michael Howard; Peter Paret. Oxford: Oxford University Press, 2007.

COCCO, Giuseppe. Introdução. In: **Trabalho imaterial**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 7–24.

COLLADO, Francis Garcia; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Más allá e la biopolítica: biopotencia, bioarqtuía, bioemergencia**. Girona: Documenta Universitaria, 2020.

COLLI, Giorgio. *Filosofía de la expresión*. Trad. Miguel Morey. 2<sup>a</sup>. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Sur le sens du mot “révolutionnaire”*. In: **Oeuvres de Condorcet. T. XII**. Paris: A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago, 1847, p. 615–624.

- CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Foucault com Deleuze: o social, entre as resistências e as fugas. In: SOUZA, Pedro de; GOMES, Daniel de Oliveira (Orgs.). **Foucault com outros nomes: lugares de subjetivação**. 2ª. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2018, p. 209–227.
- CREMONESI, Laura; DAVIDSON, Arnold; IRRERA, Orazio; *et al.* Introduction. In: **FOUCAULT, Michel. About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980**. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016, p. 1–17.
- CUSSET, François. *Les nouvelles logiques de la révolte: enquête sur le renouveau pratique et théorique de la contestation*. *Revue du crier*, v. 2, n. 2, p. 128–43, 2015.
- DAVIDSON, ARNOLD; LORENZINI, Daniele. Introduction. In: FOUCAULT, Michel. **“Qu’est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”**. Paris: Vrin, 2015, p. 11–32.
- DAVIDSON, Arnold. *La fin de l’herméneutique de soi*. In: LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna (Org.). **Michel Foucault: éthique et vérité – 1980-1984**. Paris: Vrin, 2013, p. 67–75.
- DEAN, Mitchell. **Governmentality: power and rule in modern society**. 2ª. London: Sage, 2010.
- DEFERT, Daniel. *Chronologie*. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits I, 1954-1976**. Paris: Quarto Gallimard, 2017, p. 13–90.
- DEFERT, Daniel. **Foucault and Iran**. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/daniel-defert-foucault-and-iran/>>.
- DEFERT, Daniel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber. Curso no Collège de France (1970-1071)**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 239–264.
- DELASSUS, Éric. **Le sujet**. Paris: Bréal, 2015.
- DELEUZE, Gilles. Desejo e prazer. Trad. Luiz B. L. Orlandi. **Cadernos de subjetividade**, n. nº especial, p. 15–25, 1996.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. Claudia Sant’Anna Martins e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles. III. Michel Foucault. In: **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 105–150.
- DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Trad. Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp, 2004.
- DESCOMBES, Vincent. **Le complément de sujet: enquête sur le fait d’agir de soi-même**. Paris: Gallimard, 2017.
- DIDEROT, Denis; D’ALAMBERT, Jean le Rond. **Enciclopédia ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 4: Política**. Trad. Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta, Thomaz Kawauche. São Paulo: Unesp, 2015.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. « *Puissance de ne pas* », ou la politique du désouevrement. *Critique*, v. 1, n. 836–837, p. 14–30, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Désirer désobéir. Ce qui nous soulève, I**. Paris: Les éditions de minuit, 2019.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (dir.). **Soulèvements**. Paris: Jeu de Paume / Gallimard, 2016.
- DILLON, Michael. *Security, race and war*. In: DILLON, Michael; NEAL, Andrew W. (ed.).

- Foucault on politics, security and war*. London: Palgrave Macmillan, 2008, p. 166–196.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUDLEY, Donald R. *A History of cynism*. London: Methuen & Co., 1937.
- DWORKIN, Ronald. **O império do direito**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Trad. Betsy Wing. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- ESPOSITO, Roberto. *Pensiero istituyente: tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Giulio Einaudi, 2020.
- ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- ESPOSITO, Roberto; NEGRI, Antonio. O constituinte e o negativo, a biopolítica e a soberania: um diálogo entre Roberto Esposito e Antonio Negri. Trad. Andityas Soares de Moura Costa Matos. **(des)troços**, v. 1, n. 1, p. 133–145, 2020.
- EURÍPIDES. Íon. *In: Teatro completo. Vol. II*. Trad. Jaa Torrano. Edição ele. São Paulo: Iluminuras, 2016, p. 368–459.
- EWALD, FRANÇOIS; HARCOURT, Bernard. E. *Situation du cours*. *In: FOUCAULT, Michel. Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2015, p. 243–308.
- EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito**. Trad. António Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1993.
- EWALD, François; FONTANA, Alessandro. Avertissement. *In: FOUCAULT, Michel. Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil Gallimard, 2008, p. VII–XI.
- FERRY, LUC; RENAUT, Alain. **Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo**. Trad. Roberto Markenson e Nelci do Nascimento Gonçalves. São Paulo: Ensaio, 1988.
- FILHO, Manoel Gonçalves Ferreira. **O poder constituinte**. 6ª ed. São Paulo: Saraiva, 2014.
- FIORAVANTI, Maurizio. *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*. Trad. Manuel Martínez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- FLEURY, Cynthia. *La fin du courage*. Edição ele. Paris: Fayard, 2010.
- FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e o direito**. 2ª. São Paulo: Saraiva, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade. Curso no collège de France (1983-1984)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª. São Paulo: Loyola, 1999.

- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3ª. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Christianity and Confession*. In: FOUCAULT, Michel. *About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016, p. 53–92.
- FOUCAULT, Michel. *Discourse & truth*. In: FOUCAULT, Michel. *Discourse & truth and parrésia*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2019, p. 39–228.
- FOUCAULT, Michel. *Discussion of “Truth and Subjectivity”*. In: FOUCAULT, Michel. *About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016, p. 93–126.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Seuil Gallimard, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Entretien inédit avec Michel Foucault*. Disponível em: <<http://faressassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html>>.
- FOUCAULT, Michel. *Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien Rouge. Question Marx*, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II: l’usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III: le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. 13ª. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *La culture de soi*. In: FOUCAULT, Michel. *Qu’est-ce que la critique?” suivi de “La culture de soi”*. Paris: Vrin, 2015, p. 81–110.
- FOUCAULT, Michel. *La parrésia*. *Anabases*, n. 16, p. 157–188, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*. Paris: Seuil Gallimard, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Seuil Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, l’Iran et le pouvoir du spirituel - l’entretien inédit de 1979. Le nouvel observateur*, n. 2779, p. 73–78, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. O corpo utópico. *In: O corpo utópico, as heterotopias*. Trad. Salma Tannu Muchail. São Paulo: N-1, 2013, p. 7–18.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico. Curso dado no Collège de France (1973-1974)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231–250.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio à transgressão. *In: FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 28–46.
- FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique*. *In: FOUCAULT, Michel. "Qu'est-ce que la critique?" suivi de "La culture de soi"*. Paris: Vrin, 2015, p. 33–80.
- FOUCAULT, Michel. *Se défendre*. *In: Pour la défense libre*. 2012, p. 10–11. Disponível em: <[http://libertaire.free.fr/archives\\_defense\\_libre\\_cahier.pdf](http://libertaire.free.fr/archives_defense_libre_cahier.pdf)>.
- FOUCAULT, Michel. **Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)**. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)**. Paris: Seuil Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivity and Truth*. *In: FOUCAULT, Michel. About the beginning of the hermeneutics of the self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Trad. Graham Burchell. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2016, p. 19–51.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Trad. Raquel Ramalhe. 20ª. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FRASER, Nancy. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. **PRAXIS International**, v. 1, n. 3, p. 272–287, 1981.
- FRASER, Nancy. *La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación*. *In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Trad. Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006, p. 17–88.
- FREITAS, Lorena Martoni; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Ética e a dimensão (des)constituinte da desobediência civil: uma leitura a partir de Michel Foucault. **Direito e práxis. Ahead of print**, 2019.
- FURET, François. **Penser la Révolution française**. Paris: Gallimard, 1978.
- GALANTIN, Daniel Verginelli. **Experiência e política no pensamento de Michel Foucault**. Universidade Federal do Paraná, 2017.

- GOLDER, BEN; FITZPATRICK, Peter. *Foucault's law*. Abingdon: Routledge, 2009.
- GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric. **Foucault: a coragem da verdade**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, p. 155–166.
- GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. pp.613-662.
- GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 303–316.
- GROS, Frédéric. *Situation du cours*. In: FOUCAULT, Michel. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/Seuil, 2008, p. 347–361.
- HABÈRLE, Peter. Hermenêutica constitucional - A sociedade aberta dos intérpretes da Constituição: contribuição para interpretação pluralista e “pocedimental” da Constituição. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. **Revista de Direito Público**, v. 11, n. 60, p. 25–50, 2014. Disponível em: <<https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/2353>>.
- HABERMAS, Jürgen. A modernidade: um projeto incabado? Trad. Nuno Ferreira Fonseca. **Crítica - Revista do pensamento contemporâneo**, v. nº 2, p. 5–23, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 4ª. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 61–142.
- HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. O Estado Democrático de Direito – uma amarração paradoxal de princípios contraditórios? trad. Flávio Beno Siebeneicher. In: HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 153–74.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels*. In: HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002, p. 21–79.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels antiques et “philosophie chrétienne”*. In: HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique antique**. Paris: Albin Michel, 2002, p. 80–110.
- HADOT, Pierre. *Réflexions sur la notion de “culture de soi”*. In: HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002, p. 397–412.
- HADOT, Pierre. *Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: convergences et divergences*. In: HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Albin Michel, 2002, p. 376–385.
- HALÉVI, Ran. *La déconstitution de l’Ancien Régime: Le pouvoir constituant comme acte révolutionnaire*. **Jus Politicum**, n. nº 3, p. 1–24, 2009.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Empire**. Cambridge / London: Harvard University press, 2000.
- HARDT, MICHAEL; NEGRI, Antonio. **Multitude: war and democracy in the age of empire**. New York: Penguin, 2004.

- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- HARDT, Michael. Vida militante. *New left review*, n. 64, p. 146–156, 2010.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *assembly*. New York: Oxford University Press, 2017.
- HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's on the genealogy of morality*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- HEGEL, Georg. W. Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, p. 375–398, 2007.
- HELLER, Hermann. **Teoria do Estado**. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Almedina, 2012.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HONNETH, Axel. *Crítica del poder*. Trad. Germán Cano. Madrid: Machado Libros, 2009.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HUNT, ALAN; WICKHAM, Gary. *Foucault and the law: towards a sociology of law as governance*. London / Boulder: Pluto Press, 1994.
- INVISÍVEL, Comitê. **Agora**. Trad. Vinícius Honesko. São Paulo: N-1, 2017.
- INVISÍVEL, Comitê. **Aos nossos amigos**. Trad. Edições antipáticas. São Paulo: N-1, 2016.
- JAMBET, Christian. *The constitution of the subject and spiritual practice. Observations on L'Histoire de la sexualité*. Trad. Timothy J. Armstrong. In: EWALD, François. (org.) **Michel Foucault, philosopher**. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 233–247.
- JANAWAY, Christopher. *Beyond selflessness*. New York: Oxford University Press, 2007.
- JELLINEK, Georg. **Teoría general del Estado**. Trad. Fernando de los Ríos. Mexico: Fondo de cultura económica, 2000.
- KALYVAS, Andreas. *Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power. Constellations*, v. 12, n. 2, p. 223–44, 2005.
- KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento” ('Aufklärung'). Trad. Floriano de Sousa Fernandes. In: KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 100–117.
- KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do Estado**. Trad. Luís Carlos Borges. 3ª. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Trad. Wilma Patricia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

- LA FAYETTE, M. J. *Mémoires: correspondance et manuscrits. T. I.* Bruxelas: Société Belge de Librairie, 1837.
- LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Trad. Mário da Gama Kury. 2ª. Brasília: Editora UNB, 2008.
- LAUDANI, Raffaele. *Disobedience in western political thought: a genealogy.* Trad. Jason Francis McGimsey. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In: FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução iraniana.** Trad. Lorena Balbino. São Paulo: N-1, 2019, p. 102–142.
- LAVAL, Christian. *La productivité du pouvoir.* In: LAVAL, Christian (org.). **Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations.** Paris: La découverte, 2015.
- LAVAL, Christian (org.). **Marx e Foucault: lectures, usages, confrontations.** Paris: La découverte, 2015.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. Trabalho imaterial e subjetividade. In: LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 25–42.
- LAZZARATO, Maurizio. *Experimentations politiques.* Paris: Editions Amsterdam, 2009.
- LAZZARATO, Maurizio. **Lazzarato acha a Revolução onde Foucault a perdeu.** Outras Mídias.
- LAZZARATO, Maurizio. O “trabalho”: um novo debate para velhas alternativas. In: LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial.** Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 71–90.
- LEBRUN, Gérard. **O que é o poder.** São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LEMKE, Thomas. *Foucault, governmentality, and critique.* New York: Routledge, 2016.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil.** Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.
- LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- LORENZINI, Daniele. *From counter-conduct to critical attitude: Michel Foucault and the art of not being governed quite so much.* **Foucault Studies**, n. 21, p. 7–21, 2016.
- LPN & ASSOCIÉS. *Introduction.* In: **Pour la défense libre.**, 2012, p. 5–9. Disponível em: <[http://libertaire.free.fr/archives\\_defense\\_libre\\_cahier.pdf](http://libertaire.free.fr/archives_defense_libre_cahier.pdf)>.
- MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte.** Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. "Um governo revolucionário possui os poderes que quer possuir": a teoria pura do direito enquanto teoria da violência diante da Assembleia Nacional Constituinte Brasileira de 1933/34. **Revista da Faculdade de Direito UFMG**, n. 64, p. 49–75, 2014.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. **Direito e práxis**, v. 7, n. 4, p. 43–95, 2016. Disponível em: <<https://www.e->

publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/19953/18931>.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **O Estoicismo Imperial como Momento da Ideia de Justiça: Universalismo, Liberdade e Igualdade no Discurso da Stoá em Roma**. UFMG, 2009.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen Tossige. A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder. **Revista da Faculdade de Direito UFMG**, n. 71, p. 47–68, 2017.

MÜLLER, Friedrich. **Quem é o povo? A questão fundamental da democracia**. Trad. Peter Naumann. 3ª. São Paulo: Max Limonad, 2003.

NEGRI, Antonio. **Marx and Foucault**. Trad. Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2017.

NEGRI, Antonio. **Giorgio Agamben: A inoperosidade é soberana**. Trad. UniNômade. 2014.

NEGRI, Antonio. *L'événement soulèvement*. In: Georges Didi-Huberman (dir.). **Soulèvements**. Paris: Jeu de Paume / Gallimard, 2016.

NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NEGRI, Antonio. *Post-operatism? No, operatism*. In: GARELLI, Glenda; GENTILI, Dario; STIMILLI, Elettra (ed.). **Italian Critical Thought: Genealogies and Categories**. London: Rowman & Littlefield, 2018, p. 26–35.

NETO, Leon Farhi. **Espiritualidade política: A partir de Foucault e de Spinoza**. Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

ONFRAY, Michel. **Cynismes: portrait du philosophe en chien**. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.

OST, François. **O tempo do direito**. Trad. Élcio Fernandes. Bauru: EDUSC, 2006.

PELEGRINI, Maurício. *La controversia feminista en los reportajes iraníes de Michel Foucault. Dorsal*. **Revista de estudios foucaultianos**, n. 6, p. 29–42, 2019.

PELEGRINI, Maurício Aparecido. **Michel Foucault e a revolução iraniana**. UNICAMP, 2015.

PINTO, Luzia Marques da Silva Cabral. **O poder constituinte: do tempo das pátrias à era da globalização**. Universidade de Sevilla, 2012. Disponível em: <<https://idus.us.es/handle/11441/56799>>.

POLÍBIOS. **Histórias**. Trad. Mário da Gama Kury. 2ª. Brasília: UnB, 1996.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Droit*. In: ARTIÈRES, Philippe; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **D'après Foucault: gestes, luttes, programmes**. Paris: Points, 2012, p. 205–234.

- RAMBEAU, Frédéric. *Les secondes vies du sujet*. Paris: Hermann, 2016.
- RANCIÈRE, Jacques. “*Biopolitique ou politique*”, *entretien abec Éric Alliez*. **Multitudes**, n. 1, 2000.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Piseta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Trad. Elena Gaidano. Rio de Janeiro: Difel, 1998.
- REVEL, Judith. **Foucault: conceitos essenciais**. Trad. Carlos Piovezani e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.
- REVEL, Judith. *Promenades, petits excursus et régimes d'historicité*. In: LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna (Orgs.). **Michel Foucault: éthique et vérité – 1980-1984**. Paris: Vrin, 2013, p. 161–175.
- REVEL, Judith. **Qu'est-ce qu'un moment révolutionnaire? « Intolérable », exposition de soi et virtualité**. Disponível em: <<http://blogs.law.columbia.edu/uprising1313/judith-revel-quest-ce-quun-moment-revolutionnaire-intolérable-exposition-de-soi-et-virtualite/>>.
- REY, Alain (dir.). **Dictionnaire historique de la langue française**. 4ª. Paris: Le Robert, 2011.
- ROBESPIERRE, Maximilien. Sobre o governo revolucionário. In: ROBESPIERRE, Maximilien. **Virtude e Terror**. Trad. José Maurício Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 164–77.
- ROSENFELD, Michel. **A identidade do sujeito constitucional**. Trad. Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.
- ROSENFELD, Michel. *Deconstruction and legal interpretation: conflict, indeterminacy and the temptations of the new legal formalism*. In: CARLSON, David Gray; CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michel. **Deconstruction and the possibility of justice**. London: Routledge, 1992, p. 152–210.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social: princípios do direito político**. Trad. Antônio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SARDINHA, Diogo. **L'émancipation de Kant à Deleuze**. Paris: Hermann, 2013.
- SARDINHA, Diogo. **Ordre et temps dans la philosophie de Foucault**. Paris: L'Harmattan, 2011.
- SARDINHA, Diogo. *Penser comme des chiens: Foucault et les cyniques*. **Lignes**, v. 2, n. 35, p. 73–94, 2011.
- SARDINHA, Diogo. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. In: BRANCO, Guilherme Castelo;; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). **FOUCAULT: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 173–97.
- SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Trad. Álvaro L.M. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SCHMITT, Carl. **Teología política**. Trad. Francisco Javier Conde; Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SCHMITT, Carl. **Teoría de la Constitución**. Trad. Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- SENELLART, Michel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 495–538.

- SENEILLART, Michel. *Situation du cours*. In: FOUCAULT, Michel. ***Du gouvernement des vivants***. Paris: Seuil Gallimard, 2012, p. 321–350.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. Considerações preliminares sobre o que é o Terceiro Estado. Trad. Norma Azevedo. In: BASTOS, Aurélio Wander (Org.). **A constituinte burguesa**. 5ª. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p. 74–180.
- SITUACIONES, Colectivo. **19 y 20: apuntes para el nuevo protagonismo social**. Buenos Aires: Ediciones de mano en mano, 2002.
- SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SKORNICKI, Arnault. **La grande soif de l'État**. Paris: Les prairies ordinaires, 2015.
- SMEND, Rudolf. **Constitución e Derecho Constitucional**. Trad. José María Beneyto Pérez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- SPECTOR, Céline. **Le pouvoir**. Paris: GF Flammarion, 1997.
- STEPHAN, Beatriz González. *Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano*. In: STEPHAN, Beatriz González. **Cultura y tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías**. Caracas: Editorial Nueva sociedad, 1996, p. 17–47.
- SUPIOT, Alain. **Homo juridicus: on the anthropological function of the Law**. Trad. Saskia Brown. London / New York: Verso, 2017.
- TARÌ, Marcello. **Um piano nas barricadas: autonomia operária (1973-1979)**. Trad. **Edições Antipáticas**. Lisboa: Edições Antipáticas, 2013.
- TAYLOR, Charles. *Foucault on freedom and truth*. In: HOY, David Couzens (org.) (Org.). **Foucault: a critical reader**. Oxford / New York: Basil Blackwell, 1986, p. 69–102.
- TOURAINÉ, Alain. **Le retour de l'acteur**. Paris: Fayard, 1984.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve la historia. Foucault revoluciona a historia**. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- VEYNE, Paul. *Le dernier Foucault et sa morale*. **Critique**, v. XLII, n. 471–472, p. 933–941, 1985.
- VIEIRA, José Ribas. Prefácio. In: BASTOS, Aurélio Wander (Org.). **A constituinte burguesa**. 5ª. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p. 26–40.
- VILANOVA, Lourival. Teoria jurídica da revolução: anotações à margem de Kelsen. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, p. 59–103, 1981.
- VILLEY, Michel. **Filosofia do direito. Definições e fins do direito. Os meios do direito**. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VIRNO, Paolo. *General intellect. Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*, v. 15, n. 3, p. 3–8, 2007.
- VIRNO, Paolo. *Virtuosity and revolution: the political theory of exodus*. In: HARDT, Michael; VIRNO, Paolo (ed.). **Radical thought in Italy: a potential politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 189–212.

VOLNEY, C.F. *Les ruines, ou méditation sur les révolutions des empires*. 2<sup>a</sup>. Ebook: Project Gutenberg, 2009.

WOLIN, Richard. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution and the legacy of the 1960's*. Princeton: Princeton University Press, 2010.