

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRENO RODRIGUES GOMES BAIA

CRÍTICA E PODER NA GENEALOGIA DE MICHEL FOUCAULT

Niterói - RJ

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRENO RODRIGUES GOMES BAIA

CRÍTICA E PODER NA GENEALOGIA DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Professor-Orientador: Dra. Tereza C Calomeni

Niterói - RJ

2025

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá (BCG)

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

B152c Baia, Breno Rodrigues Gomes
Crítica e poder na genealogia de Michel Foucault / Breno
Rodrigues Gomes Baia. - 2025.
109 f.

Orientador: Tereza Cristina Barreto Calomeni.
Dissertação (mestrado) -Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2025.

1. Foucault. 2. Genealogia. 3. Crítica. 4. Curto-circuito.
5. Produção intelectual. I. Calomeni, Tereza Cristina
Barreto, orientador. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

BRENO RODRIGUES GOMES BAIA

CRÍTICA E PODER NA GENEALOGIA DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente

 TEREZA CRISTINA BARRETO CALOMENI
Data: 16/12/2025 12:23:34-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Tereza C Calomeni

(Universidade Federal Fluminense) – Orientadora

Documento assinado digitalmente

 ANDRE CONSTANTINO YAZBEK
Data: 15/12/2025 14:32:34-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. André Constantino Yazbek

(Universidade Federal Fluminense) - Arguidor

Documento assinado digitalmente

 SELMO HAROLDO DE RESENDE
Data: 15/12/2025 13:33:11-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Selmo Haroldo de Resende

(Universidade Federal de Uberlândia) - Arguidor

Documento assinado digitalmente

 THIAGO FORTES RIBAS
Data: 15/12/2025 15:20:10 0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Thiago Fortes Ribas

(Universidade Federal do Rio de Janeiro) - Suplente

Niterói - RJ

2025

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Tereza Calomeni, pela companhia, paciência, por toda energia e trabalho dedicados à orientação e por me apresentar a filosofia em que hoje acredito.

Agradeço ao professor André Yazbek, pelas valiosas sugestões feitas na qualificação, que tornaram possível o aprimoramento deste trabalho, pela sua participação na composição da banca e presença em mais uma etapa da minha formação em Filosofia.

Agradeço aos professores Haroldo de Resende e Thiago Ribas por comporem a banca de avaliação da Dissertação.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por ter financiado o trabalho e possibilitado que eu me dedicasse exclusivamente a ele.

Glória a todas as lutas inglórias
Que através da nossa história
Não esquecemos jamais

(Aldir Blanc)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é expor o modo singular como a genealogia foucaultiana, realizada nos anos da década de 1970, caracteriza-se como uma crítica filosófica comprometida com a produção de efeitos transformadores no campo político. Essa tarefa envolve, em primeiro lugar, a apresentação do método genealógico utilizado por Foucault e, em segundo lugar, uma exposição do conceito foucaultiano de poder. Para tanto, o primeiro capítulo, intitulado “História e crítica: considerações sobre a genealogia foucaultiana”, dedica-se ao estudo do papel de Nietzsche como referência para a elaboração da crítica genealógica às concepções de conhecimento, verdade e sujeito; avalia a visão de história adotada nas análises foucaultianas e como ela se conecta com a crítica realizada em tais análises; por fim, o capítulo descreve os procedimentos genealógicos acerca da proveniência e da emergência e sugere a figura do curto-círcuito como um recurso para a compreensão da crítica filosófica realizada por Foucault. O segundo capítulo, “A noção foucaultiana de poder”, cumpre a função de examinar três caracterizações que configuram o conceito de poder desenvolvido por Foucault: primeira, a compreensão do poder no nível da microfísica; segunda, a concepção do poder como relação; terceiro, o poder como força produtiva.

Palavras-chave: Foucault; genealogia; crítica; curto-círcuito; poder; resistência.

ABSTRACT

The objective of this work is to present the singular way in which Foucauldian genealogy, developed during the 1970s, is characterized as a philosophical critique committed to generating transformative effects within the political sphere. This task involves, first, an exposition of the genealogical method employed by Foucault, and second, a presentation of the Foucauldian concept of power. To that end, the first chapter, entitled "*History and Critique: Considerations on Foucauldian Genealogy*", is dedicated to examining Nietzsche's role as a reference point for the development of genealogical critique concerning the concepts of knowledge, truth, and the subject; it assesses the notion of history adopted in Foucault's analyses and how it relates to the critique formulated therein; finally, the chapter outlines the genealogical procedures of provenance and emergence, and proposes the figure of the short circuit as a conceptual tool for understanding Foucault's philosophical critique. The second chapter, "*The Foucauldian Notion of Power*", aims to examine three characterizations that define Foucault's concept of power: first, the understanding of power at the level of microphysics; second, the conception of power as a relation; and third, power as a productive force.

Key-words: Foucault; genealogy; critique; short circuit; power; resistance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10	
CAPÍTULO I. História e crítica: considerações sobre a genealogia foucaultiana		13
1. Nietzsche como referência	14	
2. A escrita da história como modo de filosofia	28	
3. Os procedimentos genealógicos e o conceito de <i>curto-circuito</i>	41	
CAPÍTULO II. A noção foucaultiana de poder.....		56
1. A noção de microfísica do poder e o modelo de guerra.....	56	
2. O poder como relação e a noção de resistência.....	84	
3. O caráter produtivo do poder.....	97	
CONCLUSÃO.....	105	
BIBLIOGRAFIA.....	107	

INTRODUÇÃO

Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é transformá-lo. (Karl Marx)

Este texto foi construído com pretensões frankensteinianas. Quero dizer: o meu desejo era o de criar uma fera em forma de texto, uma besta que, mais do que viva, fosse capaz de rosnar contra o mundo e mostrar as suas garras. Empenhei-me em fazer a sutura das palavras de Espinosa, Kant, Marx, Foucault, ou, para ser mais justo, do modo como elas me impressionam. Pouco a pouco, a quimera adquiriu sua forma: seus pés vieram de um lugar, os seus braços vieram de outro e o processo seguiu nesse caminhar até que ela estivesse inteiramente formada. Somente, então, seria possível acionar a alavanca e tirar a prova do êxito da nossa empresa. Qual o sentido de fazer um texto munido com unhas e dentes? Por que não se contentar com a *ordem natural* das coisas? Por que se rebelar contra o mundo? Não poderia ser diferente: se algum dia a filosofia precisou apenas do espanto para ser posta em prática, em nossos dias, a revolta lhe é um ingrediente indispensável. O que cabe à filosofia não é somente o cultivo de um olhar desconfiado e inquieto, é a transformação do mundo; filosofar é se rebelar contra o mundo! Agora, não temos mais tempo. Ao fim da contagem, será dado início ao experimento: 3... 2... 1... O mecanismo foi ativado! Não há fogos de artifício, explosões, raios ou trovões, apenas palavras. Os olhares, antes fixos sobre o anfitrião, voltam-se para a criatura. Entre o gesto prometeico e qualquer sinal de vida, um hiato, um silêncio...

O presente estudo se dedica a examinar a crítica genealógica realizada por Foucault e o modo como a noção foucaultiana de *poder* é mobilizada por ela. O principal objetivo é destacar como esse procedimento filosófico se caracteriza, centralmente, como uma forma de engajamento político que ultrapassa os limites da tradicional dicotomia entre teoria e prática. Com suas análises histórico-filosóficas acerca do *poder* (próprias do exercício da *genealogia*),

são desenvolvidas críticas capazes de produzir efeitos de transformação no campo político — uma ação que, a nosso ver, pode ser adequadamente representada pela figura do *curto-circuito*, encontrada nos cursos *Em defesa da sociedade* e *Segurança, território, população*, realizados no Collège de France, em 1976 e 1978, respectivamente. Para que a tarefa seja bem sucedida, este trabalho é dividido em dois capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado “História e crítica: considerações sobre a genealogia foucaultiana”, dedica-se a discorrer sobre as principais características que dão forma à genealogia realizada por Foucault. Para isso, estrutura-se em partes. Na primeira, denominada “Nietzsche como referência”, dedicamo-nos a apresentar o papel desempenhado pelo filósofo alemão como referência para a construção do pensamento foucaultiano da década de 1970, com ênfase nos seguintes tópicos: a) a defesa da artificialidade e da condição histórica do conhecimento e da verdade, em contraposição a uma visão naturalista; b) a crítica da noção de *objetividade* e a afirmação da historicidade das regras pelas quais um saber adquire positividade; c) a crítica da existência de uma relação natural entre *sujeito cognoscente* e o *objeto* conhecido; d) a problematização da concepção tradicional de *sujeito*.

A segunda seção — “A escrita da história como modo de filosofia” — é dedicada à exposição da singularidade da forma como a filosofia foucaultiana se caracteriza como um exercício historiográfico. Ela é dividida em duas partes: a) a primeira é dedicada à apresentação de como a filosofia de Foucault envolve a recusa de uma concepção de história determinista, em favor da defesa de uma visão da história fundamentada na contingencialidade; b) a segunda avalia como a genealogia foucaultiana se apoia no chamado nominalismo histórico.

Em “Os procedimentos genealógicos e a figura do *curto-circuito*”, terceira e última seção do primeiro capítulo, o trabalho se volta para a descrição do exercício da genealogia, com a atenção concentrada nas análises acerca da *proveniência* (*Herkunft*) e da *emergência* (*Entstehung*). O estudo acerca da *proveniência* é marcado pela identificação dos jogos de força que configuram uma determinada paisagem histórica, a fim de compreender como eles produzem os *saberes* e modos de *subjetividade*. As análises acerca da *emergência* se destacam pela crítica às concepções deterministas de história e pela construção de uma crítica filosófica com a intenção de promover efeitos políticos. Nesse sentido, acreditamos que a noção de *curto-circuito* bem ilustra a singularidade do tipo de crítica realizada por Foucault, por representar o modo como um mecanismo pode ser afetado pela conexão indesejada dos componentes que formam um circuito, e por se assemelhar à forma como as análises

histórico-filosóficas foucaultianas, ao apresentar as conexões entre saber e poder, afetam os *circuitos políticos*.

O segundo capítulo, denominado “A noção foucaultiana de poder”, cumpre a função de examinar o conceito de *poder* desenvolvido por Foucault. Nosso trabalho envolve apresentar três caracterizações da noção de poder concebida por Foucault: 1º) a compreensão de uma *microfísica do poder* e a ideia de imanência das *relações de poder* através das práticas sociais estabelecidas em uma comunidade e a ideia de que o *poder* é coextensivo ao corpo social; além disso, esta seção é dedicada a expor a importância do chamado *modelo de guerra*, em contraposição à teoria política clássica, especialmente o pensamento de Thomas Hobbes. 2º) O *poder* como relação e a questão da liberdade, com ênfase na demonstração de como a filosofia foucaultiana não corresponde a um fatalismo ou a um pessimismo político. 3º) O *poder* como força produtiva, com a indicação de que a formação dos *saberes* e dos modos de *subjetividade* é fundada nas práticas estabelecidas no campo político, e que a imanência pela qual *saberes* e *sujeitos* são constituídos é também a condição de possibilidade para que uma crítica filosófica, como a genealogia, possa produzir efeitos políticos.

Ao recorrer à analogia entre *crítica* e *curto-circuito*, este estudo pretende defender uma concepção de filosofia que, mais do que assumir um compromisso político, almeja, ela mesma, ser um modo de intervenção no mundo.

CAPÍTULO I

HISTÓRIA E CRÍTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A GENEALOGIA FOUCAULTIANA

O que é a *genealogia* foucaultiana? Esta é a questão central do presente capítulo, ela o alimenta de sentido e ao seu entorno se distribuem os elementos que compõem o texto; três elementos, três caracterizações de um modo de filosofia: primeiramente, a maneira como o pensamento de Nietzsche lhe serve como orientação; em segundo lugar, o papel desempenhado pela história no exercício da *genealogia* foucaultiana; em terceiro lugar, os procedimentos que compõem a *genealogia* foucaultiana e a concepção de crítica filosófica adotada por Foucault.

Este capítulo se estrutura, portanto, em três momentos. O primeiro discorre sobre como o pensamento de Nietzsche serve como referência para a construção da *genealogia* foucaultiana. Nossa trabalho se restringe à leitura foucaultiana da obra de Nietzsche e, por essa razão, atém-se às palavras de Foucault a respeito da ligação do seu pensamento com o pensamento nietzschiano. Os textos de Nietzsche, quando referidos, são apresentados em uma posição secundária e, até mesmo, acessória, sem ocupar um espaço de protagonismo em nossas considerações. O segundo momento é dedicado a esclarecer o modo como a pesquisa genealógica se caracteriza como um exercício historiográfico. Em resumo, a função desta seção é indicar como a forma de história desenvolvida por Foucault fundamenta a realização de uma filosofia crítica. Por fim, a resposta pelo sentido da *genealogia* envolve compreender, também, o que são os dois procedimentos que a constituem: as análises a respeito da *proveniência* e as análises sobre a *emergência*. A partir da exposição desses dois componentes do exercício genealógico, pretendemos indicar como, em Foucault, a filosofia está indissociavelmente ligada à atividade *crítica*.

A apresentação da *genealogia* foucaultiana tem a função de tornar claros os principais aspectos que constituem os alicerces das críticas realizadas por Foucault, na segunda fase da sua obra. Se o objetivo deste capítulo é demarcar o papel de Nietzsche como referência filosófica, o lugar da história na obra de Foucault e ressaltar o caráter crítico da atividade genealógica, isso é feito para que, no capítulo seguinte, as reflexões sobre a noção de *poder*

estejam situadas no contexto da filosofia foucaultiana dos anos de 1970. Em outras palavras, destacamos alguns dos pressupostos que orientam as análises histórico-filosóficas de Foucault, para tornar clara a singularidade do conceito de *poder* criado por ele. Ao evidenciar o caráter crítico da *genealogia* foucaultiana, desejamos dar destaque a como a noção de *poder* serve como ferramenta de análise capaz de ultrapassar a clássica dicotomia entre teoria e prática, pois é usada, simultaneamente, tanto para o exame de um momento histórico como na atuação no campo político.

1. Nietzsche como referência

Sou simplesmente nietzschiano e tento na medida do possível, num certo número de pontos, ver, com a ajuda de textos de Nietzsche — mas também com teses anti-nietzschianas (que são também nietzschianas!) — o que se pode fazer em tal ou tal domínio. (Michel Foucault)

Com a publicação de *História da loucura na idade clássica* — trabalho para aquisição do título de doutor em Filosofia — é iniciada a trajetória intelectual de Michel Foucault, em 1961, que termina com a sua morte, no ano 1984. Na entrevista denominada *Estruturalismo e pós-estruturalismo*, realizada no ano de 1983, Foucault se refere à *História da loucura* como sendo o seu livro de estreia: “Escrevi meu primeiro livro quando estava terminando minha vida de estudante, por volta de 1960 ou 1957. Trata-se da *História da loucura*, escrito entre 1955-1960”¹. Na “Introdução” de a *Microfísica do poder* — título da famosa coletânea de aulas, conferências e entrevistas realizadas por Foucault a partir da década de 1970 —, Roberto Machado assinala que *História da loucura* demarca uma espécie de “inovação metodológica”². Tereza Calomeni menciona o papel de *História da loucura* na “[...] inauguração das análises histórico-arqueológicas [...]”³ de Foucault e ressalta a descontinuidade do livro de 1961 em relação aos trabalhos anteriores. No texto *A secreta*

¹ FOUCAULT, Michel. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 327.

² MACHADO, Roberto. “Introdução”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 7.

³ CALOMENI, Tereza Cristina B. *A "secreta fundação" da psiquiatria: considerações sobre a análise foucaultiana da história da loucura*. Fractal, Rev. Psicol., vol. 22, n. 1, p. 52, Jan./Abr. 2010. ISSN 1984-0292. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/fractal/a/jDVjXsnhwdfNzPKcqPnVXK/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 08 Jun. 2025.

fundação da psiquiatria: considerações sobre a análise foucaultiana da história da loucura, Calomeni destaca o “[...] alcance e a repercussão das formulações aí forjadas e das críticas aí expostas [...]”⁴, ao se referir aos abalos promovidos por *História da loucura* no cenário filosófico da época, em especial, nos debates acerca da crítica à instituição psiquiátrica. Ainda que a tese de doutorado seja privilegiada como marco inicial do pensamento foucaultiano, Foucault já havia publicado textos como *Doença mental e personalidade* (1954) e a “Introdução” (1954) ao livro *O sonho e a existência* do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (1881-1966). Contudo, como aponta Didier Eribon, autor da biografia *Michel Foucault, 1926-1984*,

Foucault renega completamente esse trabalho [*Doença mental e personalidade*]: nas entrevistas, ao falar do seu “primeiro livro”, sempre se referirá a *Histoire de la folie*, remetendo assim o pequeno opúsculo de 1954 e sua reedição de 1962 [*Doença mental e psicologia*] aos subterrâneos da história, e aos catálogos das bibliotecas⁵.

Não sem ressalvas, o percurso filosófico de Foucault é esquematizado segundo três momentos: a fase da *arqueologia* (1961-1969), a fase da *genealogia do poder* (1970-1976) e a fase do chamado *último Foucault* ou a fase *ética* (1978-1984). Em Foucault, encontramos, segundo ele mesmo, a periodização do seu trabalho dividida em três diferentes etapas. No curso *O governo de si e dos outros* (realizado no Collège de France, no ano de 1983), por exemplo, são mencionados três *focos de experiência* ou três *eixos* segundo os quais seus estudos teriam sido realizados⁶. Em *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* (livro publicado em 1984), uma periodização semelhante é oferecida na “Introdução”⁷. Nos trabalhos dos comentadores da filosofia foucaultiana, são encontradas interpretações parecidas. Esse é o caso do livro de Salma Tannus Muchail, intitulado *Foucault simplesmente*, em que tal divisão nos é apresentada no capítulo “A trajetória de Michel Foucault”⁸.

Na fase da *genealogia*, referente à década de 1970 (período caracterizado pelas investigações realizadas como pesquisador do Collège de France, cujo começo remonta à aula inaugural *A ordem do discurso*, realizada em 1970), é marcada pelo exame acerca da

⁴ *Ibidem*.

⁵ ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das letras, 1990, p. 83.

⁶ FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 4-7.

⁷ *Idem. História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: São Paulo: Paz e Terra, 2019, p. 9.

⁸ MUCHAIL, Salma Tannus. “A trajetória de Michel Foucault”. In: Salma Tannus Muchail (Org.). *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 9-20.

formação de modalidades *de poder* em diferentes períodos da história. Como ele diz em *A sociedade disciplinar em crise*, entrevista de 1978: “minha pesquisa incide sobre as técnicas do poder, sobre a tecnologia do poder. Ela consiste em estudar como o poder domina e se faz obedecer”⁹. Mas a extensão do seu trabalho não se restringe à compreensão de como o *poder* se forma, a *genealogia* também se empenha em averiguar o papel desempenhado por essas *tecnologias* na constituição das chamadas *ciências humanas* e na formação de modos de *assujeitamento*:

só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade¹⁰.

Nos estudos *genealógicos*, destacam-se as análises dos períodos das Idades Clássica (séculos XVII e XVIII) e Moderna (do século XIX em diante). De modo geral, essa classificação é utilizada para a demarcação da transformação das *tecnologias* e dos *mecanismos de poder* que, na Idade Clássica, compuseram o modelo da *soberania*, para aqueles que, na Idade Moderna, compõem a *disciplina* e a *biopolítica*.

A prática da história incorporada à filosofia qualifica o pensamento de Foucault como um trabalho crítico, no qual os universalismos presentes na tradição filosófica são confrontados e a condição material e política dos *saberes* é exposta. Se a obra de Foucault se caracteriza como um exercício filosófico combativo, é porque ela assume o compromisso de se inserir nos circuitos em que tecnologias de *poder* e modalidades de *saber* se articulam, com a tarefa de desestruturar os *jogos de força*. Um compromisso que recusa a tarefa de substituir uma verdade por outra epistemologicamente mais convincente, porque é pautado em uma concepção de filosofia que se diferencia do estilo clássico de filosofar; uma concepção cuja singularidade advém, em parte, do modo como o pensamento de Foucault se filia ao pensamento de Nietzsche.

Parte indispensável à concretização do projeto da *genealogia* é o modo como a filosofia de Nietzsche lhe serve como guia. A começar pelo termo *genealogia*, uma referência direta ao livro de 1887, *Genealogia da moral*, referência que se confirma com as seguintes

⁹ FOUCAULT, Michel. “A sociedade disciplinar em crise”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 267.

¹⁰ *Idem. A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, 1999, p. 27.

palavras: “Se fosse pretensioso, daria como título geral ao que faço ‘genealogia da moral’”¹¹. No entanto, a importância de Nietzsche vai muito além do empréstimo de um termo, sua filosofia é utilizada para orientar o distanciamento e a crítica de posicionamentos filosóficos referentes às concepções de *conhecimento, verdade, sujeito*. Foucault recorre a Nietzsche para construir o seu próprio pensamento; mais do que reproduzir as ideias de seu antecessor, o que faz é utilizá-las para criar uma nova filosofia. A posição de Foucault como leitor irreverente da obra nietzsiana se torna clara quando nos deparamos com a seguinte declaração a respeito de como, na modernidade (e a partir de Nietzsche, inclusive), uma nova forma de ofício interpretativo teria se constituído:

De fato, a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se ofereceria a ela passivamente; ela pode apenas apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação já ali, que ela deve subverter, revirar, quebrar a marteladas¹².

Exatamente porque “a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar”, Foucault não se esforça para acessar algo como a verdade do pensamento nietzsiano. Para ele:

O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isso não tem o menor interesse¹³.

Ciente de que o modo como a sua apropriação dos textos de Nietzsche poderia provocar incômodo naqueles que se dedicam ao estudo da produção filosófica nietzsiana, Foucault faz uma espécie de ressalva ao final da primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*:

[...] tomei este texto de Nietzsche¹⁴ em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção nietzscheana do conhecimento — pois há inúmeros textos bastante contraditórios entre si a esse respeito — mas apenas para mostrar que existe em Nietzsche um certo número de elementos que

¹¹ *Id.* “Sobre a prisão”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 232.

¹² *Id.* “Nietzsche, Freud, Marx”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 48.

¹³ *Id.* “Sobre a prisão”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 233.

¹⁴ Ao longo da conferência realizada por Foucault, os seguintes textos de Nietzsche são apresentados: *Verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), *Gaia ciência* (1882), *A genealogia da moral* (1887) e *A vontade de poder* (1901). O texto ao qual Foucault se refere no trecho citado é *Gaia ciência*, mais especificamente os parágrafos 109 e 333.

põem à nossa disposição um modelo para uma análise histórica do que eu chamaria a política da verdade¹⁵.

Foucault utiliza Nietzsche, porque acredita que parte da obra deste filósofo é capaz de auxiliar na realização de suas próprias análises. A utilização estratégica de Nietzsche na década de 1970 pode ser encontrada em textos como: a transcrição da primeira aula do curso dado no Collège de France no ano de 1971, *Aulas sobre a vontade de saber*; a conferência intitulada *Aula sobre Nietzsche* (1971); a conferência *Nietzsche, genealogia e história* (1972), presente nos *Ditos e escritos* e na *Microfísica do poder*; a primeira conferência situada no livro *A verdade e as formas jurídicas* (1973); e a primeira aula do curso realizado no Collège de France no ano de 1976, *Em defesa da sociedade*. Além desse material, há também alguns textos da fase arqueológica — os livros *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969) e o texto *Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de epistemologia* (1968), localizado nos *Ditos e escritos* —, por reconhecermos que neles estão contidos elementos do pensamento de Foucault existentes no momento da *genealogia* e, também, porque a periodização da obra de Foucault em três fases equivale a um recurso didático e não a uma linha divisória rígida que deva ser seguida rigorosamente; ela indica mudanças consideráveis nas pesquisas realizadas por Foucault, não o abandono total do que fora pensado antes.

O nosso recurso à leitura foucaultiana de Nietzsche não tem o compromisso de avaliá-la — se o pensamento de um filósofo está próximo ou distante do pensamento do outro, não está em questão; o que realmente parece interessante é o modo como um conjunto de elementos da filosofia nietzschiana favorece a formulação do que Foucault entende por *genealogia*. Aqui, esses elementos serão considerados a partir do olhar de Foucault.

“Sob o Sol da filosofia nietzschiana”¹⁶, Foucault desenvolveu um modo próprio de se fazer filosofia, mas, para isso, foi preciso que questionasse as noções de *conhecimento* e de *verdade*, a noção de *sujeito*, a noção de *objetividade* e a suposta naturalidade da relação entre o *sujeito* e o *objeto*. A presente seção se dedica a refletir sobre cada um desses quatro questionamentos, com base nos textos da década de 1970 mencionados acima; a começar pelo modo como Foucault, a partir de Nietzsche, modela suas concepções de *conhecimento* e *verdade*.

¹⁵ Id. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, 1999, p. 23.

¹⁶ Id. “Prefácio (*Folie et déraison*)”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a, p. 155.

Para Foucault, o conhecimento (ou saber) não possui uma origem (*Ursprung*), não é possível deduzi-lo do sujeito ou do mundo. O conhecimento é um artifício, uma invenção (*Erfindung*) criada em um determinado momento da história. A partir do empréstimo das noções de origem e invenção, tomadas de Nietzsche, Foucault desenvolve uma concepção própria de conhecimento, afasta-se do quadro filosófico metafísico e se encaminha para o âmbito de problematização que é um dos principais motes da *genealogia*: a historicidade e a dimensão política dos saberes.

A ideia de que o conhecimento possui uma origem (*Ursprung*) reside na suposição de que ele teria alguma espécie de substrato ontológico, uma “[...] identidade cuidadosamente recolhida em si mesma”, uma “forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, accidental, sucessivo”¹⁷. Essa suposição envolve a consideração de que, a partir de um saber já dado, seria possível encontrar a forma pura do conhecimento, deduzir o seu fundamento metafísico através de algum tipo de procedimento intelectual. Trata-se de uma hipótese a ser contestada com a indicação de que o conhecimento possui uma história que revela a artificialidade do seu caráter e um passado repleto de contradições, desvios, descontinuidades e incoerências. A sua gênese não resulta dos desígnios de uma razão ordenadora, mas possui a marca da contingencialidade, afinal, a razão também “nasceu de uma maneira inteiramente ‘desrazoável’ — do acaso”¹⁸ (Ibidem). Na base do conhecimento, nenhuma natureza ou essência, nenhuma origem: o conhecimento não desabrocha como uma flor, seu vir a ser não é o desembaraço da sua potencialidade; no terreno em que sua constituição se realiza, não há qualquer laço de parentesco, apenas o que lhe é estranho: “[...] o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento”¹⁹. Há saberes que abordam temas que envolvem um alto nível de abstração e, por isso, podem ser considerados possuidores de uma posição privilegiada em relação à história; a lógica e a matemática não seriam exemplos de formas de conhecimento que se encontram isoladas em um plano de pura virtualidade? No entanto, por mais que o conteúdo de um saber seja caracterizado por uma espécie de pureza formal, tal saber, como *discurso*²⁰ – e, portanto, enquanto possuidor de uma dimensão prática –, não corresponde a uma forma pura. Um discurso não é aquilo sobre o que fala: contos sobre unicórnios e reinos encantados não são, eles mesmos, reinos encantados e unicórnios.

¹⁷ Id. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 58.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Id. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, 1999, p. 24.

²⁰ A respeito do discurso como prática, ver as considerações de Foucault sobre a noção de *prática discursiva* no capítulo “Observações e consequências” de *A arqueologia do saber*. Cf. Idem. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a, p. 84-91.

Mais do que isso, o conhecimento não está desconectado da sua condição material: mesmo que um saber envolva temas fantásticos e que aparente estar completamente desconectado do mundo em que se encontra, não deixa de estar vinculado à sua época e aos obstáculos que dela fazem parte. Poderia Aristóteles ter poupadão séculos de “espera” e antecipado a *virada linguística* sobre o campo da lógica? Teria faltado a Ptolomeu uma maçã cair sobre a cabeça para que ele chegasse às conclusões de Newton? Não teria sido suficiente a Euclides um amigo lhe dar o palpite sobre a possibilidade da alteração de seus axiomas para que a geometria moderna recebesse a sua assinatura? Segundo Foucault,

[...] não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade²¹.

A resposta, negativa, carrega consigo uma constatação: na base de todo pensamento, há o chão em que os pensadores estão apoiados; somos autores e obras dos nossos dias.

As formas de *saber* existentes têm como condição de sua possibilidade o contexto histórico e cultural do qual fazem parte. Não à toa, os comentários de Foucault sobre Nietzsche na primeira conferência de *Verdade e as formas jurídicas* têm início com uma citação de *Verdade e mentira no sentido extramoral* em que se explica o caráter artificial e histórico do conhecimento²². Se avançamos na leitura do texto nietzschiano, vemos que a reflexão sobre a artificialidade do conhecimento é ainda mais desenvolvida, na medida em que nos deparamos com uma passagem que afirma o caráter instrumental do intelecto humano, em favor da sua sobrevivência: “[...] este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta com chifres e dentes”²³. Longe de ser uma práticaativa e desinteressada — ou até mesmo o fruto do simples e puro *amor ao saber* —, o conhecimento é um meio de preservação da existência, uma *ferramenta*, um recurso com o qual indivíduos conseguem sobrepujar a natureza e estabelecer a vida em comunidade, pelo acordo entre aqueles que a integram ou pela dominação de uns sobre os outros. E no que consiste essa *ferramenta*? Ela não é vazia de materialidade, não paira no ar como um fantasma (se é que fantasmas pairam no ar) ou habita

²¹ *Ibidem*, p. 54.

²² Trata-se da seguinte passagem: “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’”. NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: Gérard Lebrun (Org.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974, p. 53.

²³ *Ibidem*.

em algum lugar além das estrelas; para existir, o conhecimento se concretiza, como prática, pelo discurso, e ganha forma a partir da linguagem. Na esteira do pensamento de Nietzsche, Foucault afirma, na conferência intitulada “Aula sobre Nietzsche — como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade”, realizada na Universidade McGill em 1971, que

o instinto, o interesse, o jogo, a luta não são aquilo com relação ao qual é disputado o conhecimento. Esse não é o motivo inconfessável, a origem coercitiva e logo esquecida. É o seu suporte permanente, perpétuo, inevitável, necessário²⁴.

Mas não existe “o conhecimento”, o que existe é uma multiplicidade de diferentes formas de conhecimento e cada uma delas está atrelada a um contexto, aos desafios e às estratégias pertencentes a ele. Desde a fase arqueológica (1961-1969), a filosofia de Foucault carrega como um dos seus traços o trabalho de demarcação de *descontinuidades*. Em sua *Resposta ao Círculo de epistemologia* (1968), Foucault se faz bastante claro quanto a isso quando demarca, através dos exemplos da literatura e da política, a importância de se considerar a singularidade histórica de cada caso:

É preciso não mais sustentar como válidos os recortes ou agrupamentos com os quais adquirimos familiaridade. Não se podem admitir tais quais nem a distinção dos grandes tipos de discurso, nem a das formas ou gêneros (ciência, literatura, filosofia, religião, história, ficções etc.). Os motivos saltam aos olhos. Nós mesmos não estamos seguros do uso dessas distinções no nosso próprio mundo do discurso. Com mais forte razão quando se trata de analisar os conjuntos de enunciados que eram distribuídos, repartidos e caracterizados de uma maneira totalmente diferente: afinal, a “literatura” e a “política” são categorias recentes que não podem ser aplicadas à cultura medieval, ou ainda à cultura clássica, a não ser por uma hipótese retrospectiva e por uma série de novas analogias ou de semelhanças semânticas: mas nem a literatura, nem a política, nem, consequentemente, a filosofia e as ciências articulavam o campo do discurso nos séculos XVII e XVIII como elas o articularam no século XIX²⁵.

Não encontraremos, por exemplo, em uma das obras de Platão o gérmen dos problemas referentes ao desenvolvimento e uso de tecnologias de “inteligência artificial”, visto que se trata de um conjunto de questões característico do período contemporâneo e não um problema

²⁴ FOUCAULT, Michel. “Aula sobre Nietzsche — como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade”. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014a, p. 186.

²⁵ Idem. “Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”. In: Manoel Barros da Motta (Org). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 91.

maturado desde a antiguidade Grega. Por outro lado, os saberes formados na atualidade também não tiveram seu início com a crise da democracia ateniense do século IV a. C. ou com o processo de secularização da sociedade grega dessa mesma época — questões que aparecem nos textos platônicos, que lhes dão vida e forma.

A indicação da artificialidade do conhecimento implica o reconhecimento de que a verdade, como critério de validade epistemológico e moral, também foi inventada. A distinção entre o verdadeiro e o falso não é uma característica indissociável do conhecimento; ao contrário, quando a concepção de verdade foi criada, formas de saber já existiam e exerciam efeitos sobre a existência de indivíduos²⁶. Diferentemente do que pode parecer, isso não é um posicionamento teórico sobre a não existência da verdade; trata-se, no lugar disso, do movimento em favor da destituição do seu estatuto metafísico, de uma mudança na forma como a encaramos. No ano de 1970, na aula inaugural como pesquisador da cátedra de *História dos sistemas de pensamento* no Collège de France, intitulada *A ordem do discurso*, Foucault acrescenta ao nível da pesquisa arqueológica, tal como apresentada em um trabalho como *As palavras e as coisas* (1966), a consideração de que a oposição do verdadeiro e do falso pode ser compreendida como um *sistema de exclusão*:

Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, por meio de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se²⁷.

Assim como o Nietzsche de *O nascimento da tragédia* (1872), Foucault se empenha em desmascarar a fundação histórica da verdade. Para Nietzsche, a história da verdade se inicia na Grécia do século IV a.C. — momento marcado pela filosofia socrática, pelo platonismo e, não por acaso, trata-se do instante que simboliza a inauguração do pensamento metafísico. Nesse contexto, a verdade aparece como um critério pelo qual se distingue a *aparência da essência*; mas essa distinção, longe de ser um olhar inocente sobre o mundo,

²⁶ Cf. Id. “Aula sobre Nietzsche — como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade”. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014a, p. 187.

²⁷ Id. “Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 86.

estabelece, nele, uma divisão e, consequentemente, a depreciação de tudo aquilo que é associado à matéria, ao corpo e à sensibilidade, considerados como fontes da incerteza, do erro e da mentira, tanto no que diz respeito ao conhecimento quanto à moralidade e à política. A verdade corresponde, então, à insígnia segundo a qual se determina o que é válido e o que não é; o que é permitido, desejável e o que deve ser evitado ou proibido; o que é privilegiado e o que deve ser ignorado. Como é dito no seguinte trecho de *A ordem do discurso*:

[...] creio que essa vontade de verdade [fundada na distinção entre o verdadeiro e o falso], assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional, tende a exercer sobre os outros discursos — estou sempre falando da nossa sociedade — uma espécie de pressão e como que um poder de coerção. Penso na maneira como a literatura ocidental teve de buscar apoio, durante séculos, no natural, no verossímil, na sinceridade, na ciência também — em suma, no discurso verdadeiro. Penso, igualmente, na maneira como as práticas econômicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se com base em uma teoria das riquezas e da produção; penso ainda na maneira como um conjunto tão prescritivo quanto o sistema penal procurou seus suportes ou sua justificação, primeiro, é certo, em uma teoria do direito, depois, a partir do século XIX, em um saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se a própria palavra da lei não pudesse mais ser autorizada, em nossa sociedade, senão por um discurso de verdade²⁸.

Por ter sido inventada, a noção de verdade existe e tem consequências reais sobre o mundo, mas ela não existe sempre da mesma forma, em todo lugar e nem mesmo atua de uma só maneira. Quanto a isso, tomemos a seguinte passagem como exemplo; nela, Foucault apresenta o cenário de formação do empirismo britânico e demonstra que os elementos que configuram o modo como, em uma dada época, o conhecimento e a verdade são compreendidos podem variar em relação a outro contexto:

por volta do século XVI e do século XVII (na Inglaterra sobretudo), apareceu uma vontade de saber que, antecipando-se a seus conteúdos atuais, desenhava planos de objetos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis; uma vontade de saber que impunha ao sujeito cognoscente (e de certa forma antes de qualquer experiência) certa posição, certo olhar e certa função (ver, em vez de ler, verificar, em vez de comentar); uma vontade de saber que prescrevia (e de um modo mais geral do que qualquer instrumento determinado) o nível técnico do qual deveriam investir-se os conhecimentos para serem verificáveis²⁹.

²⁸ *Ibidem*, p. 88.

²⁹ *Ibid.*, p. 87.

Entre os elementos que constituem uma determinada concepção de conhecimento, um dos mais importantes, aquele contra quem a crítica promove um forte abalo, é a noção de objetividade.

O homem não possui uma predisposição natural ao conhecimento, pois este “não está inserido na natureza humana”³⁰. Diferentemente daquilo que Aristóteles propõe em sua *Metafísica*, não há qualquer garantia de que os fenômenos percebidos promovam aprazimento e que isto incite no sujeito a *vontade de saber*; esta suposição envolve considerar que “[...] o desejo de conhecer já é, por natureza, algo como o conhecimento, algo do conhecimento”³¹. De acordo com o mesmo raciocínio, no espírito humano não estão inscritas as lembranças de uma realidade suprassensível — “não há reminiscência”³², como propôs a doutrina platônica. No lugar de um fato, o sujeito cartesiano, que utiliza o recurso do *cogito* para salvaguardar a sua argumentação, não passa de uma artimanha. E ainda que em Königsberg tenha sido aplicado um dos golpes mais severos já desferidos contra a soberania da razão, a filosofia kantiana, com a defesa da existência de um *sujeito transcendental*, equivale a mais uma tentativa de preservar a integridade da metafísica. Como poderíamos considerar que no sujeito está a origem (*Ursprung*) de todo conhecimento sem antes nos perguntarmos sobre a procedência da ideia de um sujeito naturalmente dado ao conhecimento?

O sujeito é concebido como algo que existe antes do processo de conhecimento se estabelecer, como uma de suas condições fundamentais. Para que o conhecimento aconteça é preciso que haja um sujeito (previamente capacitado) e um objeto (naturalmente cognoscível). Mas esse posicionamento é, antes de tudo, uma hipótese, pois outras formas de conceber o conhecimento são possíveis. Ao longo do período contemporâneo da história da filosofia, esse modo de compreender o sujeito e a sua relação com o conhecimento se tornaram, cada vez mais, alvos de críticas. A psicanálise desempenhou um papel importante na crítica da noção de sujeito, ao considerar o inconsciente como um campo irremediável da *psique* humana e, consequentemente, ao retirar da consciência e de tudo o que lhe diz respeito o estatuto de primazia que antes possuíam. O aspecto translúcido da consciência deixou de totalizar o perfil do sujeito e passou a coabitar com uma camada “subterrânea”, cuja atividade — dada fora do regime da razão —, inelutavelmente, compromete o estado do homem e o modo como se

³⁰ *Idem*. “Aula sobre Nietzsche — como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade”. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014a, p. 183.

³¹ Cf. *Id. Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014a, p. 17.

³² *Id.* “Aula sobre Nietzsche — como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade”. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014a, p. 184.

relaciona com o mundo. De um modo diferente, Foucault, nas análises arqueológicas e genealógicas, também realizou críticas importantes à noção de *sujeito*, que podem ser resumidas da seguinte forma: o *sujeito* não é a base sólida sobre a qual o conhecimento é erigido, não é o baluarte da moral, nem mesmo o grau zero da ação política; para Foucault (um nominalista), o sujeito não é um universal, mas um produto histórico, o resultado da articulação entre *práticas discursivas* e *extradiscursivas*³³. Não existe “o” sujeito, um tipo único e geral, mas diferentes modos de subjetividade, que são formados em contextos históricos específicos. Um modo de subjetividade é aquilo que se constitui em uma época, a partir de uma cultura, dos saberes que nela existem e das relações sociais que nela são estabelecidas. Como diz Foucault:

É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. E isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendentemente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguido sua identidade vazia ao longo da história³⁴.

Ao se posicionar criticamente em relação às formas tradicionais de se conceberem o conhecimento e o sujeito, Foucault solidificou as bases da sua *genealogia* sobre um terreno distinto daquele em que o pensamento metafísico e epistemológico foram edificados. A possibilidade dessa mudança tem como fundamento a defesa de uma visão de história pautada no *nominalismo* e na contingencialidade. Esse modo peculiar de articular história e filosofia envolve o tratamento de elementos considerados tradicionalmente como metafísicos como entes particulares e pertencentes a um contexto histórico. A partir disso, Foucault realizou suas análises sobre os processos de formação dos *saberes* e dos modos de subjetividade e pôde considerar, como parte fundamental das suas análises, como tais processos compreendem questões relativas ao campo político, como eles são atravessados por *relações de poder*.

As investidas de Foucault contra a concepção metafísica de conhecimento também avançam na direção da suposição da existência de uma conexão natural entre o sujeito e o

³³ A respeito das noções de *práticas discursivas* e *extradiscursivas*, cf.: FOUCAULT, Michel; MERQUIOR, José Guilherme; ROUANET, Sérgio Paulo. “Entrevista com Michel Foucault, por Sérgio P. Rouanet e José G. Merquior”. *O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 17-42.

³⁴ FOUCAULT, Michel. “Verdade e poder”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 43.

objeto. Entre esses dois polos do saber não há qualquer relação analítica ou princípio em comum, apenas *fendas intransponíveis* e uma total “heterogeneidade”³⁵. Ao longo da história da filosofia, diferentes noções cumpriram a função de sustentar a conexão entre o sujeito e o objeto; talvez *Deus* seja a mais notável entre elas — conceito absoluto que cumpre, sem o menor esforço, a tarefa de assegurar que a natureza abrigue ordem e que o intelecto humano seja capaz de apreendê-la. Contudo, até mesmo Ele padece sob o labor do tempo. O diagnóstico nietzschiano da *morte de Deus* (aforismo 125 de *A gaia ciência*) reflete o estado da cultura ocidental na modernidade, ao pôr em questão a crise dos valores em que ela se encontra. Os ideais iluministas apregoados pela Revolução Francesa, a queda das monarquias absolutistas, os avanços técnicos das forças produtivas na escalada do capitalismo e o privilégio, cada vez maior, dado ao saber científico são alguns dos exemplos de acontecimentos que fizeram com que a Europa no século XIX sofresse uma mudança radical nos seus costumes. A igreja romana, cuja hegemonia já havia sido confrontada com a Reforma, agora não mais exerce a mesma influência sobre a vida dos homens, como fazia séculos antes. Com a *morte de Deus*, a catedral da metafísica se encontra em um estado de ruína, suas vigas caem, uma a uma. Categorias, que por muito tempo foram consideradas inabaláveis, agora compõem os escombros dessa antiga construção. Em meio aos destroços, os mais saudosistas se esforçam para recompor o monumento que desaba; outros, sem qualquer constrangimento, anunciam a *morte do homem*, a queda de mais um pilar: o homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo³⁶.

A crítica foucaultiana à concepção tradicional de conhecimento se aprofunda com o questionamento da noção de *objetividade*.

Para Foucault, o mundo não possui qualquer princípio ordenador que nos garanta conhecê-lo, “as coisas não são feitas para serem vistas ou conhecidas”³⁷. Não depuramos as aparências captadas pelos sentidos com o nosso intelecto, muito menos alcançamos o âmago do ser ou a essência do que se coloca diante de nós através de algum tipo de intuição ou por meio de alguma espécie de exercício hermenêutico. Não há a *ideia* platônica servindo de modelo a cada coisa existente; nem as doze categorias de Kant dando forma conceitual aos

³⁵ *Idem. A verdade e as formas jurídicas.* Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, 1999, p. 18.

³⁶ *Id. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.* Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 536.

³⁷ Cf. *Id.* “Aula sobre Nietzsche — como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade”. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1982-1983).* Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014a, p. 184.

fenômenos intuídos; tampouco, o *absoluto* de Hegel sintetizando, em um estágio superior, todas as peripécias experimentadas pelo *espírito* no decorrer da história da humanidade. Por trás das aparências, nenhuma verdade ou promessa, apenas mais aparências³⁸.

Presume-se que as regras de conformação de um saber ao seu objeto são universalmente válidas. Essa consideração envolve a crença de que os objetos a serem conhecidos existem antes do processo de conhecimento, porque, de modo intrínseco, eles possuiriam propriedades para serem conhecidas, e a linguagem, por sua vez, seria moldada para retratar o mundo em sua inteireza. Entretanto, os critérios que conferem objetividade a um saber não são naturais, são históricos; a linguagem, igualmente, não se encontra paralisada no tempo, livre de “vicissitudes”; cada época possui um modo particular de determinar a objetividade de um discurso e, consequentemente, possui o seu próprio conjunto de objetos. A respeito disso, Foucault utiliza o exemplo da loucura, considerando-a como objeto discursivo dos saberes médico e psiquiátrico. A formação discursiva³⁹ desses saberes não tem como fundamento a referência a um objeto preexistente; ao contrário,

[...] cada um desses discursos [...] constituiu seu objeto [...]. A unidade dos discursos sobre a loucura não está fundamentada na existência do objeto “loucura” ou na constituição de um horizonte único de objetividade; é o conjunto das regras que tornam possíveis, durante uma determinada época, o aparecimento de descrições médicas (com seu objeto), o aparecimento de uma série de medidas discriminatórias e repressivas (com seu objeto próprio), o aparecimento de um conjunto de práticas codificadas em receitas ou em medicações (com seu objeto específico)⁴⁰.

No entanto, ainda que as concepções de objetividade existentes em diferentes momentos históricos se disponham em ordem de sucessividade, não há, necessariamente, qualquer relação de dependência ou progresso entre elas. Não há garantia de que as regras de objetividade em um período tenham que servir como fundamento para as que passam a existir em um estágio subsequente; elas não se concatenam sob os moldes de uma relação causal ou sob a fórmula de um movimento dialético — não há teleologia. Por isso, os saberes não se tornam mais objetivos com o passar do tempo, o que acontece é a formação de outras modalidades de saber, pautadas em critérios de objetividade diferentes daqueles que existiam antes. Como referência a essa ideia, podemos considerar um trecho do prefácio de *As*

³⁸ *Ibidem*, p. 186.

³⁹ Sobre o conceito de *formação discursiva*, cf.: *Idem. Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a, p. 43.

⁴⁰ *Id.* “Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 102.

palavras e as coisas, em que Foucault elucida alguns elementos metodológicos das análises realizadas em seu livro:

não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência hoje pudesse enfim se reconhecer [...]. A ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos. [...] Toda esta quase-continuidade no nível das ideias e dos temas não passa, certamente, de um efeito de superfície; no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positividades mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII e XIX. Não que a razão tenha feito progressos; mas o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente alterado⁴¹.

2. A escrita da história como modo de filosofia

O pensamento de Foucault se caracteriza como uma filosofia crítica realizada através de análises históricas. A *arqueologia* e a *genealogia* consistem, ambas, na problematização da atualidade pela investigação do passado. São dois métodos filosóficos que confrontam a universalidade, a objetividade e o suposto progresso das formas de saber, e se investem nos mecanismos políticos aos quais elas estão conectadas. Mas que tipo de compreensão Foucault tem a respeito da história? Nesta seção, são averiguadas algumas das principais características que configuram a visão foucaultiana da história no que diz respeito ao exercício da crítica filosófica. O que se propõe não é a realização de um trabalho de análise que dê conta de todas as passagens em que Foucault faz referência ao trabalho historiográfico ou apresenta considerações metodológicas a esse respeito, mas uma síntese de alguns elementos que acreditamos ser importantes para a compreensão de como, em Foucault, crítica e história se entrelaçam. Também é importante destacar que o uso conjunto dos textos da década de 1960 e 1970 não parte da negligência da especificidade dos trabalhos realizados em cada uma das duas fases; nossa intenção não é confundir *arqueologia* e *genealogia*; na verdade, o modo como realizamos o manejo das referências se fundamenta no reconhecimento de que não há uma grande mudança entre os dois períodos quanto ao modo de se operar a relação entre história e filosofia. Sobre essa relação, dois pontos nos parecem determinantes: há uma posição crítica em relação à ideia de *determinismo histórico* e uma defesa da concepção de história baseada na *contingencialidade*; há uma recusa de *universais* e a afirmação do *nominalismo histórico*.

⁴¹ Id. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. XVIII-XIX.

Foucault utiliza a história como matéria-prima da sua filosofia e, para isso, posiciona-se filosoficamente em relação ao exercício historiográfico. Seu pensamento se distancia de concepções filosóficas adeptas de uma visão histórica determinista, por considerar que não há uma lógica necessária⁴² a determinar como os processos históricos se realizam e, consequentemente, por defender a possibilidade de se pensar a história fora dos esquemas da *linearidade* e da *continuidade*.

Ao delimitar a especificidade do exercício historiográfico adotado em sua filosofia, Foucault declara sua oposição à visão teleológica de história: “é preciso libertar-se de toda uma série de noções [...] tal como a noção, simétrica e oposta, de teleologia ou de evolução para um estágio normativo”⁴³. A ideia de teleologia sugere que há uma razão de ser para o modo como a história se realiza. Mas não há evidências da existência de princípios ou regras que sejam logicamente anteriores aos processos históricos e que possam lhes conferir, com garantia de necessidade, algum tipo de orientação — trata-se de uma suposição metafísica. E por terem como fundamento explicações que extrapolam a possibilidade de qualquer verificação, apoiam-se sobre elementos cuja compreensão depende mais de uma disposição pessoal para se inclinar ao otimismo ou ao pessimismo do que de uma leitura dos *acontecimentos*. Por isso, ideias teleológicas são perigosas: mesmo as mais frágeis são capazes de conquistar uma fervorosa devoção e carregam consigo a ameaça da forma mais perigosa de dogmatismo, a política. É preferível recusar, ainda que provisoriamente, toda forma de racionalidade meta-histórica e priorizar o cultivo de uma postura crítica sempre renovada, a trilhar às cegas pelo que pode vir a se tornar o itinerário de um desastre. O futuro, tempo das incertezas, é também lugar onde se abriga toda possibilidade de ação; é preferível que se chegue nele alerta e bem munido. Em favor de um exercício crítico constante e atento, Foucault faz uma história a-teleológica, em que se entende que o tempo não avança para a concretização de um fim previamente estabelecido — tanto em um sentido escatológico, com um final trágico, quanto no sentido de uma progressão positiva —, porque se considera que a lógica que forneceria as coordenadas necessárias para a concretização de uma teleologia também é produzida historicamente. As formas de racionalidade existem como elementos

⁴² É preciso considerar que há tanto a recusa de uma lógica transcendente, uma racionalidade imposta do exterior (como no caso da *teodicéia* leibniziana com a jornada de concretização do projeto da *cidade de Deus*), quanto a recusa de uma lógica imanente, que tem sua forma atualizada no interior dos eventos históricos, mas que, ainda assim, conserva, como parte da sua natureza, uma determinada regra de desenvolvimento (como no caso da dialética hegeliana, com a *suprassunção* das formas de racionalidade constituídas nos diferentes estágios da história da humanidade em direção uma etapa final e absoluta).

⁴³ Id. “Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia”. In: Manoel Barros da Motta (Org). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 90-91.

históricos, são fenômenos particulares, originados em um cenário específico. Afinal, a razão também possui uma história:

eis o ponto em que a leitura de Nietzsche implicou, para mim, uma ruptura [e mais uma vez a importância de Nietzsche é sinalizada]: há uma história do sujeito assim como há uma história da razão, e desta, a história da razão, não se deve erigir o desdobramento até um ato fundador e primeiro do sujeito racionalista⁴⁴.

Na verdade, “[...] nenhuma forma de racionalidade é a razão”⁴⁵. Quanto a isso, Foucault toma como referência os trabalhos de epistemólogos franceses como Gaston Bachelard (1884-1962), Jean Cavaillès (1903-1944) e, especialmente, Georges Canguilhem (1904-1995) — pensadores que acreditavam que cada domínio de saber possuiria uma forma de racionalidade que lhe fosse própria. No lugar de uma razão universal, múltiplas racionalidades regionalizadas, em que, como indica Roberto Machado, “a inexistência de critérios de racionalidade válidos para todas as ciências exige a investigação minuciosa de várias ‘regiões’ de científicidade”⁴⁶.

Na ausência de uma providência, divina ou de qualquer outra natureza, é-nos permitido considerar que uma multiplicidade de eventos históricos não configura *necessariamente* um conjunto coerente e, nem mesmo, forma, com o passar do tempo, uma linearidade contínua, pois não há princípio algum que assegure tal determinação. Ainda que, juntamente à ideia de teleologia, a ideia de progressão para um estágio normativo seja recusada, encontra-se nos epistemólogos franceses a principal referência para se pensar uma história pautada pela descontinuidade:

para Canguilhem, o progresso das ciências é descontínuo; princípio que também se encontra no âmago da filosofia de Bachelard, para quem a história de uma ciência se realiza por meio de rupturas sucessivas, por negação, por “liquidação do passado”⁴⁷.

Torna-se possível a escrita de uma história em que são destacadas as *descontinuidades*; em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971), o papel da genealogia como uma historiografia dessa natureza é grifado:

⁴⁴ Id. “Estruturalismo e pós-estruturalismo”. In: Manoel Barros da Motta (Org). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 328.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 340.

⁴⁶ MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 10.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35.

a história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam⁴⁸.

A partir do momento em que é reconhecida como um campo fundado na contingência, a história tem a conexão dos seus fenômenos abalada e se torna possível a recusa do *determinismo histórico*. Abalada, mas não destruída: não se trata da defesa de um completo caos ou da negação da possibilidade de construção do discurso histórico; ainda que não esteja fundamentada em uma racionalidade meta-histórica, a possibilidade dos eventos históricos se articularem não é recusada, apenas se considera que tais articulações não se estabelecem sob o signo da *necessidade* e que, por isso, entre os episódios que os historiadores acreditavam haver alguma forma de conexão, é possível demarcar rupturas. Como Foucault diz em sua entrevista a Alexandra Fontana, intitulada *Verdade e poder*:

Meu problema não foi absolutamente de dizer: viva a descontinuidade, estamos nela e nela ficamos; mas de colocar a questão: como é possível que se tenha em certos momentos e em certas ordens de saber, estas mudanças bruscas, estas precipitações de evolução, estas transformações que não correspondem à imagem tranquila e continuista que normalmente se faz⁴⁹.

Complementarmente, podemos considerar a distinção apresentada em *A arqueologia do saber*, referente à diferença entre as análises arqueológicas (e, neste caso, não seria um problema considerarmos também as genealógicas) e a historiografia clássica. Enquanto as análises histórico-filosóficas realizadas por Foucault têm, assumidamente, como uma de suas tarefas a exposição de *descontinuidades* no curso da formação dos *saberes* que fazem do homem o seu objeto, anteriormente, era comum que as *descontinuidades* fossem consideradas como um empecilho a ser subtraído. Assim, diz Foucault:

Para a história, em sua forma clássica, o descontínuo era, ao mesmo tempo, o dado e o impensável; o que se apresentava sob a natureza dos acontecimentos dispersos — decisões, acidentes, iniciativas, descobertas — e o que devia ser, pela análise, contornado, reduzido, apagado, para que aparecesse a continuidade dos acontecimentos. A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 82-83.

⁴⁹ Idem. “Verdade e poder”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 39.

da história. Ela se tornou, agora, um dos elementos fundamentais da análise histórica, onde aparece com um triplo papel. Constitui, de início, uma operação deliberada do historiador (e não mais o que recebe involuntariamente do material que deve tratar), pois ele deve, pelo menos a título de hipótese sistemática, distinguir os níveis possíveis da análise, os métodos que são adequados a cada um, e as periodizações que lhes convêm⁵⁰.

Ausentam-se, assim, teleologia e naturalismo: não há um fio condutor real que possa ser observado e reproduzido no discurso, algo que, sendo anterior ao ofício do historiador, possa ser descrito por ele de modo neutro e direto. Uma passagem do texto *Sobre as maneiras de se escrever a história*, situada *Ditos e escritos*, é bastante elucidativa, pois indica que a função do historiador envolve uma irremediável arbitrariedade, na medida em que o exercício de uma análise histórica compreende a escolha de uma dimensão a ser analisada e que isso implica uma intrincada questão de método; como nos mostra o trecho destacado, o problema circula ao redor da “nível escolhido” pelo historiador:

cada periodização recorta na história um certo nível de acontecimentos e, opostamente, cada estrato de acontecimentos exige sua própria periodização. Trata-se de um conjunto de problemas delicados, já que, de acordo com o nível escolhido, será preciso delimitar periodizações diferentes, e, conforme a periodização que se dê, atingir-se-ão níveis diferentes⁵¹.

O projeto de uma história universal se torna irrealizável, porque se entende que os episódios que servem de material à historiografia não se organizam por conta própria sob o formato de narrativa. Como diz Margareth Rago, no artigo *O efeito-Foucault na historiografia brasileira*: “[...] os eventos históricos não existem como dados naturais, bem articulados entre si, obedientes às leis históricas e esperando para serem revelados pelo historiador bem munido”⁵². A escrita da história é sempre realizada a partir de uma perspectiva e, por isso, possui limitações: mesmo que um trabalho seja classificado como uma *história universal*, ele será uma *história particular*, uma história possível entre muitas outras, porque “um evento só ganha historicidade na trama em que o historiador concatena-lo, e esta operação só poderá ser feita através de conceitos também eles históricos”⁵³, afirma Rago. Por esse motivo, Foucault

⁵⁰ Id. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a, p. 9-10.

⁵¹ Id. “Sobre as maneiras de escrever a história”. In: Manoel Barros da Motta (Org). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 65.

⁵² RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social*, São Paulo, Brasil, v. 7, n. 1/2, p. 73, 1995. DOI: 10.1590/ts.v7i1/2.85207. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ts/article/view/85207>. Acesso em: 6 ago. 2025.

⁵³ *Ibidem*.

não privilegia a demarcação de linearidades e de continuidades; ao contrário, sua tarefa é a de distinguir rupturas por baixo das continuidades enganadoras, como nos é dito por Veyne⁵⁴. Se faz da história um modo de filosofar, não é com o objetivo de defender a existência de coerência entre os seus eventos, mas ao contrário:

Para Foucault, o interesse da história não está na elaboração de constantes, quer sejam filosóficas, quer se organizem em ciências humanas; está em utilizar as constantes, quaisquer que sejam, para fazer desaparecerem as racionalizações, que renascem, incessantemente. A história é uma genealogia nietzschiana⁵⁵.

Assim, Foucault apresenta um novo olhar a respeito da história: “[a história] é o que se faz dela [...]”⁵⁶. Paul Veyne nos ajuda a entender a artificialidade do campo da história quando, a respeito da não naturalidade do seu objeto, diz o seguinte: “Aí está, pois, um universo inteiramente *material*, feito de referentes pré-discursivos que são virtualidades ainda sem rosto”⁵⁷. Um “sem rosto” que recebe, sem aguardar ou pedir, a máscara que lhe éposta pelo filósofo que decide fazer da história um modo de crítica.

Parte do modo como o exercício historiográfico é compreendido por Foucault está atrelado à importância do movimento dos *Annales* para a historiografia do século XX:

a “nova história” identificada com a revista *Annales*, a qual tentou sepultar a narrativa “batalha tratado”, suplantando-a com uma ampla história social que reconstituir as continuidades seculares, de maneira algo quantitativa, em última instância, abrindo assim novas áreas e novas espécies de fontes (Foucault diz novas espécies de *eventos*)⁵⁸.

A chamada escola dos *Annales*, movimento historiográfico da *História Nova*, ligado à revista fundada por Marc Bloch (1886-1944) e Lucien Febvre (1878-1956), movimento no qual também se formaram Fernand Braudel (1902-1985), Jacques Le Goff (1924-2014), Emmanuel Le Roy Ladurie (1929-2023), destacou-se por ter operado uma série de deslocamentos no campo da historiografia. Como diz Peter Burke, em *A escola do Annales (1929-1989)*, um conjunto de diretrizes caracterizava a proposta de uma nova forma de historiografia:

⁵⁴ Cf. VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Tradução de Luís Lima. Lisboa: Texto e Grafia, 2009, p. 25.

⁵⁵ *Idem. Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Universidade de Brasília, 1998, p. 273.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 281.

⁵⁷ *Ibid.*, 268.

⁵⁸ RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 48.

Em primeiro lugar, a substituição da tradicional narrativa dos acontecimentos por uma história-problema. Em segundo lugar, a história de todas as atividades humanas e não apenas história política. Em terceiro lugar, visando completar os dois primeiros objetivos, a colaboração com outras disciplinas, tais como a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a linguística, a antropologia social, e tantas outras⁵⁹.

De diferentes formas, o trabalho de Foucault é nutrido pela inovação promovida pelos historiadores dos Annales. A prioridade dada aos fenômenos do cotidiano no lugar da descrição de grandes acontecimentos serve-nos de exemplo. A investigação genealógica das *tecnologias modernas de poder* é caracterizada pela compreensão de sua formação e de quais são os efeitos produzidos por elas no dia a dia: nos hospitais, nas escolas, nas prisões, nas fábricas, etc. Por exemplo, as análises de *Vigiar e punir* se iniciam, não pela abordagem da Revolução Francesa ou das Guerras Napoleônicas; personagens célebres estão ausentes e as datas mencionadas não são recordadas em qualquer calendário — o que se faz é descrição do suplício de um homem desconhecido, condenado pelo assassinato do próprio pai, e a apresentação do cronograma de uma, aparentemente nada extraordinária, casa de correção para jovens⁶⁰. Mais do que preencher lacunas com minúcias, trata-se da tentativa de desmontar evidências pela exposição de materiais que até então teriam sido negligenciados como fontes. Uma crítica se realiza pela distinção de sua história; e um dos modos pelos quais uma história diferente pode ser escrita é a partir da escolha de fontes alternativas; no caso de Foucault, essas fontes são denominadas *saberes sujeitados* ou *saberes das pessoas*, como é dito no seguinte trecho do curso *Em defesa da sociedade*:

Por "saberes sujeitados", eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da científicidade requeridos. E foi pelo reaparecimento desses saberes de baixo, desses saberes não qualificados, desses saberes desqualificados mesmo, foi pelo reaparecimento desses saberes: o do psiquiatrizado, o do doente, o do enfermeiro, o do médico, mas paralelo e marginal em comparação com o saber médico, o saber do delinquente, etc. — esse saber que denominarei, se quiserem, o "saber das pessoas" (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam) —, foi

⁵⁹ BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989*. Tradução de Nilo Odália. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2010, p. 12.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 9-13.

pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica⁶¹.

Outra característica dos Annales a ser reconhecida na crítica histórica de Foucault é a escrita de uma *história-problema*. O estudo do passado é feito pela mediação de uma problematizaçãoposta anteriormente; no caso da *genealogia foucaultiana*, o que está em jogo é a compreensão das *tecnologias de poder*, de como elas produzem *saberes* e modos de *subjetividade*. Em *Vigar e punir*, não há uma tentativa de reconstrução da totalidade do passado; desde o início, uma problematização orienta as análises, em favor do objetivo central: “[fazer] uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade”⁶².

Por se empenhar em expor a fragilidade das historiografias que reforçam o *status quo*, o pensamento histórico-filosófico de Foucault, como crítica, enquadra-se nos moldes de uma *contra-história*: pela demonstração de incoerências no que comumente é considerado racional, portanto, uma espécie de historiografia a-teleológica; pela demarcação de *descontinuidades* no que é concebido como contínuo, o que envolve a demonstração da existência de multiplicidades dispersas, não correlatas e não coordenadas no que fora instituído como uma identidade unitária e coerente — portanto, uma história descontínua; ou, como pretendemos mostrar no próximo tópico desta seção, por revelar como os discursos que pretendem se legitimar como universais são apenas um ponto de vista particular e como, com essa tentativa, eles incorrem em uma espécie de silenciamento.

Além de contestar que a ordenação dos eventos históricos seja estabelecida por alguma forma de racionalidade previamente posta ou por algum fundamento metafísico, Foucault assume uma postura crítica em relação à noção de universalidade e se posiciona como um *nominalista*. O termo *nominalismo* remete ao debate filosófico que floresceu na Idade Média e que tem como sua principal questão a definição do estatuto ontológico dos universais. Segundo o dicionário de José Ferrater Mora:

A questão foi frequentemente debatida na história da filosofia, especialmente a partir de Platão e Aristóteles, mas como foi discutida muito intensamente

⁶¹ *Idem. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006c, p. 12.

⁶² *Id. Vigar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 27.

durante a Idade Média costuma-se situar nesse período a origem explícita da chamada questão dos universais⁶³.

Danilo Marcondes, em seu manual de história da filosofia, por sua vez, situa o começo da *querela dos universais* no comentário feito por Boécio à *Isagoge* de Porfírio:

Nesse comentário, Boécio refere-se à famosa questão sobre a natureza dos gêneros e das espécies (universais): Seriam entidades existentes em si mesmas, ou entidades mentais? Seriam independentes das coisas, ou existiriam nelas? Essa obra teve grande influência na Idade Média, diferentes pensadores tomando posição acerca das diferentes possibilidades de resposta⁶⁴.

A *querela dos universais* foi cenário para o desenvolvimento de posições teóricas radicalmente distintas, entre elas, três se destacam: a dos realistas, a dos conceitualistas e a dos nominalistas. Os realistas defendem que os universais existem e que a sua existência possibilita que eles sejam representados e lhes seja feita referência através da linguagem. Um conceito universal é aquele que extrapola o nível da multiplicidade, que contorna as características particulares do que pertence à ordem do individual e, a partir do singular, consegue apreender o que, no seu objeto, há de mais essencial e verdadeiro. Ferrater Mora indica que três formas de realismo integram o debate sobre os universais: o que se denomina *realismo absoluto* é a posição em que se concebe “[...] que somente os universais (que chamaremos agora entidades abstratas) existem, sendo os indivíduos (que chamaremos agora entidades concretas) cópias ou exemplos das entidades abstratas”⁶⁵. Há o *realismo exagerado*, pelo qual é defendido que as “entidades abstratas existem formalmente e constituem a essência das entidades concretas, as quais existem numa série de graus de aproximação às entidades abstratas”⁶⁶. Uma terceira forma de realismo se apresenta, qualificada por Ferrater Mora como *moderada*; o seu diferencial, em relação ao *realismo exagerado*, consiste em localizar a existência das entidades abstratas na mente do homem: “[...] existem as entidades abstratas e as entidades concretas: as primeiras existem fundamentalmente quanto à sua compreensão; as segundas existem fundamentalmente quanto a seu ser”⁶⁷.

⁶³ FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia, tomo IV (q-z)*. Tradução de Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2001b, p. 2949.

⁶⁴ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 133.

⁶⁵ FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia, tomo IV (q-z)*. Tradução de Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2001b, p. 2951.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibid.*

Entre os realistas e os nominalistas, há um ponto de vista intermediário, o dos *conceitualistas*. O *conceitualismo* se diferencia do *realismo moderado* pela recusa da existência de entidades universais concretas; sob tal visão, a existência de universais se estabelece como conceito, na mente do homem. Segundo Marcondes:

O conceitualismo foi desenvolvido sobretudo por Pedro Abelardo (1079-1142), em sua *Lógica para principiantes*, na qual sustenta que os universais são apenas conceitos, ou seja, predicados de sentença que descrevem o objeto (“Isto é um cavalo”), existindo portanto na mente como meio de unir ou relacionar objetos particulares dotados das mesmas características ou qualidade⁶⁸.

A posição *nominalista* é caracterizada pelo questionamento do estatuto de universalidade de um conceito. O nominalismo tem como marco inicial o pensamento de Roscelino de Compiègne; como descrevem Dario Antiseri e Giovanni Reale, no primeiro volume de sua história da filosofia, no nominalismo de Roscelino “[...] os universais ou conceitos universais não têm nenhum valor, nem semântico nem predicativo, não podendo referir-se a alguma *res*, visto que todas as coisas existentes são individuadas ou separadas (*discretae*) e nada existe além da individualidade⁶⁹. Para o nominalista, a universalidade de um conceito não tem por fundamento o seu grau de objetividade, trata-se, na verdade, de um efeito da própria linguagem (*flatus vocis*):

Os universais não se acham *ante rem* — não estão antes da coisa nem a precedem —, como sustenta o realismo ou o “platonismo”. Não estão também *in re* — na coisa — como sustentam o conceitualismo, o realismo moderado ou o “aristotelismo”. Os universais são simplesmente nomina, nomes, *voces*, vocábulos, ou *termini*, termos⁷⁰.

Por exemplo, se nos referimos ao gênero humano e, ao fazermos isso, atribuímos um conjunto de propriedades a ele, deixamos de considerar cada indivíduo particular, com todas as características que lhes são próprias, e voltamos nossa atenção a uma espécie de média, uma generalização resultada da escolha de algumas características e do descarte de outras. No entanto, essa operação não é possibilitada porque o gênero humano existe em si mesmo e pode ser referido diretamente, apenas porque a linguagem nos permite expressar nosso

⁶⁸ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 134.

⁶⁹ ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: antiguidade e idade média*, vol. 1. Tradução de João Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017, p. 531.

⁷⁰ FERRATER MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia, tomo III (k-p)*. Tradução de Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2001a, p. 2105.

pensamento dessa maneira. Neste caso, o gênero humano não passa de um fenômeno da linguagem; e se um universal é um fenômeno linguístico, tudo o que existe, além dele, são entes particulares ou, se seguirmos com o exemplo, são humanos em particular. Entretanto, o que é chamado de *nominalismo* na filosofia de Foucault possui algumas particularidades em relação ao modelo apresentado e, por isso, é preciso que algumas observações sejam feitas.

O principal diferencial do *nominalismo* de Foucault em relação ao nominalismo de seus antecessores é a sua qualificação como *histórico*. Como é estabelecido tradicionalmente pela tese nominalista: se algo existe, existe individualmente — para Foucault não é diferente; no entanto, em seu pensamento, a *natureza* não é o campo em que a constituição de uma tal existência é considerada, mas a história. A singularidade de um modo de individualidade é formada no contexto histórico ao qual ele pertence; o modo segundo o qual a existência de uma coisa se efetua depende da forma como ela se relaciona com os demais elementos que compõem o cenário em que ela se encontra.

Trata-se de um posicionamento repleto de sutilezas. Em *Nascimento da biopolítica*, curso empreendido no Collège de France em 1979, Foucault diz: “parto da decisão, ao mesmo tempo teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existem”⁷¹. No lugar da simples recusa dos universais, sua posição (um tanto radical) equivale à consideração dos universais como sendo, também, singularidades históricas: os universais existem, mas não com o estatuto ontológico que um *realista* lhe atribuiria, nem com a extensão lógica que, como universal, lhe seria própria; todo universal é — e aqui ocorre o contrassenso — um particular. Não existem universais *realmente* (seja *in re* ou *ante rem*) e a suposta universalidade de um conceito não depende da sua existência na mente dos homens: os conceitos são construídos historicamente, através de produções discursivas, e é possível investigar o modo pelo qual eles e os saberes aos quais estão vinculados são constituídos. Tampouco, a extensão de uma noção universal equivale à universalidade que, no período correspondente, creditam-lhe: o objeto ao qual ela se refere também está atrelado ao contexto a que ela pertence, como um de seus efeitos. Por isso, não se pode aplicar um conceito em uma época que lhe seja estranha, sem enfrentar os perigos do anacronismo. Como nos mostra Foucault em um livro como *História da loucura*: por mais que a insígnia do *louco* tenha sido utilizada tanto no Renascimento, como na Idade Clássica e na Idade Modernidade, em cada um desses momentos a *loucura* significou uma coisa singular, não devendo portanto ser

⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, p. 5.

considerada como mólide a passar por diferentes fases; o que se denomina como loucura em um momento não se refere ao que nos outros dois pode ser encontrado. No verbete “Foucault”, escrito por ele mesmo sob o pseudônimo de Maurice Florence (de iniciais “M.F.”, equivalentes às do verdadeiro nome do autor), presente no *Dicionário dos filósofos*, dirigido por Denis Huismans, a posição crítica em relação aos universais é diretamente vinculada à investigação histórico-filosófica dos processos de sua formação:

recusar o universal da “loucura”, da “delinquência” ou da “sexualidade” não quer dizer que aquilo a que essas noções se referem não é nada ou que elas não passam de quimeras para a necessidade de uma causa duvidosa; no entanto, é bem mais que simples constatação dizer que seu conteúdo varia com o tempo e as circunstâncias; é interrogar-se sobre as condições que, segundo as regras do dizer o verdadeiro ou o falso, permitem reconhecer um sujeito como doente mental ou fazer que um sujeito reconheça a parte mais essencial de si mesmo na modalidade de seu desejo sexual⁷².

O endereçamento das formas de individualidade à história não significa que o *nominalismo* de Foucault equivalha a um *historicismo*, este “[...] parte do universal e passa-o, de certo modo, pelo ralador da história. Meu problema”, diz Foucault, “é o inverso disso”⁷³. O objetivo de sua obra não é mostrar como um dado elemento sofre modificações quando situado em diferentes épocas. Essa ideia envolve uma espécie de *meta-historicidade*, pois considera a possibilidade de uma mesma coisa existir em contextos históricos diferentes, o que admite a existência de propriedades gerais e independentes em relação à época em que está situada. No que diz respeito à história, o *nominalismo* de Foucault corresponde a um posicionamento mais radical: toda existência ocorre de modo particular e de modo singular a um contexto histórico específico. Ou seja, modificadas as condições históricas pelas quais uma coisa vem a existir, sua existência deixa de ser possível, tal como fora antes. Segundo Veyne, o *nominalismo* foucaultiano se caracteriza da seguinte forma:

[...] todos os fenômenos são singulares, qualquer fato histórico ou sociológico é uma singularidade; Foucault pensa que não existem verdades gerais, trans-históricas, porque os fatos humanos, atos ou palavras, não provêm de uma natureza, de uma razão que seriam a sua origem, nem refletem fielmente o objeto para o qual remetem⁷⁴.

⁷² *Idem*. “FOUCAULT Michel, 1926-”. In: Denis Huisman (Org.). *Dicionário dos filósofos*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 390.

⁷³ *Id*. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, p. 5.

⁷⁴ VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Tradução de Luís Lima. Lisboa: Texto e Grafia, 2009, p. 16-17.

De modo geral, a criação de uma noção universal compreende a seguinte operação: é preciso que um conjunto de propriedades, consideradas indispensáveis a um objeto, seja selecionado como aquilo que melhor representa a sua identidade; em contrapartida, outras características, por serem entendidas como menos relevantes, são descartadas: “que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa!”⁷⁵. Entretanto, não seria toda propriedade uma característica particular? O que torna uma característica privilegiada em relação às demais? A escolha segundo a qual se definem quais propriedades de um objeto são consideradas as principais é, ainda que não se assuma como tal, baseada em critérios que se constituem historicamente. Cada época possui seus próprios meios de fazê-lo. Então, trata-se de uma arbitrariedade que não tem como respaldo princípios *a priori*, capazes de garantir, de antemão, o estatuto de universalidade do objeto, mas regras particulares que variam, a depender do contexto considerado. Portanto, a criação de universais corresponde à tentativa de transgredir o nível da particularidade a partir de recursos igualmente particulares.

Apesar de a ideia de universalidade envolver um certo desprendimento em relação ao que é concreto, isso não significa que ela não tenha efeitos sobre o mundo. A criação de universais tem como base juízos de valor, que depreciam e, até mesmo, negam o que não se enquadra no seu esquema. Se o que está em jogo são concepções de mundo com pretensão de se consolidar como regras gerais, se é a tentativa de uma posição particular se afirmar como sendo a única legítima, o problema em questão não se limita ao campo do conhecimento, mas também se torna um problema político. Enquanto o debate medieval se concentra nas implicações epistemológicas resultadas a partir das diferentes teses discutidas – o que é um universal e como nosso conhecimento a seu respeito se estabelece? –, o *nominalismo* de Foucault se destaca por considerar outra dimensão desse conjunto de problematizações como sendo indispensável: o que são universais, como os conhecemos e, também, quais os efeitos éticos e políticos que eles têm sobre nossas vidas? Quando um discurso é considerado verdadeiro, todos os outros que não o são passam a assumir uma posição de menor importância, quando não são recusados e combatidos; e todos os indivíduos que não se expressam a partir desse ponto de vista privilegiado são, parcial ou totalmente, silenciados, quando não se tornam alvos de perseguição e violência. Contudo, o problema se estende para além disso, porque não se restringe somente aos efeitos negativos, como a recusa, a censura e

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: Gérard Lebrun (Org.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974, p. 55.

outras consequências dessa espécie; também está em questão o modo como o saber produz efeitos sobre o seu objeto, ao enquadrá-lo em um esquema de inteligibilidade particular e ao estabelecer regras que definem o modo como sua existência deve se estabelecer.

A prática da filosofia vinculada ao exercício da história direciona o pensamento de Foucault para longe da metafísica tradicional e possibilita a elaboração de um trabalho crítico capaz de confrontar o universalismo da filosofia e de expor a condição material e política dos saberes; como é dito em *O que são as Luzes?* — texto de 1984, que corresponde à versão americana do curso *O que é o Iluminismo*, ministrado no Collège de France, em 1983:

[...] essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica — e não transcendental — no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos⁷⁶.

Se a filosofia foucaultiana se caracteriza como um exercício de crítica, é porque ela assume o compromisso de se inserir em circuitos de *poder-saber*, com a tarefa de desestruturar as relações de dominação que lhes dão forma. De acordo com John Rajchman, no livro *Foucault: a liberdade da filosofia*:

[...] poderíamos dizer que a história nominalista de Foucault é crítica na medida em que estuda o passado a fim de encontrar alternativas para o presente. Entretanto, ela não é sobre as próprias alternativas. Não as procura nem as projeta no futuro. Ao suprimir a realidade dos objetos, ou ao mostrar com que consequências pressupomos que eles são reais, Foucault tentaria abrir uma discussão de alternativas que a sua história não predeterminaria. Ele usa a história para fazer com que as “realidades” de nossas práticas correntes pareçam arbitrárias ou contingentes; essa é a sua crítica⁷⁷.

3. Os procedimentos genealógicos e o conceito de *curto-circuito*

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. “O que são as luzes?”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b, p. 348.

⁷⁷ RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 53.

A fase da *genealogia do poder* é caracterizada pela investigação das condições históricas pelas quais se tornou possível a formação saberes modernos sobre o homem e de identificação do modo como estes saberes (como *práticas discursivas*), em um exercício conjunto com *práticas extradiscursivas* (os *mecanismos de poder*), produzem *modos de assujeitamento*. A *genealogia*, como análise das condições de possibilidade históricas, é composta pelos seguintes procedimentos: a investigação sobre a *proveniência (Herkunft)*; a investigação sobre a *emergência (Entstehung)*.

As problematizações que compõem o exercício genealógico acerca da *proveniência (Herkunft)* se ligam, fundamentalmente, ao questionamento a respeito da constituição histórica do mundo em que vivemos. A *genealogia*, como tentativa de compreensão do presente, é marcada pela crítica da concepção de identidade; trata-se de mostrar como a constituição dos *saberes* e dos *modos de assujeitamento* abrange uma variedade de fatores; envolve o “desmascaramento” do que é considerado uma unidade bem formada e coerente em si mesma, através da exposição de como o que é considerado uno e idêntico corresponde à articulação de múltiplos elementos distintos. Como é afirmado no texto *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971),

[...] de modo algum de reencontrar em um indivíduo, em uma ideia ou em um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros — e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar; longe de ser uma categoria de semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las à parte, todas as marcas diferentes [...]. Lá onde a alma pretende se unificar, onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo — dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia mil acontecimentos agora perdidos⁷⁸.

Essa busca dos “começos inumeráveis” acontece em dois níveis diferentes, na medida em que ela se dedica à pesquisa da formação dos *saberes modernos sobre o homem* e da constituição dos modos de *assujeitamento modernos*.

A *genealogia* explicita a correlação existente entre a formação das *ciências humanas* e as práticas sociais do século XIX. Mais do que serem a verdade sobre o homem ou aquilo que melhor representa a sua natureza, são um dos meios pelos quais as *relações de poder* da modernidade ganham explicação, fazem-se coerentes e adequam indivíduos às suas práticas.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 62.

A consolidação e a difusão da *disciplina* são o pretexto a partir do qual saberes como a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia, a pedagogia e a criminologia se formaram. Por trás dos loquazes discursos pelos quais tais disciplinas constroem suas diretrizes, buscam comprovar a distinção de suas qualidades e torná-las visíveis ao público, esconde-se a *origem plural*, pouco louvável e nada extraordinária de sua história — os saberes modernos sobre o homem têm por condição os mecanismos da *disciplina*, um conjunto de diferentes técnicas, entre as quais se encontra o *exame*⁷⁹ (1975):

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade⁸⁰.

Nas instituições modernas, onde as atividades são ditadas pela atuação da *disciplina* — em lugares como as escolas, os hospitais, as fábricas e as prisões —, o *exame* relata o comportamento de quem se encontra sob constante vigilância e, ao fazê-lo, também os avalia e lhes prescreve uma correção. A história das *ciências humanas* não remonta a um passado longínquo e confuso, gradualmente superado pela renovação constante da percepção que a humanidade tem sobre si; ela se inicia na modernidade, no momento em que o controle dos corpos se tornou a finalidade geral da economia de *poder* e as práticas disciplinares fizeram do homem o objeto dos seus discursos. Aquele que deseja compreender a atuação do *poder* na modernidade e seu entrelaçamento com os *saberes sobre o homem* deve se voltar aos “arquivos de pouca glória”:

é preciso ver o lado desses processos de escrita e de registro; é preciso ver o lado dos mecanismos de exame, o lado da formação dos dispositivos de disciplina e da formação de um novo tipo de poder sobre os corpos. O nascimento das ciências do homem? Aparentemente ele deve ser procurado nesses arquivos de pouca glória onde foi elaborado o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos⁸¹.

Em um primeiro momento, torna-se visível o papel desempenhado pelas *práticas disciplinares* no controle dos comportamentos e na manutenção das atividades realizadas

⁷⁹ Na última conferência de *A verdade e as formas jurídicas* (1973) e ao longo do curso *A sociedade punitiva* (1973), Foucault também discorre sobre o *exame*.

⁸⁰ Idem. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 181.

⁸¹ Ibidem, p. 186-187.

pelos indivíduos. Concomitantemente, nota-se que a posição do homem como objeto de *saber* cumpre uma função importante nesse cenário: tais discursos, como uma espécie de artifício, concentram-se na finalidade comum de controle dos corpos. Mas é possível ainda um olhar mais amplo: a *disciplina*, pela qual tais saberes são produzidos, também é formada historicamente e a sua *genealogia* reconstrói um processo com múltiplos fenômenos. A mudança do modelo punitivo do suplício para o da prisão não advém da conscientização em favor do respeito pela humanidade; a alteração no modo de punir equivale somente a uma dimensão de um processo mais amplo de transformação geral das *tecnologias de poder*. No texto *A singularidade da genealogia de Michel Foucault*, Tereza Calomeni nos auxilia a compreender essa transformação:

Em *Vigiar e punir*, ao refletir sobre diversos fenômenos solidários à efetivação do Capitalismo como modo de produção da sociedade moderna, Foucault demonstra que a era industrial, consolidada à época da descoberta de uma significativa semelhança entre o exército, o hospital, a penitenciária, a oficina e a escola. Ao mesmo tempo, a sociedade passa a cuidar detalhadamente do corpo dos guardas e soldados, dos doentes e loucos, dos delinquentes e presos, dos operários e estudantes, adotando a mesma mecânica de funcionamento e a mesma economia de controle para atender ao apelo do projeto de moralização-normalização dos indivíduos requerido pela nova ordem social. O interesse pela moralização dos indivíduos para o trabalho justifica a semelhança entre instituições tão diversas e distintas: o objetivo da trama burguesa é fazer das disciplinas a forma geral de dominação⁸².

Entre os “fenômenos solidários à efetivação do Capitalismo”, como é descrito por Calomeni, destacamos os que são mostrados no capítulo “A punição generalizada”, de *Vigiar e punir* (1975). Este capítulo se inicia com a exposição da ideia de que houve um abrandamento espontâneo dos delitos no decorrer do século XVIII, seguido por uma equivalente adaptação do sistema jurídico. No entanto, o texto avança e essa posição logo é confrontada. Em primeiro lugar, Foucault destaca que o “movimento global das ilegalidades” — ou seja, esse “abrandamento”, caracterizado pela alteração dos crimes contra o corpo para os crimes contra a propriedade — é fruto de uma complexa rede de processos:

[...] de uma modificação no jogo das pressões econômicas, de uma elevação geral do nível de vida, de um forte crescimento demográfico, de uma

⁸² CALOMENI, Tereza Cristina B. “A singularidade da genealogia de Michel Foucault. In: Tereza Cristina B. Calomeni (Org.). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004, p. 65-66.

multiplicação das riquezas e das propriedades e “da necessidade de segurança que é uma consequência disso”⁸³.

O que se verifica depois disso não é o movimento de afrouxamento da severidade jurídica frente um cenário social menos violento; segue-se pelo caminho inverso:

no decorrer do século XVIII, que a justiça se torna de certo modo mais pesada, e seus textos, em vários pontos, agravam a severidade: na Inglaterra, dos 223 crimes capitais que se encontravam definidos no começo do século XIX, 156 haviam sido durante os últimos cem anos; na França a legislação sobre a vadiagem fora renovada e agravada várias vezes desde o século XVII; um exercício mais apertado e mais meticuloso da justiça tende a levar em conta toda uma pequena delinquência que antigamente ela deixava mais facilmente escapar⁸⁴.

Há um aparente desequilíbrio entre o modo como se pune e o objeto da punição. Contudo, a incompatibilidade entre o quadro geral das ilegalidades e a resposta que lhe é dada não equivale a uma simples desmedida ou um desarranjo, mas a uma “má economia do poder”, que resulta em um “congestionamento jurídico”. A hipertrofia do setor jurídico abre espaço para questionamentos acerca da proporcionalidade entre a amplitude da sua estrutura e o êxito das suas atividades: a extensa aparelhagem que compunha o setor jurídico e as cerimônias do suplício eram custosas e pouco eficientes — o assombro causado pelas cenas de dor foi gradualmente substituído pela indignação e a revolta⁸⁵; o estrago promovido pelos ataques às propriedades privadas se tornavam mais frequentes e mais incômodos. Torna-se emergente a demanda pelo aperfeiçoamento do modo como se castiga; é preciso que o desenvolvimento do capital seja acompanhado por um sistema de segurança à sua altura. No cenário social em que a burguesia assume uma posição privilegiada diante das transformações econômicas e políticas, esse problema extrapola a preocupação inicial sobre otimização da lei e é levado até às últimas consequências — como diz Foucault, a ilegalidade não é apenas incômoda para a burguesia, é intolerável⁸⁶: redefine-se, então, o problema da eficiência das práticas punitivas: o que fazer para que se puna **menos** ou, até mesmo, **não** se puna? A formação de uma nova *tecnologia de poder*, em que a lógica da punição precede a transgressão da regra, ganha espaço. No modelo clássico — no qual o suplício se destaca —, a punição é uma cena espetacular que detém a finalidade de imprimir em quem assiste o medo

⁸³ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 76.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 60.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 85.

da condenação sofrida pelo infrator — castiga-se o corpo do criminoso para torná-lo um exemplo aos outros. No modelo da *disciplina*, a lógica em vigor é outra: antes que o crime aconteça (e é preferível que não venha a acontecer) uma vasta rede de *mecanismos*, presente em todo o tecido social, realiza a constante vigilância dos indivíduos para que suas atividades estejam, mais do que em conformidade com a lei, voluntariamente inclinadas ao seu cumprimento e tendam ao máximo possível de efetividade. Essa rede de vigilância atravessa diferentes instâncias da sociedade, encontra-se nas mais variadas instituições (as escolas, as prisões e os hospitais são alguns exemplos) e é realizada na atividade dos especialistas (o psiquiatra, o pedagogo, o criminólogo), responsáveis por fazer a manutenção desse controle pelo *exame*. Mais uma vez, o comentário de Calomeni favorece a nossa leitura do texto foucaultiano:

Para Foucault, as Reformas judiciárias do final do século XVIII favorecem a substituição do suplício como forma de castigo e punição e promovem o movimento de instituição de uma nova “mecânica do poder”. [...] Aos poucos, substitui-se um exército de carrascos, algozes e torturadores por um outro, mais refinado, de técnicos e peritos. Define-se uma nova moral da punição, subverte-se o objetivo anterior das “mil mortes” por esquartejamento ou outra forma de suplício em face da transmutação ocorrida na concepção do crime. No interior da sociedade disciplinar do século XIX, não se trata mais de supliciar o corpo do súdito rebelde e transgressor. Ao contrário, o corpo deverá ser objeto da intervenção de outras práticas — mais sutis — de poder, o que acabará por conduzir às formas determinadas de saber⁸⁷.

Essas determinadas formas de *saber*, às quais são conduzidas as práticas da *disciplina*, são os saberes que emergem a partir dos discursos produzidos pelo *mecanismo do exame*; são nada menos do que os *saberes sobre o homem*.

Nossa rápida passagem por *Vigiar e punir* é uma tentativa de indicar como a *disciplina* e os *saberes* que a partir dela se formam emergem de uma série bastante complexa de processos. De uma maneira mais ampla, trata-se de mostrar que os *saberes* nascem no curso da história. Com base nessa visão histórica do conhecimento, podemos considerar que no curso da sua existência, cedo ou tarde, esses *saberes* também morrem, tornam-se passado, e onde a sua presença ordenava a existência dos homens, é firmada a gênese de um outro *saber*, inevitavelmente ligado ao mesmo destino. Independentemente do quanto um determinado *saber* é valorizado, o processo de sua constituição envolve discursos

⁸⁷ CALOMENI, Tereza Cristina B. “A singularidade da genealogia de Michel Foucault. In: Tereza Cristina B. Calomeni (Org.). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004, p. 60.

heterogêneos, que escapam aos moldes de experimentação pelos quais ocorre a validação de uma ciência, que não compartilham a mesma origem e não possuem uma coerência pré-estabelecida. O problema da historicidade do conhecimento ultrapassa os limites das cátedras universitárias: a hierarquia que há entre as diferentes formas de *saber* também é uma questão que possui uma dimensão política⁸⁸; a posição de destaque dada a alguns *saberes* envolve uma espécie de *silenciamento* de todos os outros que não são favorecidos pelos critérios segundo os quais tal privilegiamento acontece. Por isso, a *genealogia* é uma espécie de *anticiência*⁸⁹ e suas análises não se limitam às formas discursivas epistemologicamente valorizadas. Ao contrário, ela se empenha em mostrar a natureza controversa dos *saberes* aos quais é atribuído o rótulo de *científico*, ao expor na complexa rede de discursos pela qual um *saber* é composto, ao fazer com que

[...] intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los, em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns”⁹⁰.

Seria preciso liberar os *saberes* do constrangimento que lhes é causado pelo campo político e desembaraçar a verdade de toda *ideologia*? Foucault abandona completamente essa ideia; no geral, em sua filosofia não se encontra um programa em favor de uma verdade alheia à política; ao contrário, a busca por uma verdade esterilizada politicamente é, ela também, estéril e perigosa. O pensamento cujo esforço se concentra em fornecer à ciência uma posição privilegiada em relação ao campo político, crê que a qualidade do conhecimento científico depende do distanciamento que ele possui em relação às disputas travadas pelos homens. Mas a negligência do papel assumido por essas disputas na formação dos saberes sobre o homem não anula a força que elas possuem; o efeito é inverso: eleva-se a vulnerabilidade aos efeitos políticos que tais saberes produzem; no caso das ciências humanas, seria a naturalização dos elementos que compõem o seu campo político, a nua exposição à *disciplina*: naturaliza-se o conhecimento e, consequentemente, o que lhe serve como condição também é naturalizado. A pretensão de generalidade e até mesmo universalidade — que é própria dos saberes científicos faz com que o homem concreto — aquele que vive em uma época específica e tem sua existência situada nas condições particulares pertencentes a ela — seja tomado como um

⁸⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: *curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 15.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 13.

exemplar atemporal, como se uma parcela da sua singularidade representasse toda a humanidade ou compor os traços pelos quais se pode fazer a classificação dos sujeitos como tipos naturalmente existentes (como, por exemplo, o louco, o trabalhador, o delinquente, o perverso, etc.).

O problema da naturalização de uma situação social está na aceitação e no fortalecimento das diferentes *relações de poder* que nela existem. Por exemplo: pode-se considerar que a existência de operários seja suficiente para que se tente traçar um perfil do sujeito naturalmente dado ao trabalho e para que, a partir disso, afirme-se que a diferença do homem para os demais animais é a sua capacidade de *trabalho (homo faber)*. Por meio da observação de casos particulares, um perfil poderia ser criado e, no que tange ao trabalho, poderia ser considerado que aquele que se encaixa no modelo deste perfil se encontra sob o padrão da *normalidade*, enquanto o que não está de acordo corresponderia a um caso desviante ou *anormal*. O equívoco é baseado na ocultação de como, por trás da associação do homem ao trabalho, vigora a atividade de uma série de *mecanismos* responsáveis pela promoção dessa conexão:

O que eu gostaria de mostrar é que de fato o trabalho não é absolutamente a essência concreta do homem, ou a existência do homem em sua forma concreta. Para que os homens sejam efetivamente colocados no trabalho, ligados ao trabalho, é preciso uma operação, ou uma série de operações complexas pelas quais os homens se encontram efetivamente, não de uma maneira analítica, mas sintética, ligados ao aparelho de produção para o qual trabalham. É preciso a operação ou a síntese operada por um poder político para que a essência do homem possa aparecer como sendo a do trabalho⁹¹.

O que é esperado de uma pessoa saudável é sua adequação às normas sociais, é a vida em comunidade vivida sem grandes constrangimentos. Se, por algum motivo qualquer, um indivíduo não consegue se inserir no mercado de trabalho, caberá à medicina e à psiquiatria o exame da sua saúde. Por outro lado, as condições de trabalho, mesmo que muitas vezes sejam bastante problematizáveis, não são colocadas em questão ou modificadas com a mesma flexibilidade com que se busca corrigir alguém que se encontra um pouco “fora dos trilhos”. É “mais fácil” e “preferível” agir sobre o indivíduo do que sobre toda a conjuntura social e econômica. Nesse caso, estar de acordo com a ideia de que a aptidão para o trabalho é parte intrínseca da natureza humana equivale a aceitar que uma dada forma de trabalho, ligada à exploração do indivíduo, também é natural. Por isso, o genealogista considera como os

⁹¹ *Idem. A verdade e as formas jurídicas.* Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, 1999, p. 124.

saberes formados em um determinado momento da história estabelecem relação com o campo político e como, portanto, estão ligados aos *mecanismos de poder* que existem em tal instante.

A *genealogia*, como estudo sobre a *proveniência*, explicita a constituição do *sujeito* ao recompor historicamente as relações entre *práticas discursivas* e *extradiscursivas*; ou, se preferirmos, através da correlação entre modalidades de *saber* e *poder* existentes em uma dada época. A suposta identidade unitária do *sujeito* é confrontada na análise da atuação desses diferentes tipos de práticas sobre o corpo; como é mostrado no seguinte trecho de *Nietzsche, a genealogia e a história*:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo⁹².

Para Foucault, em grande parte, é através do corpo que as diferentes modalidades históricas de organização social fazem do indivíduo *sujeito*. Quando alguém nasce, é inscrito no seio de uma comunidade já configurada por dinâmicas que lhe são próprias — referentes, por exemplo, à alimentação, segurança, moradia, saúde, transmissão de conhecimento, religião, etc.; seu corpo é submetido às práticas que em tal contexto são realizadas e sua *subjetividade* é constituída de acordo com as atividades com as quais tem *contato*.

As análises apresentadas no curso de 1975, *Os anormais*, contêm uma série de exemplos de como as relações sociais *assujeitam* aqueles que delas participam. Em continuidade ao trabalho feito em *O poder psiquiátrico* (1974), esse curso se dedica à compreensão da gênese da categoria de *anormal* e, entre outras coisas, assinala a função de segurança pública cumprida pela psiquiatria na modernidade. Parte da investigação envolve a análise da noção de *monstro humano*, da sua aplicação religiosa e jurídica no contexto da Idade Clássica: o *monstro*, nesse momento, é aquele que coloca em questão tanto as leis da natureza, criadas por Deus, quanto as leis da sociedade, criadas pelo homem: “é uma infração à ordem da natureza, mas é ao mesmo tempo um enigma jurídico”⁹³. Sob a letra da lei, os siameses, o hermafrodita e o homossexual (esses são os exemplos apresentados por Foucault) eram, entre a Idade Média e o século XVIII, considerados *sujeitos monstruosos*. Fator

⁹² Id. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 65.

⁹³ Id. *Os anormais: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 81.

determinante para definir a posição ocupada por essas pessoas na sociedade e o destino pelo qual seguiriam. Eis o exemplo de Antide Collas, uma pessoa intersexo (lê-se “hermafrodita” no texto de Foucault) que viveu na França do século XVI, que teve sua condição corporal tomada como razão para tortura e morte:

De fato, encontramos, bem no fim do século XVI, por exemplo, em 1599, um caso de punição de um hermafrodita, que é condenado como hermafrodita e, ao que parece, sem que houvesse nada além do fato de ele ser hermafrodita. Era alguém que se chamava Antide Collas, que havia sido denunciado como hermafrodita. Ele morava em Dôle e, após um exame, os médicos concluíram que, de fato, aquele indivíduo possuía os dois sexos, e que só podia possuir os dois sexos porque tivera relações com Satanás e que as relações com Satanás é que haviam acrescentado a seu sexo primitivo um segundo sexo. Torturado, o hermafrodita de fato confessou ter tido relações com Satanás e foi queimado vivo em Dôle, em 1599⁹⁴.

O corpo de Collas, forçosamente inquirido pela determinação de seus torturadores, tornou-se um *monstruoso* a partir do momento em que a denúncia foi realizada. Sua morte foi o ponto final de um episódio também marcado por interrogatórios, revistas e agressões, verbais e físicas, cujos detalhes escapam à menção do filósofo. Ainda no curso *Os anormais*, nas considerações sobre a constituição da categoria de *indivíduo perigoso*, reside um outro exemplo acerca da formação histórica do *sujeito*. A partir das análises sobre a categoria de *monstro humano*, busca-se localizar a presença de uma *descontinuidade*: a formação da modernidade e das *tecnologias de poder* que a caracterizam compreende o deslocamento da categoria de *monstro* para de *anormal*, noção que abarca concepção de *periculosidade*. Enquanto a condição ou disposição corporal do indivíduo o qualificava como *monstro* na Idade Clássica, a matriz da categoria de *anormalidade* é psíquica. A alma é a morada da perversidade, a fonte de todo perigo. No desejo do criminoso, há uma índole criminosa, da qual deriva o próprio crime. Paralelamente, a existência dessa ameaça secreta, demanda uma especialidade; cabe ao psiquiatra a função de reconhecer, no oculto, o risco. O caso de Claude C., descrito pelo psiquiatra francês Legrand du Saulle, no livro *La folie devant les tribunaux* (*A loucura diante dos tribunais*), é um exemplo:

[...] [ele] “nasceu de pais honestos” mas [denotava], desde cedo, uma “extraordinária indocilidade”: “Ele quebrava e destruía com uma espécie de prazer tudo o que lhe caía nas mãos; batia nas crianças da idade dele, quando achava ser mais forte; se tinha à sua disposição um gatinho, um passarinho, parecia gostar de fazê-los sofrer torturá-los. Crescendo, ficou cada vez mais

⁹⁴ *Ibidem*, p. 83-84.

malvado; não temia nem o pai nem a mãe, e sentia principalmente pela última uma aversão das mais acentuadas, muito embora ela fosse boníssima com ele; xingava-a e batia nela quando ela não fazia o que ele queria⁹⁵.

O incômodo causado por Claude C., quando criança, rendeu-lhe, por ordem do prefeito, o ingresso em uma instituição asilar. Sua residência no local durou cinco anos, mas aquilo que poderia ser somente uma característica passageira da fase inicial de sua vida, foi impresso como um traço intrínseco à sua personalidade e foi sustentado pelo resto da sua vida:

Lá, por ser muito bem vigiado e contido pelo temor, raramente teve a facilidade de fazer o mal, mas nada pôde modificar sua natureza hipócrita e perversa. Carícias, incentivos, ameaças, punições, tudo foi empregado sem sucesso: ele mal memorizou algumas preces. Não foi capaz de aprender a ler, apesar de ter recebido lições por vários anos. Tendo saído do manicômio faz um ano [está com doze anos então M.F.], sabemos que ficou mais malvado ainda e mais perigoso, porque está mais forte e não teme mais ninguém. Assim, a cada instante, ele bate na mãe e ameaça matá-la. Um irmão mais moço do que ele é continuamente sua vítima⁹⁶.

A descrição das desventuras de Claude C. ganha um prognóstico nas palavras do psiquiatra: ao jovem de perfil violento, nenhum otimismo futuro: “[...] será preciso mandá-lo para uma casa de correção; mais tarde, seus malefícios provavelmente farão que passe a vida na prisão, se não acabarem por levá-Io [...] ao cidadafalso!”⁹⁷. Um itinerário completo foi traçado por Legrand Du Saulle, o psiquiatra, e, com ele, foram fornecidas as pistas do caminho que seria seguido pelo jovem Claude C.

A *genealogia* foucaultiana também se caracteriza como uma investigação sobre as formas de *emergência* (*Entstehung*) histórica. Nesse sentido, ela pode ser descrita de duas maneiras: como uma crítica aos modelos históricos deterministas, pautados em continuidades, linearidades e que são construídos sob os moldes de teleologias; como uma prática filosófica que se propõe a intervir politicamente no mundo.

As análises genealógicas se empenham em expor a condição particular e contingente dos objetos históricos investigados. Trata-se de mostrar que tais objetos não possuem uma natureza metafísica que se atualiza, mais e mais, com o passar do tempo — a história não é uma marcha em direção à concretização de uma finalidade. Ao contrário, a *genealogia* demarca a condição histórica daquilo que investiga e indica como o seu aparecimento não está relacionado a um processo racionalmente orientado, mas que a sua emergência tem como

⁹⁵ *Ibid.*, p. 186-187.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁷ *Ibid.*

pano de fundo os jogos de força que estampam um determinado quadro histórico⁹⁸. Forças que correspondem às dinâmicas que configuram a vida em comunidade e que dão forma à existência dos indivíduos que nela habitam.

Ao apresentar o *modelo de guerra*⁹⁹ como uma hipótese alternativa ao *contrato social* Foucault se contrapõe à interpretação da história como um processo de evolução linear em que é constatada a pacificação gradual da vida humana. A seu ver, a fundação da sociedade não encerra a luta entre os homens, o Estado não é o monumento ao redor do qual os conflitos se apaziguam: a *genealogia* revela que o campo social é constituído por inúmeras tensões e que o Estado, mais do que agir para o final dos embates, regula-os.

Seria, então, preciso inverter a fórmula e dizer que a política é a guerra prolongada por outros meios? Talvez, se ainda quisermos manter alguma distinção entre guerra e política, devemos afirmar, antes, que essa multiplicidade de correlações de força pode ser codificada — em parte, jamais totalmente — seja na forma de "guerra", seja na forma de "política"; seriam duas estratégias diferentes (mas prontas a se transformarem uma na outra) para integrar essas correlações de força desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas¹⁰⁰.

A consideração de que as relações entre os homens são marcadas por um *agonismo* constante é o que possibilita as análises sobre as formas de *poder* existentes na modernidade, sobre a singularidade política das *ciências humanas* e a condição histórica do *sujeito*.

A *genealogia* foucaultiana se empenha em demonstrar que o estado de um determinado contexto não tem por condição regras atemporais; que a história não está determinada a seguir necessariamente um curso específico e que, por esse motivo, é possível investigar a situação do presente e refletir sobre a possibilidade de um trabalho criativo sobre o mundo. Ela não corresponde a uma historiografia puramente descritiva, nem mesmo a uma postura filosófica neutra e contemplativa, pois reconhece que as relações entre os indivíduos que habitam uma comunidade se caracterizam como *jogos de força*, como *relações de poder* e que estas atravessam toda a vida em sociedade: “a humanidade [...] instala cada uma de suas violências em um sistema de regras e prossegue assim de dominação em dominação”¹⁰¹. A *genealogia* é uma prática histórico-filosófica realizada no interior de disputas: “o grande jogo

⁹⁸ Cf. *Idem*. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 67.

⁹⁹ Foucault discorre sobre o modelo de guerra nos cursos A sociedade punitiva (1973), Em defesa da sociedade (1976) e no livro *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976).

¹⁰⁰ *Id.* *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 89.

¹⁰¹ *Idem*. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 69.

da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham posto”¹⁰². Por isso, a filosofia não pode ser outra coisa que não um modo de inserção nos combates que vigoram no presente, uma tentativa ativa de intervir no mundo.

Ainda que Foucault não a utilize como uma noção central para a qualificação do seu próprio trabalho, a figura do *curto-circuito* é um recurso que representa bem o caráter crítico da filosofia foucaultiana. Em seu sentido usual, a noção de curto-círcito está relacionada à queima de um dispositivo elétrico devido à sobrecarga de energia em um de seus componentes. Esta noção aparece nos cursos *Em defesa da sociedade e Segurança, território, população* e seu sentido filosófico está ligado aos efeitos concretos obtidos a partir da produção de um discurso crítico. No primeiro momento, no curso de 1976, encontramos a noção de *curto-circuito* sendo utilizada como um meio para a descrição do deslocamento que Foucault realiza em relação às pesquisas filosóficas que abordam o tema do *poder jurídico*; ele menciona que tal deslocamento tem o objetivo de “[...] curto-circuitar a linha geral da análise jurídica [...]”¹⁰³. No curso de 1978, encontramos um segundo exemplo, no qual a noção de *curto-circuito* é utilizada para indicar o deslocamento das pesquisas foucaultianas em relação ao modo tradicional de se refletir sobre a prisão, como nos mostra o seguinte trecho: “[...] ao estudar a prisão pelo viés das disciplinas, tratava-se, aí também, de curto-circuitar, ou melhor, de passar para o exterior em relação a esse ponto de vista funcional e ressituar a prisão numa economia geral de poder”¹⁰⁴. Ou seja, no lugar de realizar uma pesquisa sobre a prisão, que preserva os dogmas comumente sustentados nos debates sobre esse tema, que sustenta a sua imagem como ferramenta de segurança pública, o que está em jogo é a exposição de como os *mecanismos de poder*, que compõem a instituição prisional, auxiliam na manutenção da sociedade capitalista.

Ambos os casos, relativos aos cursos de 1976 e 1978, carregam consigo a ideia de que há uma mudança em relação ao modo habitual de se abordar um determinado tópico, e isso é fundamental para entendermos o que está em jogo. Quando Foucault coloca em questão a instituição do direito, seu objetivo é mostrar que as *práticas discursivas e extra-discursivas* do setor judiciário não têm como fundamento uma noção universal de justiça, nem mesmo têm

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Idem. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006c, p. 32.

¹⁰⁴ *Idem. Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c, p. 158.

como propósito a pacificação e a viabilização da vida em sociedade; no lugar disso, elas correspondem a um conjunto de práticas possibilitadas pelas condições históricas da época de que fazem parte e, mais do que a paz (que também não é uma noção livre de arbitrariedades), elas têm como objetivo a regulação dos conflitos existentes em benefício de um grupo social específico. O mesmo acontece quando, nas análises sobre o nascimento da instituição prisional, Foucault mostra que o papel da prisão não é a promoção de uma forma de punição mais humanitária; na verdade, a prática do enclausuramento e da classificação dos indivíduos sob o rótulo da *delinquência* acontece em favor da proteção e da manutenção da propriedade privada e são um meio para a criação de um *exército industrial de reserva*¹⁰⁵.

Como se buscassem nas entrelinhas da história uma história não contada, a tarefa do genealogista é caracterizada pelo afastamento em relação às interpretações tradicionais sobre os temas investigados; porque o seu trabalho, como crítica, não pode convir ao modo habitual de se tratarem tais assuntos, visto que o seu objetivo é promover, em algum grau, a transformação do âmbito em que está situado aquilo que critica. O conceito de *curto-circuito* diz respeito ao tipo de atividade crítica que a *genealogia* foucaultiana se empenha em realizar; ele envolve a ideia de sabotagem de uma maquinaria de *poder-saber* através do exercício da filosofia. Uma “sabotagem” pelo seguinte motivo: modalidades de *poder* servem de condição à formação de modalidades de *saber* e estas, por sua vez, dão suporte e integram as suas dinâmicas; *poder* e *saber* se conectam indissociavelmente e, por isso, as investidas contra os *saberes* que fazem parte dos *mecanismos de poder* são capazes de abalar os *jogos de força* que, com esses *mecanismos*, encontram-se em vigor. Portanto, o ataque a um *saber* é, também, o ataque às práticas a que este saber se encontra vinculado, é um golpe contra uma modalidade de *poder*. E, nesse sentido, a *genealogia* é o procedimento filosófico que tem como objetivo causar curtos em *circuitos de poder-saber* ou, em outros termos, sabotar *dispositivos políticos*.

Se Foucault, em seus trabalhos, desenvolve análises críticas sobre os saberes modernos sobre o homem, não o faz por mero capricho, o seu objetivo é abalar as dinâmicas de *poder* a que eles estão vinculados. Ao destacar a condição histórica desses saberes, as análises de Foucault procuram evidenciar que as formas de racionalidade que os configuram têm como condição elementos que excedem o que está enunciado na superfície dos seus discursos. A racionalidade, encarada tradicionalmente como o emblema de validação de um saber, na

¹⁰⁵ A respeito da noção de *exército industrial de reserva*, Cf.: MARX, Karl. “Produção progressiva de uma superpopulação relativa ou exército industrial de reserva”. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2023, p. 704-716.

verdade, é possibilitada também por elementos extra-discursivos, elementos que são da ordem do irracional, que não se encaixam no esquema de coerência que aparece à primeira vista quando um texto é lido; elementos que, quando são identificados, comprometem a suposta naturalidade dos objetos reivindicados por tais saberes e a ideia de que o discurso racional é politicamente neutro.

Assim, a crítica genealógica se insere, como discurso, em um determinado circuito de *poder-saber* e interfere em seu funcionamento através de conceitos; ela mapeia a formação desses *saberes* e indica como, no solo que lhes garante sustentação, não há uma razão absoluta, mas multiplicidades díspares e incoerentes, desvios e rupturas, aspectos que contradizem a funcionalidade dos enunciados que compõem os seus discursos. A conexão entre *saber* e *poder*, além de servir para causar um curto no nível do conhecimento, com a apresentação de componentes capazes de comprometê-lo, é, também, o que garante à crítica filosófica a possibilidade de abalar o campo político. Se um discurso não equivale somente à sua dimensão textual, se ele possui materialidade e cumpre uma função prática, produzindo efeitos sobre a realidade, é possível que a filosofia, como discurso, seja utilizada como uma ferramenta de combate.

Ao comentar sobre o objetivo do seu trabalho, Foucault diz, na entrevista *Precisões sobre o poder* (1978):

Na realidade, o que quero fazer, e aí reside a dificuldade da tentativa, consiste em operar uma interpretação, uma leitura de um certo real, de tal modo que, de um lado, essa interpretação possa produzir efeitos de verdade e que, do outro, esses efeitos de verdade possam tornar-se instrumentos no seio de lutas possíveis. Dizer a verdade para que ela seja atacável. Decifrar uma camada de realidade de maneira tal que dela surjam as linhas de força e de fragilidade, os pontos de resistência e os pontos de ataque possíveis, as vias traçadas e os atalhos. É uma realidade de lutas possíveis que tento fazer aparecer¹⁰⁶.

O que a noção de *curto-circuito* nos mostra é que a filosofia se realiza como luta e que o seu objetivo não é contemplação conformada e imóvel da realidade, mas o abalo das estruturas de poder existentes em favor da criação do modo como existimos, tanto individual como coletivamente.

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 278.

CAPÍTULO II

A NOÇÃO FOUCAULTIANA DE PODER

As pesquisas realizadas por Foucault na década de 1970 lhe renderam a fama de teórico do poder. De fato, as reflexões desenvolvidas por ele nesse período envolvem, de diferentes maneiras, o tema do poder político. Nos cursos ministrados no Collège de France — entre os quais destacamos *A sociedade punitiva* (1973), *O poder psiquiátrico* (1974), *Os anormais* (1975) e *Em defesa da sociedade* (1976) — e em livros como *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (1975) e *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976), são apresentadas as análises relativas à formação das modalidades modernas de poder (a *disciplina* e a *biopolítica*). No entanto, elas não se encaixam em um modelo teórico tradicional. Ao abordar os temas do *saber*, do *poder* e do *sujeito*, a filosofia foucaultiana não apresenta uma fórmula geral sobre a natureza de cada uma dessas coisas; ao contrário, através de uma espécie de *nominalismo*, o *saber*, o *poder* e o *sujeito* são compreendidos como modalidades históricas, cuja singularidade tem por condição o contexto epocal ao qual pertencem. Por isso, em Foucault não encontramos uma resposta sobre o que o *poder* seria em si mesmo, de modo substancial e meta-histórico; o que vemos são diferentes noções de *poder*, obtidas do resultado de análises histórico-filosóficas.

O conceito de *poder* desempenhou um papel central na trajetória intelectual de Michel Foucault a partir do ano de 1970. Acreditamos que a noção foucaultiana de *poder* possui três caracterizações como sendo os seus pilares: 1) a da *microfísica do poder*; 2) a do *poder como relação*; 3) a do *poder como força produtiva*. O propósito deste capítulo é apresentar esses três aspectos e indicar como cada um deles desempenha um papel central para a crítica genealógica foucaultiana.

1. A noção de microfísica do poder e o modelo de guerra

As análises realizadas por Foucault durante a década de 1970 têm como uma de suas principais características a concepção de *microfísica do poder*. Este modo particular de conceber o *poder* é formulado como uma crítica ao modelo teórico contratualista, marcado

pela centralização do *poder* sob o comando do Estado e do apaziguamento de conflitos diante da soberania estatal. Esse modelo atravessou séculos da história e proporcionou o surgimento de posicionamentos variados, ao custo de servir como palco para a atribuição indevida — embora comum — de características da política clássica ao cenário moderno. A partir da constatação da necessidade de se distinguir o modo como o *poder* atua na modernidade de como se concretizava no período clássico, as análises de Foucault se inscrevem nesse debate. Análises cuja importância pode ser constatada tanto no modo como se empenham para identificar as *modalidades de poder* existentes na atualidade quanto para, ao fazê-lo, confrontá-las. Nesse sentido, a formulação da *microfísica do poder* cumpre a função de: 1º) expor as tensões que configuram a sociedade moderna e decifrar o modo de funcionamento das *tecnologias* e dos *mecanismos* de poder que nela vigoram; 2º) constatar a existência em sociedade como inteiramente composta por conflitos, tais análises críticas, irremediavelmente, atuam como contrapontos do interior do cenário histórico em que os *circuitos de poder-saber* sobre os quais discorrem se situam, e ao tomá-los como objeto, estas análises colaboram com a realização de *curto-circuito* dos mecanismos de poder investigados. Portanto, o que a presente seção se propõe a fazer é demonstrar que a ideia de *microfísica do poder* realiza um deslocamento em relação à teoria política clássica, com a intenção de fornecer um operador conceitual capaz de corroborar com o compromisso político de intervenção na realidade sobre a qual discursa.

Para distinguir as modalidades de poder modernas da modalidade clássica, partimos, primeiramente, de como Foucault se inscreve no debate sobre a formação da sociedade civil, em que as teses contratualistas são formuladas. Na verdade, o principal interlocutor de Foucault nesse debate é Thomas Hobbes, autor de o *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. A razão pela qual Hobbes foi escolhido se torna clara quando notamos que os raciocínios dos dois filósofos seguem por sentidos diametralmente opostos: enquanto o filósofo inglês afirma que a instauração do Estado inaugura a sociedade e a política através de um acordo de paz, Foucault defende que a política é inevitavelmente composta por conflitos e que o Estado, antes de ser a condição que o possibilita, é somente um de seus efeitos. Então, a apresentação de Hobbes serve como ponto de partida para seguir pelo caminho inverso.

Nos capítulos “Da condição natural da humanidade” e “Da primeira e segunda leis naturais e dos contratos” de o *Leviatã*, encontram-se os elementos da filosofia hobbesiana com os quais Foucault realiza contato. Para pensar a formação da sociedade e fundamentar a ideia de que a ausência de um poder soberano equivale a um estado geral de guerra, Hobbes

deduz da sua concepção da natureza humana características que determinam o modo como os homens interagem uns com os outros. A seu ver, mesmo que as particularidades físicas e espirituais distingam entre si os homens, todos podem exercer seu domínio sobre outro, ainda que por diferentes vias:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar¹⁰⁷.

A ideia de que todos os homens desfrutam de capacidades para a ação permite que se imagine um conflito total entre eles. Afinal, já que compartilham igualmente de meios para subjugar uns aos outros, o reconhecimento do perigo se torna inevitável e, a partir dele, cultiva-se a desconfiança. O melhor modo de proteção seria, então, a antecipação do ato, como forma de prevenção contra a possibilidade de se tornar vítima de um outro indivíduo. Nesse cenário, forma-se um estado de ininterrupta tensão, onde o conflito pode ser iniciado a qualquer momento. Para Hobbes, este é um estado de *guerra*:

Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama de guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a GUERRA não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida [...] Todo o tempo restante é de PAZ¹⁰⁸.

O estado de *guerra* também é denominado *estado de natureza*, e equivale ao oposto da *sociedade civil*, cenário de paz ao qual Hobbes se refere. Entendamos o porquê disso. Trata-se de uma distinção baseada em dois tipos de *direito*, o *natural* e o *civil*. O *direito natural*, aquele que vigora no *estado de natureza*, é o poder que cada indivíduo possui de fazer uso da própria liberdade em favor da preservação da própria vida¹⁰⁹, o que compreende a possibilidade da ação violenta sobre terceiros. Por sua vez, o *direito civil*, aquele que é instituído em uma *República*, é formado artificialmente a partir de um pacto entre os

¹⁰⁷ HOBBES, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2019, p. 106.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 112.

indivíduos e seu exercício se dá pela mediação de um poder comum. O fim do *estado de natureza* — e, consequentemente, a formação de uma sociedade civil — ocorre quando os indivíduos de um grupo concordam em transferir o direito que cada um deles possui naturalmente — e é particular para cada indivíduo — para a constituição de uma *entidade política soberana* e a criação de um direito comum a todos. Este acordo — por meio do qual é cessado o estado de guerra e se inicia a vida em sociedade — é conhecido como *contrato social*. O papel dado ao soberano, criado a partir disso, é o de preservar a segurança de todos os membros da comunidade, com estabelecimento das regras que compõem o direito civil, com a punição daqueles de seus infratores e na defesa contra povos estrangeiros hostis. No capítulo “Das causas de uma República”, Hobbes apresenta a figura do soberano como Leviatã e destaca a sua importância como agente promotor da paz:

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, a nossa paz e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, 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 no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros¹¹⁰.

Dessa breve exposição sobre o contratualismo hobbesiano, sublinhamos três ideias. A primeira delas é a ideia da *pacificação*: para Hobbes, a formação da sociedade civil é possibilitada quando há o encerramento do *estado de guerra* através do firmamento de um pacto pacificador (o *contrato*). A segunda ideia é do soberano como condição da política: para Hobbes, somente quando um contrato social é estabelecido e um poder soberano é instituído a política se torna possível. A terceira é a de transferência do poder: em Hobbes, o poder é algo que se detém e que pode ser transferido, tal como é feito no contrato social.

Essas três ideias são o contraponto a partir do qual Foucault desenvolve sua concepção de *poder*. Para que isso seja esclarecido, , em primeiro lugar, o modo como o pensamento foucaultiano diverge da ideia hobbesiana da pacificação. Para Foucault, a política não tem como condição o fim da guerra; ao contrário, o campo político é inteiramente atravessado por conflitos. Essa perspectiva tem como fundamento o chamado *modelo de guerra*, adotado como ponto de partida das análises foucaultianas sobre o *poder*. Com ele, Foucault busca compreender o modo como as *relações de poder*, com as suas disputas e conflitos, dispõem-se em todo o tecido social, nos seus diferentes níveis.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 147-148.

O *modelo de guerra* é exposto pela primeira vez no curso *A sociedade punitiva*, no ano de 1973. Ele é definido como um *modelo*, porque confere à noção de *guerra civil* o papel de orientação das análises genealógicas, visto que possibilita o entendimento da sociedade (o espaço civil) como sendo composta por tensões e disputas. O *modelo de guerra* é uma perspectiva teórica que se contrapõe diretamente ao modelo do *contrato social*, pois recusa a ideia de pacificação, que lhe é central, ao afirmar a ideia de *guerra civil*. Como parte da apresentação da sua hipótese, Foucault indica o que, a seu ver, há de problemático no modelo do *contrato*: nele, há uma negação do que se entende como *guerra civil*:

a guerra civil [...] é uma noção mal elaborada do ponto de vista filosófico, político e histórico. [...] Parece-me que o encobrimento, a negação da guerra civil, a afirmação de que a guerra civil não existe é um dos primeiros axiomas do exercício do poder¹¹¹.

E o que significa essa *negação*? No modelo do *contrato social*, a *guerra* é compreendida como o estado suprimido na criação da esfera civil, aquilo que é negado com o estabelecimento do contrato. A *guerra* é, portanto, um fenômeno que antagoniza diretamente com a sociedade: se há sociedade, não há guerra, se há guerra, a sociedade se encontra ameaçada. Por isso, a existência de conflitos fundados em seu próprio interior — uma *guerra civil* — é interpretada como “[...] [um] acidente, [uma] anomalia, aquilo que se deve evitar justamente por ser a monstruosidade teórico-prática”¹¹². Entretanto, a visão de que a política é condicionada por um estado de paz, carrega consigo um problema: sob essa suposta ausência de batalhas, é possível que estejam sendo ocultados os conflitos que, a princípio, não se encaixam no molde daquilo que é entendido como uma *guerra*. E a ideia de pacificação atuaria, assim, como uma *cortina de fumaça*. O propósito do *modelo de guerra* proposto por Foucault é, portanto, o de possibilitar a exposição das lutas que, no campo político, sequer são consideradas como existentes, mas que a todo momento produzem efeitos sobre a vida das pessoas.

No curso *Em defesa da sociedade*, esse propósito se torna ainda mais claro. Na primeira aula, a noção de *guerra* é novamente trabalhada, e é incorporada como parte daquilo que Foucault denomina como *hipótese Nietzsche*¹¹³. Mas, além da importância em relação às críticas das noções de conhecimento, verdade e sujeito (avaliada no capítulo anterior), como

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015a, p. 13.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Cf. *Idem*. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 24.

Nietzsche está conectado com a noção de poder? Uma pista para isso pode ser encontrada na *Entrevista sobre a prisão* (1975), em que se diz:

Nietzsche é aquele que deu como alvo essencial, digamos, do discurso filosófico, a relação ao poder. Enquanto, para Marx, era a relação de produção. Nietzsche é o filósofo do poder, mas que conseguiu pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política para fazê-lo¹¹⁴.

A *hipótese Nietzsche* abrange a concepção inicial do *modelo de guerra*, tal como foi apresentada no curso *A sociedade punitiva*, mas como se trata de um momento em que as análises genealógicas se encontram significativamente amadurecidas, ela fornece observações que complementam a primeira versão do *modelo*. Resumidamente, Nietzsche é aquele cuja obra serve de referência para Foucault pensar a sociedade como um campo inteiramente composto por disputas entre diferentes forças. Por exemplo, em *Genealogia da moral*, seu trabalho envolve, não a pesquisa pela definição de um princípio moral *a priori*, mas a compreensão histórica dos embates entre diferentes formas de moralidade. Mais do que simplesmente recusar o modelo contratualista, o que a *hipótese Nietzsche* faz é indicar, com maior nitidez e consistência, o posicionamento filosófico foucaultiano, de três diferentes maneiras.

Primeiro, Foucault recorre à fórmula do general prussiano Carl von Clausewitz (1780-1831), situada na seção “A guerra é meramente a continuação da política por outros meios”, do livro *Da guerra* (publicado postumamente, em 1832). Mas, ao utilizá-la, opera uma espécie de inversão: enquanto o princípio de Clausewitz afirma que: “[...] a guerra não é meramente um ato de política, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas realizada através de outros meios”¹¹⁵, Foucault defende que a política — entendida como um traço de civilização, uma expressão de polidez — é uma forma de extensão do estado de guerra, é a “[...] guerra continuada por outros meios”¹¹⁶.

A *hipótese Nietzsche* também admite que as dinâmicas do campo político se caracterizam como uma forma de *guerra ininterrupta*. O caráter *polêmico* do cenário político (e aqui retomamos o sentido grego da expressão *pólemos*) não é passageiro; suas lutas não se encaminham para um desfecho apaziguador: ao fim de um conflito, mais conflitos¹¹⁷. Com

¹¹⁴ *Ibidem*. “Entrevista sobre a prisão: o livro e seu método”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 172.

¹¹⁵ CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Tradução de Luiz Carlos Nascimento e Silva do Valle. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 91.

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: *curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 24.

¹¹⁷ Esta ideia será retomada na seção seguinte deste capítulo, quando abordamos o conceito de *resistência*.

isso, Foucault defende que as lutas na política não têm como finalidade o fim do *poder*; porque o poder, na verdade, são relações que se modificam e renovam continuamente. Então,

no interior dessa “paz civil”, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, as modificações das relações de força — acentuações de um lado, reviravoltas, etc. —, tudo isso, num sistema político, deveria ser interpretado apenas como as continuações da guerra. “[deveriam ser interpretadas] apenas como as continuações da guerra”¹¹⁸.

A última ideia apresentada como parte da *hipótese Nietzsche* é a de que o fim dos conflitos só aconteceria através de uma batalha que fosse capaz de acabar definitivamente com a política. Assim, Foucault leva às últimas consequências a consideração de que a política é a continuação da guerra, ao afirmar que guerra e política são indissociáveis: “O fim do político seria a derradeira batalha, isto é, a derradeira batalha suspenderia afinal, e afinal somente, o exercício do poder como guerra continuada”¹¹⁹.

Com a construção da *hipótese Nietzsche*, Foucault fornece um novo acabamento ao *modelo de guerra* e contesta a ideia da pacificação desenvolvida no modelo do contrato social adotado por Hobbes. A defesa de que a sociedade se enquadra em um esquema bélico, viabiliza a análise do campo político ao nível da *microfísica do poder*, porque se distancia da ideia de que o poder estaria concentrado na figura do Estado, entendido como soberano. A possibilidade de uma *microfísica do poder* requer a crítica de um outro elemento do contratualismo hobbesiano: a compreensão do poder como posse e a possibilidade de sua transferência. Quanto a isso, duas ideias são apresentadas.

Primeiro, a de que o *poder* acontece de modo imanente em relação às práticas realizadas em sociedade; segundo, a de que ele “[...] é coextensivo ao corpo social”¹²⁰. A afirmação de que o *poder* existe de modo imanente significa que não há uma forma substancial e universal de *poder*; pelo contrário, existem modalidades de *poder* singulares, que se realizam através do modo como os indivíduos interagem uns com os outros, ao executarem atividades em sociedade. Ou seja, toda prática social compreende uma forma de *relação de poder*, pois abriga tensionamentos, que não são possibilitados somente por um dos polos da relação, mas que contêm demonstrações de força por parte de todos os envolvidos: “o poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares”¹²¹. Com isso,

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Idem*. “Poderes e estratégias”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 248.

¹²¹ *Id. História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 89.

nota-se que as ideias de coextensão e imanência do poder estabelecem uma relação indissociável: por corresponder às *relações* entre os homens, o *poder* está presente em toda parte. Ele não surge de um alto escalão, não é exclusividade de um grupo, de uma classe, nem mesmo é algo que acontece somente sob a mediação do Estado; ele está também onde normalmente não costumamos procurá-lo. Nesse sentido, o que está em jogo é uma perspectiva filosófica capaz de nos auxiliar na tarefa de reconhecer expressões de *poder* em situações que normalmente passam despercebidas. Há *relações de poder*, por exemplo, no modo como pais e filhos se relacionam, na forma como um par romântico interage ou em como amigos compartilham as suas vidas; há *relações de poder* nas escolas, nos hospitais, no trabalho, nas ruas e nos lares; onde quer que os homens se relacionem, o *poder* se faz presente:

[o *poder disciplinar* é] absolutamente indiscreto, pois está em toda parte e sempre alerta, pois em princípio não deixa nenhuma parte às escuras e controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar; e absolutamente “discreto”, pois funciona permanentemente e em grande parte em silêncio¹²².

Assim como as práticas sociais podem assumir diferentes graus de complexidade, os *jogos de força*, que nelas se desenrolam, também podem ter diferentes formas. Uma *relação de poder* pode ter uma configuração simples, como no caso da interação direta entre dois ou mais indivíduos, mas também pode apresentar uma maior complexidade e abrangência, como acontece no caso das *relações de poder* que envolvem instâncias como as das instituições e Estado. Essas práticas, sejam elas *discursivas* ou *extradiscursivas*, diferenciam-se umas das outras pelas técnicas, pelos equipamentos de que fazem uso e também pela intencionalidade ou objetivos aos quais estão ligadas. Quando diferentes práticas se articulam sob um esquema estratégico específico e atuam em favor da concretização de um fim comum, elas formam os chamados *mecanismos de poder*. Estes podem se apresentar, simultaneamente, em diferentes âmbitos da sociedade, onde desempenham seus papéis e estabelecem relações com outros *mecanismos*. No entanto, a junção de diferentes *mecanismos de poder* recebe ainda um outro nome, chama-se *dispositivo*; Edgardo Castro, em seu *Vocabulário de Foucault*, sintetiza uma definição para noção de *dispositivo*:

o dispositivo é a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regramentos,

¹²² *Id. Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 174.

leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito¹²³.

No curso *Segurança, território, população* (lecionado no Collège de France no ano de 1978), há um exemplo de que a noção de *microfísica* não expressa uma limitação da filosofia foucaultiana ao nível de uma *microesfera política*. Para Foucault, “[...] uma análise em termos de micropoderes compatibiliza-se sem nenhuma dificuldade com a análise de problemas como os do governo e do Estado”¹²⁴, entendendo-se o *governo* e o *Estado* como elementos pertencentes a um estudo de dimensões mais amplas. No curso de 1978, a noção de *microfísica* acompanha análises que seguem por uma escala mais extensiva; este é o caso das análises relativas ao *dispositivo de segurança*. Nessas análises, os estudos sobre a *disciplina* (já presentes, por exemplo, no curso *A sociedade punitiva* e no livro *Vigiar e punir: nascimento da prisão*) e sobre a *biopolítica* (desenvolvidas no curso *Em defesa da sociedade*) e no livro *História da sexualidade I: a vontade de saber* ganham novos desdobramentos. Foucault examina como a atuação da *disciplina*, uma modalidade de *poder* que age sobre o corpo individual, conecta-se com o funcionamento do *dispositivo de segurança*, que tem por alvo o corpo populacional; ou seja, trata-se de um olhar sobre a articulação entre o *micro* e o *macro*.

Antes da consolidação do *poder disciplinar*, o *poder soberano* definia o modo como as práticas punitivas eram realizadas na Europa. A soberania é uma forma de poder pautada pelo confisco, que era expressada na Idade Clássica, através da “[...] extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos”¹²⁵. Nos períodos da Idade Média (entre os séculos IV e XIV) e da Idade Clássica (séculos XVII e XVIII), o sistema punitivo tinha o seu funcionamento centrado no código legal e a lógica da punição consistia na aplicação de uma condenação específica para cada caso de infração¹²⁶. “A maior parte das condenações era banimento ou multa”¹²⁷; no entanto, era com o *suplício* que o exercício da soberania atingia suas últimas consequências. Como suplício, os castigos mesclavam técnica e brutalidade — uma técnica da brutalidade, mas, ainda assim, uma técnica, que possui três características principais. A primeira delas se refere à avaliação quantitativa do sofrimento

¹²³ CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 124.

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c, p. 481.

¹²⁵ *Idem. História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 128.

¹²⁶ Cf. *Id. Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c, p. 8.

¹²⁷ *Id. Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 36.

imposto, uma espécie de aritmética da dor, a associação entre o castigo aplicado e a quantidade de dor provocada por ele. Com ela, é levantada a questão sobre a “[...] [produção de] uma certa quantidade de sofrimento que se possa, se não medir exatamente, ao menos apreciar, comparar e hierarquizar”¹²⁸. O segundo aspecto envolve a avaliação da qualidade da punição: a partir do entendimento de que cada castigo oferece uma quantidade específica de sofrimento, abre-se o espaço para a escolha do castigo a ser aplicado. Assim, “o suplício faz correlacionar o tipo de ferimento físico, a qualidade, a intensidade, o tempo dos sofrimentos com a gravidade do crime, a pessoa do criminoso, o nível social de suas vítimas”¹²⁹. Por fim, o suplício, como punição, não é somente um ajuste de contas, trata-se de uma exibição de força, que assume função de ritual e que cumpre o duplo papel de causar sofrimento e criar um sinal de advertência, seja no corpo do condenado que guardará a marca da sua infâmia com uma cicatriz ou “[na] memória dos homens, [que] guardará a lembrança da exposição, da roda, da tortura ou do sofrimento devidamente constatados”¹³⁰.

Na segunda metade do século XVIII, teve início o processo de difusão das técnicas *disciplinares*, pelo qual, gradativamente, elas conquistaram uma posição de destaque em diferentes âmbitos das sociedades europeias. Concomitantemente, houve uma perda de centralidade por parte do *poder soberano*. Em grande medida, sua atuação dependia do funcionamento do aparelhamento jurídico do Estado; no entanto, a constituição da *disciplina*, como forma paradigmática de *poder*, não significou o esgotamento da justiça: no início da modernidade, a lei passa a ser enquadrada por mecanismos de vigilância e de correção — mesmo que não corresponda à principal ferramenta do poder em atuação, a justiça permanece. O motivo pelo qual o direito passou a estabelecer uma relação mais íntima com a vigilância e com a correção do que com a tortura se encontra na mudança dos objetivos dos *mecanismos de poder*: no lugar da demonstração de força pela destruição dos corpos, preponderam os processos de *adestramento*. Nesse momento, são criados procedimentos que se caracterizam pela capacidade de intervir sobre os detalhes mais ínfimos; é nesse contexto em que é inaugurado o campo da *microfísica do poder*. Destacamos dois modos pelos quais a *microfísica do poder* é posta em prática: o controle do espaço e o controle do tempo.

A *disciplina* atua sobre corpos individuais e um dos modos pelos quais o faz é através do controle do espaço; um controle que se realiza segundo um conjunto de princípios¹³¹. Em

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Em *Vigiar e punir*, Foucault faz uso do termo “princípio”; entretanto, os princípios aos quais se refere não são elementos existentes previamente em relação às experiências históricas analisadas, não são condições para o seu

primeiro lugar, é feita a delimitação do espaço institucional, segundo o princípio que Foucault denomina de *cerca*. Ele representa a medida disciplinar pela qual é criado um recanto fértil às suas atividades, com o encerramento delas no interior de uma instituição, “[...] um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo”¹³². Em *A verdade e as formas jurídicas*, esses locais são chamados de *instituições de sequestro*¹³³, locais com o propósito de extrair o mais eficazmente, pelo máximo de tempo possível, a força de trabalho daqueles que eram mantidos no interior de seus espaços; em *A sociedade punitiva*, Foucault denomina como *sequestração*¹³⁴ a prática de cercamento institucional feita com a finalidade de produzir *normalização*. Exemplos desses espaços de *normalização* são os colégios, os hospitais, os quartéis e as fábricas. Consideremos o caso da fábrica:

a fábrica parece claramente um convento, uma fortaleza, uma cidade fechada; o guardião ‘só abrirá as portas à entrada dos operários, e depois que houver soado o sino que anuncia o reinicio do trabalho’; quinze minutos depois, ninguém mais terá o direito de entrar; no fim do dia, os chefes de oficina devem entregar as chaves ao guarda suíço da fábrica que então abre as portas¹³⁵.

O primeiro princípio dessa topologia do adestramento é, portanto, o cercamento das atividades nas instituições.

O segundo princípio, por sua vez, corresponde ao *quadriculamento individualizante* desses locais que foram cercados, através do recorte do espaço que há no seu interior e da separação dos indivíduos, com o objetivo de “[...] anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; [esta é uma] tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração”¹³⁶. Mais do que encerrar os indivíduos nas instituições, é preciso organizar as atividades que são realizadas dentro delas; é preciso situar “cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo”¹³⁷. Porque cada um deles deve ser alocado de um modo tal que se torne possível supervisioná-los, avaliá-los e corrigi-los; o que

acontecimento, são regras identificadas a partir da análise dessas experiências, como sendo formadas, de modo imanente, através delas.

¹³² *Ibid.*, p. 139.

¹³³ *Ibid.*, p. 140.

¹³⁴ Cf. *Idem. A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, 1999, p. 113-122.

¹³⁵ *Id. Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 140.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibid.*

importa [é] estabelecer as presenças e as ausências, [é] aber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos¹³⁸.

A formação do espaço da supervisão se articula à distribuição das funcionalidades, à determinação da posição espacial ocupada por cada atividade — a esta demanda se vincula o terceiro princípio apresentado por Foucault, o das *localizações funcionais*. Esta forma de organização é uma condição indispensável para um maior controle das atividades, que pode resultar, e é esperado que se resulte, no aumento da produtividade. Esse princípio pode ser verificado no exemplo da manufatura de Oberkampf em Jouy, no fim do século XVIII. Tratava-se de uma série de oficinas, instaladas, cada uma delas, em um edifício e que eram diferenciadas pelas funções de que estavam incumbidas: havia uma oficina particular “para os impressores, os encaixadores, os coloristas, as pinceladoras, os gravadores, os tintureiros”¹³⁹. A maior dessas oficinas possuía três andares e cada andar equivalia a uma ala:

O térreo [era] reservado, essencialmente, à impressão em bloco; [continha] 132 mesas dispostas em duas fileiras ao longo da sala com 88 janelas: cada impressor [trabalhava] a uma mesa, com seu “puxador”, encarregado de preparar e espalhar as tintas¹⁴⁰.

Se notarmos, a sequência de princípios apresentada por Foucault configura uma espécie de *afunilamento* da espacialização: parte-se da delimitação do espaço institucional no plano urbano à quebra das aglomerações no interior dos cercamentos; desta, ao alojamento das funções; até que, por último, é apontado o princípio que compreende a definição da posição específica a ser ocupada pelo indivíduo no exercício de uma atividade. Este é o princípio da *fila*, que corresponde

[ao] lugar que alguém ocupa numa classificação, o ponto em que se cruzam uma linha e uma coluna, o intervalo numa série de intervalos que se pode percorrer sucessivamente. A disciplina, arte de dispor em fila, e da técnica para a transformação dos arranjos. Ela individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações¹⁴¹.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 143.

A posição que uma pessoa ocupa no *locus da disciplina* não é definida somente pela funcionalidade da atividade a que ela se aplica; a posição em que uma função é realizada por alguém se liga diretamente à singularidade daquele que a realiza. As modulações do espaço e do indivíduo estão articuladas; o nível de desempenho apresentado por uma pessoa é o critério que determina a posição que ela ocupará na fila ou no grupo em que se encontra. Deve-se observar que o procedimento de espacialização da *disciplina* não promove isoladamente essa distinção, pois as técnicas de controle disciplinar dependem umas das outras para serem executadas. Nesse caso, o cumprimento do *enfileiramento* depende da vigilância e da sanção normalizadora, sobre as quais discorreremos abaixo. O que há de importante para ser fixado quanto às técnicas de ordenação do espaço é que o papel que elas cumprem ao fixar os indivíduos em suas respectivas atividades também pode ser entendido como a fixação das atividades nos indivíduos, em que estes são transformados e adaptados para se adequarem àquelas. Com o enfileiramento, o que se faz é “[...] tratar a multiplicidade [de indivíduos] por si mesma, distribuí-la e dela tirar o maior número possível de efeitos”¹⁴², determinando cada posicionamento em concordância com o desempenho apresentado por cada indivíduo, em uma dinâmica que prevê a possibilidade de manutenções e ajustes.

Além do controle do espaço, a *disciplina* realiza a medição do tempo, a ele concede ritmo e traça uma destinação: a prática da cronometragem almeja a gênese de resultados. Para tanto, a organização disciplinar do tempo também obedece a um conjunto de regras. A primeira delas condiz com a fixação de *horários* para a realização das atividades — princípio, portanto, do *horário*. Trata-se de uma herança monástica, adaptada, pouco a pouco, segundo os moldes da *disciplina*; adaptação que se caracteriza fundamentalmente pelo encurtamento das periodizações — “começa-se a contar por quartos de hora, minutos e segundos”¹⁴³ — e pelo comprometimento com a qualidade das atividades realizadas, através de um “controle ininterrupto, pressão dos fiscais, anulação de tudo o que possa perturbar e distrair; trata-se de constituir um tempo integralmente útil”¹⁴⁴. Liga-se o tempo à ação, e é feito com que todo gasto temporal seja avaliado.

O segundo princípio é o da *elaboração temporal do ato*. Ele recebe este nome porque cada gesto que participa da composição das atividades deve se adequar a um ritmo específico e atender a um prazo. A ritmação da atividade responde à necessidade de alinhar e conectar todos os indivíduos em ação: a atividade de um indivíduo deve se encaixar perfeitamente com

¹⁴² *Ibid.*, p. 146.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 148.

a de outro, a fim de promover uma economia do tempo em uso, uma espécie de sincronia, que resulta no preenchimento das lacunas temporais, no corte dos desperdícios gestuais, em uma completa harmonia entre as ações. Para que isso aconteça, a atividade, em toda a sua extensão, deve ser colocada no quadro de uma métrica temporal:

O ato é decomposto em seus elementos; é definida a posição do corpo, dos membros, das articulações; para cada movimento é determinada uma direção, uma amplitude, uma duração; é prescrita sua ordem de sucessão. O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder¹⁴⁵.

A *correlação do corpo com o gesto* realizado configura a terceira regra. Não basta definir o *quando* do ato para que a eficiência temporal seja conquistada, é preciso de um grau maior de controle, que o modo *como* a ação é praticada seja prescrito e que a ele se aplique inteiramente e como máximo de rigor, na medida em que todo o corpo do indivíduo deve se adequar a ele. Foucault apresenta o caso da caligrafia como um exemplo da requisição global do corpo, e toma como referência o pedagogo francês Jean-Baptiste La Salle (1651-1719) e o seu livro *O guia das escolas cristãs*. A respeito disso, Foucault diz que “uma boa caligrafia [segundo o modelo de La Salle], por exemplo, supõe uma ginástica — uma rotina cujo rigoroso código abrange o corpo por inteiro, da ponta do pé à extremidade do indicador”. A qualidade da caligrafia não depende apenas do modo como a mão dispõe do instrumento da escrita, são considerados também a maneira como se senta (a posição das pernas, a postura do tronco), a inclinação da cabeça, o modo como os braços se apoiam sobre a mesa, pois como conclui Foucault: “um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente”¹⁴⁶.

A eficiência de um gesto não tem somente como condição a participação integral do corpo que o realiza; ela também se baseia no modo como este corpo se relaciona com o objeto de que faz uso. O terceiro princípio, o da *articulação corpo-objeto*, é aquele em que se “[...] define cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula”¹⁴⁷. Como uma forma de ilustrá-lo, consideremos o seguinte exemplo: o papel de um soldado que integra a ala de infantaria de um exército comprehende o uso de parte do armamento que este possui; desse cargo, espera-se um bom desempenho na realização de disparos com uma arma de fogo. No entanto, além dos acertos no alvo, também é considerada a maneira como a arma é empunhada, seu posicionamento em relação ao corpo no momento do tiro, a forma como a mira é realizada, como o municiamento é feito — entre o soldado e a arma, é requisitado,

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 150.

mais do que uma relação de maestria, uma espécie de intimidade: “[...] um complexo corpo-arma, corpo-instrumento, corpo-máquina”¹⁴⁸. Assim como o princípio anterior, a relação entre o corpo e o objeto não sugere, explicitamente, uma relação direta com a temporização das atividades, mas o modo como corpo e objeto se alinham se enquadra na regulação do tempo, na medida em que favorecem a economia dos gestos e, consequentemente, uma maior rapidez na execução das atividades.

O quinto e último princípio de controle do tempo é o da *utilização exaustiva*. Este princípio designa o preenchimento de lacunas temporais; mas não se trata de preencher-las com o simples prolongamento da atividade que se encontra em andamento. Trata-se do contrário: busca-se fazer mais com menos, é preciso extrair o máximo de resultado no menor tempo possível. Entretanto, esse ganho de tempo não resulta em folga ou em menos esforço futuro; toda nova conquista deve resultar em um novo investimento, para que se consiga mais otimização. Daí o motivo pelo qual essa forma de utilização do tempo é qualificada como *exaustiva*, pois corresponde ao esgotamento de todo tempo disponível:

[...] [deve-se] procurar intensificar o uso do mínimo instante, como se o tempo, em seu próprio fracionamento, fosse inesgotável; ou como se, pelo menos, por uma organização interna cada vez mais detalhada, se pudesse tender para um ponto ideal em que o máximo de rapidez encontra o máximo de eficiência¹⁴⁹.

O *poder disciplinar* ordena o espaço e o tempo, cria um cenário propício para que os corpos sejam submetidos a um controle minucioso. Contudo, as regulações espaciais e temporais não são os únicos procedimentos necessários para que a *normalização* venha a acontecer: elas delimitam o campo de realização do controle; mas é no interior desse limite que acontecem os procedimentos de *vigilância hierárquica* e de *sanção normalizadora*, fundamentais ao *adestramento* dos corpos.

Definidos *onde* e *quando* cada atividade será realizada, é viabilizada a observação constante, voltada para assegurar a adequação do modo *como* cada ação acontecerá. Em outras palavras, a *vigilância* na disciplina é caracterizada tanto pela captação de tudo o que acontece no espaço do seu domínio quanto pela captação iminterrupta. Além disso, é preciso ressaltar também a importância do papel que a hierarquia desempenha na sua atuação. A dinâmica da vigilância suscita a divisão entre aqueles que são os observadores e os que são observados, a depender da posição ocupada por cada indivíduo na distribuição hierárquica.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁴⁹ *Ibid.*

Em relação à vigilância praticada na disciplina e ao seu caráter hierárquico, duas características se destacam: a importância dada à geometrização do olhar se estabelece e a adequação da hierarquia a um esquema piramidal.

Na primeira metade do período clássico, a técnica de vigilância adotada nos acampamentos militares se popularizou como modelo. A localização de cada alojamento era definida em prol da promoção de uma visibilidade geral por parte de todos os soldados; neste caso, a tática de vigilância empregada atuava para fazer com que “[...] cada olhar [fosse] uma peça no funcionamento global do poder”¹⁵⁰. O entrecruzamento dos olhares

[definia] exatamente a geometria das aleias, o número e a distribuição das tendas, a orientação de suas entradas, a disposição das filas e das colunas; [desenhava] a rede dos olhares que se [controlavam] uns aos outros¹⁵¹.

Ao ser consolidada como modelo, a vigilância tal como era realizada nos acampamentos militares, estendeu-se para outros âmbitos além do exército. Entretanto, sua posição como referência não resulta da simples predileção e escolha das pessoas que viviam naquela época; ela servia como resposta a um tipo de preocupação inaugurada naquele momento: o de definir, mais do que a demarcação da área de um território e a separação entre o espaço nacional e o estrangeiro, a organização de “[...] um controle interior, articulado e detalhado”¹⁵². Assim, os acampamentos serviram como referência à ordenação do espaço urbano e do espaço no interior das instituições:

Durante muito tempo encontraremos no urbanismo, na construção das cidades operárias, dos hospitais, dos asilos, das prisões, das casas de educação, esse modelo do acampamento ou pelo menos o princípio que o sustenta: o encaixamento espacial das vigilâncias hierarquizadas¹⁵³.

No decorrer da segunda metade da Idade Clássica, a geometrização do campo de visão disciplinar adquire uma nova feição: os projetos arquitetônicos com forma circular são popularizados. E, com eles, é apresentado um novo tipo de tecnologia de vigilância: no lugar de favorecer a formação de uma rede multifocal, em que o sistema de controle é composto por olhares que se interconectam, a arquitetura em círculo possibilita a existência de um único posto de vigilância centralizado, a partir do qual todos os vigiados podem ser monitorados simultaneamente. Essa nova tecnologia de poder constrói o “olho perfeito a que nada escapa e

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 168.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*, p. 169.

¹⁵³ *Ibid.*

[o] centro em direção ao qual todos os olhares convergem”¹⁵⁴. Como primeiro exemplo deste tipo de arquitetura, Foucault situa a comuna do Arc-et-Senans, construída pelo arquiteto francês Claude Ledoux (1736-1806), entre os anos de 1775 e 1778. A respeito dela e da novidade tecnológica que ela representa, Foucault apresenta a seguinte descrição

no centro dos edifícios dispostos em círculo e que se abriam todos para o interior, uma alta construção devia acumular as funções administrativas de direção, policiais de vigilância, econômicas de controle e de verificação, religiosas de encorajamento à obediência e ao trabalho; de lá viriam todas as ordens, lá seriam registradas todas as atividades, percebidas e julgadas todas as faltas; e isso imediatamente, sem quase nenhum suporte a não ser uma geometria exata¹⁵⁵.

No caso do Arc-et-Senans, o desenho de toda a cidade adquire a harmonia necessária para que, do seu núcleo, a visão atinja todos os extremos. Posteriormente, um outro projeto se torna ainda mais emblemático: o da arquitetura prisional projetada pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham (1748-1832), o chamado *Panóptico*. A estrutura da prisão concebida por Bentham é organizada de um modo que possibilita a totalização do olhar sobre os detentos. Mas a sua distinção não é somente a de ampliação máxima do campo de visão; no *Panóptico*, o controle dos comportamentos adquire um novo grau de eficiência: o ordenamento da construção pretende promover uma *normalização* automatizada. Por causa de dois fatores: primeiro, a ela cria uma exposição total e ininterrupta dos detentos; como é mostrado na seguinte descrição:

na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; 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 periferia¹⁵⁶.

E em segundo lugar — e talvez isso seja o que há de mais distintivo neste dispositivo —, a torre central não disponibiliza, para aqueles que são observados, a visão dos guardas. Mesmo que o prisioneiro não esteja sendo observado a todo momento, a arquitetura consegue simular

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 170-171.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 194.

a vigilância e, consequentemente, o risco de ser pego e punido faz com que ele adeque voluntariamente seu comportamento à norma da instituição. Torna-se “[...] muito pouco [necessário] que o prisioneiro seja observado sem cessar por um vigia: muito pouco, pois o essencial é que ele se saiba vigiado; excessivo, porque ele não tem necessidade de sê-lo efetivamente”¹⁵⁷.

Assim como no caso da organização do acampamento militar, o projeto de Bentham se estendeu para além do espaço institucional para o qual inicialmente foi concebido. O *Panóptico* se tornou um modelo para as instituições modernas, tornou-se, mais do que isso, um modelo para toda a sociedade. A modernidade é portanto o período no qual vigora aquilo que Foucault denomina como *panoptismo*, pois, nela, “o esquema panóptico, sem se desfazer nem perder nenhuma de suas propriedades, é destinado a se difundir no corpo social; tem por vocação tornar-se aí uma função generalizada”¹⁵⁸.

A organização do espaço em favor de um monitoramento contínuo compõe uma das duas dimensões da *vigilância disciplinar*; a outra dimensão que a constitui é a formação de uma rede hierárquica. Além de simplesmente proporcionar uma perfeita exposição dos corpos a serem examinados, a disciplina faz com que o olhar responsável pelo policiamento seja também supervisionado. Nela, mesmo os vigias são vigiados. No entanto, há uma lógica por trás da difusão do controle: a vigilância se estrutura em forma piramidal. Na parte extrema da base, há aqueles a quem não resta alternativa senão lidar com o peso da fiscalização constante; um grau acima há os outros para quem a inspeção também é um fardo. Até o topo do esquema, todos são mantidos sob observação, de acordo com a posição ocupada na hierarquia. O propósito da hierarquia é o de proporcionar uma extensão do controle que, em um quadro complexo de operações, seria inviável de ser realizado somente pelo diretor institucional; ela conecta, através de uma rede de subordinados, a gerência a todos os setores em atividade:

seu funcionamento é de uma rede de relações de alto a baixo, mas também até um certo ponto de baixo para cima e lateralmente; essa rede “sustenta” o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apóiam uns sobre os outros: fiscais perpetuamente fiscalizados¹⁵⁹.

A *vigilância hierárquica* impõe tanto uma geometrização do olhar pelo espaço, como uma hierarquia daqueles que observam.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 195.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 201.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 174.

Cabe, por fim, mostrar de que modo a *disciplina*, como uma modalidade de poder *microfísica*, é caracterizada pela sanção. A *sanção normalizadora* é o procedimento que mais centralmente distingue o mecanismo de punição próprio ao *poder disciplinar* daquele que era posto em funcionamento na Idade Clássica com a *soberania*. A sanção normalizadora não tem como propósito a criação de um sinal de força, seu objetivo não é se impor sobre os corpos para tornar claro o seu domínio, como era feito no suplício. O sofrimento foge ao escopo da disciplina, se ele não ocupa uma posição acessória, é diretamente rejeitado, porque a finalidade dela é a de adequar pela *normalização*, não a destruição dos corpos.

Cinco são os princípios que configuram esse modo de proceder.

A primeira regra exposta por Foucault é a da instauração de um mecanismo de penalidades. Com ela, ocorre uma mimetização do modo de funcionamento do mecanismo jurídico, em que o não cumprimento do conjunto de normas imposto resulta em um castigo:

na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseria, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorrectas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência)¹⁶⁰.

Segunda regra condiz com o combate do *desvio*. A disciplina não se opõe simplesmente ao desrespeito direto à norma, sua penalidade se volta contra qualquer conduta que se afaste do modo de ação prescrito por ela:

O que pertence à penalidade disciplinar é a inobservância, tudo o que está inadequado à regra, tudo o que se afasta dela, os desvios. É passível de pena o campo indefinido do não-conforme: o soldado comete uma “falta” cada vez que não atinge o nível requerido; a “falta” do aluno é, assim como um delito menor, uma inaptidão a cumprir suas tarefas¹⁶¹.

A terceira regra, a da *correção*, complementa diretamente a segunda. O papel da penalidade, quando toma como alvo o desvio da norma, é o de corrigir. Qualquer sofrimento resultante dessa medida não é a finalidade última da penalidade, a adequação à norma é o principal objetivo. Então, o castigo equivale ao procedimento capaz de fazer com que o indivíduo não escape mais do padrão de ação requerido: por essa razão, “[...] o efeito

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 175.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 175-176.

corretivo que [dele] se espera apenas de uma maneira acessória passa pela expiação e pelo arrependimento”, porque, fundamentalmente neste caso, “castigar é exercitar”¹⁶².

O quarto princípio que dá forma à *sanção normalizadora* envolve uma dupla classificação das ações como boas ou más: “através dessa microeconomia de uma penalidade perpétua, opera-se uma diferenciação que não é a dos atos, mas dos próprios indivíduos, de sua natureza, de suas virtualidades, de seu nível ou valor”¹⁶³. A disciplina tem como uma de suas principais características o esforço em favor do aumento da produtividade das tarefas. Nesse sentido, é exigido tanto um aumento da qualidade da produção quanto um aumento da quantidade do que se produz. A eficiência deve ser maximizada em todos os sentidos. A proibição do que se considera como errado destoa desse propósito, porque pode resultar na paralisação da atividade e, consequentemente, em uma perda quantitativa dos resultados. Nesse âmbito é formada então uma alternativa em relação à clássica dupla da permissão e da proibição, e as ações passam a ser avaliadas através das categorias de bom e mau. Com esses dois signos torna-se possível a correção sem a necessidade de interrupção das tarefas; é melhor um resultado imperfeito, em aprimoramento, do que a entrega de nenhum resultado: “[...] pelo jogo dessa quantificação, dessa circulação dos adiantamentos e das dívidas, graças ao cálculo permanente das notas a mais ou a menos, os aparelhos disciplinares hierarquizam, numa relação mútua, os ‘bons’ e os ‘maus’ indivíduos”¹⁶⁴.

A quinta regra diz respeito a um sistema de classificação dos indivíduos, através das categorias de *bom* e *mau*. Notavelmente, este princípio complementa o precedente, ao aplicar no homem a classificação utilizada para o julgamento dos atos. Através dele, os bem-sucedidos em suas atividades são recompensados com uma boa colocação enquanto os que apresentam um mau desempenho são rebaixados e degradados¹⁶⁵. A finalidade desse procedimento é a de ir além da superfície da ação e fazer com que os indivíduos não apenas façam o que é exigido, mas que desejem fazê-lo, pois, com isso, é-lhes possível colher os benefícios destinados aos que têm uma boa performance. Não se trata de condenar os menos habilidosos por definitivo, com essa forma de distribuição e qualificação das individualidades o que se espera é um nivelamento para o melhor, é fazer com que todos consigam alcançar a excelência. No caso da escola, vemos essas categorias se desdobravam em algumas outras, o que possibilitava a divisão em diferentes grupos, que era tornada visível a todos através dos uniformes que estudantes usavam e pelos “[...] castigos mais ou menos nobres ou

¹⁶² *Ibid.*, p. 177.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 178.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*

vergonhosos [a que] estavam ligados, como marca de privilégio ou de infâmia, [das] categorias assim distribuídas”¹⁶⁶. Não por acaso os conceitos de bom e mau eram empregados, uma tal avaliação tem a intenção de expor as “qualidades morais dos estudantes”¹⁶⁷. No topo estavam aqueles considerados *muito bons*, os que eram diferenciados por uma insígnia prata no uniforme e pela ocupação como “puramente militar”¹⁶⁸. Em grau abaixo, estavam os *bons*, que recebiam uma insígnia de seda com cores de papoula e prata e que eram “[...] passíveis de prisão e detenção, e também da jaula e de se ajoelhar”¹⁶⁹. Os *mediocres*, a classe seguinte, recebiam uma dragona de lã vermelha, e além das penalidades que também ameaçavam o grupo anterior, o burel era acrescentado como castigo, um tecido de lã utilizado comumente nas vestimentas dos pastores e de membros de comunidades religiosas, imposto com o intuito de ultrajar aquele que o veste. Havia também os que pertenciam à classe dos *maus* e eram dotados de um emblema de lã parda e estavam expostos a todos os castigos previstos aos tipos anteriores, com o acréscimo da “masmorra escura”¹⁷⁰. Por fim, e esta foi uma classificação temporária, havia o grupo dos vergonhosos, que eram separados dos demais alunos e deveriam vestir o burel como uniforme.

As análises histórico-filosóficas da *genealogia* acerca da disciplina lançam luz sobre os procedimentos de poder que não dependem do Estado como matriz, e confrontam a ideia hobbesiana de que, para a instauração da vida em sociedade, seria necessária a transferência e a concentração do *poder* na figura do *soberano*. Na base desta crítica, reside o modo como tais análises esclarecem que, devido à efetividade de diferentes técnicas, as práticas e as interações entre os homens equivalem aos *fios condutores* pelos quais se formam tensões, chamadas de *relações de poder*. Portanto, o poder não está centrado no Estado, “[...] o poder não é algo que se adquira, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis”¹⁷¹. Ao sustentar a noção de *poder* sob essa perspectiva, a *genealogia foucaultiana* expõe a modernidade como o campo em que é formada uma *microfísica do poder*. Ao fazê-lo, sua intenção não é simplesmente a renovação do campo teórico das discussões políticas com uma visão atualizada dos fatos históricos, há, por parte dela, central e fundamentalmente, um compromisso político. O mapeamento dos *circuitos de poder-saber* que compõem o mundo

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Idem. História da sexualidade I: a vontade de saber.* Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 89-90.

moderno tem como principal finalidade fazer com que as análises genealógicas, como formas discursivas, interfiram diretamente na dimensão discursiva de tais circuitos e atinjam, ainda que indiretamente, o campo das práticas políticas que a eles se conectam, com a criação de formas *resistência* aos *mecanismos de poder* identificados. Mais do que a criação do retrato da *disciplina* por meio de uma descrição histórica, a *genealogia foucaultiana* se dedica a combatê-la.

A oposição direta à teoria do contrato hobbesiana, com formulação da ideia de que o campo social é um espaço de conflitos, que não se conectam diretamente com a figura do Estado, suscita um questionamento: então, para Foucault, o papel do Estado é nulo, sem um papel significativo no problema da dominação política? O que o estudo sobre microfísica promove não é a recusa da participação do Estado nas relações de poder, mas uma mudança no modo como ela é interpretada. Uma das principais preocupações das análises genealógicas é a distinção das modalidades de poder modernas da clássica; sendo assim, o que se faz através delas, é o esclarecimento de como, na modernidade, o Estado participa dos circuitos de poder-saber sem se enquadrar no esquema clássico, próprio do poder soberano. E essa nova forma de compreensão da atuação do Estado culmina naquilo que Foucault denomina como biopolítica.

A *biopolítica* é uma modalidade moderna de *poder*, que emerge após a propagação da *disciplina*. Representada pela figura do Estado, ela age sobre a *população*, com uma tática que pode ser descrita como uma espécie de inversão do procedimento que era realizado pelo Estado no quadro da *soberania*. A teoria política clássica, da qual tomamos Hobbes como o principal exemplo, reconhece no contrato social o mecanismo que viabiliza a vida pela promoção da segurança, e que age causando a morte daquele que desobedece seu acordo. Foucault traduz isso na seguinte fórmula: o poder soberano é aquele que detém “[...] o direito de fazer morrer ou deixar viver”¹⁷².

No que consiste o *fazer viver* posto em prática pelo dispositivo biopolítico? No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault o descreve como sendo um conjunto de práticas relativo a quatro domínios. Para que possamos considerá-los com maior clareza, é preciso que, preliminarmente, seja feita a seguinte distinção: enquanto as *técnicas disciplinares* tomam por alvo os corpos individualmente, o *dispositivo biopolítico* considera como objeto aquilo que é denominado como corpo populacional, uma multidão de indivíduos concebida como uma unidade a ser governada, através do controle dos processos biológicos da vida. Nesse sentido,

¹⁷² Id. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006c, p. 287.

age-se sobre os indivíduos, não pela consideração direta do estado singular em que cada existência particular se encontra, mas a partir das informações relativas à *população* e, somente como parte do corpo populacional, que os indivíduos, colhem os efeitos de tais medidas. O trato dos processos biológicos da população pelo Estado, corresponde, em primeiro lugar — e este é o primeiro dos quatro domínios da biopolítica a ser mencionado —, à gestão e à manutenção da vida, com base na coleta e na avaliação dos dados referentes “[à] proliferação, [aos] nascimentos e [à] mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar”¹⁷³. Além do controle das taxas de natalidade, mortalidade e dos demais recortes que dizem respeito à vida e à morte em uma população, a biopolítica realiza o monitoramento e o controle das doenças que acometem o corpo populacional; portanto, o segundo domínio atua sobre “aquilo que se poderia chamar de endemias, ou seja, a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população”¹⁷⁴. O terceiro domínio envolve a diferenciação de dois tipos de fenômenos relativos à vida da população, que resultam na incapacitação dos indivíduos e, consequentemente, sua saída do circuito produtivo. Eles se dividem entre os fenômenos *universais*, entendidos como aqueles que acometem invariavelmente todos os homens, aos quais é associada a velhice (este é o exemplo indicado), e os fenômenos considerados *accidentais*, relativos às doenças e às anomalias. Essa distinção não tem como finalidade a simples catalogação dos processos que determinam a vida dos homens, ela está ligada à criação de mecanismos de assistência. O mapeamento dos fatores que podem interferir na produtividade da sociedade, serve à formulação e implementação de meios para enfrentá-los: “[...] mecanismos mais sutis, mais racionais, de seguros, de poupança individual e coletiva, de segurança, etc.”¹⁷⁵.

Os três domínios apresentados são seguidos por um quarto, que diz respeito ao modo como homem, como espécie viva, relaciona-se com o meio no qual vive:

a preocupação com as relações entre a espécie humana, os seres humanos enquanto espécie, enquanto seres vivos, e seu meio, seu meio de existência — sejam os efeitos brutos do meio geográfico, climático, hidrográfico: os problemas, por exemplo, dos pântanos, das epidemias ligadas a existência dos pântanos durante toda a primeira metade do século XIX. E, igualmente,

¹⁷³ *Id. História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 131.

¹⁷⁴ *Id. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006c, p. 290.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 291.

problema desse meio, na medida em que não é um meio natural e em que repercute na população; um meio que foi criado por ela¹⁷⁶.

O nascimento da medicina social — conferência realizada na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em 1974, é o primeiro texto em que a noção *biopolítica* é apresentada — discorre sobre tal preocupação. Ele parte da premissa de que a consolidação do cenário econômico e político do capitalismo não promoveu a privatização da prática médica, mas que, com o advento do capitalismo, a medicina se institucionalizou pelo Estado e adquiriu uma função central na gestão da sociedade. No caso da medicina social desenvolvida na França, este papel se refletiu no modo como a organização do espaço urbano atuou como medida no controle de doenças, ao levar em conta fatores como, por exemplo, a presença dos rios e o fluxo das massas de ar; se “[a] salubridade e [a] insalubridade são o estado das coisas e do meio enquanto afetam a saúde; a higiene pública — no século XIX, a noção essencial da medicina social francesa — é o controle político-científico deste meio”¹⁷⁷.

A partir desses quatro domínios, observamos que o *fazer viver* ao qual a *biopolítica* se dedica tem por propósito a regulação da conduta de uma população em sua globalidade, através do mapeamento dos dados referentes à vida, à morte, à longevidade e às doenças¹⁷⁸ e pela criação de mecanismos de assistência e o controle do ambiente com o qual a *população* se relaciona: trata-se de

uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos¹⁷⁹.

Por fazer da *população* seu objeto, a prática da regulação realizada pelo dispositivo *biopolítico*, é caracterizada de duas formas. Em primeiro lugar, deve-se considerar que dada escala da sua atuação, os elementos pelos quais se orienta são de dimensões proporcionais tanto no sentido do alcance quanto no da temporalidade; a *biopolítica* age com base em conjuntos de fenômenos aleatórios em um determinado período de tempo:

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 292.

¹⁷⁷ *Idem*. “O nascimento da medicina social”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 163.

¹⁷⁸ Estes são alguns dos exemplos apresentados por Foucault, no curso de 1976, mas não são os únicos existentes: a seguir, discorreremos a respeito do caso da *segurança*, explorada no curso *Segurança, território, população* (1978).

¹⁷⁹ *Id. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006c, p. 293.

são fenômenos aleatórios e imprevisíveis, se os tomarmos neles mesmos, individualmente, mas que apresentam, no plano coletivo, constantes que é fácil, ou em todo caso possível, estabelecer. E, enfim, são fenômenos que se desenvolvem essencialmente na duração, que devem ser considerados num certo limite de tempo relativamente longo; são fenômenos de série¹⁸⁰.

Por exemplo: quando nos hospitais de uma determinada localidade, o número de casos de uma doença específica aumenta (quadro que se encaixa no perfil da aleatoriedade, pois não poderia ser previsto), as informações obtidas em cada unidade médica se tornam úteis para que o Estado tome medidas sanitárias capazes de controlar os casos ocorridos na atualidade e de prevenir novos surtos no futuro (referente ao momento presente, mas que se estende também a tempos vindouros, o que indica o encaixe de uma tal medida numa fração temporal prolongada). Isso nos leva à segunda característica da regulação biopolítica: a implementação de mecanismos capazes de fornecer uma visão parcial do futuro com base em cálculos de probabilidade, “[...] de previsões, de estimativas, estatísticas, de medições globais”¹⁸¹; ou seja, a análise dos fenômenos, para que a partir deles, possa-se estipular o quanto provável é ou não que um determinado prognóstico se concretize de fato. E o objetivo de uma tal avaliação é o de garantir a possibilidade de projetar as alternativas e interferir nos fatores para que se possa “[...] fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações”¹⁸².

A caracterização da *biopolítica* como controle da vida compreende — como uma forma de inversão do *poder soberano* — o deslocamento da posição ocupada pela morte, expressado na ideia de *deixar morrer*. Em *Vigiar e punir*, é exposto como, a partir da segunda metade do século XVIII, ocorreu uma modificação no quadro geral das *tecnologias de poder*: as práticas do confisco, marcadas preponderantemente pela atuação de um aparelho jurídico, tiveram sua força ofuscada pelos procedimentos de docilização e adestramento disciplinares, que penetravam na existência cotidiana dos homens. Teria sido, então, o fim do poder de tipo *soberano*? Com a análise da *biopolítica* (de sua formação e de suas características), nota-se que a soberania não foi eliminada, mas anexada no quadro geral das *tecnologias de poder* que protagonizavam o cenário político do século XIX. A *biopolítica*, como dispositivo de controle da vida, caracteriza-se também como a máquina de gestão da morte e, nesse sentido, articula-se com uma variação do *poder soberano*. Ao defender que o campo social é composto por conflitos, Foucault reinterpreta o papel do Estado no período moderno e entende que sua

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

atividade envolve a modulação dos tensionamentos existentes na sociedade. O artifício pelo qual a *biopolítica* realiza essa forma de controle é o chamado *racismo de Estado*: o mapeamento de recortes sociais capazes de rotular diferentes segmentos da população sob signos do *normal* e do *anormal*, com o objetivo de demarcar as zonas de atuação do governo;

[isso permite] ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que ele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder¹⁸³.

Se esta é a primeira função, a segunda corresponde à possibilidade de decidir, a partir dos recortes realizados, quem são os que vivem e os que morrem. Porque economicamente (ao menos, segundo as correntes econômicas do liberalismo e do neoliberalismo) não é viável, nem mesmo desejável, que todos vivam, tampouco que a vida seja assistida. Então, é preciso que a escolha seja feita, porque

[...] a morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura¹⁸⁴.

Anteriormente, foram apresentados os papéis da punição no contexto de predomínio das modalidades de poder da *soberania* e da *disciplina*, resta, então, a menção ao caso da *biopolítica*. O *dispositivo de segurança* equivale a uma variação do *poder biopolítico*, mas a sua atividade possui uma particularidade: o desenvolvimento de análises estatísticas a respeito das infrações ocorridas em um recorte temporal determinado, tarefa que é possibilitada pela coleta de informações realizada por instituições como, por exemplo, a polícia e a prisão. Com o mapeamento das infrações, é definido economicamente o limite aceitável de ocorrências, para que sejam promovidas ações que garantam o não extrapolamento do número de casos previstos. Em outras palavras:

[o] dispositivo de segurança [...] vai, para dizer as coisas de maneira absolutamente global, inserir o fenômeno em questão, a saber, o roubo, numa série de acontecimentos prováveis. Em segundo lugar, as reações do poder ante esse fenômeno vão ser inseridas num cálculo que é um cálculo de custo. Enfim, em terceiro lugar, em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai se fixar de um lado uma média considerada ótima

¹⁸³ *Ibid.*, p. 305.

¹⁸⁴ *Ibid.*

e, depois, estabelecer os limites do aceitável além dos quais a coisa não deve ir¹⁸⁵.

É possível verificar que o laço que une a *disciplina* à *biopolítica* consiste, em primeiro lugar, no modo como a primeira instância repassa as informações que possibilitam a elaboração de estratégias no campo macropolítico; mas, em segundo lugar, consiste também na maneira como, da *biopolítica* à *disciplina*, ocorre a orientação para que as instituições disciplinares ajam, no nível da capilaridade, em favor da obtenção dos resultados almejados pelo cálculo econômico. Em *A vontade de saber*, Foucault explica que a articulação entre disciplina e biopolítica explicita uma necessidade espontânea a qual cada uma das duas modalidades de poder respondem. *Duplo condicionamento* é o nome dado ao fenômeno de requisição, por parte dos pontos focais e capilares de poder, de uma conexão com um dispositivo global, capaz de geri-los; mas é também a necessidade que um aparelho de funcionamento em escala tão ampla tem de se apoiar sobre os mecanismos de micropoderes.

Nas palavras de Foucault:

Nenhum "foco local", nenhum "esquema de transformação" poderia funcionar se, através de uma série de encadeamentos sucessivos, não se inserisse, no final das contas, em uma estratégia global. E, inversamente, nenhuma estratégia poderia proporcionar efeitos globais a não ser apoiada em relações precisas e tênues que lhe servissem, não de aplicação e consequência, mas de suporte e ponto de fixação¹⁸⁶.

A *biopolítica*, com o *dispositivo de segurança*, não corresponde a um modo de punição, seu papel é o da regulação e prevenção dos casos infracionais. Por estar anexada aos mecanismos da disciplina, ela atua como uma espécie de complemento: a disciplina corrige, a *biopolítica* regula. No entanto, como o *dispositivo de segurança* equivale a um modo de *biopolítica*, ele também envolve a prática do *racismo de Estado*. Neste caso, o emprego do termo *segurança* deve ser encarado com um olhar de desconfiança. A sociedade possui regras, possui um modo de funcionamento, mas a dinâmica sob a qual a vida em comunidade (no Ocidente) é organizada não visa à inclusão de todos os membros que dela fazem parte. Independentemente dos motivos pelos quais alguns não conseguem se adaptar à sociedade, o que se destaca é a marginalidade dessas pessoas em relação às demais. No quadro da *biopolítica*, é preciso defender a sociedade dos seus inimigos, dos indesejáveis que residem no

¹⁸⁵ *Idem. Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c, p. 9.

¹⁸⁶ *Id. História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 94.

seu interior, daqueles que não favorecem os interesses do Estado e da economia; é preciso defender a sociedade dos criminosos, dos loucos, dos estrangeiros, dos que não seguem a cartilha do mercado, dos que se apresentam como força de oposição em relação à ordem vigente. Por isso, as medidas de segurança não são aplicadas igualmente sobre toda a população; enquanto alguns são protegidos, outros são encarados como a fonte do próprio perigo.

A questão da punição, com a apresentação do modo como diferentes cenários respondem a ela, demonstra como as análises foucaultianas sobre o *poder* não negligenciam questões relativas ao Estado. Na verdade, elas estão mais para posicionamentos pouco convencionais em relação à tradição da filosofia política. Seu caráter inovador pode ser notado quando se considera que a ideia de *microfísica* afasta as reflexões de Foucault da figura do Estado como uma unidade monolítica, como algo historicamente intransigente e nos auxilia a investigá-la como uma multiplicidade de *mecanismos* heterogêneos que foram formados em momentos distintos da história e que foram se aglutinando com o passar do tempo, até possuir a configuração que apresenta atualmente. Por considerar que o *poder* se forma de modo imanente em relação às práticas sociais, a ideia de *microfísica* nega a possibilidade de o Estado ter ganhado vida a partir de um pacto fundador e que, apenas assim, a existência em comunidade seria possibilitada, tal como é defendida por aquilo que assinalamos como a terceira ideia que caracteriza o contratualismo hobbesiano.

Foucault reinterpreta o cenário político, através das análises das atividades dos *mecanismos de poder* que o compõem e animam os conflitos existentes no âmago da sociedade. Observamos que cada cenário histórico é marcado pela atuação de diferentes formas de poder, que com o passar do tempo sofrem modificações, deslocam-se, conectam-se. Os procedimentos que envolvem o estabelecimento de um código de normas e de sanções, próprios do mecanismo jurídico e centrais na Idade Clássica, foram incorporados, com as devidas modificações, como peças dos mecanismos disciplinares, e o papel da punição, antes fundamentalmente caracterizado pela ação direta do Estado, foi deslocado para o interior das instituições. E ainda que a regra do duplo condicionamento nos revele uma interdependência entre disciplina e biopolítica, o que a história nos mostra é uma precedência das técnicas disciplinares em relação aos dispositivos biopolíticos. Essa anterioridade corrobora a ideia de que o Estado não é um ente cuja substancialidade é responsável pela fundação da política, mas um aparelho cuja composição sofreu radicais transformações com o passar do tempo e que desempenha funções específicas de acordo com o contexto que for examinado.

Com as pesquisas da genealogia do poder, Foucault realiza incursões históricas a fim de observar o modo de funcionamento dos diferentes tipos de poder identificados e de descrevê-los — posição acompanhada pelo compromisso com a ação política. A tarefa de reconhecimento das peças que compõem os jogos de força históricos é parte do objetivo maior de fortalecer as práticas de *resistência*. A concepção de *microfísica do poder*, entendida como tensão produzida de forma imanente nas relações entre os homens, é acompanhada, portanto, pela compreensão de que toda forma de poder envolve um modo de resistência correspondente. A função crítica da genealogia foucaultiana, com o intento de desestruturar os mecanismos de poder em atuação, é viável apenas porque nos circuitos de poder-saber existem focos de resistência a partir dos quais curto-circuitos são possíveis.

2. O *poder* como *relação* e a noção de *resistência*

A noção foucaultiana de *poder* é peça indispensável da crítica *genealógica* realizada nos anos da década de 1970. Na seção anterior, empenhamo-nos em evidenciar a importância do papel desempenhado pela concepção de *microfísica do poder*; na presente seção, nosso trabalho tem por objetivo ressaltar a centralidade da noção de poder e de sua caracterização como *relação*, no seguinte sentido: o *poder* não é algo substancial, ele corresponde à contraposição de forças existente nas dinâmicas estabelecidas em sociedade. O *caráter relacional do poder* serve de base para o entendimento de que toda demonstração de *poder* abarca uma forma de *resistência* — esta noção é crucial, pois as análises sobre o *poder*, como crítica filosófica engajada politicamente, visam à promoção e ao fortalecimento das *resistências* que participam dos circuitos de *poder-saber* existentes no tempo presente. Em Foucault, o pensamento sobre os tipos de *poder* está indissociavelmente ligado ao pensamento sobre os modos de *resistência* que lhe são correlatos; e não se limita a isso: sobre diferentes formas de poder são consideradas para que, contra elas, se possa resistir mais articulada e fortemente.

Há uma ligação direta entre as acepções da *microfísica do poder* e do poder como *relação*. A ideia de *microfísica do poder*, com o entendimento de que há *jogos de força* por toda a sociedade, não corresponderia a um ponto de vista politicamente paralisante? Se o *poder* está presente em todos lugares, se toda interação entre os homens envolve, em alguma medida, tensionamentos, haveria algo a ser feito? Terminada a possibilidade de ação, estaria acabada a chance de qualquer expressão de liberdade e a derrota dos oprimidos seria o triste

desfecho da comédia humana. Mas o propósito da noção de *microfísica do poder* não é revelar a impotência daqueles que estão inseridos em *jogos de força*; é, antes de tudo, tornar visível o modo como as relações de *poder* se consolidam. E, ao revelar tais relações, o que se espera não é a prostração, o pranto ou a lamentação, mas algum tipo de reação, de sublevação, de revolta e, ainda que esta palavra carregue consigo pontos de vista muito diversos, de revolução. Porque, além da compreensão do *poder* como sendo coextensivo à sociedade, a noção de *microfísica* envolve pensar a política através do chamado *modelo de guerra*. A partir do ponto de vista do *nominalismo histórico*, o que Foucault apresenta é uma noção de *poder* que escapa aos moldes conceituais clássicos, já que se recusa a considerá-lo como algo a ser possuído, que poderia ser transferido e alienado; o *poder* não é uma coisa a ser capturada e exercida, ele pode ser verificado historicamente de diferentes formas, nos diferentes tensionamentos, conflitos e disputas que atravessam, de ponta a ponta, a vida em comunidade. No que tange ao tema do *poder*, defendemos que a filosofia foucaultiana não se alinha com forma alguma de pessimismo; ao contrário, se o *poder* está presente em todas as esferas da vida em sociedade, ele está como luta, como uma luta possível de se travar. Porque se o *poder* é o esquema segundo o qual um jogo de forças se apresenta, ele é a dinâmica que envolve a participação de diferentes vetores, jamais como uma relação unilateral. Todo *poder* comprehende, no seu próprio exercício, uma espécie de *resistência*. Como referência quanto a isso, podemos tomar, por exemplo, o seguinte pronunciamento de Foucault realizado na entrevista *Poder e saber*, em 1977:

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante. Em toda parte se está em luta — há, a cada instante, a revolta da criança que põe seu dedo no nariz à mesa, para aborrecer seus pais, o que é uma rebelião se quiserem —, e, a cada instante, se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião; e é toda esta agitação perpétua que gostaria de tentar fazer aparecer¹⁸⁷.

Pensar o *poder*, tal como Foucault o concebeu, encaminha-nos a enxergar as inúmeras relações estabelecidas pelos homens como *relações de poder*. Nesse sentido, é preciso que tenhamos em vista, em primeiro lugar, que a compreensão do poder como relação nos situa

¹⁸⁷ *Ibidem*. “Poder e saber”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 232.

fora do quadro metafísico tradicional, no qual essa noção comumente é considerada como um elemento substancial, uma qualidade com a qual um homem ou um grupo possuiriam, por natureza, e com qual exerçeriam seu domínio sobre outro(s). Foucault não formula um conceito universal de *poder*, ao contrário — como nos dedicamos a mostrar na seção anterior —, suas análises se debruçam sobre diferentes períodos da história e se empenham em mostrar como, em cada um deles, existem diferentes modalidades de poder, formadas de modo imanente através das práticas sociais que neles são estabelecidas. Assim, são apresentados o *poder soberano*, o *poder disciplinar* e a *biopolítica*.

A ideia da não existência de uma forma única de poder leva em conta também que o problema do poder se submete à temporalidade. Nenhuma ação ou, de modo mais geral, nenhum fenômeno tem sua concretização assegurada e garantida a ponto de acontecer com uma rigorosa exatidão. Certamente, diferentes formas de *poder* acontecem, produzem efeitos sobre o mundo e interferem diretamente na vida das pessoas; mas essas modalidades de *poder*, no desenrolar do seu exercício, esmorecem, são dissolvidas, atualizadas e substituídas por outras formas de *poder*, que também tendem a perecer. Logo, assim como não há uma única forma de *poder*, não há *poder* perpétuo. Segundo Foucault,

o poder é uma estratificação, a institucionalização, a definição de técnicas, de instrumentos e de armas que servem em todos esses conflitos, é isto o que pode ser considerado, em um dado momento, como uma certa relação de poder, um certo exercício do poder. Isso desde que esteja claro que esse exercício — uma vez que ele, afinal, não é outra coisa senão a fotografia instantânea de lutas e múltiplas e em contínua transformação —, que esse poder se transforma a si próprio sem cessar¹⁸⁸.

O *poder* não é algo a ser possuído e imposto. Não há uma divisão entre os possuidores de *poder* e os que dele são carentes, algo como uma linha divisória pela qual seriam diferenciados os que são capazes de exercer seu domínio dos que são fracos e inevitavelmente estão condenados à submissão. Uma tal divisão não é encontrada, porque, para Foucault, não há *sujeito* anterior ao exercício do *poder*, o *sujeito* é constituído historicamente nas relações sociais e nos *jogos de força* que as incorporam. Logo, o *poder* precede ao *sujeito*. O problema não é *quem*, como se o *sujeito* em atuação fosse a matriz da questão, mas *como* uma determinada forma de *relação de poder* se instaura. No seguinte sentido: quais as estratégias, as técnicas, os procedimentos, as tecnologias e as ferramentas empregadas nas relações

¹⁸⁸ *Ibid.* “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 277.

sociais e de que modo a atuação de cada um desses fatores é responsável pela fabricação de *saberes* e de *sujeitos*? Mas também: quais as táticas e os recursos utilizados pelos homens para *resistir* às práticas de dominação que contra eles são aplicadas? A ideia *microfísica do poder* e a sua caracterização como relação nos encaminham para uma perspectiva bastante diferente: a crítica do economicismo não equivale a uma recusa da participação de fatores econômicos nas *relações de poder*; pensar o *poder* a partir de Foucault não nos leva à recusa da importância das questões econômicas, nem mesmo à substituição dos elementos que compõem o esquema marxista; trata-se de considerar como múltiplas relações de poder compõem o tecido social e que cada uma delas, com seus respectivos mecanismos, deve ser avaliada de acordo com as singularidades que lhe são próprias. Não se deve apagar a existência de uma forma de poder para destacar outra, tampouco tomar a solução de um problema como o remédio para todos os males.

Assim como não há uma forma universal de *poder*, não há uma forma universal de *resistência*. Espalhados por toda a sociedade, existem inúmeros focos de *poder*, que “[...] não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de *resistência* que representam, nas relações de *poder*, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a preensão”¹⁸⁹. Por isso, não há um movimento que seja capaz de solucionar, de uma só vez e definitivamente, todas as disputas que existem. É um equívoco considerar que, em diferentes tipos de lutas, os procedimentos de *resistência* assumem uma só forma.

O reconhecimento da existência de múltiplas formas de poder deságua na crítica ao economicismo característico à corrente teórica do marxismo. Trata-se do posicionamento que considera que toda dominação política tem uma base econômica. No livro *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, o filósofo marxista Louis Althusser (1918-1980) apresenta o esquema pelo qual se entende que a sociedade é estruturada segundo dois níveis, o da *infraestrutura* e o da *superestrutura*. A primeira corresponde à instância econômica, descrita como a mais fundamental e responsável por determinar a organização de toda a sociedade; se considerarmos o campo social como um edifício — esta é a metáfora proposta por Althusser —, a infraestrutura, com o papel de fundação da construção, seria “[...] a base que determina em última instância todo o edifício”¹⁹⁰. A partir disso, o sistema econômico capitalista, marcado pela produção de riqueza através da exploração da força de trabalho, seria o solo a partir do qual se ramificam os mecanismos pelos quais a classe dominante se impõe à classe

¹⁸⁹ *Idem. História da sexualidade I: a vontade de saber.* Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 91.

¹⁹⁰ ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado.* Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença: Martins Fontes, 1980, p. 28.

dominada; “há ‘uma ação em retorno’ da superestrutura sobre a base”¹⁹¹, uma ação que visa à manutenção da ordem econômica que a sustém. Da *superestrutura* fazem parte o Estado e os seus aparelhos, é a esfera do direito e das demais instituições. O destaque dado pelo marxismo à economia, considerando-a matriz do poder político, tem a intenção de destacar aquilo que, a seu ver, deveria ser tido como o alvo central da ação política: somente com uma mudança radical na ordem econômica, seria possível uma mudança igualmente radical no modo como a sociedade se organiza: “[...] no dia que os problemas econômicos se resolvessem todos os efeitos de poder suplementar excessivo estariam resolvidos”¹⁹². Que política e economia dialogam não há dúvidas; no entanto, a definição do campo político como completamente derivado de problemas econômicos promove o mesmo problema que fora identificado na teoria política clássica: assim como com o enredo dado ao Estado, para ressaltar a importância da economia, tudo aquilo que foge ao seu esquema é colocado em segundo plano ou é inteiramente negligenciado. Então, no lugar da infraestrutura econômica haveria uma outra base sobre a qual a sociedade estaria assentada? A ideia de *microfísica do poder* e a caracterização do poder como relação nos encaminham para uma perspectiva bastante diferente: a crítica do economicismo não equivale a uma recusa da participação de fatores econômicos nas *relações de poder*; pensar o *poder* a partir de Foucault não exige que se negue a importância das questões econômicas, nem mesmo nos induz à substituição dos elementos que compõem o esquema marxista por outros.

Exemplar quanto a isso é o caso da União Soviética: a tomada do Estado pelos bolcheviques resultou em uma profunda mudança da organização econômica; a antiga Rússia saiu de um sistema análogo ao feudalismo, com a maior parte da riqueza concentrada sob a posse de uma pequena parcela da população, para uma economia planificada, marcada pela socialização dos bens. Entretanto, ainda que a Rússia tenha sido colocada nos trilhos que levariam ao comunismo, a transformação econômica operada pelos comunistas não os livrou de perpetuar diferentes práticas de dominação:

O exemplo da União Soviética é, nesse sentido, decisivo. Podemos dizer que a União Soviética é um país no qual as relações de produção mudaram depois da revolução. O sistema legal concernente à propriedade mudou também. Do mesmo modo, as instituições políticas se transformaram depois da revolução. Mas todas as relações de poder menos importantes na família, na sexualidade, na usina, entre os trabalhadores etc., permaneceram, na União Soviética, o que são nos outros países ocidentais.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 27.

¹⁹² FOUCAULT, Michel. “Poder e saber”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 225.

Seria o pensamento de Foucault anti-revolucionário? Mais do que se colocar em oposição direta à noção de revolução, acreditamos que a genealogia foucaultiana nos convida a reinterpretá-la. Apesar de ser tentadora a visão do campo político segundo um esquema dialético, com a crença na inevitabilidade do levante dos dominados, em um final vitorioso contra toda e qualquer forma de poder, esse não é o caso. Mesmo que reconheçamos a nossa participação em alguma luta, que tenhamos assumidamente um lado e a certeza de que razões pelas quais lutamos são muitíssimo nobres, a nossa conquista não seria o fim do *poder*, apenas o surgimento de uma outra modalidade, que também sofreria modificações com o passar do tempo. Como exemplo, podemos tomar o seguinte trecho do debate entre Chomsky e Foucault (1974):

[...] eu lhe direi que o proletariado não faz guerra à classe dirigente porque ele considera que essa guerra seja justa. O proletariado faz guerra à classe dirigente porque, pela primeira vez na história, ele quer tomar o poder¹⁹³

Se por *revolução* entendemos uma ação capaz de fazer desmoronar invariavelmente todos os mecanismos do poder; se a consideramos a solução para todos os conflitos existentes em sociedade; então, de fato, não há compatibilidade entre revolução e genealogia. Se, por outro lado, pensamos a revolução como um processo em resposta a uma luta particular, não total; se considerarmos que seu êxito não culminaria no fim das *relações de poder* e que para cada luta é necessária uma tática específica, então a filosofia foucaultiana não apenas prevê a possibilidade de uma revolução, como carrega consigo fins revolucionários.

Equivocada também é a ideia de que uma forma de *resistência* tem sua emergência possibilitada por algum procedimento de dedução, realizado a partir do tipo de *poder* com o qual tem ligação. A correlação entre as *relações de poder* e as *resistências* “não quer dizer que [estas] sejam apenas o subproduto das mesmas, sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota”¹⁹⁴. *Poder* e *resistência* se relacionam e servem como condição um ao outro, mas não se trata de uma conexão essencial entre os dois. Se o que chamamos de *poder* são os efeitos que as práticas sociais têm sobre a existência dos indivíduos que delas participam, então, a

¹⁹³ *Idem*. “Da natureza humana: justiça contra poder”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 122.

¹⁹⁴ *Idem*. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 91.

resistência são as ações que intervêm em tais práticas e produzir efeitos contrários às formas de *poder* atuantes:

os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento¹⁹⁵.

E por mais que, em um dado momento, um determinado modo de ação seja praticado por um grupo com um objetivo específico, não há qualquer garantia de que esse modo de intervenção não venha a ser utilizado por um grupo distinto com objetivos diferentes. Esse ponto é explorado no curso *Em defesa da sociedade* (1976), quando é feita a genealogia do discurso histórico e é afirmado que a história corresponde a um recurso transferível:

Em suma, eu gostaria de lhes mostrar como esse discurso histórico não deve ser tornado como a ideologia ou o produto ideológico da nobreza e de sua posição de classe, e que não é de ideologia que se trata; trata-se de outra coisa, que tento justamente identificar, e que seria, se vocês quiserem, a tática discursiva, um dispositivo de saber e de poder que, precisamente, enquanto tática, pode ser transferível e se torna finalmente a lei de formação de um saber e, ao mesmo tempo, a forma comum à batalha política¹⁹⁶.

A utilização do discurso histórico como instrumento de batalha política serviu aos mais variados polos. Ele foi usado como meio de legitimação e de consolidação de lideranças políticas, através da conexão do presente com um passado glorioso – assim fizeram os romanos e foi feito, também, ao longo da Idade Média e na Idade Clássica. A história também serviu como uma espécie de contra-história, um meio de expor um passado marcado pela violência e uma ferramenta para contestar a legitimidade do *poder soberano*, como fizeram os membros das nobrezas europeias nos séculos XVII e XVIII. Mas o discurso histórico também cumpriu o papel de traçar os estágios da luta entre diferentes classes econômicas e anunciar a revolução do proletariado, como tradicionalmente foi feito pelo marxismo. E, no século XIX, o discurso histórico foi utilizado pelos teóricos do darwinismo social e serviu como ferramenta ao diagnóstico de uma suposta degenerescência da modernidade e como meio de validação das práticas racistas do Estado moderno.

A indissociabilidade entre as noções de *poder* e *resistência*, no pensamento foucaultiano, leva-nos a refletir sobre o sentido de um outro importante conceito, o de

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹⁹⁶ *Idem*. Em defesa da sociedade: *curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 24.

liberdade. Poder e liberdade não são noções contraditórias¹⁹⁷; para refletir sobre o *poder* Foucault não sacrifica a ideia *liberdade*, ele desenvolve uma concepção própria, adequada ao seu pensamento. Para entendê-la, é preciso que, em primeiro lugar, seja levada em conta a concepção de história pautada pela contingência, basilar em seu pensamento. O nominalismo histórico afasta a filosofia foucaultiana de toda forma de essencialismo ou naturalismo, porque se atém ao modo como os elementos de uma cultura são constituídos historicamente. A partir disso, entende-se que as relações do homem com o mundo e consigo não se solidificam através de regras atemporais, mas pelo modo singular como em cada época a vida em comunidade é organizada. Por conta dessa indeterminabilidade, pela qual é possível que a existência assuma as mais diferentes formas de positividade, o homem, no exercício das suas atividades, é considerado livre: porque no plano da contingência, através do qual sua existência se realiza, não há nada que garanta que estado atual do mundo permanecerá o mesmo. Como diz Rajchmann, em seu livro *Foucault: a liberdade da filosofia*:

Somos, pelo contrário, “realmente” livres porque podemos identificar e mudar aqueles procedimentos ou formas através dos quais as nossas histórias tornam-se verdadeiras; porque podemos questionar e modificar aqueles sistemas que tornam possíveis (somente) certas espécies de ação; e porque não existe nenhuma relação “autêncica” com nosso próprio eu a que tenhamos de nos ajustar¹⁹⁸.

Se *mecanismos de poder* são capazes de produzir *saberes e subjetividades*, se focos de resistência podem se formar e redirecionar disputas, é graças à contingencialidade do campo histórico. Por essa razão, *poder e liberdade* não são noções contraditórias, a reflexão sobre o *poder* não abandona a ideia *liberdade*. A visão da esfera política como campo de batalha incorre no entendimento de que para toda forma de *poder* há uma forma de *resistência* correspondente. Do mesmo modo que o *poder* se consolida através das práticas realizadas em sociedade, a *resistência* está atrelada à particularidade dessas dinâmicas. Por isso, uma *relação de poder*, como dinâmica pela qual dois ou mais homens interagem e empregam suas forças, tem como condição a *liberdade*, expressada na atuação de cada um dos participantes. Não há liberdade *a priori* em Foucault, assim como não há supressão ou conquista da liberdade, porque não há existência fora do campo das disputas políticas, assim como não há

¹⁹⁷ Na entrevista “Poderes e Estratégias”, encontramos um trecho que sintetiza bem o modo como Foucault concilia as duas noções: “não há entre as malhas de sua rede [do corpo social], praias de liberdades elementares”. Cf. *Id.* “Poderes e estratégias”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 159.

¹⁹⁸ RAJCHMANN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 104.

uma natureza humana independente da história. O *poder* não suprime a *liberdade*, não se é livre por conquista, a *liberdade* se realiza de modo imanente e singular de acordo com situações historicamente delimitadas “só há criatividade possível em um sistema de regras”¹⁹⁹.

Por mais opressoras que algumas atividades possam ser, por mais tecnológicas, eficientes e assustadoras que sejam as ferramentas e as técnicas que nelas são utilizadas, e ainda que muitas vezes o mundo pareça tentar dar vida a mais criativa das distopias, a liberdade não pode ser suprimida, pois o *poder* age através dela e não apesar dela. O exercício de uma modalidade de *poder* acontece sobre a conduta das pessoas, mas que isso não anula a sua liberdade; pelo contrário, essa forma de atuação se dá através da modulação de tais liberdades. Uma modulação que pode ser surpreendentemente controladora, mas que não é capaz de dominar alguém por completo. Por mais que a liberdade em alguns casos se pareça apenas com mínima abertura de uma fresta, que as possibilidades visíveis a partir dela se mostrem ínfimas, a porta ainda está aberta. Não podemos recusar a possibilidade de ação sem assumir a nossa própria derrota, sem prematuramente dar como vencidos aqueles que lutam pela própria sobrevivência. Porque não se é livre apenas para jogar futebol, amar e fazer poesia; a liberdade não se expressa somente naquilo que é belo e que nos parece agradável; é a existência da liberdade a condição para toda e qualquer luta. Então, não seria um erro diagnosticar um conflito como perdido somente pela constatação da diferença das forças que entre si disputam? Se Espinosa estiver correto e, de fato, “todas as coisas notáveis” forem “tão difíceis como raras”²⁰⁰, não poderão nos condenar, quando afirmamos que quanto mais difícil é uma luta, maior é o triunfo daqueles que dão a volta por cima.

Há muitos casos capazes de ilustrar o sentido da noção de *resistência* sobre a qual discutimos. Mencionamos, primeiramente, um exemplo ao qual Foucault se refere como sendo uma demonstração da *resistência passiva*, trata-se de quando os homens tornados prisioneiros na guerra pela independência da Argélia lutaram pela consolidação do estatuto político como detentos: “mediante a resistência passiva, a recusa à obediência, eles conseguiram mostrar que era possível coagir a direção das prisões a recuar. Já era alguma coisa muito importante”²⁰¹. Um outro exemplo que, ao nosso ver, enquadra-se nos moldes de uma *resistência passiva* — e, diga-se de passagem, este é um episódio bastante curioso — é o

¹⁹⁹ FOUCAULT, Michel. “Da natureza humana: justiça contra poder”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 106.

²⁰⁰ ESPINOSA, Baruch de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril, 1973, p. 307.

²⁰¹ FOUCAULT, Michel. “Prisões e revoltas nas prisões”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 62.

da convulsão, entendida como “[...] forma plástica e visível do combate no corpo [...]”²⁰². No curso *Os anormais* (ministrado no Collège de France, no ano de 1975), são realizadas análises histórico-filosóficas a respeito da formação do saber psiquiátrico, que visam à exposição de como as práticas da psiquiatria são herdadas de procedimentos confessionais realizados pela Igreja no século XVII. O modo como o corpo passa a ser considerado objeto de controle é a principal questão mobilizada por essas análises. No momento em que as práticas inquisitoriais têm sua prevalência substituída pelas técnicas confessionais — que são caracterizadas pelo empenho para extrair do indivíduo uma verdade íntima e, com isso, controlar o modo como ele se conduz —, o problema da possessão se destaca. Com a formação dessa técnica de poder dedicada a vasculhar no interior dos homens, a figura do *possuído* se consolida como um problema, como aquele que abriga um mal no fundo de sua consciência. A partir dessas considerações, Foucault sugere averiguar o caso da convulsão, não como um episódio na evolução do saber nosológico, mas como o acontecimento pelo qual é possível observar o choque entre a aplicação do poder confessional e a resistência do corpo que contra ele se volta. Porque, por parte dos exorcistas, a convulsão é tida como uma demonstração da presença demoníaca, mas, por parte daqueles que são examinados, ela é o corpo que se revolta e luta contra o domínio que tenta se impor. Foucault nos fornece uma descrição da convulsão como a batalha em que poder e resistência medem suas forças:

A onipotência do demônio [expressão que pode ser traduzida como o vigor do corpo que não se submete docilmente ao controle], sua performance física, pode ser encontrada em aspectos dos fenômenos de convulsão como a rigidez, o arco de círculo, a insensibilidade às pancadas. Sempre nesse fenômeno da convulsão, também encontramos — como efeito puramente mecânico do combate, de certo modo como o abalo dessas forças que se enfrentam mutuamente — as agitações, os tremores, etc. Também encontramos toda a série dos gestos involuntários, mas significantes: debater-se, cuspir, tomar atitudes de negação, dizer palavras obscenas, irreligiosas, blasfematórias, mas sempre automáticas. Tudo isso constitui os episódios sucessivos da batalha, os ataques e contra-ataques, a vitória de um ou outro. E, enfim, as sufocações, os engasgos, os desmaios assinalam o momento, o ponto em que o corpo vai ser destruído nesse combate, pelos próprios excessos das forças em presença²⁰³.

Além das formas de resistência que se esforçam para frear práticas que lhe são impostas (*resistência passiva*), há também as articulações políticas que, como contraponto, podem ser chamadas de *resistência ativa*: ações que não apenas se propõem a limitar o modo

²⁰² *Idem. Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 269.

²⁰³ *Ibidem.*

como determinados procedimentos de poder operam, mas que agem para a transformação dos mecanismos de poder em funcionamento. No texto *O nascimento da medicina social*, conferência feita na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), em 1974, encontramos a descrição de um exemplo de resistência ativa relacionado à formação da medicina social na Inglaterra. A criação do sistema de saúde inglês, caracterizado como um dispositivo de controle populacional, “[...] suscitou, desde sua criação, uma série de reações violentas da população, de resistência popular, de pequenas insurreições anti-médicas na Inglaterra da 2º metade do século XIX”²⁰⁴. A caracterização da medicina social inglesa como um aparelho de controle envolve um conjunto de práticas: (a) o fornecimento de atendimento médico gratuito cumpria a função de fazer a manutenção da saúde das classes pobres²⁰⁵ e manejo de possíveis focos de epidemia — fazia-se um controle geral da população para preservar os ricos de sofrerem com a disseminação irrefreada de uma doença²⁰⁶. Em relação a essa tarefa, (b) os oficiais de saúde (*health officers*) eram personagens capitais, responsáveis pela localização e destruição de possíveis focos de insalubridade²⁰⁷; (c) eles faziam a aplicação forçada de vacinas na população, (d) faziam o registro das doenças e, para isso, obrigavam-na a realizar declarações. Na reação daqueles que enfrentaram a imposição de práticas médicas autoritárias, Foucault identifica “[...] uma forma atual de luta política contra a medicalização autoritária, a socialização da medicina, o controle médico que se abate essencialmente sobre a população pobre”²⁰⁸.

Há muitos modos de causar um abalo nas engrenagens do poder e fazer com que as maquinarias que se lançam sobre as vidas dos homens sejam desmontadas; uma luta pode não envolver somente o uso de armas e o recurso à força física (o que não os subestima ou invalida). Nesse sentido, nosso trabalho pretende demonstrar como a noção foucaultiana de poder é parte indispensável de um tipo de crítica filosófica que se esforça para produzir efeitos políticos e, com isso, demonstrar que essa forma de crítica é, também, um ato de *resistência ativa*. À primeira vista, uma análise filosófica, como a realizada por Foucault, pode não aparecer ser uma ação de combate; afinal, de que modo um texto de filosofia poderia se inserir em uma disputa política real? Apesar de não termos relatos de palavras empunhando baionetas e sangrando em campos de batalhas, um discurso dedicado à exposição da historicidade dos saberes que assistem aos mecanismos de poder é capaz de

²⁰⁴ *Idem*. “O nascimento da medicina social”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 168.

²⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 167.

²⁰⁶ Cf. *Ibid*.

²⁰⁷ Cf. *Ibid*.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 169.

causar abalos nos modos de dominação existentes. Com o entendimento de que saberes e tecnologias de poder se articulam e atuam conjuntamente, torna-se possível denunciar como a lógica interna de um saber que se adequa aos critérios de científicidade de uma época — com o modo específico como seu objeto é tratado — é constituída porque tem como condição de possibilidade as tecnologias de poder do período de que faz parte. Como a instauração de uma determinada forma de poder depende do suporte de saberes que a ele são correlatos, um ataque contra tais saberes age também contra os mecanismos de poder aos quais eles estão anexados. Por apresentar como a pretensão de verdade de um discurso se apoia sobre *relações de poder*, a *genealogia foucaultiana* pode (1º) ser reconhecida como um modo de filosofia capaz de inflamar modos de *resistência*, (2º) como uma ação que se coloca frontalmente contra aparelhos de dominação política, na medida em que produz discursos que lhes são antagônicos, e (3º) como uma oficina de ferramentas conceituais que podem ser aproveitadas e utilizadas em lutas diferentes daquelas nas quais foram aplicadas inicialmente, auxiliando na construção e fortalecimento de diferentes formas de *resistência*.

A concepção da filosofia como *caixa de ferramentas* está relacionada a um modo particular de compreensão do papel político do intelectual e, mesmo, do modo como teoria e prática se entrelaçam. Em contraposição à figura do intelectual como teórico do universal, aquele capaz de fornecer às massas a orientação política em lutas variadas (personagem representada pela figura de Jean-Paul Sartre (1905-1980)), o intelectual específico não se coloca diante de múltiplas lutas como o detentor da lanterna capaz de iluminar o caminho a ser seguido pelos menos esclarecidos. Ao comentar sobre o intelectual universal, Foucault diz, na entrevista *Verdade e poder*:

O que hoje se chama "o intelectual" (quero dizer o intelectual no sentido político, e não sociológico ou profissional da palavra, ou seja, aquele que faz uso de seu saber, de sua competência, de sua relação com a verdade nas lutas políticas) nasceu, creio, do jurista; ou em todo caso, do homem que reivindicava a universalidade da lei justa, eventualmente contra os profissionais do direito (na França, Voltaire é o protótipo destes intelectuais). O intelectual "universal" deriva do jurista-notável e tem sua expressão mais completa no escritor, portador de significações e de valores em que todos podem se reconhecer²⁰⁹.

No lugar de ser a bússola da ação política, o intelectual específico é aquele que reconhece seu lugar na participação de lutas pontuais e elabora ferramentas ou armas teóricas com as quais os demais participantes podem se munir e utilizar, como melhor lhes aprovou,

²⁰⁹ *Idem*. “Verdade e poder”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Lilian Holzmeister e Angela Loureiro de Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 49.

nas disputas. Essa posição envolve um conjunto de considerações. Primeiro, como existem múltiplas formas de *poder* e como as *resistências* que a elas se contrapõem surgem de modo imanente no próprio seio da lutas, não cabe ao intelectual cumprir a função de tutor político; os indivíduos que integram das *relações de poder* podem mobilizar as ações contra elas e, de fato, causar alguma espécie de transformação; “[...] as massas não necessitam [dos intelectuais] para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem”²¹⁰. Por conseguinte, é defendida a horizontalidade do papel do intelectual em relação ao papel dos demais participantes das lutas políticas, é feito um achatamento das suas hierarquias. Em segundo lugar, a constatação da singularidade de cada relação de poder, descarta a possibilidade de um personagem capaz de assumir a posição de estrategista universal, alguém capaz de fornecer as diretrizes para ação em todos os conflitos e encaminhar as massas para a resolução das disputas de que participam. As lutas políticas devem ser consideradas, cada uma delas, a partir das particularidades que lhes são próprias; não há uma luta universal, apenas lutas específicas que podem, sim, articular-se e ser consideradas em conjunto, mas, mesmo assim, elas não corresponderão à totalidade das lutas existentes, porque os combates políticos não são elementos fixos, mas dinâmicas que se transformam constantemente;

cada luta se desenvolve em torno de um foco particular de poder [...]. E se designar os focos, denunciá-los, falar deles publicamente é uma luta, não é porque ninguém ainda tinha tido consciência disto, mas porque falar a esse respeito — forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez, o que fez, designar o alvo — é uma primeira inversão de poder, é um primeiro passo para outras lutas contra o poder²¹¹.

Pelo caráter contingencial da história e pela contínua passagem do tempo, não é possível deduzir, com garantia de necessidade, quais serão as etapas futuras de um conflito, é preciso estar constantemente atento ao atual estado de uma disputa para que se aja de forma pertinente em relação às oportunidades que ela suscita.

Em terceiro lugar, o papel do intelectual específico tem como base o reconhecimento da indissociabilidade entre teoria e prática. *Saber* e *poder* compõem domínios políticos, e o trabalho do intelectual, caracterizado pela produção de discursos, não se dá do exterior das *relações de poder*, portanto, seu papel não é o de se colocar sobre elas e desembaraçar a

²¹⁰ DELEUZE, Gilles; FOUCAULT, Michel. “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 131.

²¹¹ *Ibidem*, p. 138-139.

verdade maculada pela violência dos homens, mas o de abalar os circuitos de *poder-saber*, com a realização de *curto-circuitos* do seu próprio interior, pela construção de discursos capazes de denunciar o modo como os *poderes* funcionam e de como os saberes lhes prestam serviço. Portanto, o papel de uma teoria não é a iluminação da prática — não há uma separação entre as duas coisas —,

a crítica não deve ser a premissa de um raciocínio que se concluiria por: eis aqui, portanto, o que lhes resta fazer. Ela deve ser um instrumento para aqueles que lutam, resistem e não querem mais as coisas como estão. Ela deve ser utilizada nos processos de conflitos, de enfrentamentos, de tentativas de recusa. Ela não tem de impor a lei à lei. Ela não é uma etapa em uma programação. Ela é um desafio em relação ao que é²¹².

Ao definir a *resistência* como polo inextricável das *relações de poder*, Foucault desenvolve um pensamento que comprehende o campo político como cenário repleto de lutas, mas de lutas possíveis. Ao destacar isso, o que pretendemos mostrar é que a sua filosofia não se encerra em uma conclusão fatalista; por mostrar que os poderes se formam em um plano de pura contingência, ela reforça que está dada a possibilidade da transformação do cenário histórico em que vivemos. Além de constatar a existência de conflitos, a crítica filosófica foucaultiana se dispõe como ação de combate, porque reconhece que o trabalho do intelectual é realizado do interior de tensões e que não há opção senão participar delas. Nesse sentido, ela se caracteriza como uma forma de resistência, ao se empenhar em causar *curtos-circuitos* nos domínios de *poder-saber* estabelecidos. Mas a existência dessa possibilidade tem por condição uma outra caracterização do poder, do ponto de vista foucaultiano, sua dimensão produtiva. Porque o *poder* é capaz de produzir efeitos positivos sobre o real, um modo de *resistência*, do interior de uma disputa, pode provocar alterações no mundo, ainda que apenas de uma parcela dele, em uma determinada fração de tempo.

3. O caráter produtivo do *poder*

O *poder* não se caracteriza, exclusivamente, por efeitos de negação ou privação, ele possui um *caráter produtivo*. Na base dessa concepção, encontra-se a ideia de que as modalidades de *poder* existentes em uma determinada época produzem modos de *saber*; e, a

²¹² FOUCAULT, Michel. “Mesa Redonda em 20 de maio de 1978”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 349.

partir disso, comprehende-se que a articulação entre modalidades de *saber* e de *poder* produz modos de assujeitamento.

Remonta à figura de Platão a ideia de que o bem e a verdade estabelecem uma indissociável relação: enquanto o conhecimento verdadeiro (*epistéme*), relativo ao intelecto e ao mundo inteligível, está ligado à conduta virtuosa e a um modelo político justo, o conhecimento opinativo (*dóxa*), que tem por origem o mundo material e a sensibilidade do homem, tem relação com uma vida marcada por vícios e com a construção de uma comunidade política desequilibrada. O conhecimento considerado verdadeiro é, neste caso, a condição da liberdade — conhecer é tornar-se livre. E se existem problemas na vida em sociedade, se o campo político é permeado por violência e o mundo é marcado pela presença de figuras tirânicas, a raiz do problema é a ignorância, que induz ao engano e escamoteia a liberdade do homem. Desse modo, Foucault afirma: “toda a filosofia do Ocidente consiste em mostrar ou reinscrever o saber em uma espécie de esfera ideal, de modo que ele jamais é atingido pelas peripécias históricas do poder”²¹³. Mas será que a hipótese platônica é a única maneira de atrelarmos conhecimento à moralidade? Em Rousseau, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, encontramos a suspeita e o questionamento sobre os efeitos positivos do desenvolvimento das ciências e das artes sobre os costumes: “o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aprimorar ou corromper os costumes”²¹⁴? O conhecimento é realmente a chave de acesso à liberdade?

Em Foucault, encontramos uma outra forma de suspeita e de problematização. Sua filosofia vai no sentido oposto da hipótese platônica: a verdade não é entendida como o avesso do *poder*, ela não é aquilo que liberta o homem; as regras pelas quais uma modalidade de *saber* é considerada verdadeira em uma determinada época, aquilo que qualifica um discurso como sendo epistemologicamente privilegiado, emerge, de modo imanente, das modalidades de *poder*, que nesse momento da história existem. Sob uma perspectiva materialista, Foucault indica que a formação dos saberes tem por condição fatores sociais e históricos. O conhecimento não aguarda, em uma instância metafísica, ser tateado e colhido por mãos humanas, ele é produzido pelo homem e está diretamente ligado à circunstância histórica na qual este se encontra, como um produto das práticas discursivas realizadas em um dado momento. Segundo a noção de *microfísica do poder*, todas as práticas sociais compreendem tensões entre diferentes forças; isso inclui as práticas discursivas e aquilo que é

²¹³ *Idem*. “Da arqueologia à dinástica”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 58.

²¹⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 341.

produzido por elas — ou seja: os saberes também compõem os jogos de dominação existentes.

Mas de que maneira essa composição acontece? A produção de um discurso se dá em um contexto já estabelecido, uma situação que lhe serve de palco e condição, assim como também serve a uma multiplicidade de outras práticas. Nesse contexto, o discurso que é produzido possui uma funcionalidade e um objeto específicos: discursa-se sobre uma determinada coisa e isso é feito com um fim em vista. Desse modo, o material produzido tem sua existência condicionada pelas demais atividades que compõem a situação em que ele se encontra; mas também passa a ser um componente desse contexto, pois se articula com essas atividades, presta-lhes suporte e lhes serve como justificativa. *Poder* e *saber* se correlacionam e possibilitam um ao outro; se as relações de *poder* se encontram na base da formação dos discursos, estes, por outro lado, também atuam nos jogos de força que pululam no campo social: “é preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta”²¹⁵. Conclui-se que uma modalidade de *saber* tem sua existência estabelecida de modo imanente em relação às modalidades de *poder* que se encontram em jogo na sociedade: “entre técnicas de saber e estratégias de *poder*, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças”²¹⁶. Em *Vigiar e punir*, é exposta a ligação entre a emergência e consolidação dos saberes modernos sobre o homem com a formação das práticas disciplinares; esse é o caso de saberes como a psiquiatria, a pedagogia, a criminologia e a medicina clínica. O seguinte trecho sintetiza a ideia de formação da positividade dos *saberes* através das *relações de poder* e do papel cumprido por eles como parte dos conflitos políticos:

Tomados um por um, a maior parte desses processos tem uma longa história atrás de si. Mas o ponto da novidade, no século XVIII, é que, compondo-se e regularizando-se, eles atingem o nível a partir do qual formação de saber e majoração de poder se reforçam regularmente segundo um processo circular. As disciplinas atravessam então o limiar “tecnológico”. O hospital primeiro, depois a escola, mais tarde ainda a oficina, não foram simplesmente “postos em ordem” pelas disciplinas; tornaram-se, graças a elas, aparelhos tais que qualquer mecanismo de objetivação pode valer neles como instrumento de sujeição, e qualquer crescimento de poder dá neles lugar a conhecimentos possíveis; foi a partir desse laço, próprio dos sistemas tecnológicos, que se puderam formar no elemento disciplinar a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia da criança, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho. Duplo

²¹⁵ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 96.

²¹⁶ *Ibidem.*, p. 93-94.

processo, portanto: arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos²¹⁷.

Por adotar o *nominalismo histórico* como uma de suas premissas e por entender que a produção dos saberes acontece incontornavelmente em correlação com as formas de *poder* existentes, Foucault desenvolve uma crítica à noção marxista de *ideologia*, noção segundo a qual o campo do conhecimento é entendido como separado do campo político e como sendo naturalmente ligado ao sujeito cognoscente. Entre o sujeito de conhecimento e o objeto a ser conhecido haveria uma conexão pré-estabelecida, conexão que poderia ser cultivada ou corrompida. Sob este ponto de vista, a noção de *ideologia* corresponderia ao fenômeno derivado do campo político capaz de causar interferência no modo como sujeito e conhecimento se relacionam, uma espécie de privação do que tradicionalmente se entende como verdade. De modo bastante didático, Foucault explica que:

nas análises marxistas tradicionais a ideologia é uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação do sujeito com a verdade ou simplesmente a relação de conhecimento é perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência, por relações sociais ou por formas políticas que se impõem do exterior ao sujeito do conhecimento. A ideologia é a marca, o estigma destas condições políticas ou econômicas de existência sobre um sujeito de conhecimento que, de direito, deveria estar aberto à verdade²¹⁸.

A posição filosófica foucaultiana não pretende sustentar a distinção entre formas de conhecimento legítimas e ilegítimas, nem mesmo indicar a pureza e os benefícios da verdade, mas averiguar o modo como formas discursivas emergem em um determinado momento histórico e tem por condição os fatores materiais do contexto de que fazem parte. Por esse motivo, assim como também porque recusa a existência de um sujeito naturalmente dado ao conhecimento, Foucault se opõe ao conceito de *ideologia*, como é possível de se observar no seguinte trecho:

entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer “o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou a fazer aceitar”, mas o “conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”; entendendo-se também que não se

²¹⁷ *Idem. Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 216.

²¹⁸ *Id. A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 1999, p. 26-27.

trata de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha²¹⁹.

Para a *genealogia foucaultiana*, é de fundamental importância o reconhecimento da associação entre *saber* e *poder*, pois é a partir da constatação de que o campo político é formado por *circuitos de poder-saber*, que a elaboração de uma crítica dos *saberes* com o propósito de transformação dos *mecanismos de poder* é possibilitada. Uma crítica imanente, porque parte dos próprios *circuitos de poder-saber* para agir sobre eles e intervir nos jogos de força que os constituem. Uma operação que tem como condição a imanência própria ao modo de associação existente entre poderes e saberes, necessária para golpear as *relações de poder* por meio do ataque direto às formas de conhecimento que lhes dão suporte. Ao atacar os saberes, o aparato político pelos quais são formados também é atingido. Nesse sentido, a crítica foucaultiana pode ser comparada ao fenômeno de *curto-circuito*: assim como o contato inesperado entre dois componentes de um circuito elétrico pode provocar sua sobrecarga e queima, a exibição da conexão direta existente entre as formas de conhecimento e o mundo político — como é realizada pela *genealogia* — coloca em xeque a suposta objetividade de tais saberes e, consequentemente, afeta os *jogos de força* aos quais estão ligados.

Além de considerar que modalidades de *poder* produzem modos de *saber*, a ideia de que o *poder* possui um *caráter produtivo* também compreende como a correlação entre *poder* e *saber* é responsável pela fabricação do *sujeito*. Não há o *sujeito* como uma identidade necessária, universal e *a priori*; existem modos de *subjetividade* produzidos a partir das relações sociais e das relações que um indivíduo estabelece consigo ao longo da sua existência. Assim, Foucault altera um esquema comum na tradição filosófica: não há o *sujeito* de conhecimento como a condição do *saber*; não existe o *sujeito político* como o fundamento do direito; o *sujeito* é fabricado historicamente, ele é o produto de uma época: “[...] não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredio ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento²²⁰.

No decorrer da década de 1970, as pesquisas genealógicas de Foucault investigaram os processos pelos quais os *mecanismos de poder-saber* modernos fabricam modos de *assujeitamento*. Dizemos, especificamente, modo de *assujeitamento*, no lugar de *sujeito* ou modo de *subjetividade*, porque essas pesquisas se dedicam, mais exclusivamente, ao estudo

²¹⁹ Id. “Verdade e poder”. In: Roberto Machado (Org.). Tradução de Lilian Holzmeister e Angela Loureiro Souza. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 53.

²²⁰ Id. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b, p. 31.

sobre os processos em que a constituição do *sujeito* acontece através práticas formuladas por um outro — neste caso, torna-se *sujeito* ao ser *assujeitado*; torna-se *sujeito* em um regime pautado pela *heteronomia*.

Quanto a isso, a *disciplina* é um caso exemplar. Ela se destaca como sendo uma modalidade de *poder* possuidora de efeitos produtivos, pois está ligada à construção de *saberes* como, por exemplo, a psicologia, a psiquiatria, a medicina, a pedagogia e a criminologia; mas também porque é responsável por construir modos de *assujeitamento* através das técnicas que lhe dão forma e dos *saberes* aos quais está ligada.

Como exemplo, podemos considerar que a *delinquência*, como modo de classificação, não é um dado de natureza; nem sempre o autor de um ato infracional foi considerado um *delinquente*; a associação entre crime e *delinquência* passou a ser estabelecida na modernidade, quando a inadequação dos indivíduos à *norma* da segurança começou a ser interpretada como um sinal de *periculosidade* e o desrespeito à letra da lei a ter sua explicação através do exame do indivíduo:

O delinquente se distingue também do infrator pelo fato de não somente ser o autor de seu ato (autor responsável em função de certos critérios da vontade livre e consciente), mas também de estar amarrado a seu delito por um feixe de fios complexos (instintos, pulsões, tendências, temperamento). A técnica penitenciária se exerce não sobre a relação de autoria mas sobre a afinidade do criminoso com seu crime²²¹.

Em *Vigiar e punir*, o caráter produtivo da *disciplina* é demonstrado através da análise dos mecanismos que compõem a prisão e do modo como eles fabricam a figura do *delinquente*. A singularidade das tecnologias modernas de poder, caracterizadas pela punição pela correção, culminaram na criação de um tipo de subjetividade própria à lógica do seu funcionamento; abordamos o problema no que tange a questão da segurança, mas, com os devidos ajustes, seria possível discorrer sobre o caráter produtivo do poder em casos relativos a outros campos, como a educação — um exemplo de trabalho que investiga esse problema é o livro *Produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia* (1990), da Maria Helena de Souza Patto, em que é averiguada a produção da figura do *aluno problema* e sua responsabilização pelos insucessos do sistema educacional. A consideração de que os mecanismos de poder disciplinares produzem a *delinquência*, abrange o entendimento de que a lógica de funcionamento da *disciplina* depende da confecção de uma interioridade que possa ser controlada:

²²¹ *Ibidem*, p. 246.

[...] faz 150 ou 200 anos que a Europa implantou seus novos sistemas de penalidade, e desde então os juízes, pouco a pouco, mas por um processo que remonta bem longe no tempo, começaram a julgar coisa diferente além dos crimes; a ‘alma’ dos criminosos²²².

Ao afirmar que a alma é um objeto de julgamento, Foucault não pretende defender que, com a formação do poder moderno, teria sido descoberto algo naturalmente existente; a interioridade sobre a qual o *poder disciplinar* se exerce, é, ela mesma, um de seus produtos, uma peça necessária para que o *adestramento* seja executado. Daí é resultado o papel da classificação do infrator como delinquente: para que seu controle seja realizado, é preciso a criação de uma instância sobre a qual se possa agir, um domínio de atuação que vincule o indivíduo ao seu crime, uma forma de sujeição que além de explicar a origem do seu ato, substancializa o que no seu íntimo seria a semente do perigo, um mal a ser domado. E um procedimento como esse é tornado possível, somente porque é balizado pelo discurso de especialistas, “porque pequenas justiças e juízes paralelos se multiplicaram em torno do julgamento principal: peritos psiquiátricos ou psicológicos, magistrados da aplicação das penas, educadores, funcionários da administração penitenciária fracionam o poder legal de punir”²²³. A prisão, portanto, não é o lugar responsável pelo recolhimento do delinquente e pela sua reintegração na sociedade, ela é o local em que a *delinquência* é fabricada.

Quanto ao conceito foucaultiano de *poder*, caracterizado como força produtiva, é importante que seja considerado o papel desempenhado por ele no exercício da crítica genealógica. A ideia de crítica como *curto-circuito* — entendida como análise histórico-filosófica que tem como propósito atingir os *mecanismos de poder* com os quais os *saberes* criticados se correlacionam — só tem seu sentido plenamente reconhecido se consideramos que a sua principal finalidade é a de causar interferência no modo como *circuitos de poder-saber* incidem sobre a existência dos homens. A formação de um domínio de *saber-poder* acontece de modo imanente em relação às práticas sociais realizadas pelos homens; de forma igualmente imanente um modo de subjetividade é constituído através de tais práticas. A viabilidade da crítica genealógica conseguir promover algum abalo nos *circuitos de poder-saber* habita na condição de imanência pela qual poder, saber e sujeito são constituídos; se a existência de determinados modos de subjetividade depende do funcionamento geral de *mecanismos de poder-saber*, e estes têm suas atividades possibilitadas pela integração entre *práticas discursivas* e *extradiscursivas*, a intervenção sobre um dos

²²² *Ibid.*, p. 23.

²²³ *Ibid.*, p. 25.

polos (poder-saber) se refletiria sobre o outro. Ao expor o modo como os saberes modernos sobre o homem estão fundamentados em *relações de poder*, a genealogia denuncia o que está na base da pretensão de objetividade e universalidade dos saberes que, na modernidade, tomam o homem por objeto e, com isso, pretende desestruturar os *jogos de força* aos quais estão ligados, com a formação e o fortalecimento de focos de *resistência*. Durante a década de 1970, as análises de Foucault não exploraram o papel da *resistência* na constituição da subjetividade; no entanto, essa questão foi desenvolvida em textos da década de 1980, em cursos como *Hermenêutica do sujeito* (1982) e *O governo de si e dos outros* (1983) e em livros como *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* e *História da sexualidade III: o cuidado de si* (ambos de 1984). A nosso ver, a falta de aprofundamento da relação entre a noção de *resistência* e a questão da fabricação do sujeito é antes fortuita e não, de fato, uma limitação conceitual; isso significa que não há qualquer restrição quanto à possibilidade da criação de investigações dedicadas a tais questões. Como Foucault mesmo disse:

gostaria de produzir efeitos de verdade, de tal modo que eles possam ser utilizados para uma possível batalha, conduzida por aqueles que o desejam, nas formas a serem inventadas e em organizações a serem definidas, essa liberdade deixada por mim ao final de meu discurso, para qualquer um que queira ou não fazer alguma coisa, dessa liberdade [...]²²⁴.

²²⁴ *Idem*. “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas”. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Ditos e escritos vol. IV: estratégia, poder-saber*. Tradução de Vera Lucia Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, p. 279-280.

CONCLUSÃO

Ao longo da década de 1970, Foucault realizou o conjunto de pesquisas genealógicas a respeito do poder. Ele se dedicou a compreender como os mecanismos que configuram o campo político da Idade Moderna foram historicamente constituídos e como seu funcionamento resulta na produção de saberes sobre o homem e em modos de subjetividade. Com seu trabalho, Foucault expõe a indissociabilidade entre os *saberes* de uma época e as *relações de poder* que nela existem, e explicita como a atuação conjunta de ambos envolve a fabricação de modos de subjetividade. Longe de ser somente uma descrição da formação do mundo moderno, a genealogia foucaultiana é um empreendimento crítico politicamente engajado. Ao apontar como a existência dos saberes modernos sobre o homem têm por condição os fenômenos políticos de uma época, Foucault confronta as concepções de conhecimento e verdade, e traz à tona as inconsistências mascaradas pelo estatuto epistemológico privilegiado de tais saberes. Contudo, a crítica foucaultiana das ciências humanas não pretende se limitar ao campo do conhecimento; por reconhecer que saber e poder compõem conjuntamente os mecanismos políticos, Foucault entende que a intervenção nos saberes também produz efeitos nas relações de poder. Consequentemente, como ambos compõem os aparatos cenário político e atuam na existência dos homens, a crítica filosófica também atinge o modo como a fabricação dos sujeitos acontece.

O principal objetivo desta dissertação é destacar o comprometimento político da crítica genealógica foucaultiana, através do exame dos pressupostos que a fundamentam e de como os componentes da concepção de poder elaborada por Foucault se adequam à sua crítica. Trata-se, portanto, de um trabalho dividido em duas partes.

Na primeira delas, situada no capítulo “História e crítica: considerações sobre a genealogia foucaultiana”, é fornecida a apresentação de alguns aspectos que caracterizam a atividade da *genealogia* foucaultiana, a fim de contextualizar os temas que são desenvolvidos no capítulo seguinte. Em primeiro lugar, discutimos sobre como, a partir de Nietzsche, a filosofia foucaultiana realiza uma crítica à tradição filosófica e se distancia de concepções que lhes são caras (verdade, objetividade, relação sujeito-objeto e sujeito). Em seguida, buscamos apresentar a singularidade da concepção foucaultiana de história e o modo como ela se relaciona com o exercício da filosofia. Por fim, abordamos os dois procedimentos que dão forma à *genealogia* foucaultiana (as análises sobre a *proveniência* e a *emergência*) e indicamos — com recurso à noção de *curto-circuito* — como ela corresponde a uma atividade

crítica. A seguir, são apresentadas as três caracterizações que fundamentam a noção foucaultiana de *poder*, com a finalidade de explicitar como os elementos que compõem este conceito se conectam com a crítica filosófica mobilizada por Foucault ao longo da década de 1970.

A finalidade do segundo capítulo, “A noção foucaultiana de poder”, é indicar como a noção foucaultiana de *poder*, com as particularidades que lhes são próprias, serve à construção da crítica filosófica como ação política, representada pela figura do *curto-circuito*. Com a concepção de *microfísica*, o *poder* é entendido como coextensivo ao corpo social e imanente em relação às práticas exercidas em sociedade. Essa forma de compreensão permite a identificação e o mapeamento dos modos de funcionamento do *poder* e tem como finalidade a promoção de *resistências*. Sua formulação é feita como um contraponto à teoria política clássica, cujo representante é Thomas Hobbes.

A noção de microfísica do poder envolve três diferentes considerações: 1) pela a ideia de que a política é composta por conflitos, como uma espécie de continuação da guerra; 2) com o entendimento de que o poder não é algo a ser detido ou transferido, mas uma relação entre forças; 3) por pensar o Estado, não como a condição da política, mas como um conjunto de mecanismos. No seu segundo momento, o capítulo se dedica a examinar a noção de *poder* como *relação* e o papel desempenhado pelo conceito de *resistência*. A ideia do caráter relacional do poder se conecta diretamente com a da existência de conflitos espalhados por todo o corpo social, mas não de um ponto de vista fatalista, pois a identificação de disputas tem por principal propósito a transformação das relações de poder que as configuraram. A crítica filosófica foucaultiana não apenas identifica modos de luta, ela participa das tensões que os constituem, na medida em que se dedica a produzir efeitos de *curto-circuito* nos *mecanismos de poder político*. A genealogia pode ser compreendida como uma forma de *resistência*, na medida em que realiza uma crítica que expõe a condição histórica dos saberes modernos sobre o homem e problematiza a pretensão de objetividade e universalidade que lhes são caras e, por, consequentemente, provocar efeitos sobre os aparatos de poder-saber aos quais os discursos criticados prestam suporte.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Tradução de Joaquim José de Moura Ramos. Lisboa: Presença: Martins Fontes, 1980.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: antiguidade e idade média, vol. 1*. Tradução de João Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017.
- BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989*. Tradução de Nilo Odália. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2010.
- CALOMENI, Tereza Cristina B. “A singularidade da genealogia de Michel Foucault. In: Tereza Cristina B. Calomeni (Org.). *Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra*. Campos: Faculdade de Direito de Campos, 2004, p. 65-66.
- _____. *A "secreta fundação" da psiquiatria: considerações sobre a análise foucaultiana da história da loucura*. Fractal, Rev. Psicol., vol. 22, n. 1, p. 51-66, Jan./Abr. 2010. ISSN 1984-0292. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/fractal/a/jDVjXsnhwdfNzPKcqPnVXK/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 08 Jun. 2025.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Tradução de Luiz Carlos Nascimento e Silva do Valle. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- ESPINOSA, Baruch de. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril, 1973.
- FERRATER MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia, tomo III (k-p)*. Tradução de Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2001a.
- _____. *Dicionário de filosofia, tomo IV (q-z)*. Tradução de Maria Stela Gonçalves et al. São Paulo: Loyola, 2001b.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa e Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____; MERQUIOR, José Guilherme; ROUANET, Sérgio Paulo. “Entrevista com Michel Foucault, por Sérgio P. Rouanet e José G. Merquior”. *O homem e o discurso (a arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 17-42.

- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, 1999.
- _____. Os anormais: *curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. “FOUCAULT Michel, 1926-”. In: Denis Huisman (Org.). *Dicionário dos filósofos*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Ditos e escritos vol. I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. In: Manoel Barros da Motta (Org.). Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.
- _____. *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. In: Manoel Barros da Motta (Org.). Tradução de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.
- _____. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- _____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- _____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France (1970-1971)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.
- _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- _____. *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015a.
- _____. *Ditos e escritos vol. II: arqueologia e história dos sistemas de pensamento*. In: Manoel Barros da Motta (Org.). Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.
- _____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: São Paulo: Paz e Terra, 2019.

_____. *Microfísica do poder*. In: Roberto Machado (Org.). Tradução de Roberto Machado et al. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

HOBES, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

_____. “Introdução”. In: Roberto Machado (Org.). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2023.

MUCHAIL, Salma Tannus. “A trajetória de Michel Foucault”. In: Salma Tannus Muchail (Org.). *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 9-20.

NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: Gérard Lebrun (Org.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1974.

RAGO, Margareth. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. *Tempo Social*, São Paulo, Brasil, v. 7, n. 1/2, p. 67-82, 1995. DOI: 10.1590/ts.v7i1/2.85207. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ts/article/view/85207>. Acesso em: 6 ago. 2025.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

_____. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Tradução de Luís Lima. Lisboa: Texto e Gráfia, 2009.