

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Doutorado em Filosofia

CRISTIANE MARIA MARINHO

ORIENTADORA

ADRIANA DELBÓ

PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO, GOVERNAMENTALIDADE
NEOLIBERAL E RESISTÊNCIA: uma leitura a partir de Michel Foucault e
Judith Butler

GOIÂNIA
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

CRISTIANE MARIA MARINHO,

3. Título do trabalho

“PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO, GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL E RESISTÊNCIA: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbó Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 14/12/2020, às 17:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **CRISTIANE MARIA MARINHO, Usuário Externo**, em 15/12/2020, às 16:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1748270** e o código CRC **097C2D0B**.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Doutorado em Filosofia

CRISTIANE MARIA MARINHO

**PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO, GOVERNAMENTALIDADE
NEOLIBERAL E RESISTÊNCIA: uma leitura a partir de Michel Foucault e
Judith Butler**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Delbó Lopes

GOIÂNIA

2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Marinho, Cristiane

PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO, GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL E RESISTÊNCIA: [manuscrito] : uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler / Cristiane Marinho. - 2020.
250 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriana Lopes.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2020.
Bibliografia.

1. Foucault. 2. Butler. 3. Processos de subjetivação. 4. Governamentalidade neoliberal. 5. Resistência. I. Lopes, Adriana, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº20/2020 do PPGFil-UFG da sessão de Defesa de Tese de CRISTIANE MARIA MARINHO, que confere o título de Doutora em Filosofia.

Aos trinta dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte, a partir das 14:00 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO, GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL E RESISTÊNCIA: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor André de Macedo Duarte (UFPR), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; **Professor Doutor Odílio Alves Aguiar (UFC), membro externo suplente, cuja participação ocorreu através de videoconferência**; Professor Doutor César Candiotto (PUCPR), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor Adriano Correia Silva (FAFIL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese, tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Adriana Delbó Lopes, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos trinta dias do mês de novembro do ano de dois mil e vinte.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Odílio Alves Aguiar, Usuário Externo**, em 12/12/2020, às 10:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cesar Candiotto, Usuário Externo**, em 14/12/2020, às 08:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **André de Macedo Duarte, Usuário Externo**, em 14/12/2020, às 12:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbó Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 14/12/2020, às 17:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriano Correia Silva, Professor do Magistério Superior**, em 15/12/2020, às 16:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1748268** e o código CRC **7C0373DE**.

Referência: Processo nº 23070.054474/2020-03

SEI nº 1748268

Para Flora

AGRADECIMENTOS

Agradecer implica em olhar para os caminhos percorridos, os mais antigos e os mais recentes, os mais lineares e os mais rizomáticos, reverenciar os passos daqueles que nos acompanharam ao longo das jornadas.

Meu pai, paiê, me ensinou os primeiros passos das alegrias e das desobediências e, por isso, sempre foi meu cúmplice nas aprendizagens. Dona Lourdes é quem mostrava o relógio, com ela me tornei aprendiz da boa disciplina.

Meus irmãos Carla, Cristina, Colombo e Clóvis sempre estiveram juntos a mim, às vezes longe, às vezes perto, mas sempre em mim, trazendo a certeza de que brincar é sempre possível e caminhar é necessário.

Mais recentemente, um longo caminho de amizade, admiração e parceria de trabalho se construiu com Vanda Rocha, revisora dos meus textos, rabiscos e de minhas reescritas e que sempre me ensina a escrever novos alfabetos; com os parceiros do GEIMF (Grupo de Estudo Independente Michel Foucault): Alex Sousa, Dorgival Fernandes, Roberta Damasceno, Thiago Ayres e Natal Lânia, a incondicional apoiadora do grupo; e com Elias Veras com quem aprendi a admirar Butler e percorrer novos caminhos de pesquisa.

O percurso no sentido Fortaleza-Gôiania trouxe gratos parceiros, com quem palmilhei passos nem sempre seguros, mas que se sustentaram no apoio sempre carinhoso de João Farias Jr, Carlos Henrique e Marlene Bento, pessoa sempre iluminada; das professoras Carla Damião, Helena Esser dos Reis e do professor Renato Moscateli, com quem também aprendi outros passos. Na breve, mas intensa, rota da qualificação os professores Odílio Aguiar e Carla Rodrigues sugeriram novas veredas a serem caminhadas rumo à finalização da tese. E aqui chegamos com muito carinho, admiração e gratidão por esses mestres.

A trajetória desse percurso goiano também foi marcada, indelevelmente, desde o início, pela companhia serena e sábia da minha orientadora Adriana Delbó, com quem muito aprendi novos atalhos na Filosofia. Uma pessoa que caminha lado a lado, mas deixa você escolher seu caminho e sua direção. Uma orientadora amiga que se tornou uma amiga orientadora. Para ela, todos as alegrias das cores dos ipês que encontrar pelos caminhos.

Desde o início remoto e distante dos atalhos, Marise D´Almeida (Baía), Sylvia Leão e Lorena Gonçalves sempre me iluminaram nos meus caminhos tortos, me

emprestando ou escondendo ou me dizendo para inventar mapas, bússolas, mostrando a beleza dos abismos e da amizade.

Por fim, também agradeço à Universidade Estadual do Ceará (UECE), que sempre acolheu minhas pesquisas em Filosofia, desde os primeiros passos. Caminhada essa que continua, até hoje, no Mestrado Acadêmico em Serviço Social (MASS-UECE), por onde ainda caminho e agradeço, muito carinhosamente, por me permitir, mais que ensinar, muito aprender. Muito carinho e gratidão por todos os colegas e amigos do Mestrado Acadêmico em Serviço Social, Trabalho e Questão Social.

“Conforme nos tornamos capital humano de cima abaixo, e também em nosso íntimo, o neoliberalismo torna a venda da alma algo cotidiano, e não um escândalo”

(Wendy Brown)

“Chamo de biopolítica os poderes que organizam a vida, incluindo aqueles que expõe diferencialmente as vidas à condição precária como parte de uma administração maior das populações por meios governamentais e não governamentais, e que estabelece um conjunto de medidas para a valoração diferencial da vida em si”

(Judith Butler)

“Vocês compreendem, em consequência, a importância [...] do racismo no exercício de um poder assim: é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo. [...]. É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.”

(Michel Foucault)

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo apresentar a analítica do poder e a noção de resistência no pensamento de Michel Foucault, bem como explicitar como Judith Butler dialoga com esses conceitos e os redimensiona em uma leitura original e atualizada da governamentalidade neoliberal contemporânea. A tese aqui defendida foi que, para esses dois filósofos, existe uma importância decisiva do processo de subjetivação tanto no exercício das relações de poder da governamentalidade neoliberal quanto na formação de resistências a essa governamentalidade, mais especificamente, na contemporaneidade ético-político-econômica do neoliberalismo dos séculos XX e XXI. Inicialmente, apresentou-se a analítica do poder foucaultiana, com ênfase nos processos de subjetivação no exercício dos dispositivos de poder moderno e contemporâneo, e na proposta butleriana sobre a necessidade de se realizar uma nova analítica do poder que atualizasse o que Foucault defendeu, mas partindo dos novos movimentos do poder contemporâneo e explicitando a ressurgência da soberania no seio da governamentalidade. Em seguida, foi aprofundada a noção de governamentalidade neoliberal, caracterizando o neoliberalismo alemão e norte-americano e, seguindo a análise foucaultiana, demonstrou-se que o neoliberalismo é, mais que um regime econômico, uma racionalidade neoliberal, sendo o processo de subjetivação uma categoria decisiva no seu exercício de poder. Explicitou-se, ainda, a interlocução de Butler com essas questões foucaultianas em relação ao *assujettissement*, na qual critica Foucault por este desconsiderar o potencial de subversão da psique nas análises do poder e na formação de resistência ao exercício da governamentalidade. Por fim, foram abordadas as possibilidades de resistência ao poder da governamentalidade neoliberal, em Foucault e Butler, e seu embate agonístico, além de uma breve genealogia da noção de resistência na obra foucaultiana, explorando a importância dos processos de subjetivação tanto no exercício do poder governamental quanto no exercício da resistência aos dispositivos de poder a partir das práticas de liberdade, da estética da existência e também da Crítica, considerando as noções de *parresía* e contraconduta. Mostrou-se, ainda, que Butler, inspirada em Foucault, pensa a centralidade dos processos de subjetivação na resistência à governamentalidade neoliberal a partir da crítica foucaultiana como virtude; da política performativa; da precariedade neoliberal; da aliança das diversidades em busca de reconhecimento; da interdependência pós-identitária, mas sem recusa da afirmação das identidades.

Palavras-chave: Foucault; Butler; processos de subjetivação; resistência; governamentalidade neoliberal

ABSTRACT

This research aims at presenting the analytic of power and the notion of resistance in Michel Foucault's thinking, as well as to explain the way in which Judith Butler talks over these concepts and develops them in an original and updated reading of the contemporary neoliberal governmentality. The thesis defended here, was that, to those two philosophers, exists a crucial importance in the subjectivation process, both in the exercise of power of neoliberal governmentability as for the formation of resistance against this governmentality in particular, and in the ethical-political-economic contemporaneity of the twentieth and twenty-first centuries. Firstly, it has been presented here Foucauldian analytic of power, highlighting the same subjectivation processes in the exercise of the mechanisms of modern and contemporary power and in Butler's proposition about the need for developing a new analytic of power, updating Foucault's writings, but starting off from the new movements of contemporary power and describing the upsurge of sovereignty within governmentality. And then, it has been further developed the notion of neoliberal governmentality, typifying the German and American neoliberalism and, following foucauldian's analysis, it has been proved that the neoliberalism is, more than just an economic paradigm, a liberal rationality, being the process of subjectivation a critical category in the exercise of power. There has also been presented Butler's dialogue with these foucauldian issues with regard to the "assujettissement" in which criticizes Foucault for disregarding some subversion potential within the psyche in the analysis of power and in the formation of resistance to the exercise of governmentality. Finally, it has been addressed the possibilities of resistance to the power of neoliberal governmentality in Foucault and Butler and their agonistic clash, in addition to a short genealogy of the notion of resistance in Foucault's work, exploiting the importance of the processes of subjectivation in the exercise of the governmental power as well as in the exercise of resistance to mechanisms of power starting off with the practices of freedom, of aesthetics of existence as well as the Criticism, taking into account the notions of "parresía" and counter-conduct. It has also been presented that Butler, inspired by Foucault, thinks about the centrality of processes of subjectivation in the resistance to the neoliberal governmentality, starting off from foucauldian criticism as virtue; of performative politics; of neoliberal precarity; of alliance of the diversities in search of recognition; of the post-identity interdependence, but without refusal of identities.

Keywords: Foucault, Butler; processes of subjectivation; resistance; neoliberal governmentality.

SUMÁRIO

Introdução	12
CAPÍTULO 1 – A condução de condutas nas Analíticas do poder em Foucault e Butler	37
1.1. Analítica foucaultiana do poder	38
1.2. Biopolítica: uma nova tecnologia de poder.....	52
1.3. Governo e governamentalidade: condução de condutas como processo de subjetivação	70
1.4. Butler: Por uma analítica do poder atualizada e a ressurgência da soberania	83
CAPÍTULO 2 - Governamentalidade neoliberal e processos de subjetivação	99
2.1. Neoliberalismo alemão: empresariando o sujeito da concorrência.....	100
2.2. Neoliberalismo americano: empresariamento e empreendedorismo das subjetividades.....	116
2.3. Subjetividade e educação neoliberais.....	130
2.4. Butler e a importância da psique no exercício da governamentalidade neoliberal	146
CAPÍTULO 3 – Processos de subjetivação, relações de poder e resistência à governamentalidade neoliberal em Foucault e Butler	162
3.1. Foucault: poder e resistência	164
3.2. Foucault: crítica como resistência à governamentalidade	181
3.3. Resistências à governamentalidade neoliberal.....	195
3.4. Butler: crítica foucaultiana como virtude e política performativa como resistência à precariedade neoliberal	209
Conclusão	229
REFERÊNCIAS	242

Introdução

O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes
A vida presente
(Carlos Drummond de Andrade)

A pesquisa, intitulada **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler**, foi conduzida por três noções: poder, subjetividade e resistência, inseridas no âmbito mais delimitado da contemporaneidade político-econômica, tendo por contexto histórico o neoliberalismo dos séculos XX e XXI. Esses três elementos sustentam a tese que, especificamente, consiste em mostrar a importância do processo de subjetivação na governamentalidade neoliberal presente na analítica do poder foucaultiana e as possibilidades de resistência a esse poder, bem como indicar como Butler dialoga com esses conceitos e os redimensiona em uma leitura própria e atualizada da governamentalidade neoliberal contemporânea.

A questão central e mais ampla geradora da presente investigação foi a reflexão em torno da política e da ética contemporâneas e de algumas de suas distinções em relação ao contratualismo político de caráter abstrato da modernidade. Esta questão disparadora tem importância para a problemática tratada nesta tese na medida em que se observa que, diversamente da Filosofia Moderna, na Filosofia Contemporânea, principalmente em Butler e Foucault, existe uma proposta ético-política pensada em base imanentista que considera as singularidades dos processos de subjetivação e as especificidades das lutas de resistência, mas sem perder a dimensão coletiva da luta ético-política.

Nessa perspectiva, primeiro, há que se evidenciar o aspecto decisivo das subjetividades no âmbito político. Alguns pensadores da Filosofia Política e Ética Contemporâneas não só reconhecem explicitamente novos sujeitos políticos, mas também teorizam, a partir daí, sobre a possibilidade de existir uma comunidade plural que não seja baseada no silenciamento das singularidades, tal como ocorreu na Filosofia Política Moderna, na qual o sujeito abstrato e o direito universal obnubilam essas singularidades: Rousseau, em *O Contrato Social*, teria submetido os interesses particulares a uma Vontade geral; Kant, na *Fundamentação da metafísica dos Costumes*, teria defendido que as “particularidades humanas” deveriam se submeter ao “interesse comum dos homens”. Contemporaneamente, esse sujeito ganha cor, raça, sexo, sexualidade e outras determinações que até então foram esfumaçadas pela ideia presente na subjetividade cartesiana ou no amplo guarda-chuva da categoria de classe social do marxismo, bem

como é rompida a fronteira entre o público e o privado, legitimando este último também como *locus* político.

Em segundo lugar, outro aspecto decisivo presente nas diferenças filosóficas ético-políticas entre a modernidade e a contemporaneidade é o exercício do poder da democracia representativa. A cooptação da estrutura partidária e sindical pelos dispositivos do Capital corroe a proposta de liberdade da democracia representativa moderna que, apesar de ter tido, e ainda ter, uma importância fundamental para a emancipação política, como afirma Marx, passou a funcionar em torno e a favor dos interesses de grandes grupos detentores do poder econômico. Da mesma forma, a democracia representativa liberal burguesa também é reconhecida por limitar a existência do homem à esfera da cidadania, a qual nem sempre é real, nem em termos econômicos e nem em aspectos diversos da existência humana. Contudo, aqui não se está rejeitando as conquistas históricas e nem negando a importância que tiveram na história política e ética do Ocidente. Entretanto, diante destas questões, surgem as seguintes inquietações: Quais seriam as novas formas de exercício de poder? Por quais dispositivos elas se exercem? Em meados do século XX e no século XXI é possível observar o refinamento do exercício do poder capitalista por meio da racionalidade neoliberal se exercendo pelo disciplinamento sutil dos corpos e pela condução das subjetividades como se fossem o máximo de liberdade ético-político.

Em sendo assim, em terceiro lugar, há que se indagar sobre as possibilidades contemporâneas de resistência às novas modalidades do poder e aos seus novos modos de ser e de se exercer. Daí ser plausível perguntar se somente as formas partidárias, ou sindicalistas, ou revolucionárias ainda hoje respondem à altura aos enfrentamentos necessários e condizentes com esses novos exercícios de poder do neoliberalismo. Nesse sentido, contemporaneamente, há que se pensar que se os processos de subjetivação são conduzidos no sentido de fortalecimento do poder, eles também podem ser conduzidos no sentido de resistência a ele. Da mesma maneira, a resistência às novas formas de exercício de poder tem se mostrado mais autônoma, diferenciada das clássicas formas institucionalizadas de combate e de luta ligados ao Estado, bem como mais livre das hierarquias que marcaram os movimentos rebeldes anteriores, e muito fortemente os do marxismo.

Apresentada a ideia que inquietou e inspirou a presente pesquisa, a seguir mostraremos alguns aspectos das filosofias de Foucault e Butler que, em nossa perspectiva, ajudam a responder às especificidades da realidade ético-política

contemporâneas distintas da modernidade. O objetivo é mostrar e justificar porque esses dois filósofos, na perspectiva da tese proposta, podem oferecer algumas respostas a algumas das inquietações colocadas acima e abrir novos questionamentos e críticas diante do tempo presente.

Em uma perspectiva foucaultiana, é possível falar na relação entre heterotopia política e estética da existência e suas constituições mútuas, na perspectiva da resistência micropolítica às microfísicas e macrofísicas do poder, bem como do fortalecimento dos processos de subjetivações libertárias. A ideia de heterotopia, presente no livro *O corpo utópico, as heterotopias*, um ensaio de Foucault, de 1966, é a afirmação da possibilidade da construção de uma realidade outra que não se pode simplesmente esperar para acontecer ou se realizar ou, ainda, a afirmação do simulacro como singularidade se rebelando contra o modelo platônico e universal, a afirmação de espaços outros, diversos dos que vivemos, mas também diferentes das utopias (MARINHO, 2015). Nesse sentido, propomos o termo heterotopia política para as novas formas políticas que se diferenciam das narrativas tradicionais de se fazer resistência política da modernidade, tal qual indicado acima. Já a noção ética de estética da existência, surgida inicialmente na *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, livro de Foucault, de 1984, e inspirada na Grécia clássica, implicaria, também, em uma resistência a partir do momento em que o indivíduo escolhe se construir tendo por valores o ideal de uma vida bela, e não mera sujeição a um código de comportamentos.

Uma problemática a ser enfrentada aqui se circunscreve às seguintes perguntas: há possibilidade de constatar a existência das heterotopias políticas como possibilidade de realização das estéticas da existência e, ao mesmo tempo, como resultado delas e de sua afirmação? Ou seja, é possível pensar as heterotopias políticas como possibilidade de realização das estéticas da existência que, por sua vez, se efetivam por intermédio do cuidado de si, o governo de si por si mesmo, e no enfrentamento às normatizações e fascismos constitutivos de subjetividades sujeitadas? Bem como, é sustentável essa problemática, se compreendermos a própria realização das heterotopias políticas num contexto neoliberal?

Se compreendermos heterotopia política como micro política (movimentos sociais, coletivos, experimentações, lugar político diferente que se constitui sem esperar a realização das utopias, lugar político outro, como os movimento LGBTQIA+, movimento feminista, movimento negro, movimento ecológicos, ocupações etc.) se distinguindo da macro política e do modelo representativo liberal da modernidade, é

viável compreender aí os espaços das micro resistências que desafiam a macro e a microfísica do poder? Contudo, também cabe a pergunta sobre os desdobramentos e limites políticos desses movimentos, bem como o perigo que pode incorrer em se mostrar o avesso da resistência e se constituir como um poder que renegue o coletivo ao cair em um identitarismo¹. Nesse sentido, é possível afirmar que Foucault e Butler são pós-identitários, pois não perdem de vista a importância da coletividade.

Essas perguntas, em seus desdobramentos no pensamento foucaultiano, podem encontrar respaldo nas ideias que se instauram na relação entre o período da Genealogia do Poder (década de 1970), de caráter mais nitidamente político, e o do último período foucaultiano, mais voltado para a Ética (início da década de 1980) e atravessado pela presença constante do elemento do Saber, característico do primeiro período (década de 1960). Quando fazemos referência às ênfases em cada período, é por compreendermos que os três elementos – saber, poder e ética - constituem uma só Ontologia do Presente e, conseqüentemente, não há como negar a presença de todos os elementos em todos esses períodos que, na verdade, são deslocamentos sobre um mesmo eixo.

Dessa forma, é necessário pensar a relação entre as heterotopias políticas como micro resistências políticas e a estética da existência como micro resistências éticas, mas sem perder suas conexões com toda a macro estrutura ético-política e econômica. Ou seja, até que ponto a resposta foucaultiana de enfrentamento ao poder expressa a possibilidade de criação de espaços políticos alternativos, criados pelos processos rebeldes às normatizações, apesar de serem constituídos por estas, haja vista que Foucault contesta a centralização do poder no Estado, que também age por capilaridade e no âmbito dos

¹ Em resposta à pergunta de Carla Rodrigues, entrevistadora, estudiosa e tradutora da obra butleriana no Brasil, se haveria “um paradoxo em criticar as identidades e, ao mesmo tempo, usá-las como estratégia política?”, em entrevista concedida à *Revista cult, Dossiê Queer – Cultura e subversões da identidade*, Butler responde: “Quando falamos numa crítica da identidade, não significa que desejamos nos livrar de toda e qualquer identidade. Pelo contrário, uma crítica da identidade interroga as condições sob as quais elas se formam, as situações nas quais são afirmadas, e avaliamos a promessa política e os limites que tais asserções implicam. Crítica não é abolição. Por fim, faz grande diferença se alguém toma "ser uma lésbica" ou "ser um judeu" como fundamento ou base de todas as suas outras visões políticas, ou se, ativamente, compreende que as categorias são historicamente formadas e ainda estão em processo. Então, minha perspectiva é a de que não é útil basear todas as demandas políticas de alguém em uma posição de identidade, mas faz sentido levantar, como uma questão política explícita, como as identidades foram formadas, e ainda são construídas, e que lugar elas devem ter num espectro político mais amplo. Por exemplo, as alianças tendem a ser descritas como a união de várias identidades, mas uma razão pela qual elas são dinâmicas, mesmo democráticas, e que as identidades são transformadas à luz dessa união e, muitas vezes, tornam-se menos importantes quando são constituídas com certos objetivos em mente, como a privatização, a homofobia ou o estado de violência” (BUTLER, 2016). Nesse mesmo sentido também fica o registro das posições pós-identitárias de Foucault em diversas passagens nas entrevistas *Da amizade como modo de vida*, de 1981; e, *Sexo, poder e a política da identidade*, de 1982, bem como em tantos outros textos.

processos de subjetivação, e nas relações econômicas, bem como questiona a ideia iluminista de sujeito. Sendo assim, a resposta para o enfrentamento do poder não poderia ser a resposta clássica da política representativa ao Estado Leviatã e, muito menos, a outra resposta, também já clássica, do proletariado derrotando o Estado burguês via Revolução. Dessa forma, há que se problematizar, também, que existe uma relação agonística entre as resistências heterotópicas e as estéticas da existência, nas quais as subjetividades lutam para fazer valer seus direitos, mediante as normatizações disciplinares e biopolíticas, pois, ao criarem heterotopias políticas, correm o risco de serem, continuamente, cooptadas pelos dispositivos de poder, inclusive em seus processos de subjetivação afirmativos de uma estética da existência.

Assim, na presente investigação foram postas em diálogo duas vertentes complementares do pensamento foucaultiano, buscando identificar até que ponto as lutas por uma estética da existência também constroem os lugares políticos que possibilitam essa existência estética e as fortalece. Ou seja, foi estabelecido um diálogo entre Política e Ética na busca de compreender as possíveis determinações entre heterotopia política e estética da existência, em um exercício de construção de uma Ontologia do Presente, como bem se definia o pensamento foucaultiano. Da mesma forma, coloca-se essa relação dentro do contexto ético-político do neoliberalismo. Seria possível o exercício de uma estética da existência em um mundo neoliberal? Quais são os limites e potencialidades dos processos de subjetivação tanto no âmbito da formação do poder quanto no sentido da construção de resistência ao poder?

Essa problemática da relação agonística entre heterotopias políticas e estética da existência, está inserida em duas grandes discussões na área da Filosofia Contemporânea. Atualmente, na área da Filosofia Política existe uma discussão candente sobre a crise da política representativa e, na área da Ética, outra discussão acirrada é o fim do sujeito moderno, ou, nas palavras de Foucault, a morte do homem.

Na Filosofia Política Contemporânea, Foucault efetivou muitos deslocamentos teóricos com relação à Política tradicional. Esses deslocamentos vão desde a análise da descentralização do poder do Estado até às novas formas de exercício do poder. Uma dessas inflexões diz respeito à ligação da verdade com o poder, de caráter claramente nietzschiano. Para Foucault, o problema político mais geral é o da verdade, a qual é produzida por múltiplas coerções e apresentada como verdadeira por determinados exercícios de poder. Por isso, a verdade é muito mais do que mera ideologia e superestrutura, tal qual o é no viés marxiano. A política não é um erro induzido, ou ilusão

criada que se exerce sobre uma consciência alienada, por intermédio de uma ideologia, mas sim regimes de verdade e práticas sociais que formam dispositivos discursivos de saber-poder e se inscrevem na realidade social e no corpo, por intermédio desses mesmos dispositivos e de forma capilar. Contudo, apesar da existência capilar do poder, a filosofia política costuma reduzir o poder unicamente ao poder central, ao Leviatã, o qual seria impotente sem a multidão dos pequenos poderes liliputianos (VEYNE, 2011, p. 168).

Para Foucault, portanto, é necessário evitar analisar o poder somente a partir de suas formas regulamentadas e legais, o poder em seu centro, nos seus mecanismos gerais e em conjunto, pois é preciso apreendê-lo em suas extremidades, onde ele se torna capilar. É necessário estudar o poder nos seus efeitos reais, nas suas práticas reais e efetivas, quando são, ao mesmo tempo, foco de poder e exercício de resistência.

Foucault desenvolve sua análise do poder numa perspectiva de descentralização do poder, da qual o livro *Vigiar e Punir* é emblemático. Ao empreender uma genealogia diversa das concepções tradicionais de poder (marxismo e estruturalismo, por exemplo), o filósofo se distancia da concepção consensual, que é hegemônica na Filosofia Política desde o século XVII e, inversamente, busca compreender por quais processos de exclusão a sociedade consegue funcionar, na medida em que a política é a continuação da guerra por outros meios, segundo a afirmação de foucaultiana que inverte a máxima de Clausewitz. Dessa forma, fica questionada a Filosofia Política baseada no contratualismo e que tem como expressão condensada o Leviatã de Hobbes, segundo Foucault. Toda a teoria política moderna, circunscrita à figura do soberano, da lei e da interdição, inviabiliza a compreensão das novas formas de exercício de poder que surgiram a partir da Modernidade. No lugar da figura do poder centralizado no soberano, a sociedade moderna traz a forma de governo baseada também na Disciplina, no qual preponderam a produção e a individualização dos sujeitos, juntamente com a judicialização da política. E, atualmente, predomina a governamentalidade neoliberal.

Além do poder soberano e do disciplinar, Foucault indica, ainda, a existência, de outro tipo de poder na Modernidade tardia, o poder biopolítico, que visa regular e normatizar a espécie, ou seja, as grandes populações, fio de condução de suas pesquisas em meados da década de 1970, nos cursos ministrados no Collège de France: *Em Defesa da Sociedade* (1976), *Segurança, Território, População* (1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1979), mas já presente no último capítulo de *A Vontade de Saber* (1976). A Biopolítica é uma forma de poder mais ampliada, voltada para a população e visa problemas bem específicos como: natalidade, fecundidade, estado de saúde, frequência

de doenças etc. Também surge, nessa época e nesse contexto teórico, a noção de Governamentalidade, uma forma de racionalidade política que lança mão de técnicas disciplinares e, simultaneamente, dos dispositivos do governo e que tem por modelo o pastorado cristão laicizado e por objetivo potencializar a força do Estado controlando a atividade humana das populações.

Nessa mesma perspectiva, muitos filósofos contemporâneos, demonstrando a vitalidade do pensamento foucaultiano como caixa de ferramenta, como desejava Foucault, realizam uma analítica contemporânea do poder e suas lutas entre poder, saber e subjetividade. A referência a esses filósofos aqui é importante para demonstrar a atualidade da problemática apresentada e a vitalidade do pensamento foucaultiano nos dias de hoje. Para não alongar a escrita mais que o suficiente, apenas citemos alguns desses pensadores: Paul Preciado, Lazzarato, Hardt, Negri, Rancière e Judith Butler, dentre outros.

Assim sendo, se é possível pensar novas formas da existência de exercício do poder, é também possível pensar novas formas existentes de resistência ao poder. E, nesse sentido, o que aqui estamos chamando de heterotopias políticas se consubstanciam como maneiras explodidas de fazer o enfrentamento aos micro poderes e, também, ao macro poder, não existindo mais tão somente forma única e centralizada de combater o Estado, o Capital e as classe sociais, ou seja, via o movimento proletário e os aparelhos clássicos dessa luta, tais como sindicatos e partidos, entre outros.

Compreendemos que, no universo foucaultiano, a validade de uma discussão sobre heterotopia política, como resultante das lutas de resistências, envolvendo os processos de subjetivação na perspectiva de uma estética da existência, se baseia em uma ontologia crítica, histórica e prática de nós mesmos, na qual a transcendência e os fundamentos metafísicos estão ausentes. Dessa forma, é possível pensar essa agonística ético-política no âmbito da ontologia crítica do presente, entre os saberes e os poderes e entre as práticas discursivas e não discursivas, entre os dispositivos e as normas, ficando questionado, em Foucault, o essencialismo da ideia universal de homem e de sujeito cartesiano.

Na sociedade disciplinar, na sociedade de controle, na sociedade biopolítica, enfim, onde o poder se exerce e se espalha, o corpo se constitui como uma capilaridade, um prolongamento do exercício do poder, um fio da ponta da capilaridade do poder. Para Foucault, no entanto, os processos de subjetivação identitária também podem fazer do sujeito a ponta mais extrema do exercício dos poderes, uma espécie de braço avançado

do poder biopolítico na pele do disciplinado, caso a identidade caia num identitarismo, ou seja, sem reconhecimento da interdependência entre as identidades. O universo de poder não existe somente como exercício do poder econômico sobre a estrutura ideológica, mas age diretamente sobre as subjetividades, a partir de dispositivos de produção de subjetividade. O intuito de “capitalizar poder subjetivo” é que o sujeito e seu corpo sejam transformados em dobradiça do exercício do poder (MARINHO, 2015). E isso ocorre, nitidamente, na conjuntura da governamentalidade neoliberal, a qual tem por centro de exercício do poder os processos de subjetivação, segundo a nossa proposição.

Já em uma perspectiva butleriana, também são importantes as três noções centrais que conduziram a presente investigação – poder, processos de subjetivação e resistência – inseridas no âmbito mais delimitado da contemporaneidade político-econômica do neoliberalismo dos séculos XX e XXI. Para melhor compreensão da importância dessas noções na filosofia de Butler, é importante elencarmos as seguintes notas a respeito do seu pensamento.

Butler, uma das criadoras da teoria *queer*², inicia suas investigações sobre gênero no início dos anos 1990 e tem na análise dos modos de subjetivação o fio condutor de seus trabalhos. Seu propósito é criticar a precariedade crescente das recentes transformações do capitalismo e defender uma vida mais democrática frente à multiplicidade das relações de poder. Com aporte foucaultiano, entre outros, Butler se dedica a estudar as normas estabelecidas para a questão de gênero e a naturalização dessas normas, principalmente, as questões relacionadas à performatividade de gênero, à imposição heteronormativa, à abjeção dos corpos e à construção do sexo. A filósofa norte-americana desenvolve uma reflexão ético-política em torno de questões do movimento LGBTQIA+, das guerras e do neoliberalismo, a partir da noção dos corpos que importam ou não importam, tendo como suporte categorial, dentre outras noções filosóficas: desejo e reconhecimento; identidade e performatividade de gênero; luto e precariedade (RODRIGUES, 2020a).

² Silva (2013), nos recorda que o termo ‘queer’, muito usado na literatura anglo-saxônica, é empregado para se referir, de forma depreciativa, às pessoas homossexuais. No entanto, os ativistas dos movimentos homossexuais e trans utilizam o termo, em uma releitura, de forma positiva. Butler (2019c) afirma que se inseriu nessa criação da teoria *queer* com o seu livro *Problemas de gênero*, o qual traz uma crítica à heteronormatividade compulsória no feminismo de então, juntamente com outras obras publicadas na época de autoria de Eve Sedgwick, Teresa de Lauretis, Michael Warner e David Halperin. O conjunto dessas publicações resultou na Teoria *queer* como uma nova forma de investigação. Contudo, Butler alerta para o risco de um possível identitarismo nessa teoria. Assim, afirma a filósofa: “[...] proponho nos lembrarmos de que o termo *queer* não designa identidade, mas aliança, e é um bom termo para ser invocado quando fazemos alianças difíceis e imprevisíveis na luta por justiça social, política e econômica” (BUTLER, 2018, p. 79), reafirmando, portanto, a “[...] valorização das alianças sobre as identidades” (BUTLER, 2019c).

Butler tem-se dedicado aos estudos do feminismo, da ética filosófica e da homossexualidade. Recentemente, tem articulado teoria crítica, ética, judaicidade e críticas à violência do estado de Israel contra o povo palestino e crítica ao neoliberalismo. A filósofa também vincula suas pesquisas a um ativismo em movimentos sociais e políticos em defesa dos direitos de pessoas gays, lésbicas e trans.

Rodrigues (2020a; 2019a) compreende Butler como uma “pensadora em trânsito” e uma “teórica multidisciplinar”, pois a filósofa trafega entre vários interlocutores/as filosóficos/as, passando, dentre outros, por Hegel, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir. É uma filósofa que conversa com diversas áreas do conhecimento: sociologia, psicanálise, antropologia e teoria política e com autores que não só pesquisa, mas também de quem se apropria categorialmente. Rodrigues (2020a), ao filiar o pensamento butleriano ao pensamento da desconstrução, principalmente a Derrida, afirma que esse “*estilo desconstrutivo* [...] é] um modo de leitura dos textos que se vale dos autores para ir além deles”. Ainda segundo Rodrigues (2020a), isso demonstra a radicalidade do pensamento de Butler com um duplo gesto: ler Beauvoir, por exemplo, com e contra ela, fazendo uma crítica filosófica que capta consequências não vislumbradas pelo próprio autor e que se torna ponto de partida para formulações próprias.

Rodrigues (2020a) indica que, em Butler, a questão do sujeito surge e se desenvolve a partir, principalmente, da interlocução com três filósofos: primeiro, Hegel, quando na sua tese de doutorado, o sujeito hegeliano do desejo desestabiliza o sujeito racional da tradição filosófica; segundo, Derrida, pois quando de sua interlocução com a “virada linguística”, o sujeito passa a ser compreendido por uma multiplicidade de interpretações; terceiro, Beauvoir, quando o diálogo com o sujeito no existencialismo, na primeira parte de *Problemas de Gênero*, refez o conceito de gênero tal qual as teorias feministas da época o compreendiam, renovando-o e propondo que ele não fosse visto somente em nome do sujeito mulher. Uma quarta e significativa abordagem filosófica da questão do sujeito também está presente no livro *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*, no qual é retomado o problema do sujeito, mas agora visando “as estruturas de poder que moldam nossa vida psíquica e sustentam a heteronormatividade” (RODRIGUES, 2020a).

A “pensadora em trânsito”, como diz Rodrigues (2020a), faz ainda importante interlocução com teorias feministas que a levam a dialogar com antropólogas feministas que foram fundamentais no seu próprio pensamento. Esta estudiosa da obra butleriana

considera que Gayle Rubin, com seu ensaio *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex* (1975), foi determinante na crítica de Butler ao estruturalismo de Lévi-Strauss, à centralidade do complexo de Édipo freudiano e à psicanálise de Jacques Lacan. A interlocução com outras antropólogas feministas reforça suas críticas a Jacques Lacan, viabilizando a compreensão da “possibilidade de diferentes psicanálises a partir de outra concepção de simbólico” (RODRIGUES, 2020a). Dessa forma, a interlocução com a psicanálise é ampliada a partir dos seguintes teóricos: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Jean Laplanche e Melanie Klein.

Com o tempo, o leque de suas interlocuções se amplia, apesar de Hegel sempre permanecer. Adorno também foi predominante em suas incursões políticas e éticas. Seus estudos sobre a judaicidade a levam a dialogar com Emmanuel Lévinas, Walter Benjamin e Hannah Arendt. E, acontecimento importante para a presente pesquisa: “Durante os 20 primeiros anos do século XXI, Butler agudiza sua crítica ao neoliberalismo, em grande medida em interlocução com a obra de Wendy Brown” (RODRIGUES, 2020a).

A interlocução com Michel Foucault também é decisiva e contínua até os dias atuais, principalmente as interlocuções referentes aos conceitos de assujeitamento e biopolítica que se fortaleceram no pensamento da filósofa. O diálogo com este filósofo francês é sempre referido por Butler. Em entrevista realizada em 2012, ao ser indagada sobre o papel da crítica social na analítica do poder que vinha elaborando, em uma referência clara a Foucault, Butler responde que o filósofo sempre fez parte de sua reflexão, inclusive naquele momento. Contudo, diz a filósofa: “Mas não sigo Foucault tal como se seguisse um pensamento religioso. Adapto sua obra extraordinária a novos fins; e é ele, aliás, sem dúvida, um daqueles que me mostrou que era possível fazer esse uso de outros pensadores” (BUTLER, 2012).

Em outra entrevista feita por Rodrigues, em 2013, quando indagada se se considerava uma continuadora da obra de Michel Foucault, Butler responde confirmando seu diálogo com o filósofo francês, mas reafirmando também sua independência de pensadora: “Eu não continuo, de fato, a obra de ninguém. Encontro tensões muito importantes no pensamento de Foucault e as sigo. Não pertenço, de fato, a uma escola. Foucault continua a ser muito importante para mim” (BUTLER, 2016). E a presença de Foucault segue, ao longo do tempo, no pensamento butleriano, em uma interlocução conceitual, a partir da qual sempre surge uma nova leitura e um olhar atualizado, sintonizado com o tempo presente.

Para reafirmar a continuidade da interlocução entre Foucault e Butler, serão citadas aqui somente mais duas passagens. No livro *Corpos em aliança e a política das ruas*, de 2015, Butler afirma, dentre outras questões, que Foucault, com os conceitos de biopoder e biopolítica, a ajudou a compreender a distinção das diferenças “entre políticas que buscam explicitamente a morte de determinadas populações e políticas que produzem condições de negligência sistemática que na realidade permitem que as pessoas morram” (BUTLER, 2018). Da mesma forma, em recente entrevista concedida em 2019, Butler reafirma o pensamento de Foucault como um berçário de onde sempre colhe sementes que cultiva, fazendo gerar novas espécies conceituais, como é caso em relação à categoria de reconhecimento: “É Foucault quem me ajuda a colocar a questão se os termos do reconhecimento estariam limitados a um campo específico, [...], se existiriam limites histórico-políticos daquilo que é passível de ser reconhecido [*recognizability*] [...]” (BUTLER, 2019c).

No entanto, é importante que se diga também que, diversamente do que alguns estudiosos afirmam, Butler não teria referenciado politicamente sua obra só recentemente, depois da sua interlocução com as diversas pensadoras feministas, como se houvesse uma reflexão política somente depois do período da reflexão sobre gênero. Ou seja, como se houvesse uma fase marcada pela discussão de gênero, que não comportava uma dimensão política, e outra fase de cunho propriamente político, na qual passa a refletir sobre política, abordando os problemas da guerra, da crítica ao neoliberalismo etc. A posição da presente pesquisa defende que desde o início da sua produção filosófica já se encontra a preocupação ético-política, inclusive na reflexão relativa ao gênero. Essa leitura encontra apoio em Rodrigues (2020; 2020a), que afirma compreender a produção butleriana como uma produção ético-política desde seu início, inclusive a própria discussão sobre gênero, visto que esse conceito é também filosófico e político³.

Mesmo sendo as noções de processos de subjetivação, resistência e crítica ao neoliberalismo que mais interessam na presente pesquisa, não há como falar de Butler ou a partir de seu pensamento sem remeter a diversos conceitos que se entrecruzam e se complementam, formando uma densa trama conceitual filosófica marcada por uma

³ “Há leitores que se sentem mais confortáveis em abordar a filosofia de Butler depois de dividir a sua obra em duas partes, deixando para trás os problemas de gênero, como se, na virada do século XXI, depois do 11 de setembro, sua filosofia enfim se voltasse para questões ético-políticas. Na divisão, haveria o obstáculo de compreender gênero como tema filosófico. Recuso a ideia por considerá-la carregada de pelo menos dois equívocos: 1) o abandono dos problemas de gênero em prol de uma filosofia política depende da compreensão do gênero como um tema menor; 2) seria preciso sustentar o argumento de que gênero é um tema restrito à teoria feminista, oposto do que propõe a autora” (RODRIGUES, 2020a).

preocupação ético-política na sua produção teórica. Por isso, não é possível separar conceitos tão complexos e intrincados entre si, tais como: desejo, reconhecimento, identidade, performatividade de gênero, luto e precariedade. Tais conceitos são decisivos na compreensão das principais noções da presente pesquisa, bem como das suas relações com a construção de resistências ao neoliberalismo e a importância dos processos de subjetivação tanto na resistência quanto no exercício do poder neoliberal.

O conceito de desejo é, inicialmente, abordado por Butler no livro que resultou de sua tese de doutorado, *Sujeitos do desejo*. A filósofa questiona, nesse conceito, seu caráter universal abstrato, próprio do sujeito da modernidade⁴. Esse livro aborda a recepção francesa por diversos filósofos da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Conforme Rodrigues (2020a), quando Butler revê o conceito de desejo, no prefácio da segunda edição de *Sujeitos do desejo*, relacionando-o com à categoria de reconhecimento, é possível observar aí que em seu diálogo com os feminismos está fortemente presente a questão do sujeito desestabilizado pelo desejo. Um sujeito de desejo que perde sua segurança ontológica e autocentrada ao se deparar com a alteridade via desejo. Ou seja, emerge a questão sobre o que determinaria o reconhecimento na alteridade que interpela.

De outra feita, está incluído aí, também, a questão da identidade estável, pois o desejo também afeta e desestabiliza a identidade que se quer definida metafisicamente. O seu embate com as feministas ocorreu sob essa perspectiva, que, ao elegerem a figura de mulher ou de gênero, teriam caído em uma armadilha metafísica que afirmava uma identidade estável de viés ontológico. Daí a importância da performatividade de gênero, que compreende a instabilidade e artificialidade da identidade de gênero, pois que constituída e construída a partir da repetição das normas sociais por intermédio de atos performativos, sem a determinação fundamentalista da cultura (homem/mulher) ou da natureza (masculino/feminino) (RODRIGUES, 2020a; BUTLER, 2015c).

Luto e precariedade são dois conceitos também fundamentais na obra butleriana, e, da mesma forma, nos são caros para a presente pesquisa. O primeiro, luto, é inspirado por duas grandes referências, para Butler, nesse conceito: Freud, com seu livro *Luto e melancolia* e Sófocles com *Antígona*. No primeiro, é explorado a distinção entre luto e

⁴ “No prefácio para *Subjects of desire*, Butler apresenta sua pesquisa como ‘questionamento sobre o percurso do desejo, os trajetos de um sujeito desejante, sem nome e sem gênero em virtude de sua universalidade abstrata’ [...]. Era uma indicação da sua trajetória acadêmica: uma investigação permanente do problema filosófico e político da concepção de um sujeito universal abstrato, sem gênero, corporalidade, sexualidade, raça, etnia, religião, local de nascimento, idade e quantos outros tantos marcadores for preciso adicionar para compreender que a categoria existe apenas para produzir o apagamento de todas as formas de vida que não alcançam o estatuto da universalidade” (RODRIGUES, 2020a).

melancolia, sendo melancolia ou a fase de reconhecimento da perda, ou a recusa da perda, que não se transforma em luto, sendo este a fase de aceitação e incorporação do que se perdeu. Já em Sófocles, Antígona desafia a proibição de Creonte de enterrar Polinices, irmão dela, por este ter participado de uma luta não autorizada pelo governo. As principais ideias trazidas, por Butler, dessa tragédia são: primeiro - o luto público e o direito de ser enterrado e velado pelos seus, expressando o reconhecimento do valor que aquela vida teve; segundo - a despossessão, por sua vez, relacionada à finitude de todas as vidas e a consequência advinda daí, que é o fato de sermos sempre afetados pelo outro. Como diz Butler, “Somos desfeitos uns pelos outros. [...]. Nem sempre permanecemos intactos” (BUTLER, 2019a). Sempre somos despossuídos, somos levados a sair de nós mesmos, seja pela morte, seja pelo luto, seja pelo desejo. E nem sempre se compreende o que se perdeu de nós na morte, no luto ou no desejo.

Nesse sentido, conforme Rodrigues (2020c), o luto também está presente na vida política: “o trabalho político de luto tal qual proposto por Butler tem uma dimensão de crítica ao individualismo” (p. 65). Ou seja, há um enquadramento desigual das vidas que são ou não são enlutáveis e é assim, dentre outras formas, que “Butler procura revelar os quadros que sustentam a condição de possibilidade de manter certas vidas como precárias” (Idem, p. 58)

Já a precariedade tem uma dimensão universal, mas também produzida. É universal porque todos somos precários diante da vida: sujeitos a morrer, a depender dos outros em função de um problema de saúde etc. E é produzida porque também existe uma precariedade que é induzida socialmente e, quando manipulada pelo poder, é criada pelo sistema econômico e político do capital ou pelo conservadorismo moral, levando algumas vidas a serem mais precárias que outras. São as vidas precarizadas, vítimas da manipulação moral, econômica e psíquica do poder, como ocorre, particularmente, na realidade do neoliberalismo (BUTLER, 2017a; BUTLER, 2018).

Para os estudiosos da obra butleriana, foi “durante os 20 primeiros anos do século XXI [que] Butler agudiza sua crítica ao neoliberalismo, em grande medida em interlocução com a obra de Wendy Brown” (RODRIGUES, 2020a). No Brasil, em entrevista de 2019, na Revista Margem Esquerda, Butler afirma que, de fato, muito aprendeu com o trabalho de Brown, sua companheira, e a análise que ela desenvolve sobre o neoliberalismo, o processo de financeirização e a consequente intensificação da precariedade, os quais resultam em trabalho temporário; terceirização dos serviços públicos básicos; abandono neoliberal das populações ao autoempendedorismo (cf.

BUTLER, 2019, p. 19). Nesse sentido, é possível afirmar que a crítica butleriana à democracia liberal, feita até então, tende a se aproximar da crítica ao neoliberalismo⁵.

Se há uma importância e uma justificativa na discussão aqui proposta, **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler**, é devido a sua atualidade no universo da discussão teórica, acadêmica e filosófica, como visto acima, bem como a própria realidade política contemporânea. Ou seja, o nosso tempo presente está marcado por movimentações políticas que, ou recusam a forma da política representativa da maneira como hoje está constituída, ou a questionam, por desejar a construção de novas modalidades do agir político. E, nesse âmbito, a realidade de intervenção é prolífica e variada, buscando uma aproximação muito forte com uma democracia direta. Nessas intervenções políticas heterotópicas, os processos de subjetivação estão totalmente envolvidos nessas construções.

Fala-se, aqui, de diversos movimentos que não se conformam/adequam na política representativa, bem como tratam de subjetividades que estão à margem dos direitos representados pelo Parlamento. A referência é, em primeiro exemplo, às sexualidades periféricas, como as chamava Foucault, que não se coadunam com a heteronormatividade compulsória e imposta por toda uma tradição judaico-cristã. Assim, o movimento LGBTQIA+ busca reverter o quadro de invisibilidade social e fazer valer seus direitos na esfera política, tais como: o direito à herança do parceiro/a; a adoção de filhos; o casamento homoafetivo etc.

Um segundo exemplo é o fenômeno das ocupações das ruas, em todo o mundo, quase sempre sem referência e suporte dos aparelhos políticos tradicionais e que se estenderam ao Brasil e ainda continuam fortes⁶. Ou seja, são formas diretas de intervenção

⁵ “O contexto político estadunidense – do 11 de setembro à eleição de Donald Trump – a impulsionou a um diálogo mais intenso com a obra de sua companheira, Wendy Brown, cuja crítica aos processos de desdemocratização está presente nos trabalhos mais recentes de Butler, notadamente *Corpos em aliança e a política das ruas*, e aproximam seu discurso filosófico de problemas contemporâneos brasileiros. É do que ela trata, por exemplo, quando diz que estamos vendo uma nova forma de fascismo, no qual nem sempre há uma quebra explícita com a democracia, e que, em alguns casos, funciona dentro de sua estrutura. Nesse ponto, Estados Unidos e Brasil estariam muito próximos, experimentando formas de precariedade induzidas pelas forças financeiras e econômicas que estão intensificando a xenofobia, a homofobia, o antifeminismo, o racismo e uma série de reações violentas aos movimentos sociais” (RODRIGUES, 2019c, p. 12; BUTLER, 2019c, p. 20).

⁶ “[...] como ocorreu ao mesmo tempo em Istambul, a Primavera Árabe, o Occupy Wall Street, os Indignados da Espanha? Esses movimentos transformaram da Praça Tharir, no Egito, à Praça do Sol, em Madrid, da Praça Syntagma, na Grécia, ao Parque Zuccotti, nos Estados Unidos, passando pela Praça Taskim, na Turquia, em palcos de protesto majoritariamente compostos por jovens, convocados por meio

política e, quase sempre, sem um núcleo diretor a lhes arrebanhar ou dirigir. Da mesma forma, não há um aparato teórico/ideológico duro guiando essas ações e lhes prometendo a direção salvadora em um plano revolucionário. Dentre outras coisas, nessas intervenções, ficam descartados a estrutura hierárquica de autoridade e um aparelho político comprometido com planos a longo prazo.

Um terceiro exemplo, o movimento feminista que se esparrama em diversas direções: o movimento feminista das mulheres negras, o movimento feminista das mulheres lésbicas, o movimento feminista radical (com a Marcha das Vadias), o movimento feminista das mulheres do campo e mulheres da periferia. Enfim, uma diversidade de feminismos que reivindicam uma vida sem a opressão machista e do sistema, fazendo valer suas vidas como se fora obra de arte, estética da existência foucaultiana. Nesse sentido, Rago (2006), ao falar da existência dos feminismos na atualidade, expressa o *ethos* contemporâneo entre as subjetividades normatizadas e sua luta para a construção de uma existência estética, e isso implica na necessidade urgente de se criar uma nova ética, novas referências para a construção de códigos norteadores da ação não autoritários e de governos não totalitários.

É possível reafirmar a importância e a relevância da problemática proposta nesta investigação, reiterando, como visto, a atualidade do seu conceitual nas discussões filosóficas sob inspiração foucaultiana presente na academia, bem como da sua presença real e constante nos embates sociais, políticos e éticos no nosso mundo contemporâneo. Além do mais, a discussão proposta pode proporcionar novos caminhos na construção de uma Ontologia do Presente na busca de saber, no dizer foucaultiano, “não o que somos, mas como nos tornamos o que somos” e, é possível acrescentar, para que nos tornemos outros e construamos heterotopias políticas que sejam ao mesmo tempo resultado de estéticas da existência, mas também seu fortalecimento, potência e multiplicação.

Da mesma forma, outro elemento presente nesta pesquisa, e que justifica sua pertinência, é o neoliberalismo que, há quatro décadas, se espalha pelo mundo⁷: corroendo

de redes sociais, sem a presença de partidos, sindicatos e organizações de massa tradicionais” (ROLNIK, 2013).

⁷ “O termo neoliberalismo foi cunhado no Colóquio Walter Lippmann em 1938, uma reunião de acadêmicos que lançou as bases político-intelectuais daquilo que uma década depois se tornaria a Sociedade Mont Pélerin. O neoliberalismo é mais comumente associado a um conjunto de políticas que privatizam a propriedade e os serviços públicos, reduzem radicalmente o Estado social, amoldam o trabalho, desregulam o capital e produzem um clima de impostos e tarifas amigável para investidores estrangeiros. Tais eram precisamente as políticas impostas ao Chile por Augusto Pinochet e seus assessores, os chamados “Chicago Boys”, em 1973 e logo depois levadas para outras partes do Sul global, muitas vezes impostas pelo Fundo Monetário Internacional na forma de mandatos de “ajuste estrutural” vinculados à

direitos; desdemocratizando a política; privatizando a economia; acabando com a justiça social; fazendo crescer a extrema direita e seu conservadorismo moral, dentre outras questões. Nesse sentido, e com o objetivo de situar a discussão sobre o neoliberalismo, serão apresentadas algumas considerações de Wendy Brown. A escolha dessa autora se deu por dois motivos: o primeiro é que ela discute o neoliberalismo a partir da concepção foucaultiana de racionalidade neoliberal; o segundo é que, como visto anteriormente, Butler tem desenvolvido sua crítica ao neoliberalismo a partir da crítica browniana.

Wendy Brown (2019), em seu livro *Nas ruínas do neoliberalismo – a ascensão da política antidemocrática no ocidente*, nos oferece um quadro expressivo do neoliberalismo dos nossos dias que, já há quatro décadas, vem se instalando, se fortalecendo e avançando mundo afora. Sem contar com a primeira experiência em 1973, no Chile de Pinochet. Um neoliberalismo que se caracteriza pela emergência da extrema direita carregada de “sentimentos nativistas, racistas, homofóbicos, sexistas, antisemitas, islamofóbicos, bem como sentimentos cristãos antiseculares [...]” (BROWN, 2019, p. 9). Apesar da autora se deter mais na análise da realidade neoliberal dos Estados Unidos, sua análise também retrata a realidade mundial, pelo menos em suas linhas gerais, por onde o neoliberalismo se alastrou.

Segundo a autora, a adesão a esses sentimentos vem da ignorância e desprezo por valores que marcam a nossa tradição ocidental, principalmente o progresso, o Iluminismo, a democracia liberal e a ciência. Junto à adesão desses valores conservadores, marcada por um moralismo autoritário e nacionalista, colada à certa recusa do Estado e a um conservadorismo cristão e racista, há também o aspecto econômico e sociopolítico, ou seja, o favorecimento irrestrito aos interesses do capital, principalmente o capital financeiro, a precarização do trabalho, o combate ao Estado Social e ao político. Todos esses elementos compõem o neoliberalismo contemporâneo e caracterizam a existência agressiva de sua forma de ser.

reestruturação dos empréstimos e da dívida. O que começou no Hemisfério Sul logo fluiu para o norte, mesmo que com poderes executivos bem diferentes, por volta do final dos anos 1970, explorando uma crise de lucratividade e estagflação, os programas neoliberais foram implementados por Margaret Thatcher e Ronald Reagan, novamente focados na desregulação do capital, no combate ao trabalho organizado, na privatização de bens e serviços públicos, na redução da tributação progressiva e no encolhimento do Estado social. Tais políticas se espalharam rapidamente por toda a Europa Ocidental, e o colapso do Bloco Soviético no final dos anos 1980 significou que boa parte da Europa Oriental realizou uma transição do comunismo de Estado para o capitalismo neoliberal em menos de uma década” (BROWN, 2019, pp. 28-29).

A crise financeira de 2008, iniciada nos Estados Unidos, disseminada pelo mundo inteiro, foi decisiva no fortalecimento desse neoliberalismo. Essa crise se caracterizou pelos empréstimos bancários a quem não tinha lastro para pagar e, depois, a venda dessa dívida a quem podia comprar, visando auferir bons lucros futuros, ou seja, oferta de crédito fácil e venda do assim chamado investimento podre. Esse investimento de risco, quando os devedores não conseguiram pagar suas dívidas, explodiu em um efeito dominó no mercado, com a quebra de bancos e a queda acentuada das Bolsas de Valores no mundo todo. Um desses bancos foi o famoso e tradicional Lehman Brothers. Diante da crise mundial, o governo teve que intervir, mas sem conseguir livrar o mundo inteiro de recessão, desemprego e falência generalizada de empresas.

Essa crise foi relevante no acirramento dos ataques neoliberais, pois a perda da casa própria e do emprego da classe média branca dos Estados Unidos, por exemplo, foi tida como responsabilidade do governo, do Estado Social e dos imigrantes. E os ataques dos neoliberais se acirraram ainda mais. Já não bastava o patriotismo militarista e os valores da família tradicional heteronormativa: “Ao invés disso, o novo populismo de extrema direita sangrou diretamente da ferida do privilégio destronado que a branquitude, a cristandade e a masculinidade garantiam àqueles que não eram nada nem ninguém” (BROWN, 2019, p. 13).

Para Brown, foi justa a análise feita pela esquerda, que afirmava ter havido uma reação por parte dos conservadores, baseada no ressentimento, no crescimento das tecnologias de comunicações, que possibilitou a aproximação dos descontentes e na perda do acesso público aos serviços sociais, em função da privatização desses serviços, gestando uma massa avessa ao questionamento da estrutura política e social, pois só focada naqueles que, supostamente, foram os responsáveis pela crise.

No entanto, a autora afirma que essa análise não está errada, mas incompleta, pois deixou de levar em consideração diversos pontos importantes, tais como: a demonização do social e do político, por parte da governamentalidade neoliberal; a valorização da moralidade tradicional e dos mercados como seus substitutos; a desintegração da sociedade e o descrédito do bem público pela razão neoliberal; o surgimento dos “tribalismos” como identidades e forças políticas; o ataque à igualdade, combinado com a mobilização dos valores tradicionais; a legitimação dos racismos dos legados coloniais e escravagistas; o fortalecimento da ordenação masculina; o niilismo crescente que desafia a verdade e transforma a moralidade tradicional em arma de batalha política; os ataques, em nome da liberdade e da moralidade, à democracia constitucional, à igualdade

racial, de gênero e sexual, à educação pública e à esfera pública civil não violenta. Ou seja, para Brown, a racionalidade neoliberal conseguiu desorientar radicalmente a esquerda com um discurso que banaliza a justiça social e a demoniza “como ‘politicamente correta’ ou caracterizada como uma *Kulturkampf* da esquerda gramsciana que visa depor a liberdade e a moralidade e que é assegurada por um estatismo blasfemo” (BROWN, 2019, p. 16).

Além da globalização neoliberal, da mesma forma, a expansão do capital financeiro, irmão gêmeo do neoliberalismo, “transformou a necessidade humana de moradia e provisão para a velhice em fonte de mega lucros pela especulação e que a ideia da tributação como forma de custeio da civilização desapareceu” (BROWN, 2019, p. 17). No entanto, nesse livro, Brown (2019) se baseia tanto na abordagem neomarxista quanto na abordagem foucaultiana do neoliberalismo, pois para esta autora não são abordagens opostas ou excludentes, mas sim complementares, que tratam as “diferentes transformações neoliberais que tem ocorrido em todo mundo nas últimas quatro décadas” (BROWN, 2019, p. 32). A abordagem neomarxista concentra suas análises “nas instituições, políticas, relações e efeitos econômicos”, compreende o neoliberalismo como uma fase do capital. Já a abordagem foucaultiana centra sua análise tendo por base “os princípios que orientam, orquestram e relacionam o Estado, a sociedade e os sujeitos” (BROWN, 2019, 32), bem como a produção dos novos valores do neoliberalismo e como eles governam a razão política e a produção dos sujeitos e como são conduzidas suas condutas: o neoliberalismo seria uma remodelação da razão liberal, uma forma de capitalismo que se organizaria pelas formas da racionalidade política.

Contudo, a abordagem priorizada por Brown, no livro *Nas ruínas do neoliberalismo...* é, efetivamente, a abordagem foucaultiana, com a qual busca compreender essa racionalidade neoliberal e repensar suas consequências presentes no ataque à democracia, à promoção da moralidade tradicional e ao desprezo pela justiça social. Nesse sentido, para a autora, em convergência com a posição foucaultiana, a forma neoliberal de razão e de valoração nada deixa intocado e ataca, generalizadamente, a democracia, a lei, a cultura política e a subjetividade política.

Portanto, para Brown, é necessário estarmos alertas, pois, para compreendermos a atual conjuntura, já não basta somente analisar as condições econômicas, mas devemos, também, analisar a cultura política e a produção subjetiva neoliberais. Da mesma forma, é necessário observar que, além dos ataques neoliberais à democracia, à igualdade e à sociedade, há, também, uma instrumentalização do ressentimento das pessoas que

sentiram a perda de seus espaços sociais devido a ganhos sociais por grupos até então marginalizados. Como é o caso dos supremacistas autoritários brancos diante dos negros; dos heterossexuais conservadores diante dos avanços dos ganhos de direitos do movimento LGBTQIA+; dos nacionalistas face a certo internacionalismo, que possibilitou o aumento das migrações. Brown argumenta que haveria uma mistura desse ressentimento com certa dose de niilismo que coloca em xeque certos valores desses grupos sociais que ganharam reconhecimento.

A autora também defende que, apesar de toda a dívida teórica com os textos fundadores do neoliberalismo clássico, o neoliberalismo que hoje está presente nas últimas décadas pouco tem a ver com o que foi proposto por Friedrich Hayek, Milton Friedman e os ordoliberalis alemães, reunidos, em 1947, na Sociedade Mont Pèlerin. Daí o título do livro de Brown ser *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Ou seja, o neoliberalismo hoje é um Frankenstein⁸, segundo a expressão da autora.

Para Brown, tal como para Foucault, Dardot, Laval e Butler, o neoliberalismo atual não é uma mera volta ao liberalismo, pois traz elementos inéditos, tais como: a defesa de uma liberdade que exclui, com violência, a defesa da justiça social implementada pela esquerda e responsabiliza os avanços sociais pela decadência moral. Essa acusação é feita com o propósito de restabelecer o conservadorismo moral, a família tradicional, a hegemonia branca, masculina, cristã e heterossexual, pois o propósito desse neoliberalismo frankensteiniano não se resume somente a alcançar ganhos econômicos para o capital.

Nesse sentido, a racionalidade neoliberal não é somente uma economicização de toda a existência humana, da democracia e da subjetividade. A revolução neoliberal Thatcher-Reagan “visava habilitar o mercado e a moral para governar e disciplinar indivíduos, ao mesmo tempo maximizando a liberdade, e assim o fez por meio da demonização do social e da versão democrática da vida política” (BROWN, 2019, p. 21). Os objetivos também visavam restabelecer a moralidade tradicional, as normas familiares patriarcais. Contudo, esse interesse em restabelecer a moral tradicional e os laços

⁸ “[...] o entusiasmo popular com os regimes autocráticos, nacionalistas e em alguns casos neofascistas, abastecidos pela disseminação de mitos e pela demagogia, afasta-se tão radicalmente dos ideais neoliberais quanto os regimes comunistas estatais repressivos afastavam-se de Marx e outros intelectuais socialistas, mesmo que, em ambos os casos, a planta disforme tenha crescido do solo fertilizado por aquelas ideias” (BROWN, 2019, p. 18).

familiares também tem um peso econômico, pois as famílias irão se responsabilizar por diversas atividades que seriam da alçada do Estado Social, via políticas públicas, diminuindo, assim, o tamanho do Estado via privatização. E isso inclui saúde, ensino superior, seguridade social, sustento das crianças. Tudo deverá ser responsabilidade do indivíduo.

Daí, afirma Brown, as campanhas de direita classificarem como ataque à liberdade e à moralidade “toda política social que desafia a reprodução social das hierarquias de gênero, raça e sexo, ou as políticas que promovem tímidas correções das diferenças extremas entre classes” (BROWN, 2019, p. 23). Aqui prevalece o pensamento de Hayek, diz a autora, o qual afirma que “mercado e moral, juntos, são o fundamento da liberdade [*freedom*], da ordem e do desenvolvimento da civilização. Ambos são organizados espontaneamente e transmitidos por meio da tradição e não pelo poder político” (BROWN, 2019, p. 23). O neoliberalismo hayekiano é um projeto político-moral que sustenta a legitimidade das hierarquias tradicionais, nega a ideia do social e coloca em xeque o poder político democrático nos Estados-nação. Ou seja, os neoliberais atacam a sociedade e a justiça social em nome da liberdade de mercado, do tradicionalismo moral, do patriotismo, do nativismo e da cristandade, nas palavras de Brown. O avanço político é cooptado pelo neoliberalismo, na medida em que só são aceitas algumas posições mais avançadas quando funcionam a favor do mercado, como, por exemplo, a responsabilização individual do sustento das pessoas.

O neoliberalismo contemporâneo segue, de forma ainda mais conservadora, o projeto neoliberal mercado-e-moral. O mercado desregulamentado tende “a reproduzir, em vez de amenizar, os poderes e a estratificação sociais produzidos historicamente” (BROWN, 2019, p. 24). No mercado ocorrem as seguintes reproduções: as divisões raciais; as divisões sexuais do trabalho (trabalho doméstico feminino não remunerado); as desigualdades entre a educação pública e a educação privada. A moral tradicional, por sua vez, reproduz: inibição ao combate à desigualdade, quando condena a liberdade reprodutiva das mulheres; o patriotismo como sinônimo de preservação do passado, do país e dos valores, condenando como antipatriótico as lutas contra as injustiças sociais e de gênero, pois a verdadeira imagem de nação deve compreender “as tradições como imunes à crítica, incluindo tradições de policiamento e de racismo” (BROWN, 2019, p. 25).

Dessa forma, diz Brown, é possível afirmar que a utopia neoliberal dos fundadores fracassou, gerando um monstro frankensteiniano. No neoliberalismo atual temos a

ascensão da política anti-democrática por meio de ataques à sociedade e à ideia de política como um bem comum. Conforme expressão de Brown, esse projeto mercado-e-moral do neoliberalismo busca a expansão da moralidade tradicional “para além das esferas do culto familiar e privado para a vida pública e comercial” (BROWN, 2019, p. 26). É um projeto desdemocratizador, no qual, segundo a autora, “a moralidade foi mercantilizada e os mercados, moralizados”.

Assim, Brown afirma que, em contraste com a análise neomarxista, Foucault conceitua o neoliberalismo como “reprogramação do liberalismo”, oferecendo uma caracterização substancialmente diferente do neoliberalismo clássico. Em seu curso no Collège de France, de 1978-79, Foucault analisa o neoliberalismo como uma nova racionalidade política, “cujo alcance e implicações vão muito além da política econômica e do fortalecimento do capital” (BROWN, 2019, p. 31). Na perspectiva do filósofo francês, a racionalidade neoliberal implica em uma economização ampla de toda a sociedade, os princípios do mercado se tornam princípios de governo, do Estado, das instituições e entidades e toda a sociedade – escolas, locais de trabalho, clínicas etc. e “reorientam o próprio *homo oeconomicus*, transformando-o de um sujeito da troca e da satisfação de necessidades (liberalismo clássico) em um sujeito da competição e do aprimoramento do capital humano (neoliberalismo)” (BROWN, 2019, p. 31).

Partindo da perspectiva foucaultiana do neoliberalismo, Brown ressalta, ainda, que, para os neoliberais, a “governamentalização do estado” acontece quando o Estado dá o suporte político aos mercados competitivos, pois na nova racionalidade governamental, “por um lado, todo governo é *para* os mercados e orientado por princípios de mercado, e, por outro lado, os mercados devem ser construídos, viabilizados, amparados e ocasionalmente até mesmo resgatados por instituições políticas” (BROWN, 2019, p. 31). Isso acontece porque a competição dos mercados não é natural e sim cultural. Por isso, a racionalidade neoliberal é marcada pela afirmação do uso dos princípios do mercado no governo e da necessidade de o governo servir aos mercados. Trata-se da “reprogramação da governamentalidade liberal”, com a empreendedorização de tudo, inclusive do estado, e de todos, empreendedorismo como conversão do capital em capital humano. Dessa forma, para os foucaultianos, “mais importantes do que a reinicialização do capitalismo pelo neoliberalismo é sua alteração radical dos valores, coordenadas e princípios de realidade que governam, ou ‘conduzem a conduta’ nas ordens liberais” (BROWN, 2019, p. 31).

Butler, igualmente a Brown, também não fica restrita à concepção neomarxista do neoliberalismo. Ela vai além da compreensão da financeirização da economia, da precarização intensificadas e induzidas do trabalho temporário, da perda dos serviços públicos básicos em função da terceirização e do incentivo do empreendedorismo individual como modo de vida. Para Butler, no neoliberalismo, estamos vivendo uma nova forma de fascismo no seio da própria democracia, na qual estão, profundamente, envolvidos os processos de subjetivação, seja no cultivo de uma cultura moralmente conservadora (xenofobia, homofobia, antifeminismo, racismo, reações de ódio contra os movimentos sociais), seja pela mediação da dimensão psíquica entre a formação do sujeito e o poder. Nesse processo estão incluídos a vulnerabilidade e a precariedade dos sujeitos relacionadas com a responsabilização neoliberal, a qual acaba por culpabilizar os indivíduos ou por seu fracasso ou por seu sucesso.

A metodologia utilizada nesta pesquisa foi, substancialmente, bibliográfica, mas também foram utilizados recursos da internet, bem como alguns filmes, com o intuito de uma maior compreensão e análise da realidade política, social, econômica e moral da contemporaneidade neoliberal, tanto no exercício do poder da racionalidade neoliberal, quanto no exercício de resistência a esse poder. Compreende-se que a utilização dessas mídias, embora fuja a certa tradição brasileira de desenvolver uma investigação filosófica, está em consonância com a proposta reflexiva da pesquisa, bem como em consonância com o seu objeto. Quanto à bibliografia dos principais filósofos desta investigação, Foucault e Butler, foram utilizados livros, entrevistas e ensaios, bem como outros textos de alguns pesquisadores brasileiros e estrangeiros que também estudam as questões aqui abordadas.

No primeiro capítulo, **A condução de condutas nas Analíticas do poder em Foucault e Butler**, os três primeiros itens mostram o registro conceitual foucaultiano sobre o poder e o quarto item apresenta a retomada, por Butler, de algumas das noções centrais da analítica do poder foucaultiana, para fazer uma leitura atualizada da realidade e, de certa forma, apresentar a necessidade de se fazer uma nova analítica do poder. Nesse âmbito, Foucault compreende o poder como relações de poderes imanentes, descentralizados, sem uma existência metafísica e unitária do poder. Portanto, não haveria uma teoria do poder, mas sim relações de poder. A reconstituição da trajetória dessa analítica do poder em Foucault visa chegar à noção de governamentalidade, central nessa investigação, como a forma política predominante na contemporaneidade.

O primeiro item, intitulado **Analítica do poder foucaultiana**, mostra como o poder se torna mais presente nos textos de Foucault somente a partir da década de 1970, bem como apresenta suas críticas a dispositivos de poder e a certos elementos de algumas teorias do poder. Nos dois itens subsequentes – o segundo, **Biopolítica: uma nova tecnologia de poder**, e o terceiro, **Governo, governamentalidade: condução de condutas como processo de subjetivação** – vem a leitura foucaultiana de novos modos de exercício de poder, presentes nos dispositivos de poder da modernidade e contemporaneidade, enfatizando as noções de disciplina, biopolítica, governo e governamentalidade como condução de condutas e biopolítica como governo das populações. O quarto e último item deste primeiro capítulo, intitulado **Butler: Por uma analítica do poder atualizada e a ressurgência da soberania**, mostra o diálogo de Butler com Foucault e como a filósofa avança, nessa interlocução, nas noções de soberania e governamentalidade no âmbito de uma nova ontologia do presente, tendo por referência a multiplicidade das relações de poder, suas modificações históricas, as modificações da soberania e a necessidade de uma nova Analítica do poder.

O segundo capítulo, **Governamentalidade neoliberal e processos de subjetivação**, se detém na noção de governamentalidade e, mais especificamente, na governamentalidade neoliberal, caracterizando o neoliberalismo alemão e norte-americano; indica o processo de subjetivação como categoria central na racionalidade neoliberal; e, por fim, mostra a interlocução butleriana com essas questões foucaultianas e seus momentos de convergência e avanços em relação a elas.

A estrutura do segundo capítulo é composta, também, de quatro itens. O primeiro item, **Neoliberalismo alemão: empresariando o sujeito da concorrência**, caracteriza o ordoliberalismo, o neoliberalismo alemão, a partir do Curso ministrado no Collège de France, de 1979, *Nascimento da biopolítica*. Foucault fala da atualidade dessas questões na política contemporânea, em função da diminuição e da importância do Estado no exercício do poder da governamentalidade neoliberal, bem como da centralidade da empresa e da concorrência na vida social do neoliberalismo e dos processos de subjetivação, o que o distingue do liberalismo clássico. O segundo item, **Neoliberalismo americano: empresariamento e empreendedorismo das subjetividades**, segue com a exposição foucaultiana sobre o neoliberalismo, agora sobre o dos Estados Unidos, na qual foi priorizada a Teoria do Capital Humano e a incursão da análise econômica em campos tidos, até então, como não-econômicos. Ou seja, a generalização ilimitada da forma empresa por toda a vida do trabalhador, a condução de condutas dos indivíduos-empresas

que, no neoliberalismo, é mais do que uma proposta econômica, é uma racionalidade governamental apoiada nos processos de subjetivação. O terceiro item, **Subjetividade e educação neoliberais**, continua a tratar de um dos principais investimentos do capital humano, a educação, e sua importância para os processos de subjetivação do cidadão empresa de si mesmo, no qual lançamos mão do livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, de autoria de Dardot e Laval, visto que dá continuidade e aprofundamento às análises foucaultianas neoliberais trabalhadas no *Nascimento da biopolítica*. O quarto item, **Butler e a importância da psique no exercício da governamentalidade neoliberal**, apresenta outra articulação do pensamento butleriano com o foucaultiano, as proximidades e os distanciamentos, principalmente os processos de subjetivação no neoliberalismo e a dimensão psíquica entre a formação do sujeito e o poder e como isso repercute na vulnerabilidade e precariedade dos sujeitos relacionadas com a responsabilização neoliberal.

Já o terceiro e último capítulo, **Processos de subjetivação, relações de poder e resistência à governamentalidade neoliberal em Foucault e Butler**, aborda as possibilidades de resistência ao poder da governamentalidade neoliberal nesses dois filósofos. Com a mesma estrutura dos capítulos anteriores, quatro itens, trata do embate agonístico entre poder e resistência à governamentalidade neoliberal em naqueles autores. O primeiro item, **Foucault: poder e resistência**, traça um rápido histórico sobre a noção de resistência na obra foucaultiana; mostra o reconhecimento foucaultiano da importância dos processos de subjetivação no exercício do poder governamental e no exercício da resistência aos dispositivos de poder, a partir das práticas de liberdade. O segundo item, **Foucault: crítica como resistência à governamentalidade**, gira em torno da exposição e análise do texto da conferência intitulada *O que é a crítica?*, proferida por Michel Foucault, em 1978, e traz a história da atitude crítica, um processo de subjetivação crítica, e sua relação com a história da governamentalidade ou do governo dos homens. Já o terceiro item, **Resistências à governamentalidade neoliberal**, contempla a discussão foucaultiana das práticas de liberdade como resistência à governamentalidade pela perspectiva de uma estética da existência, tendo como eixo central a ideia de que a existência de liberdade, ao contrário da dominação, implica em relações de poder, as quais possibilitam resistências. A discussão também envolve as noções de *parresía* e *contraconduta*, bem como a leitura de Dardot e Laval sobre resistência ao neoliberalismo, a partir da leitura que fazem de Foucault. O quarto e último item, **Butler: crítica foucaultiana como virtude e política performativa como resistência à precariedade**

neoliberal, lança mão de dois textos de Butler: um ensaio, *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*, e um livro, *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. A partir deles, foi apresentado como Butler pensa a crítica como virtude, em um processo de subjetivação crítica e de resistência à governamentalidade; e também como a filósofa elabora a noção de resistência à governamentalidade neoliberal, guiada pelos acontecimentos contemporâneos e refazendo o diagnóstico do presente proposto por Foucault, tendo em vista os processos de subjetivação de um sujeito coletivo presente na política performativa, a qual compreende-se como uma criação de novas modalidades de resistências que poderíamos chamar de heterotopia política.

CAPÍTULO 1 – A condução de condutas nas Analíticas do poder em Foucault e Butler

Os três primeiros itens deste capítulo trazem o registro conceitual foucaultiano sobre o poder, e o quarto item apresenta a retomada, por Butler, de algumas noções centrais da analítica do poder foucaultiana, fazendo uma leitura atualizada da realidade.

Foucault compreende o poder como relações de poderes, pois, para ele, não há uma existência metafísica e unitária do poder, mas sim um exercício de poderes que são descentralizados e perpassam todos os níveis da existência humana. Assim, não existe a possibilidade de se fazer uma teoria do poder, muito comum na tradição filosófica antiga, medieval e moderna, na qual se trata sobre o que é o poder. O que é possível, portanto, é falar de relações de poder e de como essas relações de poder funcionam. A apresentação da trajetória dessa analítica do poder visa chegar à noção de governamentalidade, bem como situar a governamentalidade no contexto mais amplo da analítica do poder foucaultiana, e, ainda, caracterizar essa noção central na nossa investigação como a forma política predominante na contemporaneidade.

Para tanto, o primeiro item, intitulado **Analíticas foucaultianas do poder**, mostra que o poder se torna mais presente nos textos de Foucault somente a partir da década de 1970, apresentando suas críticas a dispositivos de poder e a certos elementos de algumas teorias do poder, chamadas, aqui, de hipóteses do poder, que considera questionáveis, tais como a lei, a soberania e a repressão. O item ainda aborda a sociedade disciplinar e seus dispositivos de controle individuais e corporais, além do dispositivo da sexualidade e seus mecanismos de produção de poder.

Nos dois itens subsequentes, um denominado **Biopolítica: uma nova tecnologia de poder** e um outro intitulado **Governo e governamentalidade: condução de condutas como processo de subjetivação**, vem a leitura foucaultiana de novos modos de exercício de poder presentes nos dispositivos de poder da modernidade e da contemporaneidade, identificados a partir do questionamento feito às noções tradicionais de exercício de poder, enfatizando as noções de disciplina, biopolítica, governo e governamentalidade, assim como o dispositivo da sexualidade e seus mecanismos de poder produtivo e a governamentalidade como condução de condutas e biopolítica como governo das populações.

O último item deste primeiro capítulo, intitulado **Butler: por uma analítica do poder atualizada e a ressurgência da soberania**, mostra a filósofa dialogando com Foucault e avançando nas noções tratadas por ele no que diz respeito à relação entre

soberania e governamentalidade, no âmbito de uma ontologia do presente. A partir de vários textos de Butler, nesse ponto é desenvolvida uma linha argumentativa, mostrando que, para essa autora, é necessário: atentar para a multiplicidade das relações de poder e suas modificações históricas, principalmente com relação às modificações da soberania; traçar, foucaultianamente, uma nova Analítica do poder, para repensar territorialidade, soberania, Estado, espaço público; desenhar um “mapa emergente” das novas formas do poder na contemporaneidade; e, pesquisar sobre a “ressurgência anacrônica” da soberania no berço da governamentalidade.

1.1. Analítica foucaultiana do poder

No início da década de 1970, Foucault passa a tratar, mais específica e explicitamente, sobre o poder, o que fica claro na sua abordagem durante a Conferência *A ordem do discurso* (1970) e no *Curso Lições sobre a vontade de saber* (1971), nos quais há uma análise do saber, do conhecimento e do discurso a partir de suas funções estratégicas, ou seja, dos efeitos de poder que produzem (cf. CASTRO, 2014). Contudo, “seria errôneo pensar que em determinado momento Foucault introduz um problema que antes estava ausente, como o do poder, e tudo muda, o arqueólogo se torna de um golpe genealogista e as investigações precedentes são deixadas de lado” (CASTRO, 2014, p. 74-75). Também é importante ressaltar o aspecto crítico do poder político representativo presente na analítica do poder foucaultiana: “Trata-se de um traço marcante do nascimento da analítica do poder, que é a crítica insistente da representação do poder nos termos da lei e do Estado, assim como a representação da verdade pela sua delimitação científica” (CANDIOTTO, 2020, p. 38 e ss).

Inversamente, em obras anteriores, na década de 1960, é possível localizar a questão do poder, ou melhor, das relações de poder, como, por exemplo, na *História da loucura*, abordando as técnicas administrativas e estatais do “grande encerramento”. Fontana e Bertani (1999) lembram que a questão do poder “será retomada, no início dos anos setenta, nos cursos no Collège de France sobre a produção e os regimes de verdade na Grécia antiga, sobre os mecanismos punitivos na Europa desde a Idade Média, sobre os dispositivos de normalização da sociedade disciplinar” (p. 343).

Na trajetória do pensamento de Foucault, a pluralidade histórica e empírica das formas de poder de sua época também foi determinante na sua percepção do poder. O debate político se fez mais presente na vida do filósofo a partir de março de 1968, quando participou das revoltas estudantis em Túnis e das atividades de protesto em Paris, no

mesmo ano. Outro episódio significativo, no âmbito da sua aproximação da análise das relações do poder, foi a participação como diretor do Departamento de Filosofia do Centro Universitário Experimental de Vincennes, no início de 1970, que estava imerso nos conflitos políticos e econômicos da França, dos quais participou, fortemente, como diretor dessa instituição e também como filósofo militante. Igualmente, em 1971, foi significativa sua participação na criação do GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões).

A importância dessas “circunstâncias históricas” do contexto político-militar na inflexão mais incisiva das pesquisas foucaultianas para a análise do poder é detalhada por Fontana e Bertani:

O interesse de Foucault pelo poder tem sua origem aqui: na vigilância, na atenção e no interesse com que ele seguia o que Nietzsche denominava “*die grosse Politik*” [a grande Política]: a ascensão dos fascismos em quase toda parte do mundo, as guerras civis, a instauração das ditaduras militares, os objetivos geopolíticos opressivos das grandes potências (dos Estados Unidos no Vietnã, notadamente); ele se enraíza também, e sobretudo, em sua prática “política” dos anos setenta, que lhe havia permitido apreender ao vivo, *in loco*, o funcionamento do sistema carcerário, observar o destino reservado aos detentos, estudar suas condições materiais de vida, denunciar as práticas da administração penitenciária, apoiar os conflitos e as revoltas em todo lugar que rebentavam (FONTANA; BERTANI, 1999, p. 344).

Há que se observar que essas participações políticas nesses episódios se caracterizavam por uma militância tanto prática quanto teórica. Essa forma de participação política fugia à forma tradicional da militância clássica, quase sempre com predominância na prática, como também se diferenciava da militância teórica, quase sempre de viés teórico abstrato. Era uma nova forma de concepção do compromisso dos intelectuais, não mais direcionada por valores abstratos, mas dirigida à realidade concreta.

Assim, é mais pertinente falar em deslocamentos no pensamento foucaultiano que em fases, pois estas podem repassar a ideia de períodos estanques. Dessa forma, esses deslocamentos que marcam o pensamento de Foucault “não são rupturas, mas torsões, movimentos em torno de um eixo. Por vezes, é possível encontrar um ponto diametralmente oposto a outro, porém o central é o eixo desses deslocamentos e o modo em que surge a possibilidade de levá-los a cabo” (CASTRO, 2014, p. 75).

Nesse sentido, diz Castro (2014): “esse eixo não está representado nem pelo saber, nem pelo poder, nem pelo sujeito, mas pela maneira em que eles se correlacionam” (p. 75). Então, Foucault precisou dessubstancializar essas noções para ter acesso ao eixo e realizar os deslocamentos entre elas, pois “o saber, o poder ou o sujeito só existem no plural e sem nenhuma identidade que transcenda suas múltiplas formas históricas” (idem).

Portanto, é possível afirmar a inexistência de uma teoria do poder em Foucault, pois o que ele elabora e descreve é uma análise sobre as lutas locais, tendo como pressuposto a descentralização do poder, falando em relações de poder, de uma microfísica de poder. Não busca saber o que é o poder, mas sim descrever os dispositivos de poder para criticar certos elementos constantes em algumas teorias do poder, que considera questionáveis, tais como a lei, a soberania e a repressão. Daí falar em analítica do poder e não em uma teoria do poder no sentido essencialista e metafísico. Por isso, não é possível afirmar que Foucault seja um teórico do poder no sentido clássico da palavra. Assim diz ele:

[...] não sou de forma alguma um teórico do poder. Eu diria que o poder, em última instância, não me interessa como questão autônoma e se, em várias ocasiões fui levado a falar da questão do poder, é na medida em que a análise política que era feita dos fenômenos do poder não me parecia ser capaz de dar conta desses fenômenos mais sutis e mais detalhados que quero evocar ao colocar a questão do dizer verdadeiro sobre si mesmo. Se digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros (FOUCAULT, 2008c, p. 327).

Nessa perspectiva, conforme Castro (2014), é possível localizar quatro hipóteses sobre o funcionamento do poder no pensamento foucaultiano: “a hipótese Lévi-Strauss (oposição entre o poder que exclui e o que assimila), a hipótese Hobbes (poder-lei-soberania), hipótese Reich (poder-repressão) e a hipótese Nietzsche (poder-luta-guerra)” (p. 84). Foucault também rejeita o modelo do poder que traz um entendimento economicista, “hipótese economista”, “incrustado nas interpretações tanto dos contratualistas liberais quanto de algumas correntes marxistas” (DOTTO, 2018, p. 33). Examina e analisa criticamente essas hipóteses que vão se contrapondo a uma analítica do funcionamento do poder historicamente enquadrada, construindo outra maneira de explicar as relações de poder, mais especificamente, levando em conta os dispositivos de poder e, ao mesmo tempo, distanciando-se daquelas hipóteses. Dessa forma, Foucault vai construindo “uma micro-física do poder no lugar de uma metafísica do poder” (DOTTO, 2018, p. 33).

Na hipótese Lévi-Strauss, que opõe o poder que exclui ao que assimila, presente em *Tristes trópicos*, Foucault afirma que a exclusão também assimila e inclui como maneira de fortalecimento do poder. Essa argumentação, que se encontra no início do Curso do Collège de France, de 1972-1973, *A sociedade punitiva*, parte da metáfora digestiva de Lévi-Strauss, a qual “opõe as sociedades antropofágicas, que assimilam as

forças perigosas e hostis, às antropeômicas, a saber, aquelas que vomitam. Nossa sociedade pertenceria a essa segunda categoria”, conforme sintetiza Castro (2014, p. 85). Pensando nas sociedades que classificam os vivos dos quais querem se livrar e, por isso, controlam os que tentam escapar ao poder, bem como transgredir, infringir ou evitar as leis, assim assevera Foucault:

[...] para se livrar de um indivíduo perigoso, dotado de força temível e hostil, as sociedades acabaram por encontrar apenas dois meios: um consiste em assimilar a substância dessa energia neutralizando tudo o que possa haver nela de perigoso e hostil; é a solução antropofágica, em que a absorção possibilita ao mesmo tempo a assimilação e a neutralização dessa força. O outro consiste em tentar vencer a hostilidade dessa força, neutralizando o que nela possa haver de energia; solução inversa, por conseguinte, em que se trata não de assimilar a força, mas de neutralizá-la, não de neutralizar a hostilidade, mas de vencê-la e [obter seu] controle. [trata-se de] “expulsar do corpo social esses seres temíveis, mantendo-os temporária ou definitivamente isolados, sem contato com a humanidade, em estabelecimentos destinados a esse uso”. Essa prática da exclusão é chamada [por Lévi-Strauss] de “*antropeomia* (do grego *emein*, vomitar)”: controlar as forças perigosas de nossa sociedade não é assimilá-las, mas excluí-las (FOUCAULT, 2015, p. 4).

O propósito de Foucault é fazer a crítica da noção de exclusão, que considera demasiadamente ampla e abstrata, não sendo adequada para uma abordagem analítica dos dispositivos de poder que são singulares: “A exclusão é efeito representativo geral de estratégias e táticas muito mais finas. São elas que devemos determinar” (FOUCAULT, 2015, p. 5). Esses dispositivos, quando analisados, demonstram que exclusão e assimilação não se anulam, demonstrando a insuficiência dessa hipótese: “Não há exílio, reclusão que, além daquilo que caracterizamos de modo geral como expulsão, deixe de comportar uma transferência, uma reativação desse mesmo poder que impõe, coage e expulsa” (FOUCAULT, 2015, p. 5).

Foucault já estabelece logo no início do curso, *A sociedade punitiva*, espécie de ensaio para a escrita do futuro *Vigiar e punir*, de 1975, quando fala sobre as prisões, que o objetivo das suas análises em termos de exclusão e transgressão, a serem desenvolvidas ali, seguem em novas dimensões: em lugar de falar em lei, regra e representação, falará em poder; e no lugar de representação falará em saber (FOUCAULT, 2015, p. 5). Fica anunciado, então, os caminhos dos questionamentos aos elementos jurídicos e contratualistas das teorias clássicas de análise do poder.

A hipótese Hobbes, pautada no trinômio poder-lei-soberania e representada, emblematicamente, na figura mitológica do Leviatã, formula o problema do poder em

termos de uma soberania central, que fundamenta o pacto social instituído entre pessoas que lhe outorgam o poder. Inversamente, para Foucault, não haveria essa centralização do poder, mas sim instâncias diversas e múltiplas que o compõem. No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault explicita sua análise crítica sobre o poder de viés jurídico em Hobbes:

Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: nesse esquema, o Leviatã, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar [...] estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos (FOUCAULT, 1999, p. 34).

Portanto, não interessa a Foucault formular uma teoria que diga metafisicamente o que é o poder e, por isso, adota uma “precaução de método” embasada no que chama de “análise ascendente de poder”. As perguntas a serem feitas não são “o que é poder?” ou o “porquê do poder”, mas sim o “como do poder”:

O poder [...] deve ser analisado como uma coisa que circula, ou melhor, como uma coisa que só funciona em cadeia. Jamais ele está localizado aqui ou ali, jamais está entre as mãos de alguns, jamais é apossado do como uma riqueza de bens ou um bem. O poder funciona. O poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também exercê-lo. Jamais eles são alvo inerte ou consentidor de poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles (FOUCAULT, 1999, p. 35).

Dessa forma, é possível afirmar, sucintamente, esse embate da posição jurídica do poder Hobbesiana frente à análise microfísica de poder foucaultiana nas seguintes palavras de Dotto (2018): “[...] enquanto em Hobbes os sujeitos constituem o poder político (o Estado-Leviatã) por meio do contrato social, em Foucault é o poder ou, ainda, são os dispositivos de poder que constituem os sujeitos por meio de seus mecanismos e tecnologias” (p. 37).

Nessa perspectiva, para Foucault, o importante não é constituir uma teoria do poder, como fizeram os contratualistas, levando em consideração estados originários de igualdade, destruídos por invasões e guerras e reabilitados, juridicamente, por um contrato social que explica e justifica o surgimento legítimo do poder soberano. Dessa forma,

se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em determinado ponto, em um determinado momento, de que deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica de poder (FOUCAULT, 1985, p. 248).

Essa concepção jurídica do poder, simbolizada pelo Leviatã de Hobbes, é contestada por Foucault, mais amplamente, no livro *Vigiar e Punir*, resultado das pesquisas dos primeiros cursos ministrados no Collège de France, de 1970 a 1975, e tem por principal argumento a transformação do exercício do poder soberano, pautado na lei e na superioridade e centralidade do rei, em poder disciplinar e normatizador, mas não em uma perspectiva excludente e sim complementar:

Muitas vezes se afirma que o modelo de uma sociedade que teria indivíduos como elementos constituintes é tomado às formas jurídicas abstratas do contrato e da troca. A sociedade comercial se teria representado como uma associação contratual de sujeitos jurídicos isolados. Talvez. A teoria política dos séculos XVII e XVIII parece com efeito obedecer a esse esquema. Mas não se deve esquecer que existiu na mesma época uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos como elementos correlatos de um poder e de um saber. O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a “disciplina” (FOUCAULT, 1986, p. 172).

No entanto, apesar da complementariedade entre disciplina e o binômio lei-norma, as técnicas disciplinares têm suas especificidades. A lei discrimina o permitido e o proibido, codifica a conduta dos indivíduos e separa os não adequados dos legalmente estabelecidos. Diversamente, a norma, estabelecida pela disciplina, compara as adequações dos indivíduos e seus comportamentos aos padrões que considera aceitáveis e estabelece o padrão de referência, não mais por códigos, mas por intermédio de saberes, a partir dos quais homogeneiza e normaliza.

As instituições chamadas de “instituições de sequestro”, tais como prisão, hospital e escola, mesmo que detenham, não constituem formas de exclusão, mas sim práticas de normalização inclusiva. Sujeitam os indivíduos nos aparatos de produção, formação, reforma ou correção, exercendo um controle indireto sobre a existência, particularmente a propósito do corpo, da sexualidade e das relações interpessoais. Assim, é produzido o social no sentido do normal:

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”,

“mascara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam dessa produção (FOUCAULT, 1986, p. 172).

Nos mecanismos de soberania, o poder funciona como um espetáculo: do rei individualizado e dos rituais de suplício. Nos dispositivos disciplinares, a individualização se dá sobre os governados, principalmente sobre as crianças, os loucos ou os delinquentes. Já a individualização do homem adulto ocorre pela interrogação sobre sua infantilidade, doença ou periculosidade. Inquirição essa que procura visibilizar os indivíduos, não somente para controlá-los, mas também produzir indivíduos normais. Com os mecanismos do poder normalizador das disciplinas, com a microfísica da soberania sendo substituída pela microfísica disciplinar, “[...] o homem do humanismo já não é o produto de uma mutação epistêmica, [...] mas um produto da moderna sociedade de normalização disciplinar” (CASTRO, 2014, p. 96).

Nessa sociedade disciplinar, o panóptico benthamiano representa o princípio geral dessa nova dinâmica de poder das sociedades de normalização disciplinar, com a ideia de que a punição pode ser evitada, introjetando a vigilância e se auto convertendo como um normalizador de si mesmo, secundarizando a figura da lei e do soberano. Daí Foucault afirmar ser “preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação” (FOUCAULT, 1999, p. 40).

Outra crítica foucaultiana aos teóricos do contratualismo, presente no livro *Vigiar e punir*, aponta para duas questões importantes. A primeira questão é sobre o encarceramento na sociedade moderna, quando reafirma a supremacia da Lei e do Estado na construção da integridade social. Dessa forma, o indivíduo que desobedece e desacata as leis também rompe com o pacto social, tornando-se inimigo da sociedade e, portanto, merecedor de castigo. A segunda questão, presente na crítica foucaultiana à sociedade contratualista, se sustenta no novo tipo de exercício de poder que, surgindo a partir do século XVII, se baseia no adestramento disciplinar. O novo exercício do poder não se centraliza mais no contrato, universal e abstrato, mas sim em uma rede de poderes difusos que atravessam e constituem a sociedade: poder como universo de relações de poder; poder que se exerce não somente sobre as almas dos indivíduos, mas também e, acima de tudo, sobre seus corpos, garantindo a paz social e retirando a autonomia dos indivíduos.

Ou seja, com a descrição dos dispositivos de poder, Foucault coloca em xeque as noções que, até então, explicavam o funcionamento do poder soberano-jurídico. Por isso, o filósofo

[...] em *Vigiar e punir* se ocupa de mostrar como, nas sociedades modernas, as categorias de lei e soberania, em suma, a concepção jurídica do poder não é suficiente e tampouco adequada para compreender os mecanismos do poder disciplinar. Em definitivo, no cárcere, mas também nos hospitais, nas escolas e nas fábricas, essa forma de exercício do poder não funciona a partir da lei, mas em torno da norma. Por isso, tanto a distinção como a complementaridade entre a lei e a norma atravessam essa obra de 1975, desde as primeiras até as últimas páginas (CASTRO, 2014, p. 99).

Logo, nessa concepção foucaultiana de poder descentralizado, a sociedade não pode ser o resultado da ausência de conflitos pacificados pela ordenação jurídica do contrato que, supostamente, promoveria a igualdade e a liberdade dos indivíduos. Inversamente, temos: “[...] dois níveis de funcionamento do poder: um nível disciplinar, no qual se efetivam a produção e a individualização dos sujeitos; e um nível jurídico-político, cuja função é mascarar os processos de sujeição que, por natureza, são desiguais e dissimétricos” (BERT, 2013, p. 109). Nessa análise, não cabe mais inquirir sobre a essência do poder e sua localização, mas sim problematizar as relações de poder e sua existência microfísica nos interstícios da família, da sexualidade, da loucura, da prisão, da medicina etc.

Ou seja, as teorias contratualistas da filosofia política moderna, predominantes até hoje (Hobbes, Locke, Rousseau etc.), compreenderam o poder a partir de uma legitimação absolutista do poder político que, por sua vez, teria proposto estabelecer uma convivência pacífica entre os indivíduos, legitimada pelas leis. Nesse quadro de poder soberano, há o ilusório fim do problema da guerra. Ou seja, ainda hoje acreditamos em uma concepção essencialista do poder e na existência de uma paz social promovida juridicamente pelo contrato:

É possível que a guerra como estratégia seja a continuação da política. Mas não se deve esquecer que a “política” foi concebida como a continuação senão exata e diretamente da guerra, pelo menos do modelo militar como meio fundamental para prevenir o distúrbio civil. A política, como técnica da paz e da ordem internas, procurou pôr em funcionamento o dispositivo do exército perfeito, da massa disciplinada, da tropa dócil e útil, do regimento no acampamento e nos campos, na manobra e no exercício (FOUCAULT, 1986, p. 151).

A hipótese Reich, apoiada no binômio poder-repressão, é também questionada nesta sua noção basilar de análise histórico-política do poder, que é a repressão. Esse

modelo de poder era corrente na década de sessenta do século XX e, para Foucault, encontrava respaldo expresso no pensamento do psicanalista austríaco Wilhelm Reich. O livro central, em que desenvolve esses questionamentos, é *História da sexualidade I: a vontade de saber*, no qual faz três perguntas que norteiam sua análise: 1) a repressão do sexo seria mesmo uma evidência histórica?; 2) a mecânica do poder e, em particular, a da nossa sociedade, seria mesmo de ordem repressiva?; 3) o discurso crítico que se dirige à repressão também não faria parte da mesma rede histórica da repressão? (cf. FOUCAULT, 1985a, p. 15). Não se trata, para Foucault, de simplesmente refutar a hipótese repressiva. Diz ele: “As dúvidas que gostaria de opor à hipótese repressiva têm por objetivo muito menos mostrar que essa hipótese é falsa do que recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII” (FOUCAULT, 1985a, p. 16). Ou seja, basicamente, Foucault pretende:

[...] buscar as instâncias de produção discursiva (que, evidentemente, também organizam silêncios), de produção de poder (que, algumas vezes tem a função de interditar), das produções de saber (as quais, frequentemente, fazem circular erros ou desconhecimentos sistemáticos); [...] fazer a história dessas instâncias e transformações (FOUCAULT, 1985a, p. 17).

Para Foucault, a atitude meramente repressiva do poder sobre o sexo é desmentida quando se observa que, a partir do século XVII, o que acontece, inversamente, é uma proliferação de discursos sobre ele: “na pastoral cristã católica e reformada, sobretudo pela prática da confissão; na literatura escandalosa de finais do século XVIII, como em *Sade*; nas regulamentações policiais e administrativas; nas instituições pedagógicas; e na medicina” (CASTRO, 2014, p. 100).

Contudo, há que se observar que essa incitação dos discursos sobre o sexo é extremamente monitorada: é possível falar, mas de um determinado modo e em lugares adequados e com as pessoas certas. O que não deixa de ser também um incentivo à produção desses discursos. Para Foucault, as sociedades modernas não condenaram o sexo a viver na sombra, mas incentivaram a falar sobre ele, só que em surdina, como se fora algo secreto a ser decodificado: “[...] falar tanto de sexo, organizar tantos dispositivos insistentes para fazer falar dele, mas sob estritas condições, não é prova de que ele permanece secreto e que se procura, sobretudo, mantê-lo assim?” (FOUCAULT, 1985, p. 36).

Uma produção explosiva de discurso sobre o sexo, nos séculos XVII e XVIII, culminou, no século XIX, em duas diferentes abordagens em relação ao modelo sexual

monogâmico e heterossexual predominante, representado pela família: “Por um lado, esse modelo segue sendo uma referência, porém se fala cada vez menos dele e, por outro, se começa a falar da sexualidade das crianças, dos loucos, dos criminosos, dos que não amam o outro sexo” (CASTRO, 2014, p. 100).

Ainda no século XIX, a produção discursiva sobre o sexo continua forte e resulta na produção de um saber fisiológico da reprodução e em uma medicina da sexualidade. Esta última se distingue em duas modalidades de produção de verdade em torno do sexo: a primeira, a *ars erotica* (técnica erótica), na qual a verdade do sexo se circunscreve na produção do prazer; a segunda, a *scientia sexualis* (ciência sexual), é produzida a partir da confissão. Esta última é que predomina nas sociedades modernas ocidentais e acaba por ajudar na composição do dispositivo de sexualidade, o qual é fundamental no exercício do poder disciplinar e biopolítico.

O dispositivo de sexualidade ainda nos leva a acreditar, ilusoriamente, que a sexualidade é reprimida e que resolveremos nossa prisão nos libertando das amarras dessa repressão. Inversamente, acabamos por produzir mais saberes em torno dela, dos quais não nos damos conta, reforçando o poder de vigilância; e, também, consequentemente, acabamos não compreendendo que o exercício de poder não pode ser centralizado em algo, mesmo tendo a sexualidade como dispositivo, porque ele funciona difusamente. Por isso, Foucault termina esse livro, HSI, questionando a centralidade do dispositivo de sexualidade, denunciando a “ironia deste dispositivo: [quando afirma que] é preciso acreditarmos que nisso está nossa liberação” (FOUCAULT, 1985, p. 149). Ou seja, não é somente nos liberando sexualmente que estaremos livres do poder, pois a sexualidade continuará a existir como dispositivo de controle, mesmo que de maneira difusa.

Contudo, ainda no curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), realizado antes da publicação do livro *A vontade de saber*, HSI, Foucault menciona que pretende realizar uma análise da noção de repressão, só que mais próxima do exercício do poder de Estado e da guerra. Essa promessa não foi cumprida. Há somente a anunciação da proposta e um rápido desenvolvimento dela no início da primeira aula, em 07 de janeiro de 1976. Nesse contexto, a noção de repressão como elemento para a análise do poder foi invocada, bem como a noção de guerra na perspectiva nietzschiana, como alternativas possíveis à hipótese economista de poder, presente tanto em certo pensamento marxista quanto no pensamento jurídico liberal do poder político do século XVIII:

[...] a partir do momento em que tentamos libertar-nos dos esquemas econômicos para analisar o poder, encontramos-nos imediatamente em

face de duas hipóteses maciças: de uma parte, o mecanismo do poder seria a repressão – hipótese que, se vocês concordarem chamarei comodamente de hipótese Reich – e, em segundo lugar, o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças – hipótese que chamarei, também aqui por comodidade, hipótese de Nietzsche (FOUCAULT, 1999, p. 23-24).

Todavia, para Foucault, essas duas hipóteses não são inconciliáveis; “ao contrário, parecem até se encadear com bastante verossimilhança: afinal de contas, a repressão não é a consequência política da guerra, um pouco como a opressão, na teoria clássica do direito político, era o abuso da soberania na ordem jurídica?” (FOUCAULT, 1999, p. 24). Em uma entrevista de 1977, “Verdade e poder”, concedida a Alessandro Fontana e presente na antologia *Microfísica do poder*, Foucault esclarece alguns pontos referentes à noção de repressão nessa perspectiva mais ampla das relações de poder. Dentro de um contexto de uma pergunta feita sobre certa vertente marxista, inicialmente, o filósofo responde indicando a dificuldade de lhe fazer a crítica, muito mais do que foi com relação à noção de ideologia, noção muito utilizada pelos marxistas para a explicação do exercício do poder:

A noção de repressão por sua vez é mais pífida; em todo caso, tive mais dificuldade em me livrar dela na medida em que parece se adaptar bem a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos do poder. Quando escrevi a *História da loucura* usei, pelo menos implicitamente, esta noção de repressão. Acredito que então supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio. Ora, me parece que a noção de repressão é totalmente inadequada para dar conta do que existe justamente de produtor no poder. Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? (FOUCAULT, 1985, p. 7-8).

Para Foucault, inversamente, “o que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso” (FOUCAULT, 1985, p. 8). O poder deve ser considerado “como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (FOUCAULT, 1985, p. 8).

O filósofo relembra que em *Vigiar e punir* já havia mostrado como, a partir dos séculos XVII e XVIII, ocorreu um verdadeiro desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. Nesse período, “as monarquias da Época Clássica não só desenvolveram

grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local, - mas instauraram o que se poderia chamar uma nova “economia” do poder” (FOUCAULT, 1985, p. 8). Nessa nova dinâmica de funcionamento de poder, foram desenvolvidos procedimentos que permitiram fazer circular os efeitos de poder de forma contínua, ininterrupta, adaptada e “individualizada” em todo o corpo social.

O resultado é que estas novas técnicas são, simultaneamente, mais eficazes e menos dispendiosas economicamente, bem como mais fácil de serem controladas em suas intenções de transgressão e resistência. As técnicas, anteriormente utilizadas no âmbito do exercício do poder jurídico, funcionavam em um misto de “tolerâncias mais ou menos forçadas (desde o privilégio reconhecido até a criminalidade endêmica) e de cara ostentação (intervenções espetaculares e descontínuas do poder cuja forma mais violenta é o castigo ‘exemplar’, pelo fato de ser excepcional)” (FOUCAULT, 1985, p. 8).

Para responder à busca de uma alternativa que contemplasse uma análise de poder que não se circunscrevesse numa perspectiva jurídica-liberal e nem economicista, presentes no seu horizonte histórico, Foucault opta pela direção guerreira nietzschiana, da qual iria se afastar, parcialmente, ainda no mesmo ano de 1976, ao fim do curso em *Defesa da sociedade*, para pensar o poder a partir da noção de governo, como veremos no próximo item.

Ainda com relação à “hipótese Nietzsche”, Foucault teria deslocado suas pesquisas do poder disciplinar para o poder compreendido a partir da guerra, não como coisas opostas, mas sim complementares. Isso porque será dessa perspectiva guerreira do exercício de poder que serão desenvolvidas as ideias centrais do poder biopolítico, que também veremos no item seguinte deste capítulo.

Duas noções ligadas ao exercício de poder: a luta e a guerra, estão presentes na chamada “hipótese Nietzsche” (poder-luta-guerra) que afirma que a política se sustenta no enfrentamento belicoso das forças. Assim,

[...] com a noção de soberania tal como aparece no pensamento de Thomas Hobbes, buscava-se eliminar a luta de todos contra todos, que caracteriza essa situação natural prévia ao surgimento do Estado, o deus mortal que exerce o direito do soberano de fazer morrer ou deixar viver. Por isso, Foucault sintetiza a aposta de seu curso dizendo que se trata de reverter a célebre sentença de Carl Von Clausewitz, segundo a qual “a guerra é a continuação da política por outros meios” para determinar se a política, o exercício do poder no contexto da estatalidade, contrariamente ao que sustenta Hobbes, é “a continuação da guerra por outros meios” (CASTRO, 2014, p. 100).

Nessa inversão da máxima de Clausewitz, Foucault trata de explicitar a relação entre poder e guerra, inclusive a guerra das raças e do racismo de Estado, nos quais se encontra a ideia de que os que não servem ao poder devem ser exterminados, deixados literalmente morrer ou, simbolicamente, serem mortos pela exclusão em suas diversas formas, pois, tal como o curso apresenta, a partir de uma genealogia do discurso da guerra de raças, o conceito de raça não tem, necessariamente, um sentido biológico (cf. FOUCAULT, 1999).

Todavia, ainda nesse curso, *Em defesa da sociedade*, Foucault também busca mostrar a importância que o conceito de guerra de raças adquire quando as teorias evolucionistas e da degeneração da espécie imprimem um sentido biológico ao conceito de raça. Dessa forma, Castro (2014, p. 107) resume de forma muito clara:

A função de morte do direito soberano já não está dirigida simplesmente ao inimigo político, mas biológico. A destruição das outras raças, contudo, é só um dos objetivos do racismo, o outro é a regeneração da própria raça, para o qual é necessário expô-la à morte. Em resumo, o autor sustenta que o racismo moderno não é nem ‘uma velha tradição’ nem uma ‘nova ideologia’, mas ‘uma tecnologia de poder’ [...], na qual se conjugam o velho direito soberano, os mecanismos modernos do biopoder e o discurso da guerra das raças.

Quanto ao questionamento do modelo economicista de poder, “hipótese economicista”, presente tanto nos contratualistas liberais quanto em algumas correntes marxistas, Foucault indaga muito explicitamente: “a análise do poder ou a análise dos poderes, pode, de uma maneira ou de outra, ser deduzida da economia?” (FOUCAULT, 1999, p. 19). Contudo, sem negar ou suprimir as enormes diferenças entre a concepção jurídica e liberal do poder político da filosofia do século XVIII e a concepção marxista, ou de certa concepção do marxismo, Foucault observa que há um ponto em comum entre ambas, que ele chama de “economicismo” na teoria do poder. No caso da teoria jurídica clássica do poder, ele explica que:

o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito [...] que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é aquele, concreto, que todo indivíduo detém e que viria a ceder, total ou parcialmente, para constituir um poder, uma soberania política. A constituição do poder político se faz, portanto, nessa série, nesse conjunto teórico a que me refiro, com base no modelo de uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual. Analogia, por conseguinte, entre o poder e os bens, o poder e a riqueza (FOUCAULT, 1999, p. 19-20).

Já em relação à concepção marxista geral do poder, conforme Foucault, além da prevalência da economia, encontra-se algo diverso, que ele chama de “funcionalidade econômica” do poder, a qual tem o papel essencial de, além de manter as relações de produção, também de “reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível. Neste caso, o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica” (FOUCAULT, 1999, p. 20).

De qualquer maneira, ambas as formas de exercício de poder, a jurídica-liberal e a marxista, teriam assento na economia, mesmo que com diferenças sutis: “[...] num caso, tem-se um poder político que encontraria, num procedimento de troca, na economia da circulação dos bens, seu modelo formal; e, no outro caso, o poder político teria na economia sua razão de ser histórica, e o princípio de sua forma concreta e de seu funcionamento atual” (FOUCAULT, 1999, p. 20). Foucault prossegue questionando a “hipótese economista”:

Primeiramente: o poder está sempre numa posição secundária em relação à economia? É sempre finalizado e como que funcionalizado pela economia? O poder tem essencialmente como razão de ser e como finalidade servir à economia? Está destinado a fazê-la funcionar, a solidificar, a manter, a reconduzir relações que são características dessa economia e essenciais ao seu funcionamento? Segunda questão: o poder é modelado com base na mercadoria? O poder é algo que se possui, que se adquire, que se cede por contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que irriga esta região, que evita aquela? (FOUCAULT, 1999, pp. 20-21).

Foucault, em momento algum, nega as sólidas ligações entre o político e a economia. Pelo contrário, reafirma que as relações de poder são profundamente intrincadas nas e com as relações econômicas e que constituem sempre uma espécie de feixe ou de anel com as relações políticas. Sua preocupação é “tentar lançar mão de instrumentos diferentes” de análise de exercício de poder para além das acepções jurídicas, soberanas e economistas: “E, nesse caso, a indissociabilidade entre a economia e o político não seria da ordem da subordinação funcional, nem tampouco da ordem da isomorfia formal, mas de uma outra ordem que se trataria precisamente de revelar” (FOUCAULT, 1999, p. 21).

Dessa forma, Foucault tenta fazer uma análise não econômica de poder, pois, na sua perspectiva, “o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato” (FOUCAULT, 1999, p. 21). Então, afirma o filósofo, ainda questionando a “hipótese economista”, “o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de

força” (FOUCAULT, 1999, p. 21). Por isso, muito mais que estabelecer uma teoria do poder que se explique em bases meramente econômicas, Foucault busca saber: “[...] se o poder se exerce, o que é esse exercício? Em que consiste? Qual é sua mecânica?” (FOUCAULT, 1999, p. 21).

Como visto acima, Foucault questionou as noções tradicionais de exercício de poder, tais como exclusão, soberania e repressão, pela identificação de novos modos de exercício de poder presentes nos dispositivos de poder da modernidade. Verificou a existência da sociedade disciplinar e seus dispositivos de controle individuais e corporais, bem como reconheceu na modernidade a faceta não repressiva de poder, mormente pelo dispositivo da sexualidade e seus mecanismos de produção. Contudo, para Foucault, desde o século XVIII estamos vivendo, predominantemente, sob a égide de novos tipos de relações de poder, a biopolítica e a governamentalidade, quais sejam, a do governo se exercendo sobre a vida e a do governo enquanto condução de condutas, tanto de si para consigo, quanto de si para com os outros, tendo como objeto central a população. O próximo item tratará mais detidamente de como Foucault se aproxima dessas conclusões.

1.2. Biopolítica: uma nova tecnologia de poder

Em 1974, Foucault esboça uma tese que estará presente em muitas de suas investigações futuras, quando profere, no Rio de Janeiro, uma conferência sobre a história da medicina, intitulada “O nascimento da medicina social”. A tese aí gestada afirmava que, fundamentalmente, para a sociedade capitalista o que importava era o biopolítico, o biológico, o somático, o corporal: “A partir de então e até 1979, a descrição dos dispositivos de poder centrados no governo do corpo dos indivíduos e das populações será o tema central de seus livros e cursos” (CASTRO, 2014, p. 85)

Inicialmente presentes na conferência de 1974, dois anos depois, em 1976, Foucault retoma as noções de “biopoder” e “biopolítica”, na última parte de *A vontade de saber*, intitulada “Direito de morte e poder sobre a vida”. Nessas páginas, Foucault deixa de lado a análise do poder na perspectiva da repressão, que havia predominado no livro, e centraliza essa análise do poder na perspectiva da soberania e da biopolítica. Refere-se, inicialmente, ao antigo direito soberano de fazer morrer e deixar viver, de um poder que se exerce de maneira direta sobre a morte e, indiretamente, pela morte, sobre a vida: “O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1985a, p. 128). No entanto, “a partir da época Clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder”

(FOUCAULT, 1985a, p. 128). Para Foucault, teria havido uma inversão na forma do funcionamento do poder: agora era um poder de fazer viver ou deixar morrer, o biopoder: “Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1985a, p. 130). Para o filósofo, a concepção aristotélica de homem, animal vivo e capaz de existência política, que teria predominado até a época Clássica, foi transformada em uma concepção que diz ser o homem moderno um animal que tem em sua política o fato de estar em jogo sua própria vida de ser vivo: “[...] em uma sociedade que acabava de assumir a tarefa de gerir a vida” (FOUCAULT, 1985a, p. 131). Enquanto o poder soberano se exercia de forma negativa, tirando a vida pela morte, o biopoder, inversamente, se exerce de maneira positiva sobre a vida, administrando e potencializando suas forças, visando seu valor e utilidade.

A nova forma de exercício do poder segue em duas direções diferentes, mas complementares. De um lado, uma anatomopolítica do corpo humano: as disciplinas e a normalização do corpo dos indivíduos. É individualizante e vai sendo gestada a partir do século XVII. De outro lado, uma biopolítica das populações e a normalização da vida biológica. É orientada à espécie e surge em meados do século XVIII. Essa nova forma de exercício de poder, como uma tecnologia de poder centrada na vida, caracteriza a sociedade moderna normalizadora (cf. FOUCAULT, 1985a; CASTRO, 2014).

Contudo, o antigo poder soberano e o moderno biopoder são poderes que se complementam, não substituindo um ao outro. Um não desapareceu por completo e nem foi substituído pelo outro. Ao contrário disso, para Foucault, a relação entre soberania e biopoder se entrelaçam, tendo por forte ligação o dispositivo da sexualidade que articula os dois eixos do biopoder, presente tanto no indivíduo (corpo, subjetivação etc.) como na população (natalidade, doenças etc.).

A problemática sobre biopolítica⁹ e biopoder está presente, de forma mais expressiva, na obra de Foucault, no período que vai de 1974 a 1979, em livros, conferências, entrevistas e cursos¹⁰. Essa problemática é tratada de maneira multifacetada, pois relacionada a outras noções como soberania, sexualidade, disciplina,

9 - Ressalte-se que o termo biopolítica não é uma invenção de Foucault. Essa noção tem um longo histórico que remonta a 1905 com o sueco Rudolf Kyellen (cf. GADELHA, 2009, p. 83).

10 - Carlos José Martins (2006) chama atenção para a presença mais difusa da problemática da biopolítica já nos livros *História da loucura* e *Nascimento da clínica*, bem como em cursos do início da década de 1970 (cf. GADELHA, 2009).

corpo, norma e, o que mais interessa na presente investigação, às noções de governo e governamentalidade, relacionadas às matrizes políticas liberal e neoliberal.

A abordagem inicial sobre biopolítica do ano de 1974 se encontra na conferência intitulada “O nascimento da medicina social”, proferida na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no Brasil. É uma abordagem parcial, introdutória, tateante, mas indicativa da medicina como estratégia biopolítica.

A hipótese que Foucault defende nessa conferência é que, inversamente ao que normalmente se pensa, não houve no capitalismo uma passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas sim, precisamente, o inverso:

[...] o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política (FOUCAULT, 1985, p. 80).

Segundo Foucault, o desenvolvimento do capitalismo, a partir do século XVI e início do século XVII, traz uma preocupação crescente na Europa com a saúde da sua população, em virtude, principalmente, da política mercantilista. Esta se preocupava com a produtividade da população, sua quantidade tanto em termos individuais quanto coletivo, o indivíduo sempre pensado em relação à população, visando o aumento do fluxo comercial do Estado, a entrada de moeda e o retorno que viria para dar sustentação ao exército, dentre outros, e fortalecer o Estado diante de outros estados. A preocupação central da medicina como estratégia biopolítica era, portanto, com uma medicina que se centrava na população.

Para Foucault, a “medicina moderna é uma medicina social que tem por *background* uma certa tecnologia do corpo social” (FOUCAULT, 1985, p. 79). E o filósofo investiga essa assertiva em três países que desenvolveram, de maneira diferenciada, a medicina social: Alemanha, França e Inglaterra. Primeiramente, na Alemanha se desenvolveu, no século XVIII, uma “ciência do Estado” (*Staatswissenschaft*), que tinha por objetivo:

[...] por um lado, um conhecimento que tem por objeto o Estado; não somente os recursos naturais de uma sociedade, nem o estado de sua população, mas também o funcionamento geral de seu aparelho político. Os inquéritos sobre os recursos e o funcionamento dos Estados foram uma especialidade, uma disciplina alemã do século XVIII; por outro lado, a expressão significa também o conjunto de procedimentos pelos quais o Estado extraiu e acumulou conhecimentos para melhor

assegurar seu funcionamento. O Estado como objeto de conhecimento e como instrumento e lugar de formação de conhecimentos específicos (FOUCAULT, 1985, pp. 80-81).

Essa ciência do Estado, para Foucault, andava harmonicamente com uma “política médica” e uma “polícia médica” (*Medizinichepolizei*) estatais, objetivando a construção de uma Medicina de Estado alemã, que se organizava a partir de “um saber médico estatal, a normalização da profissão médica, a subordinação dos médicos a uma administração central e, finalmente, a integração de vários médicos em uma organização estatal [...]” (FOUCAULT, 1985, p. 84). Tem-se aí uma série de fenômenos inteiramente novos, que caracterizavam a chamada medicina de Estado.

Já a medicina social francesa estava mais próxima do fenômeno da urbanização. Foucault se refere a ela como “Medicina urbana”. Na segunda metade do século XVIII, surge a necessidade de unificar o poder urbano nas grandes cidades, “de construir a cidade como unidade, de organizar o corpo urbano de modo coerente, homogêneo, dependendo de um poder único e bem regulamentado” (FOUCAULT, 1985, p. 86). As razões para essa unificação urbana eram: primeiro, razão econômica, pois a cidade havia se tornado importante espaço de produção e comercialização da indústria nascente, exigindo uma jurisdição unificada; segundo, razão política, que se justificava em função do aumento das tensões sociais, em virtude do aumento da desigualdade social surgida com a nascente população operária. Assim, com o surgimento e aumento constante das revoltas urbanas ocorre “a necessidade de um poder político capaz de esquadrihar esta população urbana” (FOUCAULT, 1985, p. 86).

A aglomeração na cidade acabou por trazer doenças advindas da má circulação do ar, dos corpos dos mortos que não eram enterrados, da água de beber que não se conseguia separar da água suja etc., e “para dominar esses fenômenos médicos e políticos que inquietam tão fortemente a população das cidades” (FOUCAULT, 1985, p. 87) foi utilizado o mecanismo médico e político da quarentena. Modelo esse que era usado desde o fim da Idade Média na França, mas também em todos os países da Europa e “que devia ser aplicado quando a peste ou uma força endêmica violenta aparecesse em uma cidade” (FOUCAULT, 1985, p. 88).

Diversamente do tratamento da lepra, que excluía o indivíduo mandando-o para fora dos muros da cidade ou para dentro dos muros do hospício, no caso dos loucos, o tratamento da peste não expulsava os indivíduos doentes ou anormais, mas sim mantinha-os reclusos, mas perto e sob vigilância e controle:

O poder político da Medicina [urbana] consiste em distribuir os indivíduos uns ao lado dos outros, isolá-los, individualizá-los, vigiá-los um a um, constatar o estado de saúde de cada um, ver se está vivo ou morto e fixar assim, a sociedade em um espaço esquadrinhado, dividido, inspecionado, percorrido por um olhar permanente e controlado por registro, tanto quanto possível completo, de todos os fenômenos (FOUCAULT, 1985, pp. 88-89).

Então, segundo Foucault, a medicina urbana da segunda metade do século XVIII segue um procedimento militar de vigilância, tratando-se de um aperfeiçoamento do esquema político-médico da quarentena, que surgiu no final da Idade Média, nos séculos XVI e XVII. Deste modo, “a higiene pública é uma variação sofisticada do tema da quarentena e é daí que provém a grande medicina urbana [...]” (FOUCAULT, 1985, p. 89).

Por suas características, é possível observar que a medicina social urbana, ao se preocupar com a higiene pública, a salubridade, os meios que favorecem ou não a saúde etc., se distingue fortemente da medicina social alemã. Enquanto esta última tem o foco no fortalecimento do Estado, a francesa “está muito mais próxima das pequenas comunidades, das cidades, dos bairros, como também não é ainda dotada de nenhum instrumento específico de poder” (FOUCAULT, 1985, p. 93).

O terceiro exemplo de medicina social que Foucault analisa na conferência ministrada no Rio de Janeiro, em 1974, é o da Inglaterra, que tinha por alvo a medicalização dos pobres e dos trabalhadores. Nas palavras de Foucault, comparando as três medicinas sociais: “A medicina dos pobres, da força de trabalho, do operário não foi o primeiro alvo da medicina social, mas o último. Em primeiro lugar o Estado, em seguida a cidade e finalmente os pobres e trabalhadores foram objetos da medicalização” (FOUCAULT, 1985, p. 93).

Foucault diz que os pobres não foram problematizados antes, no século XVIII, como fonte de perigo médico, porque a aglomeração urbana não era tão grande ao ponto da pobreza aparecer como um perigo social, bem como porque os pobres tinham uma serventia no trabalho urbano, fazendo as pequenas tarefas relativas ao funcionamento da cidade, tais como levar cartas e carregamentos, fazer limpeza etc. Somente em meados do século XIX o pobre surge como um perigo social. Foucault apresenta três razões para isso: primeiro – a população pobre se torna uma força política com potencial de revolta na Revolução Francesa e nos conflitos que marcaram a Inglaterra no início do século XIX; segundo – a criação de sistemas oficiais de entrega de carta e de carregamento, que tirou dos pobres o trabalho que exerciam, causando protestos e revoltas populares;

terceiro – a divisão do espaço urbano entre pobres e ricos, em função do surgimento dos medos políticos e sanitários advindos com a cólera de 1832.

Todavia, nessa Inglaterra de forte desenvolvimento da indústria e do proletariado, a medicina só se tornará efetivamente social com a *Lei dos pobres*, legislação que possibilitava um controle médico do pobre que, ao se beneficiar do sistema de assistência, se submetia a vários controles médicos:

Com a *Lei dos pobres* aparece, de maneira ambígua, algo importante na história da medicina social: a ideia de uma assistência controlada, de uma intervenção médica que é tanto uma maneira de ajudar os mais pobres a satisfazer suas necessidades de saúde, sua pobreza não permitindo que o façam por si mesmos, quanto um controle pelo qual as classes ricas ou seus representantes no governo asseguram a saúde das classes pobres e, por conseguinte, a proteção das classes ricas. Um cordão sanitário autoritário é estendido no interior das cidades entre ricos e pobres: os pobres encontrando a possibilidade de se tratarem gratuitamente ou sem grande despesa e os ricos garantindo não serem vítimas de fenômenos epidêmicos originários da classe pobre (FOUCAULT, 1985, p. 95).

Posteriormente, essa lei se transformará em um complexo de legislação médica mais autoritária e mais controladora, “não de cuidados médicos, mas de controle médico da população” (FOUCAULT, 1985, p. 96), como foi o caso do *health service*, em 1875, que obrigava todos a se vacinarem, registrarem doenças perigosas, bem como localizava e destruía os locais insalubres ou os focos de insalubridade. Contudo, apesar dos *health services* afirmarem ser para todos, na verdade “a intervenção nos locais insalubres, as verificações de vacina, os registros de doenças tinham de fato por objetivo o controle das classes mais pobres” (FOUCAULT, 1985, p. 96).

Porém, conforme Foucault, o controle médico inglês, realizado pelos *health officers*, também suscitava resistências, “uma série de reações violentas da população, de resistência popular, de pequenas insurreições anti-médicas, na Inglaterra da segunda metade do século XIX” (FOUCAULT, 1985, p. 96). Foi o caso, por exemplo, de grupos de dissidência religiosa que reivindicavam o direito de não se submeterem à “medicina oficial, o direito sobre seu próprio corpo, o direito de viver, de estar doente, de se curar e morrer como quiserem” (FOUCAULT, 1985, p. 93). Foucault questiona se vários desses movimentos religiosos não seriam, em verdade, uma resistência à medicalização autoritária de seus corpos e doenças:

Em lugar de ver nessas práticas religiosas um fenômeno residual de crenças arcaicas ainda não desaparecidas, não serão elas 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; não serão essas lutas que reaparecem nessas formas aparentemente arcaicas, mesmo se seus instrumentos sejam antigos, tradicionais e supõem um sistema de crenças mais ou menos abandonadas? O vigor dessas práticas, ainda atuais, é ser uma reação contra essa *social medicine*, medicina dos pobres, medicina a serviço de uma classe, de que a medicina social inglesa é um exemplo (FOUCAULT, 1985, p. 97).

Por fim, para Foucault, o desenvolvimento do sistema inglês de saúde conseguiu interligar “assistência médica ao pobre, controle de saúde da força de trabalho e esquadramento geral da saúde pública, permitindo às classes mais ricas se protegerem dos perigos gerais” (FOUCAULT, 1985, p. 97). Dessa forma, a medicina social inglesa possibilitou a existência de três sistemas médicos superpostos: “uma medicina assistencial destinada aos pobres, uma medicina administrativa encarregada de problemas gerais como a vacinação, as epidemias etc., e uma medicina privada que beneficiava quem tinha meios para pagá-la” (FOUCAULT, 1985, p. 97).

Como foi possível observar na conferência de 1974, um dos pilares fundamentais da biopolítica é seu objetivo de governar a população. Em texto posterior, livro de 1976, *História da sexualidade I – A vontade de saber*, é possível averiguar essa finalidade da tecnologia biopolítica no seu exercício de poder, na qual fica mais claro que o objetivo é exercer o poder sobre a vida da população. No quarto capítulo dessa obra, depois de ter refutado a hipótese repressiva, apresentado a *scientia sexualis* e falado sobre o dispositivo de sexualidade, Foucault explicita o que seria “Direito de morte e poder sobre a vida”, também o nome do capítulo, em uma perspectiva do poder soberano e do poder biopolítico.

Em breve histórico que resgata a herança do poder soberano, em um percurso que cobre os romanos e os teóricos clássicos, Foucault apresenta a característica central do poder soberano, o privilégio que lhe é característico, o direito de vida e morte. Esse direito pode ser exercido sobre seus súditos, seja expondo-lhes a vida em guerra contra o inimigo na defesa do Estado, seja quando o soberano considera que o súdito o colocou em perigo. Caso um súdito se levante contra o soberano, infringindo suas leis, este pode exercer um poder direto sobre sua vida, matando o súdito a título de castigo: “Encarado nestes termos, o direito de vida e morte já não é um privilégio absoluto: é condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência enquanto tal” (FOUCAULT, 1985a, p. 128).

No âmbito do poder biopolítico, Foucault não considera o direito de vida e morte que o soberano tem sobre o súdito, nem como relacionado a Hobbes, em que a “transposição para o príncipe do direito que todos possuiriam, no estado de natureza, de

defender sua própria vida à custa da morte dos outros”, nem relacionado a “um direito específico que aparece com a formação deste ser jurídico novo que é o soberano” (FOUCAULT, 1985a, p. 128). Diversamente, para Foucault, essa forma jurídica moderna de direito de vida e morte que o soberano detém é assimétrica, ou seja:

O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver (FOUCAULT, 1985a, p. 128).

Para Foucault, até o século XVI, esse direito de vida e morte do soberano moderno ocorria em função do tipo de poder autoritário, belicoso que era exercido. O soberano era uma figura jurídica que exercia seu poder por confisco, subtração e direito de se apropriar de riquezas, de extorquir produtos, bens, serviços e trabalho dos súditos. E complementa Foucault: “O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 1985a, p. 128).

A partir da época clássica, século XVII, há uma enorme transformação nesse mecanismo de poder que tinha o privilégio de ter direito sobre vida e morte dos súditos:

O ‘confisco’ tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço de controle, de vigilância, de majoração e organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso o direito de morte tenderá a se deslocar ou pelo menos, a se apoiar em exigências de um poder, que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos (FOUCAULT, 1985a, p. 128).

Agora, diversamente, o antigo direito de morte que tinha o soberano é um direito sobre o corpo social de garantir sua própria existência por intermédio da gestão, controles e regulações de conjunto que potencializem a vida:

E eu creio que, justamente, uma das maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e ‘deixar’ morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (FOUCAULT, 1999, p. 287).

Contudo, o que Foucault gostaria de discutir não é, propriamente, os meandros teóricos da filosofia política e as especificidades do poder soberano, mas sim “como o

problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político, da análise do poder político. De fato, o nível em que eu gostaria de seguir a transformação, não é o nível da teoria política, mas antes, o nível dos mecanismos, das tecnologias de poder” (FOUCAULT, 1999, p. 288).

Foucault estava em seu propósito de fazer a crítica ao exercício do poder soberano e sua tradição jurídico-política ou jurídico-filosófica, detectando exatamente as novas tecnologias de poder. Assim, foi com o estudo realizado sobre o poder disciplinar, no livro *Vigiar e punir*, que o filósofo apresentou as novas técnicas de poder centradas nos corpos individuais e sua distribuição espacial e organização vigiada, surgidas no final do século XVII e início do século XVIII:

Eram as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc. Eram igualmente técnicas de racionalização e de economia estrita de um poder que devia se exercer, da maneira menos onerosa possível, mediante todo um sistema de vigilância, de hierarquias, de inspeções, de escriturações, de relatórios: toda essa tecnologia, que podemos chamar de tecnologia disciplinar do trabalho (FOUCAULT, 1999, p. 288).

Já na segunda metade do século XVIII, apareceu uma outra nova tecnologia de poder, diversa da disciplinar, mas sem excluir aquela. Pelo contrário, são complementares, posto que funcionam em níveis diferentes, escalas e instrumentos diferenciados. Foucault está se referindo, obviamente, à biopolítica:

Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é – diferentemente da disciplinar, que se dirige ao corpo – a vida dos homens, ou ainda, [...], ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, [...], ao homem-espécie (FOUCAULT, 1999, p. 289).

Dessa forma, afirma Foucault, a disciplina rege a multiplicidade de corpos individuais vigiáveis, treináveis, utilizáveis e puníveis. Já a nova tecnologia da biopolítica se dirige à multiplicidade dos homens enquanto massa global

afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo de individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana (FOUCAULT, 1999, p. 289).

A biopolítica como nova tecnologia de poder perfaz um conjunto de processos que abarcam a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população etc. Na segunda metade do século XVIII, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle da biopolítica foram, por exemplo, os processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade e seus problemas econômicos e políticos (cf. FOUCAULT, 1999, p. 290).

A era da biopolítica, no século XVIII, é marcada pelo tratamento estatístico desses fenômenos demográficos e pela observação dos procedimentos relativos à natalidade. Porém, a biopolítica também se encarregava do problema da morbidade, mais precisamente relacionada às endemias, “a forma, a natureza, a extensão, a duração, a intensidade das doenças reinantes numa população” (FOUCAULT, 1999, p. 290). O foco eram as doenças endêmicas que subtraíam as forças dos trabalhadores, diminuam o tempo de trabalho, aumentavam os custos econômicos por conta da baixa produção ou pela não produção, bem como pelo custo do tratamento de saúde: “Em suma, a doença como fenômeno da população: não mais como a morte que se abate brutalmente sobre a vida – é a epidemia – mas como a morte permanente, que se introduz sorrateiramente na vida, a corrói perpetuamente, a diminui e a enfraquece” (FOUCAULT, 1999, p. 291). Esses fenômenos que começam a ser valorizados no final do século XVIII, constituem a formação da medicina social voltada para a higiene pública, tal qual visto na exposição sobre a conferência de 1974, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Já no século XIX, na época da industrialização, a biopolítica irá introduzir novos mecanismos de exercício de poder, tais como as instituições de assistência, seguros, poupança, seguridade etc., que surgem possibilitados pelos problemas da velhice, por exemplo, tais como: fator de queda de produtividade, acidentes, enfermidades, anomalias etc. Todos tidos como objetos biopolíticos.

Um terceiro aspecto da biopolítica, no final do século XVIII e início do século XIX, é a “preocupação, primeiro, 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” (FOUCAULT, 1999, p. 292). Ou seja, a relação dos seres com o meio ambiente. Segundo, a relação dos homens com a cidade, a partir da qual a biopolítica se constituiria com os elementos vindos da natalidade, morbidade, incapacitações biológicas e dos efeitos do meio urbano: “é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder” (FOUCAULT, 1999, p. 292).

Tendo como pano de fundo a teoria do direito, na figura da sociedade soberana e contratualista, e as disciplinas, Foucault vislumbra algo inteiramente inédito na nova tecnologia de poder que é a biopolítica: “A teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo” (FOUCAULT, 1999, p. 292). A biopolítica, inversamente, não lida exatamente com a sociedade ou com o corpo social nos moldes jurídicos, nem com o corpo individual disciplinar. Essa nova tecnologia de poder em que consiste a biopolítica lida com esse novo corpo:

[...] corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de ‘população’. A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder [...] (FOUCAULT, 1999, pp. 292-293).

Para a biopolítica, além da população, os fenômenos coletivos são, fundamentalmente, importantes quando se apresentam no nível da massa, têm constância, duração, longevidade e se dão em série: “A biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração” (FOUCAULT, 1999, p. 293). Por isso, a biopolítica implantou mecanismos de funcionamento distintos dos mecanismos disciplinares. Os mecanismos biopolíticos tratam, principalmente, de previsões, de estatísticas, de medições globais. Não buscam modificar um fenômeno específico ou um indivíduo, mas interferir em fenômenos gerais, globais, tais como baixar a morbidade, aumentar o ciclo da vida, estimular a natalidade:

E trata-se, sobretudo, de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida: mecanismos como vocês veem, como os mecanismos disciplinares, destinados em suma a maximizar forças e a extraí-las, mas que passam por caminhos inteiramente diferentes (FOUCAULT, 1999, pp. 293-294).

Não há, portanto, um tratamento individualizado nos mecanismos biopolíticos, tal como se encontra nos mecanismos disciplinares que visam o corpo individual e o indivíduo no detalhe. Diversamente, a biopolítica trabalha com mecanismos globais, visando “estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a

vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (FOUCAULT, 1999, p. 294).

Enquanto a soberania tinha o poder de fazer morrer, o biopoder, uma tecnologia de poder que age sobre a população e sobre o homem como ser vivo, tem o poder de fazer viver. Nas palavras de Foucault: “A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 294).

Nessa transformação das tecnologias de poder, o biopoder tem “cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no ‘como’ da vida” (FOUCAULT, 1999, p. 294). O poder agora, ao buscar aumentar a vida controlando os fatores que tendem a eliminá-la, tem na morte o seu extremo de poder. A morte passa a ser externa ao poder, “é o que cai fora de seu domínio, e sobre o que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico. Isso sobre o que o poder tem domínio não é a morte, é a mortalidade” (FOUCAULT, 1999, p. 296). Ou seja, ao se interessar pela vida, o poder não se interessa pela morte, mas sim pela mortalidade que ameaça a vida. Por isso, também, o poder, ao não se interessar pela morte e sim pela vida, deixa a morte à margem, mais especificamente, a morte passa para o âmbito privado, perdendo, então, o brilho lúgubre dos suplícios dos cadafalsos. Antes, afirma Foucault, nesses dois sistemas de poder, tínhamos a soberania sobre a vida (poder soberano) e agora, a regulamentação da vida (biopolítica).

Retomando a tecnologia de poder disciplinar do corpo, Foucault a compara com a tecnologia regulamentadora da vida, a biopolítica, surgida no final do século XVIII, e mostra que não são excludentes, mas complementares em suas especificidades. Elas se sobrepõem uma à outra, complementando-se em suas diferenças. Diz Foucault, primeiramente, apresentando suas distintas especificidades:

Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; 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 efeitos (FOUCAULT, 1999, p. 297).

Isto posto, diz Foucault, a disciplina é uma tecnologia de poder que foca no treinamento individual, o biopoder foca no equilíbrio global e na segurança do conjunto diante dos perigos da mortalidade: a disciplina é uma tecnologia de treinamento, o

biopoder é uma tecnologia de previdência, regulamentadora. Contudo, alerta Foucault, ambas são tecnologias do corpo, “mas, num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto” (FOUCAULT, 1999, p. 297).

Para Foucault, o poder soberano, já no fim do século XVII e início do século XVIII, ficou inadequado para gerir os fenômenos da explosão demográfica e da industrialização que caracterizaram esse período. A primeira acomodação do poder soberano aos novos tempos aconteceu com o surgimento da tecnologia de poder disciplinar: “[...] acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento [...] em nível local, em formas intuitivas, empíricas, fracionadas, e no âmbito limitado das instituições como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 298).

A segunda acomodação do poder soberano, já no final do século XVIII, foram os processos “biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas” (FOUCAULT, 1999, p. 298) que constituíram a tecnologia de biopoder, visando os fenômenos globais e os fenômenos de população. Assim, há duas séries de poder:

[...] a série corpo-organismo-disciplina-instituições; e a série população-processos biológicos-mecanismos regulamentadores-Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organo-disciplina da instituição, [...] e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a bio-regulamentação pelo Estado (FOUCAULT, 1999, p. 298).

No entanto, pensar nessas duas séries de tecnologia de poder, não significa oposição absoluta entre Estado e instituição, daí o caráter complementar entre disciplina e biopolítica, pois as disciplinas tendem a ultrapassar as fronteiras institucionais e locais, incorporando-se no nível estatal como a polícia, por exemplo. Já as grandes regulações globais são encontradas “no nível estatal, mas também abaixo do nível estatal, com toda uma série de instituições subestatais, como as instituições médicas, as caixas de auxílio, os seguros, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 299).

Conforme Foucault, os mecanismos disciplinares e regulamentadores não se excluem. Apesar de suas especificidades, mas também devido às suas especificidades, eles se complementam: “Pode-se mesmo dizer que, na maioria dos casos, os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro” (FOUCAULT, 1999, p. 299). É o caso relevante da sexualidade que

implica em um comportamento corporal e “depende de um controle disciplinar, individualmente, em forma de vigilância permanente” (FOUCAULT, 1999, p. 300), mas que, também, por ter a capacidade de procriação, se insere em processos biológicos mais amplos, que dizem respeito à população, e não somente ao corpo individual. Assim, resume Foucault: “a sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação” (FOUCAULT, 1999, p. 300). Há um elemento que é comum ao poder disciplinar e ao poder regulamentador: a norma. Ele incide, igualmente, sobre ambos, circula entre eles, se aplica tanto ao corpo quanto à população. Este elemento permite, simultaneamente,

controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outro é a ‘norma’. A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar (FOUCAULT, 1999, p. 302).

Tem-se aí, então, a sociedade da normalização, na qual “se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação” (FOUCAULT, 1999, p. 302). Foi nessa sociedade de normalização que o poder se apropriou da vida, no século XIX, cobrindo amplamente “do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina de uma parte e das tecnologias de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 1999, p. 302). Trata-se da constituição do biopoder: corpo e vida, corpo e população, disciplina e biopolítica.

No âmbito da afirmação da vida no espectro do biopoder, Foucault destaca um paradoxo, uma situação paradoxal, visto que, no período em que o biopoder surge, há um aumento significativo das guerras e “populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar guerras, causando a morte de tantos homens” (FOUCAULT, 1985a, p. 129). Este paradoxo se apresenta ainda mais forte com o desenvolvimento da tecnologia de guerra. As destruições são realizadas a partir do princípio da sobrevivência. A face mais cruel desse paradoxo é “a situação econômica [que] se encontra hoje no ponto de chegada desse processo: o poder de expor uma população à morte geral é o inverso do poder de garantir à outra sua permanência em vida” (FOUCAULT, 1985a, p. 129).

O antigo princípio da tática dos combates que consistia em poder matar para poder viver, agora é um princípio estratégico dos Estados, mas com uma diferença crucial, segundo Foucault: “A existência em questão já não é aquela – jurídica – da soberania, é

outra – biológica – de uma população” (FOUCAULT, 1985a, p. 129). Dessa forma, o genocídio realizado pelo poder moderno não visa simplesmente uma volta ao direito de matar, pois no biopoder o “poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população” (FOUCAULT, 1985a, p. 129). Nesse quadro de gestão da vida, perdia o sentido a pena de morte:

A partir do momento em que o poder assumiu a função de gerir a vida, já não é o surgimento de sentimentos humanitários, mas a razão de ser do poder e a lógica de seu exercício que tornaram cada vez mais difícil a aplicação da pena de morte. De que modo um poder viria a exercer suas mais altas prerrogativas e causar a morte, se o seu papel mais importante é o de garantir, sustentar, multiplicar a vida e pô-la em ordem? (FOUCAULT, 1985a, p. 129-130).

Essa contradição acabou por impedir que a continuação da existência da pena de morte se justificasse somente pelas monstruosidades do crime e do criminoso. A única forma de justificar agora a pena de morte seria em caso da incorrigibilidade do criminoso e para resguardar, defender a sociedade. Nesse caso, “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 1985a, p. 130). E é nesse ponto que Foucault pode indicar a existência de um racismo de Estado, detalhado mais fortemente no curso *Em defesa da sociedade*, de 1976:

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem, enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico (FOUCAULT, 1999, p. 285-286).

O paradoxo mais expressivo do desenvolvimento tecnológico no âmbito da vida e da morte é a bomba atômica. O poder atômico tem a capacidade de suprimir a vida e de suprimir a si próprio como assegurado da vida. Ou ele é soberano ou ele é biopoder. Mas também é possível pensar que existe neste paradoxo “não mais um direito soberano sobre o biopoder, mas o excesso do biopoder sobre o direito soberano” (FOUCAULT, 1999, p. 303). Ou seja, o excesso de biopoder é quando a “possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 303). Ou seja, o poder sobre a vida acaba por produzir a morte da vida.

Todavia, esse paradoxo não ocorre somente no ponto extremo do poder atômico. O paradoxo está, efetivamente, na própria especificidade do biopoder que, diante do recuo do poder soberano e seu poder sobre a morte, avança cada vez mais na direção de fazer

viver, mas, mesmo assim, também do deixar morrer. Em outras palavras, como “nessa tecnologia de poder, que tem como objeto e como objetivo a vida, [...] como vai se exercer o direito de matar e a função de assassinio [...]. Como exercer o poder da morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder?” (FOUCAULT, 1999, p. 303). Foucault responde a essas perguntas explicando que é o racismo quem possibilita ao biopoder matar:

O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo (FOUCAULT, 1999, p. 304).

E o que seria o racismo nesse contexto do biopoder do Estado moderno? O racismo é “o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 304). A existência biológica da espécie humana vai ser fragmentada pelo poder que distinguiu entre raças boas e raças inferiores, uma forma de criar uma hierarquia entre os grupos existentes no seio da população. Em suma, é feito um corte do tipo biológico no interior da sociedade tomada numa perspectiva biológica: “Isso vai permitir 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” (FOUCAULT, 1999, p. 305).

A partir daí é possível distinguir algumas funções do racismo no âmbito do biopoder. A primeira função do racismo é, segundo Foucault, a de “fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder” (FOUCAULT, 1999, p. 305). Já a segunda função do racismo nessa tecnologia de biopoder consiste em uma relação positiva que indica que “quanto mais você matar, mais você fará morrer, ou quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá” (FOUCAULT, 1999, p. 305). Essa relação, diz Foucault, não foi inventada nem pelo racismo, nem pelo Estado moderno, trata-se sim da relação guerreira, na qual “para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”.

O racismo faz valer e funcionar essa relação guerreira que afirma que o outro tem que morrer para que você viva, mas “de uma maneira que é inteiramente nova e que, precisamente, é compatível com o exercício do biopoder” (FOUCAULT, 1999, p. 305). Dessa forma, esclarece Foucault:

[...] o racismo vai permitir estabelecer, entre a minha vida e a morte do outro, uma relação que não é uma relação militar e guerreira de enfrentamento, mas uma relação do tipo biológico: ‘quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria a 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 pura (FOUCAULT, 1999, p. 305).

O racismo, portanto, estabelece uma relação fundamentalmente biológica. Assim, tirar a vida (deixar morrer) no biopoder não é derrotar o adversário político, mas eliminar do perigo biológico a própria espécie ou raça, visando, simultaneamente, o seu fortalecimento. Não é só a morte do outro. É a morte de outro que pertence a uma espécie inferior e que deixará minha vida mais sadia e mais pura. E, por isso, “a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização [...]. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 1999, p. 306).

Então, é o racismo que justifica o Estado tirar a vida, mais especificamente, o racismo é importante no exercício do biopoder, pois “é a condição para que se possa exercer o direito de matar. Se o poder de normalização quer exercer o velho direito soberano de matar, ele tem de passar pelo racismo” (FOUCAULT, 1999, p. 306). Contudo, da mesma forma, caso um poder soberano queira funcionar com a tecnologia da normalização, “ele também tem de passar pelo racismo” (FOUCAULT, 1999, p. 306).

Não obstante, é importante realçar aqui que, para Foucault, na tecnologia de biopoder, tirar a vida não está circunscrito somente a tirar a vida corporal: “[...] por tirar a vida não entendo simplesmente o assassínio direto, mas também tudo o que pode ser assassínio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 306).

Dessa forma, Foucault diz que é possível compreender o vínculo entre a teoria biológica do século XIX e o discurso do poder, o evolucionismo presente na “maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político” (FOUCAULT, 1999, p. 307) presente na forma de pensar a colonização, a guerra, a criminalidade, a loucura e as classes sociais. O desenvolvimento do racismo nas sociedades modernas, como tecnologia

política de biopoder, irrompe mais fortemente em determinados aspectos em que o direito à morte é necessário. Assim,

O racismo vai se desenvolver *primo* com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo (FOUCAULT, 1999, p. 307).

Nesses termos, entrariam guerra, criminalidade, loucura, anomalias, dentre outras questões. Ou seja, de forma geral, o racismo “assegura a função de morte na economia do biopoder, segundo o princípio de que a morte dos outros é o fortalecimento biológico da própria pessoa na medida em que ela é membro de uma raça ou de uma população” (FOUCAULT, 1999, p. 308). E não se trata aqui de um racismo simples e tradicional, que afirma o desprezo ou o ódio entre as raças. Da mesma forma, “não se trata de um racismo que seria uma espécie de operação ideológica pela qual os Estados, ou uma classe, tentaria desviar para um adversário mítico hostilidades que estariam voltadas para [eles] ou agitariam o corpo social” (FOUCAULT, 1999, p. 309). Para Foucault, o racismo biopolítico é mais do que uma velha tradição ou uma nova ideologia, pois traz algo novo:

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí [...] que efetivamente ele se enraíza (FOUCAULT, 1999, p. 309).

Foucault afirma que o funcionamento de racismo de Estado, nos moldes acima elencados, esteve presente no nazismo, em certo socialismo e, de alguma forma, também no anarquismo. O racismo estaria presente nesses Estados modernos, pois “como se pode fazer um biopoder funcionar e ao mesmo tempo exercer os direitos da guerra, os direitos do assassinio e da função da morte, senão passando pelo racismo?” (FOUCAULT, 1999, p. 315).

No próximo item, serão abordados os conceitos de governo e governamentalidade, tendo como referência principal o Curso do Collège de France, *Segurança, território e população*, de 1978, no qual Foucault deu continuidade à analítica do poder, mormente na perspectiva de detalhar o funcionamento da biopolítica e do biopoder com a inserção

da figura do Estado e da população no âmbito da governamentalidade. Ou seja, Foucault busca mostrar como se passou da soberania sobre o território à regulação das populações e quais práticas governamentais passam a vigorar, incluindo aí a condução de condutas pelo pastorado e os dispositivos de segurança, criando e fortalecendo a noção de governo.

Portanto, como será visto a seguir, para os propósitos da presente pesquisa é importante ressaltar que ocorre, nesse curso e nesse período, o deslocamento da discussão sobre o biopoder para a ênfase dada à noção de governo e a importância dos processos de subjetivação no exercício das relações de poder, não com uma sucessão de dispositivos de poder, mas sim com uma simultaneidade deles e com predomínio de alguns deles, conforme a época histórica.

1.3. Governo e governamentalidade: condução de condutas como processo de subjetivação

Os cursos de 1978 e de 1979, *Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica*, respectivamente, retomam a problemática do biopoder exposta no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*. Esses três cursos são conhecidos como os cursos biopolíticos e perfazem um universo teórico que analisa o poder sobre a vida, mesmo que por abordagens singulares.

Foucault inicia o curso de 1978 apresentando o objetivo de sua pesquisa naquele ano, o biopoder, pois não teria aprofundado essa temática suficientemente no curso anterior. Nesse ano, o biopoder interessa a ele como uma série muito importante de fenômenos, como “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008a, p. 3).

Durante as três primeiras aulas, Foucault prossegue tratando do biopoder, surgido no século XVIII, só que em uma perspectiva mais ampla, tendo “por objeto a gênese de um saber político que ia colocar no centro de suas preocupações a noção de população e os mecanismos capazes de assegurar sua regulação” (FOUCAULT, 2008a, p. 489). Com esse propósito, Foucault desenvolve sua exposição sobre o funcionamento da biopolítica a partir do conceito de dispositivo de segurança. Mais precisamente, a partir dos quatro conceitos de elementos que constituem a segurança: o meio, a aleatoriedade, a normalização e a população. Assim, os dispositivos de segurança estão voltados para: os fenômenos de massa, em série e de longa duração; a utilização das estatísticas, visando

prever as tendências dos acontecimentos e da normalidade dos fenômenos; por fim, a percepção de um sujeito não mais jurídico, tal qual o sujeito da soberania, e nem de um sujeito não mais de corpo individual, como os são da disciplina, mas sim um sujeito político como população, multiplicidade de indivíduos biológicos.

Contudo, na quarta aula do curso de 1978, o que foi apresentado como objeto de estudo naquele ano, o biopoder na perspectiva das tecnologias de segurança, é deslocado de foco e se torna prioritária a discussão sobre governo e governamentalidade. Há uma inflexão no pensamento de Foucault nessa altura do curso. A exposição que até então vinha se desenvolvendo na perspectiva dos dispositivos de segurança na biopolítica, passa a se ater às noções de governo e governamentalidade. Da análise dos dispositivos de segurança e dos problemas da população, Foucault é conduzido para as noções do governo e da governamentalidade.

Foucault diz que quanto mais falava da população, mais chegava à noção de governo e menos à de soberano. Governo compreendido como uma técnica nova de governar, diversa do poder do rei e da soberania, como arte de governar: “[...] ‘governo’ entendido como atividade que tem por meta conduzir os indivíduos ao longo da vida colocando-os sob a autoridade de um guia responsável pelo que fazem e pelo que lhes acontece” (FOUCAULT, 2008a, 490). Essa condução dos homens, presente na noção de governo, teria por base o poder pastoral, o qual “desenvolveu-se a partir do Oriente, particularmente na sociedade hebraica, ampliando-se de forma considerável com sua introdução no Ocidente, pelo cristianismo e, mais tarde, com a institucionalização do pastorado eclesiástico pela igreja cristã” (GADELHA, 2009, p. 121). Desse modo, a noção de governo é pensada a partir do poder pastoral.

Nesse contexto, com efeito, a governamentalidade se define pelo conjunto de instituições, cálculos e táticas que têm “como objetivo principal o governo da população, como forma maior a economia política e como instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2008a, p. 143). Entenda-se aí que o governo da população se dá, basilarmente, por meio da condução de condutas dos sujeitos que compõe a população, e, muito fortemente, pelos processos de subjetivação desses indivíduos, bem como à governamentalidade está associada uma necessária discussão sobre resistência, como veremos adiante.

A problemática da arte de governar aparece pela primeira vez no curso de 1975, *Os anormais*, quando, ao opor o modelo de exclusão da lepra ao modelo de inclusão da peste, Foucault atribuíu à Idade Clássica a invenção de tecnologias positivas de poder, as

quais eram aplicadas em diversos níveis, tais como aparelho de Estado, instituições e família. A Idade Clássica, segundo Foucault, elaborou o que se pode chamar de uma ‘arte de governar’, no sentido que tinha, na época, o ‘governo’ das crianças, o ‘governo’ dos loucos, o ‘governo’ dos pobres e, posteriormente, o ‘governo’ dos operários’ (cf. FOUCAULT, 2001). Ainda nesse curso de 1975, para Foucault, ‘governo’ significava três coisas:

A nova ideia de um poder baseado na transferência, na alienação ou na representação da vontade dos indivíduos; o aparelho de estado instaurado no século XVIII; e, enfim, ‘uma técnica geral de governo dos homens’, que constituía o ‘reverso das estruturas jurídicas e políticas da representação, e a condição de funcionamento e de eficácia desses aparelhos’. Técnica cujo ‘dispositivo tipo’ consistia na organização disciplinar descrita no ano anterior (SENELLART, 2008a, p. 528-9).

Porém, em 1975, ‘governo’ não ficava restrito ao âmbito da análise das disciplinas, mas “se estendia às técnicas do governo das almas, forjadas pela Igreja em torno do ritual da penitência. Disciplina dos corpos e governo das almas apareciam assim como as duas faces complementares de um mesmo processo de normalização” (SENELLART, 2008a, p. 529). Nesse sentido, na aula de 19 de fevereiro, Foucault lembra que, enquanto os Estados se preocupavam com o exercício do poder sobre os corpos, a Igreja elaborava uma técnica de governo das almas, conhecida como a pastoral e que foi definida pelo concílio de Trento (cf. FOUCAULT, 2001).

Relativamente ao curso de 1975, o curso de 1978 se desenvolve, também, sobre os dois pilares da arte de governar e a pastoral, mas com grandes diferenças. A pastoral já não é analisada no âmbito do século XVI, como reação à Reforma, mas sim retomada desde os primeiros séculos do Cristianismo, no qual o governo das almas é tido pelos Padres como ‘a arte das artes’ ou a ‘ciência das ciências’. Assim, Foucault insere a pastoral tridendina na longa existência da tradição do pastorado cristão.

No curso de 1978, há um redirecionamento da arte de governar para o próprio funcionamento do Estado, ou seja, o governo no sentido político, não somente como as técnicas de poder controlando os indivíduos, mas sim como o exercício da soberania política (cf. SENELLART, 2008a, p. 529; FOUCAULT, 2008a, pp. 166 e ss). Para Foucault, então, a ‘arte de governar’ será tratada como a ‘racionalização da prática governamental no exercício da soberania política’, havendo uma análise dos mecanismos efetivos do poder (FOUCAULT, 2008b, p. 3). Apesar disso, é importante realçar que esse direcionamento do sentido de governo não exclui a perspectiva microfísica do poder,

presente em trabalhos anteriores, “trata-se, [...], de estudar menos as práticas do que a estrutura programática que lhes é inerente, a fim de explicar os ‘procedimentos objetivos’ que dela decorrem” (SENELLART, 2008a, p. 530).

Já em relação ao sentido da governamentalidade¹¹, não são os efeitos da organização social que Foucault pretende analisar, mas sim os efeitos de objetivação e de veridicação, o tipo de prática que é a governamentalidade, visando apreender seus efeitos de objetivação e de veridicação nos processos de subjetivação (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 143 e ss.). A noção de governamentalidade, surge pela primeira vez na 4ª aula do curso de 1978 (1º de fevereiro), *Segurança, território e população*, e

[...] desliza progressivamente de um sentido preciso, historicamente determinado, para um significado mais geral e abstrato. Ele serve, de fato, nessa aula, para nomear o regime de poder instaurado no século XVIII, que ‘tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança’, assim como o processo que levou à ‘preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros: soberania, disciplina [...]’. Ele designa, portanto, um conjunto de elementos cuja gênese e cuja articulação são específicas da história ocidental (SENELLART, 2008a, p. 531).

Nessa altura das pesquisas de Foucault, governamentalidade não se define em relação a qualquer tipo de poder, mas sim em relação às técnicas de governo subjacentes à formação do Estado moderno. De fato, ela é para o Estado “[...] o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas da disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas [...]” (FOUCAULT, 2008a, p. 162). Portanto, nesse período, o conceito de governamentalidade se refere ao recorte específico de relações de poder ligadas ao problema do Estado.

Contudo, a partir do curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, governamentalidade já não está relacionada somente às práticas governamentais constitutivas de um regime de poder particular, seja o do Estado de polícia, seja o do governo liberal. Nesse período, a noção de governamentalidade está relacionada à condução das condutas dos homens, mas também como ampla grade de análise para as relações de poder em geral, incluindo aí o problema do Estado. Somente no ano seguinte, 1980, no curso *O governo dos vivos*, é que governamentalidade vai se aproximar, mais

11 “Governamentalidade: Contrariamente à interpretação proposta por certos comentadores alemães, a palavra ‘governamentalidade’ não poderia resultar da contração de ‘governo’ e ‘mentalidade’. [...]. ‘governamentalidade’ deriva de ‘governamental’, assim como ‘musicalidade’ de ‘musical’ ou ‘espacialidade’ de ‘espacial’, e designa, conforme as ocorrências, o campo estratégico das relações de poder ou as características específicas da atividade de governo. [...]” (SENELLART, 2008a, p. 531).

efetivamente, do conceito de governo no sentido de uma condução de condutas como uma:

racionalidade imanente aos micropoderes, qualquer que seja o nível de análise considerado (relação pais/filhos, indivíduo/poder público, população/medicina, etc.). Se ela é ‘um acontecimento’, não é mais como sequência histórica determinada, como no curso de 1978, mas na medida em que toda relação de poder decorre de uma análise estratégica (SENELLART, 2008a, p. 533).

Com essa grande proximidade entre a noção de governamentalidade e a noção de governo, Foucault acha necessário fazer a distinção entre ambas: “a primeira definindo o ‘campo estratégico de relações de poder, no que elas têm de móvel, de transformável, de reversível’, no seio do qual se estabelecem os tipos de conduta, ou de ‘condução de conduta’, que caracterizam a segunda” (SENELLART, 2008a, p. 532). O campo estratégico é o jogo das relações de poder entre governamentalidade e governo, que não se separam e nem se excluem, mas sim se implicam reciprocamente.

Para Senellart, “a análise dos tipos de governamentalidade é indissociável, em Foucault, da análise das formas de resistência ou “contracondutas”, que lhe correspondem” (SENELLART, 2008a, p. 534). No curso de 1978, por exemplo, a aula de 1º de março apresenta as principais formas de contraconduta desenvolvidas na Idade Média em relação ao pastorado. No fim desse curso, a partir da análise da governamentalidade moderna e do princípio da razão de Estado, Foucault, também, apresenta os diferentes focos de contracondutas específicas, em nome da sociedade civil, da população ou da nação (cf. FOUCAULT, 2008a, pp. 476-481). Dessa forma, se a cada momento histórico a governamentalidade entra em crise, é necessário pensarmos qual a crise atual da governamentalidade e quais as possíveis formas de contracondutas e de resistência para seu enfrentamento:

Como essas contracondutas constituem, em cada época, o sintoma de uma ‘crise de governamentalidade’, é importante indagar que formas elas adquirem na crise atual, a fim de definir novas modalidades de luta ou de resistência. A leitura do liberalismo proposta por Foucault só pode ser compreendida, portanto, sobre o fundo dessa interrogação (SENELLART, 2008a, p. 534).

Quando Foucault definiu a governamentalidade como ‘generalidade singular’, também concebeu a política do ponto de vista das formas de resistência ao poder, tal qual afirmou no texto ‘O sujeito e o poder’ (FOUCAULT, 2013), sugerindo um novo modo de investigação das relações de poder, que consiste em “tomar as formas de resistência aos diferentes tipos de poder como ponto de partida” (FOUCAULT, 2013, p. 276).

Tradicionalmente, diz Foucault, a afirmação de que tudo é político implica, primeiro, em uma crença que há uma generalizada presença do Estado por toda parte e, segundo, que a política é sempre uma luta entre dois adversários. Ou seja, as coisas são políticas por natureza e a política existe por causa da existência de adversários. Foucault contrapõe-se a essas afirmações. Para ele, diversamente, “Trata-se, antes, de dizer: nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 535).

Algo que fica muito evidente nesse curso de 1978, além do deslocamento da discussão sobre o biopoder para a ênfase dada à noção de governo, é a clareza sobre o fato de não haver uma sucessão de dispositivos de poder, mas sim uma simultaneidade deles e um predomínio de alguns deles, dependendo da época histórica:

[...] vocês não têm uma série na qual os elementos vão se suceder, os que aparecem fazendo seus predecessores desaparecerem. Não há a era do legal, a era do disciplinar, a era da segurança. Vocês não têm mecanismos de segurança que tomam o lugar dos mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais. Na verdade, [...] o que vai mudar, principalmente, é o dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança (FOUCAULT, 2008a, p. 11).

Ainda assim, em *Segurança, território e população*, as perguntas “Como se passou da soberania sobre o território à regulação das populações? Quais foram os efeitos dessa mutação no plano das práticas governamentais? Que nova racionalidade passa a regê-las?” (SENELLART, 2008a, p. 515), bem como a análise dos dispositivos de segurança relativos à população, dão destaque, progressivamente, à noção de governo:

[...] quando falei da população, havia uma palavra que voltava sem cessar [...], é a palavra “governo”. Quanto mais eu falava da população, mais eu parava de dizer ‘soberano’. Fui levado a designar ou a visar algo que [...] é relativamente novo, não na palavra, não num certo nível de realidade, mas como técnica nova. Ou antes, o privilégio que o governo começa a exercer em relação às regras, a tal ponto que um dia será possível dizer, para limitar o poder do rei, que ‘o rei reina, mas não governa’, essa inversão do governo em relação ao reino e o fato de o governo ser no fundo muito mais que a soberania, muito mais que o reino, muito mais que o *imperium*, o problema político moderno creio que está absolutamente ligado à população (FOUCAULT, 2008a, p. 99).

Tradicionalmente, a noção de governo foi sinônimo de autoridade política ou de exercício de soberania, mas, segundo Foucault, vai sendo modificada em função da Fisiocracia quando esta cunhou o conceito de “governo econômico” que, por sua vez,

equivalia às técnicas de gestão das populações, significando que “a arte de governar é, precisamente, a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia” (FOUCAULT, 2008a, p. 127). Em suma, Foucault definirá o liberalismo econômico como uma arte de governar.

Dessa forma, a proposta inicial de estudo, pautada na série segurança-território-população, passa a ser segurança-população-governo (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 117). E, por isso, ocorre o deslocamento temático para “governo” no lugar de território e seus dispositivos de segurança propostos na primeira aula e desenvolvidos nas duas seguintes. Na quarta aula, de 1º de fevereiro, ocorre a inflexão de território para governo. Esse deslocamento, no qual também está implicado um arrefecimento da soberania,

faz a população aparecer como um dado, como um campo de intervenção, como a finalidade das técnicas de governo, [enfim] o movimento que isola a economia como domínio específico de realidade e a economia política ao mesmo tempo como ciência e técnica de intervenção do governo nesse campo de realidade. São estes três movimentos – a meu ver: governo, população e economia política – acerca dos quais cabe notar que constituem a partir do século XVIII uma série sólida, que certamente não foi dissociada até hoje (FOUCAULT, 2008a, p.143).

Foucault, nessa quarta aula do curso de 1978, ao realizar esses deslocamentos, reconhece, então, que o título mais exato para o curso não deveria ter sido “segurança, território, população”; o mais acertado teria sido o que ele chamaria de “história da governamentalidade”. Ele entende que esta palavra seja, em primeiro lugar,

o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008a, p. 143).

Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ Foucault entende a tendência, a linha de força, que, há muito tempo, em todo o Ocidente, conduz à predominância do poder chamado ‘governo’ sobre os outros poderes da soberania e da disciplina. Por sua vez, a governamentalidade trouxe o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, também, o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Para Foucault, ainda, por ‘governamentalidade’ também se deveria entender o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média se tornou um Estado administrativo, nos séculos XV e XVI, um Estado ‘governamentalizado’ (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 144). Dessa forma, “O que há de importante para a nossa

modernidade, isto é, para a nossa atualidade, não é, portanto, a estatização da sociedade, mas o que eu chamaria de ‘governamentalização’ do Estado” (FOUCAULT, 2008a, p.145).

Com o conceito de governamentalidade, Foucault pretende fazer a genealogia do Estado moderno e explicitar a relação entre eles. Senellart afirma: “A problemática da ‘governamentalidade’ assinala, portanto, a entrada da questão do Estado no campo de análise dos micropoderes” (2008a, p. 519). E, nesse sentido, Senellart tece três observações. A primeira observação argumenta sobre a objeção frequentemente feita a Foucault de ignorar o Estado em sua análise do poder. Inversamente, para o filósofo francês, a noção de governamentalidade “nem exclui o Estado nem lhe é subordinada. Não se trata nem de negar o Estado nem de instalá-lo em posição de proeminência [...]” (SENELLART, 2008a, p. 519). A questão é que a análise dos micropoderes não é limitada a um só domínio nem é definida por um setor de uma escala, mas sim a noção de governamentalidade, segundo o próprio Foucault, é “um ponto de vista, um método de decifração válido para a escala inteira, qualquer que seja a sua grandeza” (FOUCAULT, 2008a, p. 258).

A segunda observação feita por Senellart, sobre a governamentalização do Estado no pensamento foucaultiano, é que o novo interesse de Foucault pelo Estado não estava circunscrito somente à questão de método, mas decorria, também, da ampliação do seu campo de análise, estabelecida no fim do curso de 1976. Ou seja,

A gestão dos ‘processos biossociológicos das massas humanas’, ao contrário das disciplinas aplicadas no âmbito de instituições limitadas (escola, hospital, quartel, fábrica, etc.) envolve de fato o aparelho de Estado. É no nível do Estado que se encontram os ‘órgãos complexos de coordenação e centralização’ necessários a esse fim. A biopolítica só pode ser concebida, portanto, como ‘uma biorregulação pelo Estado’ (SENELLART, 2008a, p. 520).

Na terceira observação, Senellart chama a atenção para algo que já vinha se estruturando ao longo da analítica do poder foucaultiana, ou seja, que a questão da governamentalização do Estado é indissociável da crítica de suas representações correntes feitas até a modernidade. Então, o Estado não pode ser pensado “como abstração intemporal, polo de transcendência, instrumento de dominação de classe ou monstro frio”, pois estas constituem formas de ‘supervalorização do problema do Estado’ (cf. SENELLART, 2008a, p. 520). A essas formas de pensar o Estado, Foucault contrapõe a tese de que o Estado é uma realidade complexa, um efeito de um regime de governamentalidades múltiplas: “[...] o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus

limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade” (FOUCAULT, 2008a, p. 145).

Para Senellart, portanto, “a chave de análise da governamentalidade não constitui uma ruptura no trabalho de Foucault em relação à sua análise anterior do poder, mas se inscreve no espaço aberto pelo problema do biopoder” (SENELLART, 2008a, p. 521), bem como seria mais apropriado afirmar que essa análise, a partir da governamentalidade, tem em vista “abordar o problema do Estado e da população” (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 156). Dessa forma,

Seria inexato portanto afirmar que o conceito de ‘governo’ substitui, a partir dessa data, o de ‘poder’, como se este último pertencesse a uma problemática já superada. O deslizamento do ‘poder’ ao ‘governo’ que se efetua no curso de 1978 não resulta do questionamento do marco metodológico, mas da sua extensão a um novo objeto, o Estado, que não tinha seu lugar na análise das disciplinas (SENELLART, 2008a, pp. 521-2).

Nas aulas seguintes do curso *Segurança, território e população*, num total de 9 aulas, Foucault trata da governamentalização do Estado, percorrendo suas diversas etapas: a análise do pastorado cristão; a passagem do pastorado ao governo político dos homens; a arte de governar segundo a razão de Estado; os dois conjuntos tecnológicos que caracterizam a razão de Estado: o sistema diplomático-militar e a polícia; o problema da população.

É importante, nesse universo conceitual e para a presente pesquisa, realçar o poder pastoral. O curso de 1978 e o de 1979 buscam desenvolver uma genealogia da racionalidade política moderna, na qual fica claro que o exercício do poder político referente à razão de Estado é diverso do exercício do poder soberano. A razão de Estado não se limita aos mecanismos jurídicos e sua aplicação pelas leis, mas se exerce, igualmente, por intermédio dos dispositivos do poder disciplinar e dos dispositivos de segurança pertencentes ao modo de funcionamento do biopoder. Ou seja, o exercício moderno do poder político não age somente por meio das leis, mas sim pelo governo. Ele governa, ou melhor, ele conduz as condutas dos indivíduos e das populações. É aí que se encontra a importância do poder pastoral e dos processos de subjetivação no exercício de poder.

A aula de 22 de fevereiro do curso de 1978 se debruça, completamente, em fazer a genealogia do poder pastoral. Porém, o que interessa realçar aqui são os pontos relacionados ao exercício do poder moderno e suas ligações com o poder pastoral. Ou,

para falar como Foucault, da passagem “da pastoral das almas ao governo político dos homens” (FOUCAULT, 2008a, p. 305). Nas palavras do filósofo:

Parece-me que o pastorado esboça, constitui o prelúdio do que chamei de governamentalidade, tal como esta vai se desenvolver a partir do século XVI. Ele preludia a governamentalidade de duas maneiras. Pelos procedimentos próprios do pastorado, por essa maneira, no fundo, de não fazer agir pura e simplesmente o princípio da salvação, o princípio da lei e o princípio da verdade, por todas as espécies de diagonais que instauram sob a lei, sob a salvação, sob a verdade, outros tipos de relações. É por aí, portanto, que o pastorado preludia a governamentalidade. E preludia também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta. Pois bem, é isso, a meu ver, essa constituição típica do sujeito ocidental moderno, que faz que o pastorado seja sem dúvida um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais (FOUCAULT, 2008a, p. 243-4).

Desta forma, é possível observar e destacar que o pastorado é uma forma de prelúdio da governamentalidade, algo que a antecedeu e contribuiu decisivamente na sua formação. Algo que ocorreu tanto pelo enfraquecimento do princípio de salvação como explicação da realidade quanto pelo fortalecimento e valorização da importância dos processos de subjetivação nas tecnologias do poder.

Por sua vez, o curso *Segurança, território e população*, de 1978, também retoma a problemática da população em relação à tecnologia de ‘polícia’ e ao nascimento da reflexão econômica, mais especificamente da crítica do liberalismo, feita pela economia política, ao excesso de governo do Estado. E é por isso que o liberalismo vai ser apresentado como a forma de racionalidade própria dos dispositivos de regulação biopolítica (cf. SENELLART, 2008b, p. 522-3; FOUCAULT, 2008a, pp. 460 a 475). E será essa tese da determinação da economia política na biopolítica, o liberalismo como condição de inteligibilidade da biopolítica, que Foucault perseguirá no curso do ano seguinte, *O nascimento da biopolítica*, de 1979.

Já em seu início, o curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979, se apresenta como a continuação do anterior, principalmente no que diz respeito à reconstrução da história do que pode ser chamado de “arte de governar”. Governar aqui compreendido no sentido estrito, ou seja, como “estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política” (FOUCAULT, 2008b, p. 4). Em termos metodológicos, Foucault anuncia que neste curso ele opta por “falar ou partir da prática governamental” (FOUCAULT, 2008b, p. 4), significando deixar de lado algumas noções universais,

trabalhadas pela Sociologia e pela Filosofia Política, tais como soberano, soberania, povo, Estado, sociedade civil. Ou seja, Foucault não pretende “partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas” (FOUCAULT, 2008b, p. 5).

A análise proposta pelo curso, que tem por objeto a genealogia do Estado moderno e as relações de poder, pretende também averiguar: o governo da razão de Estado e a sua crítica ao problema econômico dos cereais como indexador de troca, bem como a substituição, no século XVIII, do princípio de limitação externa da razão de Estado, o direito, pelo princípio de limitação interna, a economia:

De fato, a economia política traz em si a exigência de uma autolimitação da razão governamental, baseada no conhecimento do curso natural das coisas. Assinala, portanto, a irrupção de uma nova racionalidade na arte de governar: governar menos, para ter eficiência máxima, em função da naturalidade dos fenômenos com que se tem de lidar. É essa governamentalidade, ligada em seu esforço de autolimitação permanente à questão da verdade, que Foucault chama de ‘liberalismo’. O objeto do curso é, portanto, o de mostrar em que o liberalismo é condição de inteligibilidade da biopolítica [...] (SENELLART, 2008a, p. 523).

Para Foucault, essa emergência da economia política e a introdução do seu princípio limitativo na própria prática governamental possibilitam que os sujeitos de direito, submetidos anteriormente à soberania política, apareçam agora como uma *população* que deve ser administrada por um governo. Esse seria o ponto de partida de organização de uma ‘biopolítica’ que, por sua vez, está inserida em um quadro mais amplo de uma nova razão governamental. Por isso, é necessário estudar o liberalismo como marco geral da biopolítica. Assim, assevera Foucault:

Por conseguinte, é a partir daí que algo como a biopolítica poderá se formar. Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão da verdade – antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental – e, por conseguinte, se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica (FOUCAULT, 2008b, p. 30).

Dessa forma, o projeto proposto pelo curso anuncia que será estudado primeiro o liberalismo em sua formação original e em suas versões contemporâneas, a alemã e a

americana, para, em seguida, se ater à política da vida, a biopolítica. No entanto, somente a parte relativa ao estudo do liberalismo foi executada, pois Foucault acabou por se demorar demasiado na análise do liberalismo e neoliberalismo.

A arte liberal de governar, surgida no século XVIII, caracteriza-se pelo vínculo entre verdade e governamentalidade liberal, tendo o mercado como lugar de verificação e as formas de limitação interna imposta pela economia. Dessa forma, a arte liberal de governar explicita, nas palavras de Senellart (2008a),

[...] as duas vias de limitação do poder público, correspondentes a duas concepções heterogêneas da liberdade: a via axiomática revolucionária, que parte dos direitos humanos para fundar o poder soberano, e a via radical utilitarista, que parte da prática governamental para definir, em termos de utilidade, o limite de competência do governo e a esfera de independência dos indivíduos (p. 525).

Para Senellart (2008a), seguindo Foucault, a via axiomática revolucionária e a via radical utilitarista são vias distintas, mas não excludentes entre si. E é exatamente a partir dessa interação estratégica que se deve estudar a história do liberalismo europeu desde o século XIX. Da mesma forma, é esse quadro que permite compreender a problematização realizada por Foucault, a partir de 1977, dos “direitos dos governados” em relação aos abstratos “direitos do homem”. Assim, é possível apreender a concretude da expressão “direito dos governados”, que se encontra no âmbito da liberdade do liberalismo, uma liberdade que é controlada e que exige, para se manter, os dispositivos de segurança que dão sustentação ao próprio liberalismo.

Foucault, segundo a nova razão governamental, chama de ‘liberalismo’ aquilo que, no século XVIII, se chamava de naturalismo: “A palavra liberalismo se justifica pelo papel que a liberdade desempenha na arte liberal de governar: liberdade garantida, sem dúvida, mas também produzida por essa arte, que para alcançar seus fins necessita suscitá-la, mantê-la e enquadrá-la permanentemente” (SENELLART, 2008a, p. 526). Há que se chamar a atenção para o fato dessa produção de liberdade já envolver profundamente os processos de subjetivação no próprio funcionamento da economia liberal e neoliberal.

Nessa perspectiva, o liberalismo se define como o cálculo do risco, no qual o jogo dos interesses individuais não anula o interesse de cada um e de todos. Daí que a chamada do liberalismo a viver livre e perigosamente impõe múltiplos mecanismos de segurança: “Liberdade e segurança: os procedimentos de controle e as formas de intervenção estatal requeridas por essa dupla exigência é que constituem o paradoxo do liberalismo e que

estão na origem das ‘crises da governamentalidade’ que ele vem conhecendo há dois séculos” (SENELLART, 2008a, p. 526).

Diante das transformações políticas na forma das relações de poder, a partir do século XVIII, com o advento da governamentalização do Estado, Foucault se pergunta sobre qual a crise de governamentalidade que caracteriza o mundo atual e quais mudanças a arte liberal de governar suscitou. Na busca de resposta desse diagnóstico da crise de governamentalidade do tempo presente, Foucault investigará as duas grandes escolas neoliberais: o ordoliberalismo alemão e o anarcoliberalismo americano:

Essas duas escolas não participam apenas de um mesmo projeto de refundação do liberalismo. Elas também representam duas formas distintas de ‘crítica da irracionalidade própria do excesso de governo’, uma valorizando a lógica da concorrência pura, no terreno econômico, ao mesmo tempo em que enquadra o mercado por meio de intervenções estatais (teoria da ‘política de sociedade’), a outra procurando ampliar a racionalidade do mercado a domínios tidos até então como não-econômicos (teoria do ‘capital humano’) (SENELLART, 2008a, p. 526).

É necessário ressaltar que, enquanto o pensamento liberal clássico opõe a sociedade ao Estado, como a natureza à cultura, Foucault enxerga a existência de um paradoxo entre ambos, pois, apesar da sociedade levar o governo liberal a se autolimitar, ela também o obriga a perguntar se ele não governa em demasia, desenvolvendo, também, um papel crítico em relação ao excesso de governo. Contudo, a sociedade também é alvo de uma intervenção governamental permanente,

não para restringir, no plano prático, as liberdades formalmente concedidas, mas para produzir, multiplicar e garantir essas liberdades de que o sistema liberal necessita. Assim, a sociedade representa ao mesmo tempo o ‘conjunto das condições do governo mínimo liberal’ e a ‘superfície de transferência da atividade governamental’ (SENELLART, 2008a, p. 527).

O próximo item apresenta a retomada, por Butler, de alguns pontos dessa discussão foucaultiana sobre a analítica do poder, exposta nos três itens anteriores, destacando, em diálogo com Foucault, a relação entre soberania e governamentalidade no âmbito de uma ontologia do presente. Nessa interlocução, a filósofa acredita ser necessário, a partir da observação da multiplicidade das relações de poder e suas modificações históricas, compreender as modificações contemporâneas da soberania, pois teria havido uma “ressurgência anacrônica” da soberania no berço da governamentalidade. Essa “novidade” indicaria a necessidade de se fazer uma nova Analítica do poder, um novo mapa das novas formas do poder da atualidade.

1.4. Butler: Por uma analítica do poder atualizada e a ressurgência da soberania

É possível observar em diversos textos o alerta butleriano sobre a necessidade de se fazer uma nova analítica do poder, mostrando suas modalidades de exercício e a importância do sujeito nessas novas tecnologias de poder.

No livro *Quem canta o Estado-nação? Língua, política, pertencimento*, publicado em 2007, Judith Butler e Gayatri Chakravorty Spivak debatem, dialogicamente, acerca da relação Estado, Nação e pertencimento e todo um quadro constituído por poder, identidade e cidadania na contemporaneidade dos “sem-estado”, os que não têm o status de cidadão, seja por migração espontânea seja por migração forçada. Butler questiona que tipo de poder é exercido sobre o sujeito que está expatriado, haja vista que este já não se encontra mais sob o jugo do Estado: “Que significa estar excluído ou separado do Estado senão estar em mãos de outras formas de poder que podem ter traços estatais ou não?” (BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 46). Para a filósofa, o ato de soberania pelo qual se retira ou se suspende a proteção constitucional significa somente um dado tipo de deslocamento, pois “o abandono da proteção legal pode ocorrer de diferentes modos, e nem sempre se pode supor que o referido marco tinha vigência antes de ser abandonado” (BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 49).

Para Butler, apesar dessa população apátrida ter sido abandonada pelo poder do Estado, carecendo dos benefícios do poder legal, ela não está relegada a uma vida nua, impotente, pois essa população tem um potencial de poder de rebelião. Por isso, Butler conclui fortemente que “[...] o poder não é o mesmo que a lei” (BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 49). Essa possibilidade de rebelião e a não sinonímia entre poder e lei significa que o exercício do poder não tem exclusivamente a soberania como fonte. Ela toma como exemplo o prisioneiro, principalmente o prisioneiro de guerra, que constitui um paradoxo, pois é mantido e monitorado por um complexo domínio de poder, mas “não exclusivamente por um ato de soberania ou uma transformação do poder do soberano” (BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 50). Portanto, segundo Butler, não há uma homogeneidade no exercício de poder advindo da nação, mas também não há uma homogeneidade de exercício de poder, visto que ele vem de diversos lados (Cf. BUTLER; SPIVAK, 2009, p.66).

Toda essa discussão trazida por Butler, e que problematiza a supremacia da soberania, se insere no questionamento que ela faz sobre as posições de Arendt, relativamente à perda dos direitos humanos do apátrida, e da reflexão de Agamben em

torno da “vida nua”. Conforme Butler, ambos pensadores estariam mobilizados, unicamente, no parâmetro do poder soberano, perdendo de vista a diversidade de outros poderes e de outras resistências possíveis e existentes. Aqui, Butler se refere muito claramente ao biopoder e à governamentalidade, para além da mera soberania e do Estado. Para Butler, o limite da compreensão política vigente é a cidadania, o que ofusca a percepção dessas outras formas contemporâneas de poder:

Podemos argumentar que o problema é que a vida foi separada do político (isto é, as condições de cidadania), mas essa formulação pressupõe que política e vida se reúnem apenas em torno de questão da cidadania, restringindo todo o campo do **biopoder**, onde as questões de vida e morte são determinadas por outras vias (BUTLER; SPIVAK, 2009, p.71). (Grifo nosso)

Nesse âmbito, Butler enfatiza que a vida privada de cidadania não é uma vida despotencializada, pois a vida excede, vai além dos direitos do cidadão. A ideia que limita a vida à cidadania é fruto da instrumentalização do Estado para manipular a população conforme seus interesses. Estado este que passa a funcionar de maneira governamentalizada e não simplesmente de forma soberana. Nas palavras de Butler:

Mas o que deve ser enfatizado é que concebemos vida abandonada [nua], expulsa e confinada ao mesmo tempo, como uma vida saturada de poder, precisamente, a partir do momento em que é privada de cidadania. Isso torna possível, por um lado, descrever o duplo sentido de *estado* por meio do recurso a uma noção de *poder* que inclua e exceda a questão dos direitos do cidadão; e, por outro lado, ver como o poder estatal instrumentaliza o critério de cidadania para produzir e fixar uma população em sua exclusão. Isso pode acontecer através de modos complexos da **governamentalidade**, sob formas que não são facilmente redutíveis a atos de soberania [...] (BUTLER; SPIVAK, 2009, p.71). (Grifo nosso).

Assim sendo, a governamentalidade exerce seu poder por diversos instrumentos, tais como subjetivação, responsabilização, dispositivos de segurança e sexualidade, como visto em Foucault, e não necessariamente se origina ou se sustenta em um sujeito soberano, seja o Estado, a Nação ou a Lei. Para Butler, é importante e estimulante a análise corrente que busca “mostrar como a soberania sobrevive em meio ao constitucionalismo e às suas custas”, mas podemos incorrer no erro de romantizar, novamente, o sujeito e enxergarmos somente a soberania, se nos fixarmos, unilateralmente, nesta maneira de analisar o poder atual. E Butler, fazendo referência aos apátridas tratados no livro *Quem canta o Estado-nação?*, reafirma a necessidade de se ter uma perspectiva pós-nacional de oposição política e de se ter uma análise política que vá além do universo da soberania:

Uma coisa é reconstruir a lógica de como o constitucionalismo garante o direito soberano de suspender as garantias constitucionais e uma muito diferente é instalar essa lógica como a única forma de análise do funcionamento contemporâneo de poder. Se nossa atenção continuar fixada na atração pelo decisionismo arbitrário do soberano, corremos o risco de retornar tal lógica necessária e esquecer [...] o enorme problema dos apátridas e a necessidade de encontrar maneiras pós-nacionais da oposição política que podem abordar o problema efetivamente (BUTLER; SPIVAK, 2009, p.72).

Para a filósofa, “colocar exclusivamente o foco no aparato teórico da soberania carrega o risco de empobrecer nosso vocabulário e nosso marco conceitual [...]” (BUTLER; SPIVAK, 2009, p.72). E no âmbito da análise da vida dos deportados, apátridas e sem-nação, a percepção ficaria restrita somente à perda da cidadania. E não se poderiam pensar outros aspectos: como é a vida para um deportado; como é a vida para quem vive com medo de ser deportado; quem são os deportados e deportáveis; como é a vida para quem vive como trabalhador clandestino; como é a vida dos palestinos que vivem sob a ocupação e vigilância violentas de Israel. Ou seja, Butler concebe o exercício de poder sobre os sujeitos que não são tidos somente como uma população amorfa, mas sim sujeitos que sofrem, sentem medo, são excluídos etc., mas que também trazem consigo o potencial da rebelião, da revolta e da resistência.

Para Butler, se o foco da análise do poder permanecer somente na soberania é como se as vidas nuas se equiparassem sem diferenciações no que diz respeito à expropriação de suas próprias vidas, para além dos direitos humanos e dos processos de judicialização. Daí a importância de ampliar a análise do poder para além do foco soberano, da mesma forma que é preciso “complexificar a análise da multivalência de poder e das suas táticas para poder entender maneiras de resistência, de ação e de contramobilização que não respondam somente ao poder do estado” (BUTLER; SPIVAK, 2009, p.73). É importante analisar o exercício do poder soberano, mas não se pode estacionar historicamente. Por isso, é necessário atentar para o exercício de uma rede de poder muito mais ampla. Nas palavras de Butler:

Acho que temos que descrever a privação de direitos, é mesmo nosso dever fazê-lo, mas se a linguagem que usamos para descrever essa privação pressupõe repetidas vezes que os termos chave são soberania e vida nua, nos privamos de léxico que precisamos para entender outras redes de poder às quais pertence, ou a maneira em que o poder é redistribuído em certos locais ou como o poder satura um local. Creio que, atualmente, subscrevemos uma heurística que só nos permite fazer sempre a mesma descrição, que acaba tendo a perspectiva da soberania e reiterando seus termos e, francamente, penso que nada poderia ser pior (BUTLER; SPIVAK, 2009, p.73).

Butler, seguindo a inspiração foucaultiana, afirma, claramente, que ao falar destes diferentes tipos de deslocamentos e confinamentos populacionais, está refletindo a partir de “uma analítica de poder que inclui a soberania como um de seus traços”, mas que também seja capaz de falar dos apátridas a partir de uma rede de poderes que não são conceituáveis somente como atos de um poder soberano, posto que estes poderes ocorrem através de diferentes operações do poder do estado (cf. BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 115).

Para além da afirmação arendtiana de que “o momento por excelência da soberania é o ato da deportação”, para Butler é importante compreender como funciona o poder soberano dos Estados Unidos para pensar o presente. Butler está se referindo à decisão de Bush invadir o Iraque, baseado no argumento de que os EUA são uma soberania com um governo eleito democraticamente. Para Butler, no entanto, aí se configuraria uma soberania diferenciada, porque seria também extraterritorial:

Então, em nossa **nova analítica do poder**, temos que voltar a pensar a territorialidade e a soberania. Afirmar uma soberania para invalidar outra soberania. Há que se pensar Guantánamo e, aparentemente, vários centros de detenção em toda a Europa e Ásia Central (a noção de um tipo de subcontratação de interrogatórios, prisões, tortura) como um exercício de soberania fora dos limites dos Estados Unidos para evitar as restrições de *habeas corpus*, mas também para ampliar as operações da soberania para que se torne sinônimo de império. Acho que estamos diante de novas formas de exercer a soberania, assim como diante da ausência de legitimidade de caráter soberano de outros estados para ter algum tipo de controle sobre o poder dos Estados Unidos (BUTLER; SPIVAK, 2009, pp. 115-116). (Grifo nosso)

Butler argumenta que a Corte Penal Internacional não criminalizaria a soberania, mas tomaria medidas de proteção internacional que não teria por base o estado-nação, prometendo estabelecer uma concepção pós-nacional do que deveriam ser os direitos humanos. No entanto, isso também implicaria em mecanismos de controle por parte de alguns estados dirigidos por interesses hegemônicos, que decidem quais atos criminais são condenáveis, tendo por critérios a soberania, na figura da nação, e a economia, no âmbito do neoliberalismo. Por isso, assevera a filósofa:

Então, não se trata de ser “pro soberania” ou “anti soberania”, mas de observar as formas pelas quais a soberania é invocada, estendida, desterritorializada, incorporada ou revogada, tanto a seu favor como contra. Parece estar surgindo um novo mapa, o que é importante. (BUTLER; SPIVAK, 2009, p. 117).

Algumas dessas questões tratadas no livro *Quem canta o Estado-nação?*, de 2007, são retomadas na entrevista intitulada *Uma analítica do poder – Conversa com Judith Butler*, realizada por Claire Pagès e Mathieu Trachman, de 2012, (cf. BUTLER, 2017c, p. 197). Dentre estas questões, mesmo que de forma pontual, é retomada e reiterada a necessidade de se estar atentos à multiplicidade das relações de poder e suas modificações históricas, principalmente com relação às modificações da soberania. Daí Butler falar, foucaultianamente, em uma Analítica do poder, o que implicaria em repensar territorialidade, soberania, Estado, gênero, neoliberalismo, espaço público, bem como a necessidade histórica de traçar um “mapa emergente” das novas formas do poder.

Como bem explicita os entrevistadores, para Butler, articular vida e política necessita pensar formas outras de pertencimento que não somente aquelas relativas às da nação e do Estado. Conforme a filósofa, em Agamben, por exemplo, algumas noções, em especial a noção de *vida nua*, não permitem compreender as subjetividades apátridas ou militantes. Dessa forma, há que se pensar em uma nova analítica do poder que exige se repensar a noção de soberania e propor um “novo mapa da soberania”. Ou seja, é necessário transformar o conceito tradicional de soberania (cf. BUTLER, 2017c, p. 202).

Ao responder a essas proposições, Butler reitera o fato de não ser uma teórica da soberania, mas que trabalha com essa noção, inserindo-a na complexidade das transformações do campo político, inclusive apoiada em vários pensadores, exatamente para compreender as modificações do poder soberano. Da mesma maneira, a autora concorda que algumas noções já consagradas não conseguem abarcar a diversidade do funcionamento do poder contemporâneo, a resistência a ele e a face governamentalizada do Estado:

[...] tentei dizer que aqueles que são apátridas, que vivem nos campos fronteiriços ou sob uma ocupação, adquirem uma capacidade de agir (*agency*) e resistência políticas que não podem ser descritos exatamente como “vida nua”. Penso que, essas vidas estão saturadas de poder, mesmo que elas estejam excluídas da “*polis*”. Se o campo do poder no qual elas vivem implica certamente uma submissão, essa submissão não é um atributo essencial ou exaustivo. Nós observamos redes de saúde, práticas de mobilização política e formas de resistência em todos esses lugares; e nós devemos, portanto, pensar um modelo de poder que dê conta da diversidade do que existe e do que se produz lá. O Estado não age sempre por um poder “soberano” em sua relação com o povo, visto que a soberania, em certa medida, disseminou-se na governamentalidade (BUTLER, 2017c, p. 203).

Apesar de considerar útil, em Agamben, a noção de *vida nua* para refletir sobre as populações precárias, Butler a considera romântica, pois não “ajuda a pensar a formação

contemporânea da soberania, nem os modos de investimento e a capacidade de agir (*agency*) políticos fora daqueles que estão confinados na *polis* ou excluídos de suas fronteiras” (BUTLER, 2017c, p. 203). Butler desconfia das posições que acentuam o poder central da soberania sobre e à custa do campo das “vidas nuas”.

Nesse sentido, para a filósofa, tais posições trazem afirmações muito gerais e não informam como o poder soberano na contemporaneidade “funciona de modo diferencial para administrar e direcionar certas populações, para desrealizar a humanidade de sujeitos que poderiam pertencer a uma comunidade vinculada a leis comumente reconhecidas” (BUTLER, 2019a, p. 92). A noção de “vida nua”, ainda conforme Butler, também não informa como a soberania estatal

funciona ao diferenciar as populações com base na etnia e na raça: como a gestão sistemática e a desrealização das populações funcionam para apoiar e estender as reivindicações de uma soberania que não responde a lei alguma; como a soberania estende seu próprio poder precisamente por meio do adiamento tático e permanente da própria lei. Em outras palavras, a suspensão da vida de um animal político, a suspensão de se apresentar perante a lei, é em si um exercício tático, e deve ser entendida nos termos objetivos mais amplos do poder (BUTLER, 2019a, p. 92).

Em outros termos, já no livro de 2015, *Corpos em aliança e a política das ruas*, Butler persiste na formulação crítica da noção de “vida nua” de Agamben, afirmando que não é certo “aceitar o estatuto dos excluídos como a ‘vida nua’ sem capacidade de se unir ou de resistir” (BUTLER, 2018, p. 50).

Apoiada no argumento foucaultiano da não exclusão entre os poderes soberano e governamental, Butler busca mapear as novas formas de exercício desses poderes na contemporaneidade. E a autora tem como pano de fundo desse mapeamento os prisioneiros detidos, indefinidamente, na Baía de Guantánamo, depois do atentado de 11 de setembro: “Enquanto Foucault argumentava que soberania e governamentalidade podem coexistir – e de fato coexistem –, a forma particular dessa coexistência na atual prisão de guerra ainda não foi mapeada” (BUTLER, 2019a, p. 13).

No breve ensaio intitulado “Detenção indefinida”, presente no livro *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, de 2014, Butler analisa essas detenções sob uma luz foucaultiana e “considera as implicações políticas das concepções normativas humanas que produzem, por um processo excludente, uma hospedaria para ‘vidas não vivíveis’, cujo estatuto legal e político é suspenso” (BUTLER, 2019a, p. 13). A autora contextualiza essa detenção no âmbito da relação governamentalidade e soberania, levando em conta a ausência da proteção da lei internacional, do direito a julgamento, de

advogados e dos processos legais, e tendo em vista a decisão sobre o tempo de encarceramento ser da alçada dos agentes prisionais, os quais acabam tendo um poder soberano:

A governamentalidade designa um modelo para conceituar o poder em suas operações difusas e polivalentes, enfocando a gestão de populações e operando por instituições e discursos estatais e não estatais. Na atual prisão de guerra, os agentes da governamentalidade exercem o poder soberano, entendido aqui como uma operação ilegal e irresponsável de poder, uma vez que o regime legal é efetivamente suspenso e os códigos militares tomam o seu lugar (BUTLER, 2019a, pp. 13-14).

Segundo Butler, o fato desses prisioneiros não serem considerados “prisioneiros” no sentido legal, resulta também deles não serem considerados humanos, pois “a desumanização realizada pela ‘detenção indefinida’ usa um enquadramento étnico para decidir quem será humano e quem não será” (BUTLER, 2019a, p. 14). Da mesma forma, na política de “detenção indefinida”, as leis válidas de aprisionamento e punição não são as fabricadas pelo Departamento de Estado: “Assim, o próprio Estado alcança um certo poder ‘indefinido’ de suspender e fabricar a lei, ponto no qual a separação de poderes é indefinidamente deixada de lado” (BUTLER, 2019a, p. 14). Ou seja, é como se o Estado suspendesse seu poder soberano sem de fato fazê-lo, pois a forma soberana do seu poder acaba sendo exercida por outros agentes.

Nesse contexto, as questões levantadas por Butler são: “Que tipo de inovação legal é a noção de detenção indefinida? E o que isso diz sobre a formação e extensão contemporâneas do poder do Estado?” (BUTLER, 2019a, p. 74). Para a autora, a detenção indefinida implica o tempo e o lugar envolvidos na suspensão da lei, bem como determina o limite e o objetivo da própria jurisdição legal, e “ambos, por sua vez, acarretam implicações na extensão e nos processos autojustificatórios da soberania do estado” (BUTLER, 2019a, p. 74).

Esse universo de questões conceituais é retomado a partir do ensaio de Foucault, intitulado *A governamentalidade*, presente no *Curso Segurança, território e população*, aula de 1º de fevereiro, já analisado no presente capítulo. Contudo, a filósofa não retoma, simplesmente, a discussão foucaultiana, a qual reconhece potência e importância, mas busca avançar nas noções tratadas por Foucault no que diz respeito à relação soberania e governamentalidade, no âmbito de uma ontologia do presente. Butler lança mão do pensamento foucaultiano “não para “usá-lo (como se ele fosse uma tecnologia), mas [para] repensar a relação entre soberania e lei que ele introduz. Para saber o que produz a

extensão da soberania no campo da governamentalidade [...]” (BUTLER, 2019a, p. 80).

Aí é tomada a detenção indefinida como expressão da relacionalidade entre esses poderes:

Em 1978, Foucault escreveu que a governamentalidade, entendida como o modo pelo qual o poder político gerencia e regula populações e bens, tornou-se a principal maneira pela qual o poder do Estado é vitalizado. Ele não fala, curiosamente, que o Estado é legitimado pela governamentalidade, apenas que é ‘vitalizado’, sugerindo que o Estado, sem a governamentalidade, cairia em decadência (BUTLER, 2019a, p. 74).

Segundo o ensaio de Foucault, analisa Butler, tradicionalmente o Estado era vitalizado pelo poder soberano que, com sua soberania, também legitimava o estado de direito e afiançava as reivindicações representativas do poder estatal. No entanto, com a perda de credibilidade e de função da soberania tradicional, a governamentalidade emergente, como forma de poder distinta da soberania e com suas características específicas¹² da modernidade tardia, é quem passa a vitalizar o Estado, mas sem legitimá-lo (Cf. BUTLER, 2019a, pp. 75-76).

Conforme Foucault, essa vitalização do Estado pela governamentalidade, e não mais pela soberania, ocorreu em função dos problemas da governamentalidade e das técnicas de governo terem se tornado “as únicas questões políticas, o único espaço real para a luta política e para a contestação” (BUTLER, 2019a, p. 75), e, também, pelo fato das únicas questões políticas reais serem aquelas que nos são vitais. É a vitalização dessas questões pela governamentalidade, ainda segundo Foucault, que explica por que foi a “governamentalidade que permitiu ao Estado sobreviver” (BUTLER, 2019a, p. 76).

Todavia, nesse repensar a relação foucaultiana entre Estado, governamentalidade e soberania, Butler tem como questão central que, na contemporaneidade, o Estado é legitimado pela governamentalidade, e não apenas ‘vitalizado’. E isso é possível de ser observado na configuração atual do poder do Estado que está expressa nos termos da nova prisão de guerra de detenção indefinida “em relação tanto à gestão de populações (a marca

¹² Butler, apoiada em Foucault, resume as principais características da governamentalidade que são: primeiro, visa à manutenção e ao controle de corpos e pessoas, da produção e da regulação de pessoas e populações, e da circulação de bens que sustentam e restringem a vida da população; segundo, opera por meio de políticas, departamentos, instituições gerenciais e burocráticas, da lei enquanto tática, das formas de poder do estado, mas não exclusivamente, por discursos não legitimados nem por eleições diretas e nem por autoridade estabelecida. Ou seja, “marcada por um conjunto difuso de estratégias e táticas, a governamentalidade não obtém seu significado e propósito a partir de uma fonte única, de um sujeito soberano unificado. Em vez disso, as táticas que caracterizam a governamentalidade operam de forma difusa para dispor e ordenar populações e produzir sujeitos, suas práticas e crenças em relação a objetivos políticos específicos” (BUTLER, 2019a, p. 75).

da governamentalidade) quanto ao exercício de soberania em ações que suspendem e limitam a jurisdição da própria lei” (BUTLER, 2019a, p. 77).

Da mesma forma, Butler também questiona Foucault quanto à desvitalização da soberania em virtude da emergência e da centralidade da governamentalidade:

Embora Foucault possa muito bem estar certo sobre a governamentalidade ter assumido esse estatuto, é importante considerarmos que a emergência desta nem sempre coincide com a desvitalização da soberania. Pelo contrário, a emergência da governamentalidade pode depender da *desvitalização* da soberania em seu sentido tradicional: a soberania como uma função que legitima o Estado; a soberania como um *locus* unificado para o poder do Estado. A soberania nesse sentido não mais trabalha para suportar ou vitalizar o Estado, mas isso não exclui sua possibilidade de emergir como um anacronismo revitalizado dentro do campo político, livre de suas amarras tradicionais (BUTLER, 2019a, p. 76).

Ou seja, para Butler, a soberania que é desvitalizada no âmbito da emergência, centralidade e importância da governamentalidade é a soberania tradicional, aquela que legitimava o Estado. No entanto, assevera Butler, essa transformação da soberania tradicional no quadro contemporâneo não significa o seu desaparecimento, mas sim seu ressurgimento anacrônico, revitalizado na política atual, mesmo que se diferenciando dos seus limites existentes na tradição.

Butler diz que a soberania não funciona mais como antes, pois não está mais convencionalmente ligada à legitimidade do Estado e do estado de direito, como fonte e símbolo unificados do poder político. A consequência maior é que o ressurgimento da soberania no campo da governamentalidade “marca o poder do anacronismo de animar o campo contemporâneo” (BUTLER, 2019a, p. 76). E Butler explicita que a sua análise sobre a emergência da soberania no campo da governamentalidade segue o questionamento foucaultiano da noção de história como um *continuum* cronológico. Questionamento esse que apresenta a governamentalidade como consequência da desvitalização da soberania, mas que também afirma que as duas formas de poder poderiam existir simultaneamente, incluindo a forma de poder disciplinar (cf. BUTLER, 2019a, pp. 76-77). Butler afirma, ainda, que, segundo o ponto de vista foucaultiano,

[...] o que não seria possível é prever qual forma essa coexistência tomaria nas atuais circunstâncias, ou seja, que a soberania, sob condições emergenciais em que o estado de direito é suspenso, ressurgiria no contexto da governamentalidade como a vingança de um anacronismo que se recusa a morrer. Essa soberania ressurgente se torna conhecida principalmente na instância do exercício da prerrogativa do poder (BUTLER, 2019a, p. 77).

Portanto, afirma Butler, uma das formas de exercício da soberania contemporânea é a suspensão do estado de direito, no qual o Poder Executivo tem o privilégio do exercício do poder, o poder Judiciário assume e investe a pessoa do presidente da decisão de poder determinar um julgamento militar. Para a filósofa,

[...] é como se estivéssemos retornado a um tempo histórico em que a soberania era indivisível, antes que a separação dos poderes se instalasse como pré-condição da modernidade política. Ou de uma maneira mais bem formulada: *o tempo histórico que julgamos passado acaba por estruturar o campo contemporâneo com uma persistência que refuta a história como cronologia* (BUTLER, 2019a, p. 78).

Contudo, para Butler, um exercício paralelo de decisão ilegítima também é exercido dentro do campo da governamentalidade. Como é o caso das prisões de Guantánamo, onde autoridades administrativas, agentes prisionais, decidem quem será detido indefinidamente e quem será candidato a um julgamento legitimamente questionável (cf. BUTLER, 2019a, p. 78).

No pensamento foucaultiano, a governamentalidade se caracteriza por utilizar a lei como tática. Para Butler, esse uso instrumental da lei também ocorre na governamentalidade que ressuscita a soberania. Nesse âmbito, a lei não é apenas tratada como uma tática, ela também é suspensa, com o objetivo de aumentar o poder arbitrário dos que julgam questões sobre justiça, vida e morte. Ou seja, o próprio estado, por meio da suspensão da lei, reintroduz a soberania. Dessa forma:

Enquanto a suspensão da lei pode ser claramente entendida como uma tática da governamentalidade, nesse contexto também deve ser vista como o que abre espaço para o ressurgimento da soberania, e assim as operações trabalham juntas. A atual insistência do Estado de que a lei pode e deve ser suspensa nos aponta em direção a um fenômeno mais amplo, ou seja, que a soberania é reintroduzida nas próprias ações pelas quais o Estado estende seu domínio, sua própria necessidade e os meios pelos quais sua autojustificação ocorre (BUTLER, 2019a, p. 78).

Na nossa compreensão, Butler realça três pontos fundamentais no âmbito da “ressurgência anacrônica” da soberania no berço da governamentalidade. O primeiro diz que os “procedimentos de governamentalidade, irredutíveis à lei, são invocados a fim de ampliar e fortalecer formas de soberania igualmente irredutíveis à lei” (BUTLER, 2019a, p. 78). Como é o caso da suspensão do estado de direito que, conforme Butler, permite a convergência entre a governamentalidade e a soberania. Nessa convergência,

a soberania é exercida no ato de suspensão, mas também no de autoalocação da prerrogativa legal; a governamentalidade denota uma operação do Poder Administrativo que é ilegal, mesmo que ela possa e

de fato retorne à lei como um campo de operações táticas (BUTLER, 2019a, pp. 78-79).

Para Butler, nessa operação convergente entre governamentalidade e soberania no ato da suspensão da lei, “o Estado não é nem identificado com os atos de soberania nem com o campo da governamentalidade, e ainda assim ambos agem em nome do Estado” (BUTLER, 2019a, p. 79). A suspensão da lei está impreterivelmente ligada ao Estado, seja no sentido governamental de monitorar uma população, seja no sentido de fazer a revitalização da soberania:

A própria lei é suspensa ou vista como um instrumento que o Estado pode empregar a serviço da restrição e do monitoramento de uma dada população; o Estado não está sujeito ao estado de direito, mas a lei pode ser suspensa ou tática e parcialmente implementada a fim de atender às exigências de um Estado que busca cada vez mais alocar o poder soberano a seus poderes Executivo e Administrativo. A lei é suspensa em nome da “soberania” da nação, e aqui “soberania” denota o papel de qualquer Estado de preservar e proteger sua própria territorialidade. Com esse ato de suspensão da lei, o Estado é desarticulado em um conjunto de poderes administrativos que, de certa forma, está fora do aparato do próprio Estado; e as formas de soberania revitalizadas marcam a persistência de formas de poder político soberano para o executivo que precedem a emergência do estado em sua configuração moderna (BUTLER, 2019a, p. 79).

Dessa forma, a suspensão da lei pelo Estado, ao fazer uso do campo da governamentalidade, não busca simplesmente restabelecer ou reintroduzir a sua forma unitária de soberania, pois “uma vez que a governamentalidade designa um campo de poder político no qual táticas e objetivos se tornaram difusos, esse poder não assume uma forma unitária e casual” (BUTLER, 2019a, p. 80). Ousaríamos afirmar que passa a existir uma governamentalização da soberania, ou uma espécie de soberania governamentalizada.

O segundo ponto fundamental realçado por Butler, de uma forma da ressurgência da soberania na atualidade, é referente ao fato de: “[...] precisamente porque nossa situação histórica é marcada pela governamentalidade, e isso implica, até certo ponto, uma perda de soberania, essa perda é compensada pelo ressurgimento da soberania dentro do campo da governamentalidade” (BUTLER, 2019a, p. 79). Conforme Butler, tal ressurgência é marcada pela presença de “soberanos mesquinhos”, muitas vezes ligados a instituições articuladas ao Exército, mas sem controle total sobre seus objetivos e táticas, pois simplesmente cumprem, ilegitimamente, decisões superiores. Portanto, a soberania ressurgente na governamentalidade é diversa da soberania tradicional:

A soberania revitalizada não é, portanto, a soberania do poder unificado sob condições de legitimidade, nem a forma de poder que garante o estatuto representativo das instituições políticas. Ela é, antes de mais nada, um poder sem lei e privilegiado, um poder desonesto *par excellence* (BUTLER, 2019a, p. 80).

Na soberania ressurgente, há ilegalidade e “decisões discricionárias de um conjunto de soberanos designados – um paradoxo perfeito que mostra como os soberanos emergem na governamentalidade – contidos por nada e por ninguém, exceto pelo poder atuante de suas próprias decisões” (BUTLER, 2019a, p. 89). Contudo, esses “soberanos mesquinhos” também são instrumentalizados por táticas de um poder que desconhecem, mas que utilizam para revitalizar uma soberania que parecia ter sido descentralizada. São ações que não são soberanas em um sentido tradicional, haja vista que:

[...] são motivadas por um conjunto difuso de práticas e objetivos políticos, implantados a serviço do poder, parte de um campo mais amplo da governamentalidade. Ainda assim, em cada caso, elas aparecem como soberanas ou, em vez disso, trazem uma forma de soberania para o domínio da aparência, revitalizando a noção de uma base autônoma e incondicional para a decisão que tem como objetivo primordial a autopreservação. A soberania que aparece nesses casos cobre sua própria base na governamentalidade, mas a forma em que ela aparece está precisamente dentro da agência do agente e, portanto, está dentro do campo da própria governamentalidade. (BUTLER, 2019a, pp. 89-90).

O terceiro ponto indicado por Butler no âmbito da “ressurgência anacrônica” da soberania no berço da governamentalidade diz respeito à necessidade de repensar os atos contemporâneos do estado na relação, introduzida por Foucault, entre soberania e lei, visando “saber o que produz a extensão da soberania no campo da governamentalidade, [...] [e] discernir os meios pelos quais o Estado suspende a lei e os tipos de justificação que ele oferece para tal suspensão” (BUTLER, 2019a, p. 80).

Para Butler, no momento da retirada da lei, é produzida “uma versão contemporânea de soberania, revitalizada por uma nostalgia agressiva que procura se livrar da separação de poderes” (BUTLER, 2019a, p. 85). Esse ato de suspensão da lei precisa ser considerado emblemático, pois ele desenha uma configuração contemporânea da soberania, “revitalizando uma soberania espectral dentro do campo da governamentalidade” (BUTLER, 2019a, p. 85).

Por seu turno, na suspensão da lei, o Estado produz, “uma lei que não é lei, uma corte que não é corte, um processo que não é processo. O estado de emergência devolve a operação do poder de um conjunto de leis (jurídicas) a um conjunto de regras

governamentais, e essas regras restabelecem o poder soberano” (BUTLER, 2019a, p. 85). Essas regras, diz Butler, são ilegítimas, discricionárias, arbitrárias e exercidas por agentes administrativos também arbitrários, tanto em seus postos quanto na execução dessas regras.

Essa nova modalidade de exercício da soberania, que devolve as leis às regras arbitrárias, tem por condição a governamentalidade, pois esta “estabelece primeiramente a lei como uma “tática”, algo de valor instrumental, e não como um “vínculo” em virtude de seu estatuto de lei” (BUTLER, 2019a, p. 86). E é desta maneira que o estado de emergência e a autoanulação do direito revitalizam o “soberano” anacrônico. Em outras palavras: “[...] a retração da lei reproduz o poder soberano” (BUTLER, 2019a, p. 86).

É possível observar que os três pontos elencados acima, sobre a ressurgência da soberania na governamentalidade, estão completamente imbricados: primeiro – a soberania lança mão de procedimentos da governamentalidade, irredutíveis à lei, para se fortalecer em seus aspectos também irredutíveis à lei; segundo – a perda de soberania com a emergência da governamentalidade é compensada pelo ressurgimento da soberania dentro do campo da governamentalidade; terceiro – na relação entre soberania e lei, o que produz a extensão da soberania no campo da governamentalidade é a suspensão da lei pelo Estado que, simultaneamente, justifica essa suspensão.

O aparecimento da soberania, que Butler tem chamado de “ressurgência anacrônica”, no campo da governamentalidade, toma uma forma contemporânea singular. Apesar da soberania e da governamentalidade se condicionarem reciprocamente, mas buscarem aparentar o contrário, nada afeta a relação que mantém com o estado de direito e, por isso, que na sua suspensão não há responsáveis:

Não é, literalmente falando, como se um poder soberano suspendesse o estado de direito, mas sim como se o estado de direito, no ato de ser suspenso, produzisse uma soberania *em sua ação e como seu efeito*. Essa relação inversa com a lei produz a “falta de responsabilidade” dessa operação de poder soberano, bem como sua ilegitimidade. [...] a soberania produzida pela suspensão (ou fabricação) do estado de direito busca estabelecer uma forma rival de legitimidade política, sem incluir nenhuma outra responsabilidade (BUTLER, 2019a, p. 90).

Para Butler, seguindo os meandros da analítica foucaultiana do poder, a nova configuração de poder “requer um novo enquadramento teórico ou, pelo menos, uma revisão dos modelos de pensar o poder que já temos à nossa disposição” (BUTLER, 2019a, p. 117), pois, apesar da “soberania revitalizada” ser marcada pela existência de

um poder extrajudicial que não é novo, “o mecanismo pelo qual ele alcança seus objetivos nas atuais circunstâncias é singular” (BUTLER, 2019a, p. 117).

Portanto, para explicar essa operação extrajudicial do poder, Butler se ancora em Foucault para repensar a cronologia da parcial superação da soberania pela governamentalidade, indicando que “a atual configuração de poder” apresenta, inversamente, uma revitalização da soberania, na qual “o poder do Estado procura agora instaurar uma forma soberana para si próprio por meio da suspensão do estado de direito” (BUTLER, 2019a, p. 118). Nesse contexto, o Estado fabrica a própria lei, mas o máximo de oposição que encontra é essa lei ser considerada ilegítima:

Portanto, não é simplesmente que a governamentalidade se torna um novo local para a elaboração da soberania, ou que os novos tribunais se tornam totalmente sem lei, e sim que a soberania supera a lei estabelecida, e aqueles sujeitos que não respondem a ninguém se tornam investidos da tarefa de fabricação discricionária da lei (BUTLER, 2019a, p. 118).

Sempre a partir da leitura renovada do ensaio foucaultiano “A governamentalidade”, Butler pondera que “esse ressurgimento contemporâneo da soberania é distinto de suas outras operações históricas, mas permanece ligado a elas de certas formas importantes” (BUTLER, 2019a, p. 118). Ou seja, permanece na soberania revitalizada, no campo da governamentalidade, algumas características que lhe eram peculiares desde o Século XVI, época da sua evolução. São “vestígios revitalizados”, como chama Butler. Por exemplo, primeiro, “a versão mais contemporânea da soberania tem a ver com o exercício efetivo de seu próprio poder, a postulação de si mesmo como um poder soberano” (BUTLER, 2019a, p. 119), pois segue a mesma característica da soberania tradicional que tinha por objetivo último, como bem comum e geral, o exercício de si própria. Foucault falará que a soberania tinha um fim circular, uma “circularidade de soberania autorreferente”.

Em segundo lugar, conforme Butler, “na situação atual, a soberania denota uma forma de poder que é fundamentalmente sem lei, cuja ilegalidade pode ser percebida na maneira pela qual a própria lei é fabricada ou suspensa de acordo com a vontade de um sujeito designado.” (BUTLER, 2019a, p. 120). Para Foucault, tal como apresentado por Butler, esse traço da soberania ressurgente já se encontra na sua raiz histórica, na circularidade autorreferente do poder soberano que “procura fornecer a base para a lei sem nenhum objetivo específico à vista, a não ser mostrar ou exercer o poder autônomo de si própria” (BUTLER, 2019a, p. 119). Ou seja, a lei é fundamentada na soberania, mas

a soberania só é fundamentada em si mesma. Por sua vez, a governamentalidade, ao considerar as leis como táticas, justifica sua operação pelo seu objetivo prático, mas não por princípios ou funções legitimadoras. Por isso

[...] as operações de governamentalidade são, em sua maior parte, extrajudiciais, ao mesmo tempo que não são ilegais. Quando a lei se torna uma tática da governamentalidade, ela deixa de funcionar como um fundamento legitimador: *a governamentalidade concretiza o entendimento do poder como irredutível à lei*. Assim, a governamentalidade torna-se o campo no qual a soberania ressurgente pode erguer sua face anacrônica, já que a soberania também é infundada na lei (BUTLER, 2019a, p. 119).

Nessa leitura crítica do ensaio “A governamentalidade”, feita à luz da ressurgência da soberania na atualidade, Butler não vê clareza na relação entre Estado, soberania e governamentalidade quando Foucault afirma ter sido a governamentalidade quem deu sobrevida ao Estado e não mais a soberania. E, por isso, chama a atenção para a necessidade de uma revisão da teoria foucaultiana, mais em conformidade com o momento presente:

Embora eu não possa, dentro dos limites da presente análise, considerar as várias ramificações históricas do argumento de Foucault, podemos ver que a situação atual exige uma revisão de sua teoria. Não pode estar correto, como ele afirma, dizer que “se os problemas de governamentalidade e as técnicas de governo se tornaram as únicas questões políticas, o único espaço real para a luta e a contestação políticas, isso é porque a governamentalização do Estado permitiu ao Estado sobreviver” (BUTLER, 2019a, p. 122).

Afastando-se de Foucault, para Butler, a soberania ressurgida no âmbito da governamentalidade não só vitaliza, mas também legitima o Estado e age sobre as populações, tal como o poder da governamentalidade. A soberania estimula e sustenta o Estado, mesmo que seja somente em alguns aspectos importantes. E se para Foucault a governamentalidade não pode ser derivada da soberania, “isso não exclui a possibilidade de que a governamentalidade possa se tornar o local para a revitalização desse terreno perdido, para a reconstituição da soberania sob uma nova forma” (BUTLER, 2019a, p. 123). Essa nova forma de existência da soberania é o seu desdobramento como tática que tem por objetivo sua própria efetividade e não mais a legitimidade. Assim,

A soberania torna-se o instrumento de poder pelo qual a lei é usada taticamente ou então suspensa, pelo qual as populações são monitoradas, detidas, reguladas, inspecionadas, interrogadas, têm suas ações uniformizadas, totalmente ritualizadas e expostas ao controle e à regulação em seu cotidiano (BUTLER, 2019a, p. 123).

Nas palavras de Butler, a soberania é um modo anacrônico de poder que recircula nas novas constelações de poder, sendo mobilizada como uma das táticas da governamentalidade “com o objetivo de administrar populações e preservar o Estado nacional, fazendo as duas coisas enquanto suspende a questão da legitimidade” (BUTLER, 2019a, p. 122). Ou seja, quando as táticas governamentais dão origem a essa soberania, ela passa a operar no próprio campo da governamentalidade, que é o manejo de populações.

No entanto, se na atualidade o objetivo da soberania em aumentar o seu poder de ser exercida só é atingido por meio da gestão de populações, não se trata de qualquer população, mas sim de populações fora da lei.

Finalmente, parece importante reconhecer que uma maneira de “administrar” uma população é constituí-la como algo menos do que humano, privado de direitos, uma humanidade irreconhecível. Isso é diferente de produzir um sujeito que está em conformidade com a lei; e é diferente da produção de um sujeito que utiliza a norma da humanidade como seu princípio constitutivo. O sujeito que não é sujeito não é vivo nem morto, nem completamente constituído como sujeito nem plenamente desconstituído na morte. “Gerenciar” uma população é, portanto, não apenas um processo pelo qual o poder regulador produz um conjunto de sujeitos. É também o processo de dessubjetivação, com enormes consequências políticas e jurídicas (BUTLER, 2019a, p. 124).

A gestão seletiva das populações nessa concepção biopolítica é extremamente clara de ser percebida no âmbito da governamentalidade neoliberal, e se faz presente, seja por intermédio da ausência do Estado nas políticas sociais, seja nos processos de subjetivação voltados para a incitação da concorrência e do empreendedorismo em prol da lucratividade do capital e na implosão da democracia. É o que vamos ver a seguir.

CAPÍTULO 2 - Governamentalidade neoliberal e processos de subjetivação

Apresentado o percurso da analítica do poder foucaultiana e sua retomada dialogada, crítica e atualizada por Butler, neste segundo capítulo, **Governamentalidade neoliberal e processos de subjetivação**, nos deteremos na noção de governamentalidade, mais especificamente na governamentalidade neoliberal, objetivando: apresentar a caracterização do neoliberalismo alemão e do norte-americano, a partir de Foucault; indicar o processo de subjetivação como categoria central na racionalidade neoliberal; e, por fim, mostrar a interlocução butleriana com essas questões foucaultianas e seus momentos de convergência e avanços em relação a elas.

A estrutura deste capítulo, como a do primeiro, é organizada em quatro itens. No primeiro item, **Neoliberalismo alemão: empresariando o sujeito da concorrência**, é feita a caracterização do ordoliberalismo, neoliberalismo alemão, a partir do *Nascimento da biopolítica*. No Curso de 1979, Foucault justifica essa abordagem como necessária por ser uma questão central na política da atualidade, pois haveria uma diminuição da centralidade do Estado e do seu exercício de poder, em face da expansão e fortalecimento da governamentalidade neoliberal. Demonstra, ainda, que os dois elementos principais do ordoliberalismo, empresa e concorrência, marcam, profundamente, a vida social e os processos de subjetivação, bem como chama a atenção para que o neoliberalismo não seja confundido como uma mera emergência do liberalismo clássico.

O segundo item, **Neoliberalismo americano: empresariamento e empreendedorismo das subjetividades**, dá seguimento à exposição foucaultiana sobre o neoliberalismo do texto referente ao Curso de 1979, agora caracterizando o neoliberalismo dos Estados Unidos. Aqui priorizamos somente um dos aspectos tratados pelo filósofo, o da Teoria do Capital Humano. Nessa perspectiva, são abordados os principais teóricos, Schultz e Becker, abordando a grande novidade dessa teoria, que é a incursão da análise econômica em campos tidos, até então, como não-econômicos. Ou seja, o trabalho não deveria ser tratado de forma abstrata como o foi pela economia clássica, mas sim do ponto de vista da vida prática do trabalhador. Este não teria no salário o preço da venda de sua força de trabalho, mas sim uma renda pela qual ele próprio é responsável em fazer crescer, investindo em si mesmo como se fosse uma empresa, investindo em seu próprio capital humano. Ou seja, acaba por haver uma generalização ilimitada da forma empresa por toda a vida do trabalhador. Foucault argumenta, nesse sentido de condução de condutas dos indivíduos-empresas, que o neoliberalismo é mais

do que uma proposta econômica, pois é também uma racionalidade governamental que atua, fortemente, nos processos de subjetivação.

O terceiro item, **Subjetividade e educação neoliberais**, continua a tratar de um dos principais investimentos do capital humano, a educação, e a sua importância para os processos de subjetivação do cidadão empresa de si mesmo. Foucault não se aprofundou nesses aspectos relativos à educação, por isso, lançamos mão do livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, de autoria de Dardot e Laval, que aprofunda as análises foucaultianas trabalhadas no *Nascimento da biopolítica*, mormente as relativas ao neoliberalismo.

O quarto item, **Butler e a importância da psique no exercício da governamentalidade neoliberal**, mostra outra articulação do pensamento butleriano com o foucaultiano, se aproximando, mas também se diferenciando. Aqui o foco é relativo aos processos de subjetivação no neoliberalismo. Antes, contudo, é feita uma breve e necessária digressão sobre a forma como Butler pensa a relação, mediada pela dimensão psíquica, entre a formação do sujeito e o poder. Em seguida, é apresentado o modo como a filósofa pensa a vulnerabilidade e a precariedade dos sujeitos relacionadas com a responsabilização neoliberal, a qual acaba por estabelecer e naturalizar a ausência dos serviços públicos e por culpabilizar os indivíduos ou por seu fracasso ou por seu sucesso.

2.1. Neoliberalismo alemão: empresariando o sujeito da concorrência

Na quinta aula do curso *Nascimento da biopolítica*, dia 7 de março de 1979, Foucault retoma o percurso das exposições anteriores que, até aí, teriam se dado em torno do ordoliberalismo, o neoliberalismo alemão, e expõe, de forma sumariada, seus principais objetivos para aquele curso.

Antes de tudo, Foucault pede desculpas por não ter falado sobre biopolítica até aquele momento. O objeto principal proposto para o curso é enunciado no próprio título. Seu propósito, no início dessa aula, era explicar o porquê da inflexão que teria dado ao curso, da mudança de rota na exposição. Ele explica que sua ideia não era fazer uma reconstrução nem histórica e nem teórica da democracia-cristã alemã, dentre outras coisas. E define o motivo da inflexão do objetivo inicial, falar do ordoliberalismo ao invés da biopolítica, como sendo uma maneira de “testar” essa noção de governamentalidade, ou seja, o critério foi metodológico:

Se me detive demasiado longamente sobre esse problema do neoliberalismo alemão, foi primeiro por razões de método, porque, continuando um pouco o que havia começado a lhes dizer ano passado, eu queria ver que conteúdo concreto podíamos dar à análise das relações de poder – estando entendido, é claro [...], que o poder não pode em hipótese alguma ser considerado nem um princípio em si nem um valor explicativo que funcione logo de saída. O próprio termo "poder" não faz mais que designar um [campo] de relações que tem de ser analisado por inteiro, e o que propus chamar de governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens, não é mais que uma proposta de grade de análise para essas relações de poder (FOUCAULT, 2008b, pp. 257-258).

Outra questão de método: se a noção de governamentalidade é válida quando se trata de analisar a condução de condutas em uma escala micro (doentes, delinquentes, crianças etc.), tratar-se-ia de ver “como essa grade da governamentalidade também pode valer quando se trata de abordar fenômenos de outra escala, como por exemplo uma política econômica, como a gestão de todo um corpo social, etc.” (FOUCAULT, 2008b, p. 258). O objeto da análise era investigar em que medida a análise dos micropoderes ou dos procedimentos da governamentalidade se limitaria a uma área precisa, definida por um setor da escala ou deveria ser considerada um ponto de vista, um método de decifração para a escala inteira, independente da grandeza dos componentes dessa escala. “Em outras palavras, a análise dos micropoderes não é uma questão de escala, não é uma questão de setor, é uma questão de ponto de vista” (FOUCAULT, 2008b, p. 258).

Outro motivo para que Foucault se detenha nos problemas do neoliberalismo está relacionado à numerosa e excessiva responsabilização do Estado, presente nas críticas sociais: “O Estado e seu crescimento sem fim, o Estado e sua onipresença, o Estado e seu desenvolvimento burocrático, o Estado com os germes de fascismo que ele comporta, o Estado e sua violência intrínseca sob seu paternalismo providencial...” (FOUCAULT, 2008b, pp. 258-259).

Foucault aponta dois elementos muito presentes e constantes nas críticas do Estado que são sempre carregadas de uma grande “fobia de Estado”, resultado da excessiva responsabilização do Estado. O primeiro elemento que está fortemente presente nessa fobia de Estado é a crença em um exercício de uma força própria ao Estado sobre a sociedade civil como seu alvo. Prevalece, então,

a ideia de que o Estado possui em si e por seu dinamismo próprio uma espécie de força de expansão, uma tendência intrínseca a crescer, um imperialismo endógeno que o leva sem cessar a ganhar em superfície, em extensão, em profundidade, em fineza, tanto e de tal modo que ele chegaria a se encarregar totalmente do que constituiria para ele ao

mesmo tempo seu outro, seu exterior, seu alvo e seu objeto, a saber: a sociedade civil (FOUCAULT, 2008b, p. 258).

O segundo elemento que perpassa a “fobia de Estado” é a compreensão de que há um parentesco próximo entre os Estados, uma continuidade genética entre eles e até mesmo uma linha evolutiva entre as suas diversas formas: “o Estado administrativo, o Estado-providência, o Estado burocrático, o Estado fascista, o Estado totalitário, sendo isso tudo, conforme as análises, [...] os ramos sucessivos de uma só e mesma árvore que cresceria em sua continuidade e em sua unidade, a grande árvore estatal” (FOUCAULT, 2008b, p. 259).

Para Foucault, esses dois elementos se sustentam reciprocamente e perfazem um lugar comum nas críticas ao Estado: “[primeiro], o Estado tem uma força de expansão sem fim em relação ao objeto-alvo sociedade civil; segundo, que as formas de Estado se engendram umas às outras a partir de um dinamismo específico ao Estado” (FOUCAULT, 2008b, p. 259).

Foucault analisa essas excessivas fobias ao Estado como uma forma de moeda crítica inflacionada, primeiro, porque aceleram a intercambialidade dessas análises, fazendo com que se perca a especificidade da análise de cada Estado singular; segundo, devido ao perigo de se aumentar os problemas de cada Estado, enxergando nele o que há de pior, ou seja, o fascismo, obnubilando suas reais características; terceiro, ao se fantasiar o Estado com uma análise inflacionista com o que ele não é, corre-se o risco de excluir a atualidade, pois “[...] essas análises permitem evitar que se pague o preço do real e do atual, na medida em que, de fato, em nome desse dinamismo do Estado, sempre se pode encontrar algo como um parentesco ou um perigo, algo como o grande fantasma do Estado paranoico e devorador” (FOUCAULT, 2008b, p. 261).

Foucault afirma, então, que uma crítica inflacionista, baseada no dinamismo do Estado, além de não operar sua própria crítica e sua própria análise, também não “procura saber de onde vem realmente essa espécie de suspeita antiestatal, essa fobia do Estado que circula atualmente em tantas formas diversas do nosso pensamento” (FOUCAULT, 2008a, p. 261). Foi para isso que ele fez toda uma explicitação do neoliberalismo dos anos 1930-1950, no início do curso *Nascimento da biopolítica*, para explicar esse gênero de análise crítica do dinamismo intrínseco e irreprimível do Estado, crítica das formas do Estado que se encaixam umas nas outras. Segundo Foucault, naquela época, esse tipo de análise não tinha tanta força de circulação.

Encontrava-se bem localizada no bojo das opções neoliberais que estavam se formulando na época. Essa crítica do Estado polimorfo, onipresente, onipotente era encontrada naqueles anos, quando o intento do liberalismo, ou do neoliberalismo, ou, mais precisamente ainda, do ordoliberalismo alemão era, ao mesmo tempo, demarcar-se da crítica keynesiana, fazer a crítica das políticas, digamos, dirigistas e intervencionistas tipo New Deal e Frente Popular, fazer a crítica da economia e da política nacional-socialista, fazer a crítica das opções políticas e econômicas da União Soviética, enfim, de maneira geral, fazer a crítica do socialismo (FOUCAULT, 2008b, pp. 261-262).

Portanto, alerta Foucault, é nesse período e nesse clima político que, de forma mais estreita ou mais mesquinha, se encontra nessa escola neoliberal alemã tanto a análise dos parentescos das formas do Estado quanto “a ideia de que o Estado em si tem uma dinâmica própria que faz que ele nunca possa parar em sua amplificação e em sua tendência a se encarregar da sociedade civil inteira” (FOUCAULT, 2008b, p. 262).

Foucault, opondo-se à crítica inflacionista do Estado, expõe algumas teses. Na primeira tese, ele afirma que o Estado de bem-estar não tem a mesma forma e nem a mesma origem que o Estado totalitário, do Estado nazista, fascista ou stalinista. Nem tampouco este Estado totalitário se caracteriza pela

intensificação ou extensão endógenas dos mecanismos de Estado, esse Estado dito totalitário não é, em absoluto, a exaltação do Estado, mas constitui, ao contrário, uma limitação, uma atenuação, uma subordinação da autonomia do Estado, da sua especificidade e do seu funcionamento próprio [...] em relação a algo diferente que é o partido (FOUCAULT, 2008b, p. 264).

Portanto, afirma Foucault, o Estado totalitário não busca seu princípio na governamentalidade estatizante ou estatizada, surgida no século XVII e XVIII. Seu princípio advém de uma governamentalidade não estatal, ou seja, de uma governamentalidade de partido: “[...] é essa governamentalidade de partido que está na origem histórica de algo como os regimes totalitaristas, de algo como o nazismo, de algo como o fascismo, de algo como o stalinismo” (FOUCAULT, 2008b, p. 264).

A segunda tese crítica à crítica do Estado reitera as diferenças entre os estados e localiza a especificidade do Estado contemporâneo: “[...] o que está atualmente em questão na nossa realidade não é tanto o crescimento do Estado ou da razão de Estado, mas antes o seu decréscimo, que vemos se manifestar nas nossas sociedades do século XX [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 264). E Foucault especifica duas formas desse decréscimo do Estado: primeiro, o decréscimo da governamentalidade de Estado com o decréscimo da governamentalidade de partido; segundo, o decréscimo do Estado

em função do aumento de uma governamentalidade liberal, mais especificamente em sua forma neoliberal (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 264).

Foucault alerta que, ao criticar as teorias que se baseiam na fobia inflacionista do Estado, não está fazendo nenhum juízo de valor. E ao falar do crescimento da governamentalidade liberal frente ao decrescimento do Estado, não está sacralizando ou valorizando esse tipo de governamentalidade, muito menos por utilizar a palavra “liberal”. Da mesma forma, ele não deslegitima o ódio e as críticas ao Estado. A questão central é que Foucault não acredita que esses sejam os elementos do verdadeiro problema:

[...] creio que o que não se deve é imaginar que se descreve um processo real, atual e que diz respeito a nós todos quando se denuncia a estatização ou a fascistização, a instauração de uma violência estatal, etc. Todos os que participam da grande fobia do Estado fiquem sabendo que vão no sentido em que sopra o vento e que, de fato, em toda parte, se anuncia faz anos e anos um decrescimento efetivo do Estado, da estatização, da governamentalidade estatizante e estatizada. Não digo em absoluto que se engana sobre os méritos e deméritos do Estado quem diz “é ruim” ou quem diz “é ótimo”. Meu problema não é esse. O que digo é que não devemos nos enganar acreditando que é o próprio Estado um processo de fascistização, que lhe é exógeno e decorre muito mais do crescimento e do desconjuntamento do Estado. Quero dizer também que não devemos nos enganar sobre a natureza do processo histórico que torna atualmente o Estado, ao mesmo tempo, tão intolerável e tão problemático (FOUCAULT, 2008b, p. 265).

Somente o Estado não é o grande responsável pela fascistização. Dessa forma, o que deve ser feito é ampliar o leque da análise para captar o que realmente acontece, ou seja, a expansão e fortalecimento da governamentalidade neoliberal, na qual se encontra uma diminuição da centralidade do Estado e seu exercício de poder. Por isso, Foucault apresenta o modelo alemão neoliberal, o ordoliberalismo, que marca a política da atualidade. Contudo, aqui ele não trata do terrível Estado bismarckiano pré hitlerista, mas sim do modelo alemão que, atualmente, se difunde mundialmente, “o modelo alemão que faz parte da nossa atualidade, que a estrutura e a perfila sob o seu corte real, esse modelo alemão é a possibilidade de uma governamentalidade neoliberal” (FOUCAULT, 2008b, p. 265).

Para Foucault, é na década de 1970 “que se coloca o problema da passagem global a uma economia neoliberal, isto é, *grosso modo*, o problema de alcançar e de inserir [este] modelo econômico” (FOUCAULT, 2008b, p. 270), o qual tem por pilar dois elementos decisivos do seu funcionamento, que são a empresa e a concorrência. Esses elementos devem permear tanto a vida social como um todo (mercado, sociedade civil etc.) quanto os processos de subjetivação (indivíduo, relações pessoais etc.). Desse modo, a

governamentalidade neoliberal cria e assegura superficialmente uma certa segurança geral,

[...] mas por baixo, ou seja, em todo o resto da sociedade vai-se deixar agir, precisamente, os mecanismos econômicos do jogo, os mecanismos de concorrência, os mecanismos da empresa. Acima do limiar, cada um deverá ser para si mesmo e para a sua família, de certo modo, uma empresa. Uma sociedade formalizada no modo da empresa e da empresa concorrencial vai ser possível acima do limiar, e ter-se-á simplesmente uma segurança-piso, isto é, uma anulação de certo número de riscos a partir de certo patamar inferior (FOUCAULT, 2008b, pp. 283-284).

Segundo Foucault, o neoliberalismo alemão ou ordoliberalismo entende que o objetivo principal de uma política social, certamente, não é considerar todas as incertezas sociais que marcam a população, bem como uma verdadeira política social não deve tocar no jogo econômico do livre mercado. A política social neoliberal deve deixar a sociedade se desenvolver como uma sociedade empresarial, na qual “instaurar-se-ia um certo número de mecanismos de intervenção para assistir os que deles necessitam naquele momento, e somente naquele momento em que deles necessitam” (FOUCAULT, 2008b, p. 285). O neoliberalismo alemão parece a Foucault como sendo, teoricamente, mais importante que os outros, principalmente no que concerne ao problema da governamentalidade e por inaugurar um novo tipo de racionalidade de governar.

No século XX, Foucault considera duas formas principais de neoliberalismo: alemão e norte americano. Ambos respondem à crise do liberalismo tradicional de diferentes formas, mas com matrizes e propostas comuns. O perfil histórico desses dois neoliberalismos traz o seguinte traçado:

[...] a ancoragem alemã, que se prende à República de Weimar, à crise de 29, ao desenvolvimento do nazismo, à crítica do nazismo e, enfim, à reconstrução do pós-guerra. [...] a ancoragem americana, isto é, um neoliberalismo que se refere à política do New Deal, à crítica da política de Roosevelt e vai se desenvolver e se organizar, principalmente depois da guerra, contra o intervencionismo federal, depois contra os programas de assistência e outros programas que foram implantados pelas administrações, democratas principalmente [...] (FOUCAULT, 2008b, pp. 107).

Entre muitas coisas em comum nessas duas formas de neoliberalismo, Foucault demarca três elementos: primeiro, um inimigo comum que é Keynes. A crítica a ele estará presente em ambos os neoliberalismos; segundo, a crítica à economia dirigida, à planificação, ao intervencionismo, às políticas valorizadas por Keynes, tanto na teoria quanto na prática; terceiro, a valorização e proximidade de um conjunto de pessoas,

personagens, teorias, livros, os principais ligados à escola austríaca, ao neomarginalismo austríaco, Von Mises e Hayek etc. (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 107).

Foucault considera que os ordoliberais pedem à economia de mercado muito mais do que lhe foi pedido no século XVIII. Nessa época, a economia de mercado dizia ao Estado que a partir de certo limite, quando se tratar de certa questão, e a partir das fronteiras de certo domínio, você não intervirá mais. Isso não basta, dizem os ordoliberais (FOUCAULT, 2008b, p. 158). O raciocínio deles é de que o Estado é portador de muitos defeitos, enquanto a economia de mercado não os tem. Sendo assim, os ordoliberais pedem “à economia de mercado para ser em si mesma, não o princípio de limitação do Estado, mas o princípio interno de regulação do Estado, de ponta a ponta da sua existência e da sua ação” (FOUCAULT, 2008b, p. 158).

Ou seja, enquanto o liberalismo tradicional aceitava uma liberdade de mercado definida pelo Estado e mantida sob vigilância estatal, os ordoliberais invertem essa fórmula e adotam “a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado, desde o início da sua existência até a última forma das suas intervenções. Em outras palavras, um Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância do Estado” (FOUCAULT, 2008b, pp. 158-159).

Dentre diversas questões importantes e decisivas no liberalismo atual, há que se ressaltar que não há como se iludir, “o neoliberalismo atual não é, de maneira nenhuma, como se diz muitas vezes, a ressurgência, a recorrência de velhas formas de economia liberal, formuladas nos séculos XVIII e XIX, que o capitalismo atualmente reativaria [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 159). Muitas vezes se acredita em uma mera ressurreição do liberalismo por motivos relacionados a sua suposta impotência, às crises que ele atravessa ou até mesmo por motivos políticos variados:

Na verdade, o que está em questão nesse neoliberalismo atual, quer se tome a forma alemã [...], quer se tome a forma americana do anarcoliberalismo, é uma coisa muito importante. O que está em questão é saber se, efetivamente, uma economia de mercado pode servir de princípio, de forma e de modelo para um Estado [de] cujos defeitos, atualmente, à direita como à esquerda, por uma razão ou por outra, todo o mundo desconfia (FOUCAULT, 2008b, p. 159).

Todos são unânimes em fazer a crítica ao Estado, identificar seus defeitos nocivos. Mas essa crítica generalizada consegue esclarecer se o liberalismo vai alcançar seu verdadeiro objetivo, que é a “formalização geral dos poderes do Estado e da organização da sociedade a partir de uma economia de mercado? Será que o mercado pode ter efetivamente um poder de formalização, tanto para o Estado como para a sociedade?”

(FOUCAULT, 2008b, p. 160). Para Foucault, esse é o problema mais importante do liberalismo atual e, em relação aos projetos liberais tradicionais do século XVIII, também representa uma “mutação importantíssima”.

Não se trata apenas de deixar a economia livre. Trata-se de saber até onde vão poder estender os poderes de informação políticos e sociais da economia de mercado. Eis o que está em jogo. Pois bem, para responder ‘sim, a economia de mercado pode efetivamente enformar o Estado e reformar a sociedade, ou reformar o Estado e enformar a sociedade’, os ordoliberalis realizaram certo número de deslocamentos, de transformações, de inversões na doutrina liberal tradicional [...] (FOUCAULT, 2008b, p. 160).

Foucault identifica três deslocamentos dessa transformação. O “primeiro deslocamento, o da troca, [é] um deslocamento que iria da troca à concorrência no princípio do mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 160); o segundo deslocamento se refere à concorrência como não sendo algo natural, diversamente do liberalismo tradicional; já o terceiro deslocamento diz respeito ao fato de que agora vai se “governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 165). Detalhemos um pouco mais as explicações de Foucault sobre essas três transformações.

No primeiro deslocamento, o que passa a reger, prioritariamente, é a ideia de que o mercado neoliberal tem como princípio a concorrência e não mais a troca, como no liberalismo tradicional. No liberalismo do século XVIII, o mercado era definido a partir da troca livre entre dois parceiros que estabelecem por sua própria troca uma equivalência entre dois valores. Assim,

O modelo e o princípio do mercado eram a troca, e a liberdade do mercado, a não-intervenção de um terceiro, de uma autoridade qualquer, *a fortiori* da autoridade do Estado, era aplicada, evidentemente, para que o mercado fosse válido e para a equivalência fosse de fato equivalência. No máximo pedia-se ao Estado para supervisionar o bom funcionamento do mercado, isto é, fazer de sorte que fosse respeitada a liberdade dos que trocam (FOUCAULT, 2008b, p. 161).

Dessa forma, o Estado não intervinha diretamente no interior do mercado, mas sim diretamente na produção. Tal qual era defendido pelos economistas liberais dos meados do século XVIII, o que se necessita “quando se produz alguma coisa, isto é, quando se está investindo trabalho em alguma coisa, [é] que seja respeitada por todo mundo a propriedade individual dessa coisa que se produz” (FOUCAULT, 2008b, p. 161). Ou seja, a autoridade do Estado era necessária na defesa da propriedade individual da produção, enquanto o mercado deveria ser um lugar desimpedido e livre (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 161).

Foucault, explicitando este deslocamento realizado pelo neoliberalismo, afirma, peremptório, que: “Ora, para os neoliberais, o essencial do mercado não está na troca, nessa espécie de situação primitiva e fictícia que os economistas liberais do século XVIII imaginavam. Está em outro lugar. O essencial do mercado está na concorrência” (FOUCAULT, 2008b, p. 161). Esse deslocamento, contudo, não é algo inédito, afirma Foucault, pois os neoliberais teriam seguido toda uma evolução do pensamento, da doutrina e da teoria liberais, no decorrer do século XIX, na qual se admite

que o essencial do mercado é a concorrência, isto é, que não é a equivalência, mas a desigualdade. E o problema da concorrência/monopólio, muito mais que o problema do valor e da equivalência, é o que vai constituir a armadura essencial de uma teoria do mercado. Nisso os ordoliberalis não se diferenciam em nada do que havia sido a evolução histórica do pensamento liberal. Eles retomam essa concepção clássica e retomam o princípio da concorrência, e somente da concorrência, para assegurar a racionalidade econômica. Ela pode assegurar a racionalidade econômica mediante o quê? Pois bem, mediante a formação de preços, que, na medida em que há concorrência plena e inteira, são capazes de medir as grandezas econômicas e, por conseguinte, regular as escolhas (FOUCAULT, 2008b, pp. 161-162).

No segundo deslocamento neoliberal, temos a concepção de que a concorrência não é algo natural, diversamente da concepção liberal do século XIX e XX, marginalista e neomarginalista da economia de mercado, que defendia ser a concorrência uma expressão do *laissez-faire*. Para os liberais, o mercado só funciona com base na concorrência livre e, por isso, o Estado deve se abster de modificar o estado de concorrência tal como existe, bem como evitar introduzir elementos que modifiquem o estado de concorrência, tais como o monopólio, controle de preços etc. A intervenção mínima concedida ao Estado, portanto, é impedir que a concorrência seja alterada, como é, por exemplo, o fenômeno dos monopólios. Para Foucault, os liberais

[...] continuam, portanto, a tirar desse princípio da economia de mercado a mesma conclusão que era tirada no século XVIII, quando se definia a economia de mercado pela troca, a saber, pelo *laissez-faire*. Em outras palavras, para os liberais do século XVIII, como para os liberais do século XIX, do princípio da economia de mercado extrai-se a necessidade do *laissez-faire*. Uns deduzem-no da troca, outros da concorrência, mas de todo modo a consequência lógica, a consequência política da economia de mercado é o *laissez-faire* (FOUCAULT, 2008b, p. 162).

Nesse contexto, portanto, os ordoliberalis rompem com a tradição do liberalismo dos séculos XVIII e XIX. Para eles, o princípio da concorrência como forma organizadora do mercado não pode ser deduzido do princípio do *laissez-faire*, pois afirmar isto é ser

prisioneiro de uma “ingenuidade naturalista” que considera que o mercado, “seja ele definido pela troca, seja ele definido pela concorrência, é de qualquer modo uma espécie de dado natural, algo que se produz espontaneamente e que o Estado deveria respeitar, na medida em que é um dado natural” (FOUCAULT, 2008b, p. 163).

Contudo, para os ordoliberais isso não passa de uma ingenuidade naturalista, pois a concorrência não é um dado natural: “A concorrência, em seu jogo, em seus mecanismos e em seus efeitos positivos que identificamos e valorizamos, não é em absoluto um fenômeno natural, não é o resultado de um jogo natural dos apetites, dos instintos, dos comportamentos, etc.” (FOUCAULT, 2008b, p. 163). Os efeitos benéficos da concorrência não se encontram em uma anterioridade natural que ela traria consigo. Inversamente, ela é um jogo formal entre desigualdades e não um jogo natural entre indivíduos e comportamento; ela é fruto de um privilégio formal, um princípio de formalização e seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 163). E nesse sentido, para Foucault, a concorrência está, intimamente, ligada à governamentalidade, pois, no fundo, é produzida e administrada por esta, como é possível de ser percebido na ideia de empreendedorismo:

[...] a concorrência como lógica econômica essencial só aparecerá e só produzirá seus efeitos sob certo número de condições cuidadosas e artificialmente preparadas. Ou seja, a concorrência pura não é, portanto, um dado primitivo. Ela é necessariamente o resultado de um longo esforço e, para dizer a verdade, a concorrência pura nunca será alcançada. A concorrência pura deve ser e não pode ser senão um objetivo, um objetivo que supõe, por conseguinte, uma política infinitamente ativa. A concorrência é, portanto, um objetivo histórico da arte governamental, não é um dado natural a respeitar (FOUCAULT, 2008b, p. 164).

Por sua vez, o terceiro deslocamento afirma, inversamente ao liberalismo, que agora se deve “governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 165). Assim, o neoliberalismo compreende que a concorrência é uma produção da própria governamentalidade, então

a relação entre uma economia de concorrência e um Estado não pode mais ser de delimitação recíproca de áreas diferentes. Não haverá o jogo do mercado, que se deve deixar livre, e, depois, a área em que o Estado começará a intervir, já que precisamente o mercado, ou antes, a concorrência pura, que é a própria essência do mercado, só pode aparecer se for produzida, e produzida por uma governamentalidade ativa. Vai-se ter, portanto, uma espécie de justaposição total dos mecanismos de mercado indexados à concorrência e da política governamental. O governo deve acompanhar de ponta a ponta uma economia de mercado. A economia de mercado não subtrai algo do

governo. Ao contrário, ela indica, ela constitui o indexador geral sob o qual se deve colocar a regra que vai definir todas as ações governamentais. É necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado. E, nessa medida, vocês vêem que a relação definida pelo liberalismo do século XVIII é inteiramente invertida (FOUCAULT, 2008b, pp. 164-165).

Baseado nos ordoliberalis, Foucault reafirma que o neoliberalismo não é a mesma coisa que o liberalismo. Do ponto de vista econômico, não é a reativação da velha teoria liberal; do ponto de vista sociológico, não é uma mera “instauração, na sociedade, de relações estritamente mercantis” (FOUCAULT, 2008b, p. 179); e, do ponto de vista político, “o neoliberalismo nada mais é que uma cobertura para uma intervenção tanto mais pesada quanto mais insidiosa e quanto mais se mascarar sob os aspectos de um neoliberalismo” (FOUCAULT, 2008b, p. 179).

A afirmação de que o neoliberalismo é uma mera reativação do liberalismo ou até mesmo de outros parâmetros históricos do tempo presente, põe em risco tanto a compreensão do que é o neoliberalismo quanto a possibilidade de enxergar resistências que estejam efetivamente a sua altura, que o possa combater:

Essa transferência dos efeitos políticos de uma análise histórica sob a forma de uma simples repetição é sem dúvida o que há que evitar a qualquer preço, e é por isso que insisto nesse problema do neoliberalismo, para tentar separá-lo das críticas que são feitas a partir de matrizes históricas pura e simplesmente transpostas. O neoliberalismo não é Adam Smith; o neoliberalismo não é a sociedade mercantil; o neoliberalismo não é o Gulag na escala insidiosa do capitalismo (FOUCAULT, 2008b, p. 181).

Dessa forma, o neoliberalismo não pode ser compreendido nos moldes do liberalismo de Adam Smith, ou seja: “No interior de uma sociedade política [liberal] já dada, era possível recortar, arranjar um espaço livre que seria o mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 181). O problema do neoliberalismo, inversamente, é

saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado. Não se trata, portanto, de liberar um espaço vazio, mas de relacionar, de referir, de projetar numa arte geral de governar os princípios formais de uma economia de mercado (FOUCAULT, 2008b, p. 181).

Foucault analisa que, para esse grande desafio do neoliberalismo, muitas transformações foram necessárias na dinâmica do liberalismo clássico, sendo a maior delas a indexação dos princípios formais de uma economia de mercado na arte geral de governar (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 181). Portanto, como visto anteriormente, ao contrário do liberalismo clássico, no neoliberalismo houve uma “dissociação entre a

economia de mercado, o princípio econômico do mercado, e o princípio político do *laissez-faire*” (FOUCAULT, 2008b, p. 181).

O descolamento entre a economia de mercado e as políticas de *laissez-faire*, realizado pelos neoliberais, se deu, em grande medida, devido à apresentação da teoria da concorrência pura, ou seja, a concorrência “não como um dado primitivo e natural que estaria, de certo modo, no próprio princípio, no fundamento dessa sociedade, e bastaria, de certo modo, deixar subir de volta à superfície e redescobrir” (FOUCAULT, 2008b, p. 182). Inversamente, a concorrência neoliberal, intervencionista e vigilante, consiste em uma estrutura dotada de propriedades formais que, por sua vez, asseguravam a regulação econômica pelo mecanismo dos preços.

Por conseguinte, se a concorrência era de fato essa estrutura formal, ao mesmo tempo rigorosa em sua estrutura interna, mas frágil em sua existência histórica e real, o problema da política liberal era, justamente, o de organizar de fato o espaço concreto e real em que a estrutura formal da concorrência podia atuar. Uma economia de mercado sem *laissez-faire*, isto é, uma política ativa sem dirigismo. O neoliberalismo não vai, portanto, se situar sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente (FOUCAULT, 2008b, p. 182).

A condição de intervencionismo e de constante vigilância do mercado e da sociedade leva o neoliberalismo a romper outra barreira liberal: a de não haver divisões em áreas específicas de atuação próprias à ação do governo. Tudo, coisas e pessoas, passa a ser gerido pelas normas do mercado. Há uma indexação do modo de funcionamento do mercado ao modo de funcionamento da sociedade. E, para Foucault, o problema da natureza das intervenções no neoliberalismo é fundamental para compreender a especificidade dessa governamentalidade:

O problema, em linhas gerais, do liberalismo do século XVIII – início do século XIX, era [...] demarcar entre as ações que deviam ser executadas e as ações que não deviam ser executadas, entre as áreas em que se podia intervir e as áreas em que não se podia intervir. Era a demarcação das *agendas/non agenda*. Posição ingênua aos olhos dos neoliberais, cujo problema não é saber se há coisas em que não se pode mexer e outras em que se tem o direito de mexer. O problema é saber **como** mexer. É o problema da **maneira de fazer**, é o problema [...] do estilo governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 184). (Grifo nosso).

Foucault destaca três exemplos de ações dos neoliberais para definir o estilo da ação governamental do neoliberalismo: a questão do monopólio; a ação econômica dos conformes; o problema da política social. Aqui vamos nos deter somente no último ponto,

o do problema da política social, por tratar, mais diretamente, da discussão proposta neste trabalho.

Foucault aborda o problema da política social contrapondo a posição dos neoliberais a uma economia de bem-estar, tentando realçar ainda mais seus gritantes contrastes. Inicia definindo o que é uma política social como sendo “uma política que se estabelece como objetivo uma relativa repartição do acesso de cada um aos bens de consumo” (FOUCAULT, 2008b, p. 194). Em uma economia de bem-estar, uma política social é concebida: primeiro, como contrapeso a processos selvagens que podem induzir a efeitos de desigualdades e de destruições na sociedade; segundo, como um instrumento para a socialização de certos elementos de consumo (médico, cultural etc.) e instrumento de transferência de renda (subvenções à família, por exemplo); terceiro, como uma política que deve ser ativa, intensa e generosa, por ser uma política de compensação (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 195). O ordoliberalismo irá se contrapor a esses três princípios que marcam a política social do estado de bem-estar.

Primeiro, para os ordoliberais, “uma política social, para se integrar realmente a uma política econômica e não ser destrutiva em relação a essa política econômica, não pode lhe servir de contrapeso e não deve ser definida como o que compensará os efeitos dos processos econômicos” (FOUCAULT, 2008b, p. 195). Assim, a igualização, ou o acesso aos bens de consumo, mesmo que relativa, não pode ser um objetivo de uma política social, pois

[...] num sistema em que, justamente, a regulação econômica, isto é, o mecanismo dos preços, não se obtém de modo algum por meio de fenômenos de igualização, mas por um jogo de diferenciações que é próprio de todo mecanismo de concorrência e se estabelece através das oscilações que só cumprem a sua função e seus efeitos reguladores contanto que, é claro, se permita que ajam, e ajam por meio de diferenças (FOUCAULT, 2008b, p. 195).

Foucault explica que, para os ordoliberais, de maneira geral, é preciso que haja pessoas que trabalhem e outras que não trabalhem, que haja salários altos e salários baixos, que os preços também subam e desçam, pois só assim as regulações ocorrem. “Por conseguinte, uma política social que tivesse por objeto principal a igualização [...] seria necessariamente antieconômica” (FOUCAULT, 2008b, p. 196). Por isso, uma política social não pode adotar a igualdade como objetivo, mas ao contrário, ela deve deixar a desigualdade agir, pois não há justificativa para as pessoas que se queixam da desigualdade, porque “a desigualdade é a mesma para todos”. O jogo econômico, com seus efeitos de desigualdade, funciona como um regulador geral da sociedade, ao qual

todos devem se submeter. Dessa forma, só é possível pensar em igualização ou transferência de renda quando for o estritamente necessário para assegurar a própria existência (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 197).

Segundo, diante da negativa de socialização ao consumo e à renda decretada pelo neoliberalismo alemão, resta a privatização, a capitalização de todos, o seguro individual e a propriedade privada. Será chamada, contraditoriamente, de ‘política social individual’, totalmente diversa da ‘política social socialista’. Em outras palavras, diz Foucault, é uma individualização da política social, ao invés de ser uma coletivização dessa política:

Vai-se pedir à sociedade, ou antes, à economia, simplesmente para fazer que todo indivíduo tenha rendimentos suficientemente elevados de modo que possa, seja diretamente e a título individual, seja pela intermediação coletiva das sociedades de ajuda mútua, se garantir por si mesmo contra os riscos que existem, ou também contra essa fatalidade da existência que são a velhice e a morte, a partir do que constitui sua própria reserva (FOUCAULT, 2008b, p. 197).

Terceiro, a conclusão a que se chega a respeito do “programa drástico de política social definido pelos neoliberais” é que “só há uma política social verdadeira e fundamental: o crescimento econômico” (FOUCAULT, 2008b, p. 198). Por isso, a política social não pode ser um contrapeso e compensação da política econômica; mesmo que haja um crescimento econômico, a política social não deve ser generosa; somente o crescimento econômico deveria “permitir que todos os indivíduos alcançassem um nível de renda que lhes possibilitasse os seguros individuais, o acesso à propriedade privada, a capitalização individual ou familiar, com as quais poderiam absorver os riscos” (FOUCAULT, 2008b, p. 198). É possível, portanto, afirma Foucault, constatar uma forte tendência mundial: “a política social privatizada” (FOUCAULT, 2008b, p. 197).

A partir do que foi exposto, Foucault delinea o que chama de “armadura original do neoliberalismo”. Primeiro salienta que, no neoliberalismo, a intervenção governamental “não é menos densa, menos frequente, menos ativa, menos contínua do que num outro sistema. Mas o que é importante é ver qual é agora o ponto de aplicação dessas intervenções governamentais” (FOUCAULT, 2008b, p. 199). Como visto, essa intervenção do governo neoliberal não deve se dar sobre os efeitos de mercado, muito menos para corrigir os efeitos destruidores do mercado sobre a sociedade; também não deve se constituir um contraponto ou um anteparo entre a sociedade e os processos econômicos. A sua intervenção deve ocorrer das seguintes formas;

Ele tem de intervir sobre a própria sociedade em sua trama e em sua espessura. No fundo, ele tem de intervir nessa sociedade para que os mecanismos concorrenciais, a cada instante e em cada ponto da

espessura social, possam ter o papel de reguladores – e é nisso que a sua intervenção vai possibilitar o que é o seu objetivo: a constituição de um regulador de mercado geral da sociedade. Vai se tratar, portanto, não de um governo econômico, como aquele com que sonhavam os fisiocratas, isto é, o governo tem apenas que reconhecer e observar as leis econômicas; não é um governo econômico, é um governo de sociedade (FOUCAULT, 2008b, p. 199).

Essa nova arte de governar que os neoliberais querem fazer, conforme Foucault, é um governo de sociedade, é uma política de sociedade (*sellschaftspolitik*), e “este projeto fará exatamente da sociedade o alvo e o objeto da prática governamental” (FOUCAULT, 2008b, p. 200).

Nessa sociedade que se tornou, agora, o próprio objeto da intervenção governamental, da prática governamental, o governo quer fazer que o mercado seja possível, desempenhando seu papel de regulador geral e de princípio da racionalidade política. Em outras palavras, o governo neoliberal visa “introduzir a regulação do mercado como princípio regulador da sociedade [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 200). Nesse sentido, nessa nova arte de governar, não é a sociedade mercantil que se deve reconstituir.

A sociedade regulada com base no mercado em que pensam os neoliberais é uma sociedade na qual o que deve constituir o princípio regulador não é tanto a troca das mercadorias quanto os mecanismos da concorrência. São esses mecanismos que devem ter o máximo de superfície e espessura possível, que também devem ocupar o maior volume possível na sociedade. Vale dizer que o que se procura obter não é uma sociedade submetida ao efeito-mercadoria, é uma sociedade submetida à dinâmica concorrencial. Não é uma sociedade de supermercado – [mas sim] uma sociedade empresarial. O *homo oeconomicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção (FOUCAULT, 2008b, p. 201).

É possível observar aí que a importância do processo de subjetivação no exercício do poder da governamentalidade neoliberal é dada e determinada pela própria dinâmica da sociedade neoliberal baseada no mercado. Nessa sociedade deve prevalecer o princípio de concorrência, ao invés do princípio liberal da troca; esses mecanismos de concorrência devem se universalizar na sociedade; e a subjetividade econômica a ser construída não é a subjetividade da troca própria do liberalismo, e sim a empresarial, pois uma sociedade empresarial requer uma subjetividade empresarial, a qual será decisiva no funcionamento da dinâmica política e econômica do neoliberalismo.

É a concepção de empresa que sustenta, efetivamente, a análise ou o projeto neoliberal. Se há algum retorno proposto na política neoliberal, não é o retorno a uma

prática governamental do *laissez-faire*, “o retorno a uma sociedade mercantil como a que Marx denunciava no início do livro I do *Capital*. Procura-se voltar, isso sim, a uma espécie de ética social da empresa, de que Weber, Sombart, Schumpeter procuraram fazer a história política, cultural e econômica” (FOUCAULT, 2008b, p. 201). O que se tem é uma proposta de “um programa de racionalização e de racionalização econômica”, conforme Foucault.

Essa proposta de racionalização econômica da governamentalidade neoliberal inclui, necessariamente, constituir uma trama social na qual as unidades de base teriam precisamente a forma da empresa. Nesse sentido, para o neoliberalismo, tudo é empresa ou segue sua dinâmica: propriedade privada, uma casa individual, gestão de pequenas comunidades de vizinhança etc.:

Em outras palavras, trata-se de generalizar, difundindo-as e multiplicando-as na medida do possível, as formas “empresa” que não devem, justamente, ser concentradas na forma nem das grandes empresas de escala nacional ou internacional, nem tampouco das grandes empresas do tipo do Estado. É essa multiplicação da forma “empresa” no interior do corpo social que constitui, a meu ver, o escopo da política neoliberal. Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da sociedade (FOUCAULT, 2008b, p. 201).

Pelo fato de o neoliberalismo não ser simplesmente uma reedição do liberalismo clássico e trazer muitas novidades na sua estrutura, proposta e funcionamento é que Foucault insiste no erro das críticas equivocadas que são feitas a essa nova governamentalidade neoliberal:

Enganam-se os críticos que imaginam, quando denunciam uma sociedade, [digamos] uniformizadora, de massa, de consumo, de espetáculo, etc. eles se enganam quando creem que estão criticando o que é o objetivo atual da política governamental. Eles criticam outra coisa. Eles criticam uma coisa que sem dúvida esteve no horizonte implícito ou explícito, querido ou não, das artes de governar dos anos [20 aos 60]. Mas nós superamos essa etapa. Não estamos mais aí (FOUCAULT, 2008b, p. 204).

Diversamente, a programação desse período não mais corresponde à atualidade e nem a constituição desse tipo de sociedade reverbera nas peculiaridades de uma sociedade ordoliberal. A arte de governar programada pelos neoliberais, por volta dos anos 1930, e agora programação da maioria dos governos dos países capitalistas, “trata-se, ao contrário, de obter uma sociedade indexada, não na mercadoria e na uniformidade da mercadoria, mas na multiplicidade e na diferenciação das empresas” (FOUCAULT, 2008b, p. 204) e da concorrência. É justamente a produção de subjetividades empresariais

e concorrenciais que o neoliberalismo produz, tanto por ser expressão objetiva do seu funcionamento quanto por necessitar desse tipo de subjetividade para a sua retroalimentação.

2.2. Neoliberalismo americano: empresariamento e empreendedorismo das subjetividades

O neoliberalismo americano vai se conduzir no sentido das produções de subjetividades empresariais, mas de uma forma extremada e radical, tendo também como norte fundamental o processo de subjetivação de empreendedores que, supostamente, dispensam as políticas sociais do Estado, pois ser empreendedor é a marca natural do comportamento humano.

Foucault delinea o contexto histórico do neoliberalismo americano, indicando que foi composto pelos seguintes elementos: o New Deal e a crítica feita a ele; a política Keynesiana, desenvolvida a partir de 1933-34 por Roosevelt; o plano Beveridge e seus projetos econômicos e sociais intervencionistas, elaborados na época da guerra; vários programas de combate à pobreza, seguidos de intervencionismo do Estado e crescimento da administração federal:

Creio que esses três elementos – a política keynesiana, os pactos sociais de guerra e o crescimento da administração federal através dos programas econômicos e sociais –, foi tudo isso que constituiu o adversário, o alvo do pensamento neoliberal, que foi aquilo em que ele se apoiou ou a que ele se opôs, para se formar e para se desenvolver (FOUCAULT, 2008b, p. 299).

Foucault ainda destaca, nesse período inicial, a importância de Simons, tido como o pai da Escola de Chicago¹³, que escreveu o texto fundador do neoliberalismo norte americano, um artigo intitulado “Um programa positivo para o *laissez-faire*”, escrito em 1934. Vários outros textos foram escritos por ele e sempre na perspectiva de criticar os programas sociais.

Dentre as diferenças apontadas por Foucault entre o liberalismo europeu e o americano, destaque-se aqui o fato do liberalismo, e, por conseguinte, o neoliberalismo também, ser mais do que uma técnica de governo: transformou-se em uma forma de pensamento, processo de subjetivação, modo de vida, estilo de pensamento e de análise.

13 - Os princípios econômicos da Escola de Chicago foram aplicados no Chile na ditadura de Pinochet (1973 a 1989) sob o comando dos denominados “Chicago Boys”, economistas chilenos que, por intermédio de acordos de cooperação entre a Escola de Chicago e a Universidade Católica do Chile, foram instruídos para assumirem a direção econômica do governo.

Foucault, citando livremente Hayek, afirma que ele, apesar de ser austríaco e não norte americano, consegue expressar muito bem esse estado de espírito quando afirma:

[...] precisamos de um liberalismo que seja um pensamento vivo. O liberalismo sempre deixou por conta dos socialistas o cuidado de fabricar utopias, e foi a essa atividade utópica ou utopizante que o socialismo deveu muito do seu vigor e de seu dinamismo histórico. Pois bem, o liberalismo também necessita de utopia, cabe-nos fazer utopias liberais, cabe-nos pensar no modo do liberalismo, em vez de apresentar o liberalismo como uma alternativa técnica de governo. O liberalismo como estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação (HAYEK APUD FOUCAULT, 2008b, pp. 301-302).

Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault analisa dois aspectos do neoliberalismo americano: a teoria do capital humano; o programa da análise da criminalidade e da delinquência. Por convergência com a presente investigação, a exposição se deterá somente no primeiro aspecto, qual seja, a teoria do capital humano.

Foucault baseia a sua exposição sobre a teoria do capital humano em Theodore Schultz, expoente neoliberal americano dos anos 1950-60, autor do texto fundador *Investment in human capital* (1971), e em Gary Becker, outra grande referência neoliberal americana, com publicações decisivas no surgimento e no fortalecimento da teoria do capital humano. A grande novidade dessa teoria é que ela realizou uma

incursão da análise econômica num campo até então inexplorado e [...], a partir dessa incursão, a possibilidade de reinterpretar em termos econômicos e em termos estritamente econômicos todo um campo que, até então, podia ser considerado, e era de fato considerado, não-econômico (FOUCAULT, 2008b, p. 302).

A proposta crítica principal dos representantes da teoria do capital humano diz respeito à maneira como a economia política sempre tratou o trabalho: “[...] os neoliberais americanos dizem o seguinte: é estranho, a economia política clássica sempre indicou, e indicou solenemente, que a produção de bens dependia de três fatores: a terra, o capital e o trabalho. Ora, dizem eles, o trabalho sempre permaneceu inexplorado” (FOUCAULT, 2008b, p. 302). Contudo, inexplorado no sentido de sempre lhe ter sido dado um tratamento abstrato, distante daquele de quem o exerce, ou seja, o próprio trabalhador.

Os neoliberais argumentam que Adam Smith teria refletido, em sua análise econômica, sobre o trabalho a partir da divisão do trabalho. Já Ricardo teria neutralizado a categoria trabalho, quando a analisa simplesmente como um fator dentro da produção ou a partir da variável do tempo. Keynes, por sua vez, também não teria analisado o trabalho de forma mais aprofundada e em seu caráter ativo, mas somente como um fator de produção passivo, que entraria na cota de investimento da produção (cf. FOUCAULT,

2008b, p. 303). Diante desses argumentos, esclarece Foucault: “O problema dos neoliberais, a partir dessas críticas que fazem da economia clássica e da análise do trabalho na economia clássica, é, no fundo, tentar reintroduzir o trabalho no campo da análise econômica” (FOUCAULT, 2008b, p. 303).

Foucault ainda pondera que, mesmo se os neoliberais tivessem dialogado com a análise do trabalho realizada por Marx, algo que não aconteceu, eles teriam tecido a mesma crítica endereçada aos economistas clássicos, pois teriam encontrado o mesmo trabalho abstrato na análise marxiana:

[...] o trabalho concreto transformado em força de trabalho, medido pelo tempo, posto no mercado e retribuído como salário não é o trabalho concreto; é um trabalho que está, ao contrário, amputado de toda a sua realidade humana, de todas as suas variáveis qualitativas, e justamente – é bem isso, de fato, o que Marx mostra – a mecânica econômica do capitalismo, a lógica do capital só retém do trabalho a força e o tempo. Faz dele um produto mercantil e só retém seus efeitos de valor produzido (FOUCAULT, 2008b, p. 305).

Dessa forma, para os neoliberais, a abstração do trabalho, que aparece como uma variável do tempo, não é obra da realidade capitalista e seus processos econômicos, mas sim da forma equivocada como foi pensada pela economia clássica, a qual não foi capaz de pensar o trabalho em sua concretude e em suas qualidades: “[...] é precisamente porque ela deixou essa página em branco, essa lacuna, esse vazio em sua teoria, que precipitaram sobre o trabalho toda uma filosofia, toda uma antropologia, toda uma política de que Marx é precisamente o representante” (FOUCAULT, 2008b, p. 305).

Haverá, portanto, diz Foucault, uma mutação epistemológica nas análises dos neoliberais. Não se trata simplesmente de criticar os teóricos que trataram somente o trabalho pelo seu viés abstrato, mas de mostrar, criticamente, como uma determinada economia tratou, exclusivamente, o lado abstrato do trabalho. Para tanto, o mais indicado a fazer não é uma análise econômica que procure desvendar os mecanismos que compõem as relações entre capital, investimento e produção, nas quais o trabalho se encontra inserido. A análise econômica mais indicada para retomar uma análise que mostre a concretude do trabalho é a “análise de um comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento humano” (FOUCAULT, 2008b, p. 307). E isso porque, para os neoliberais, a economia é ciência do comportamento humano.

O que essa nova perspectiva analítica deve mostrar são os cálculos que cada indivíduo faz ao utilizar certos recursos para determinados fins: “A economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica de processo, [mas sim] é a análise da racionalidade

interna, da programação estratégica das atividades dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008b, p. 307). A análise neoliberal do capital humano não pergunta qual o lugar que o trabalho ocupa entre o capital e a produção, quanto custa o trabalho ou quanto de valor ele acrescenta, mas sim faz uma análise do trabalho em termos econômicos, buscando saber como o trabalhador utiliza os recursos de que dispõe:

Ou seja, será necessário, para introduzir o trabalho no campo da análise econômica, situar-se do ponto de vista de quem trabalha; será preciso estudar o trabalho como conduta econômica, como conduta econômica praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha. O que é trabalhar, para quem trabalha, e a que sistema de opção, a que sistema de racionalidade essa atividade de trabalho obedece? E, com isso, se poderá ver, a partir dessa grade que projeta sobre a atividade de um trabalho um princípio de racionalidade estratégica, em que e como as diferenças qualitativas de trabalho podem ter um efeito de tipo econômico. Situar-se, portanto, do ponto de vista do trabalhador e fazer, pela primeira vez, que o trabalhador seja na análise econômica não um objeto, o objeto de uma oferta e de uma procura na forma de força de trabalho, mas um sujeito econômico ativo (FOUCAULT, 2008b, pp. 307-308).

Para Schultz e Becker, afirma Foucault, as pessoas trabalham para terem um salário que, “do ponto de vista do trabalhador, o salário não é o preço de venda da sua força de trabalho, é uma renda” (FOUCAULT, 2008b, p. 308). A renda é o produto ou o rendimento de um capital, o qual é ou pode ser fonte de uma renda futura. Dessa forma, se o salário é uma renda, então o salário é a renda de um capital. Capital este que “é o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário” (FOUCAULT, 2008b, p. 308). Ou seja, visto do lado do trabalhador, o trabalho é: primeiro, não uma simples mercadoria reduzida, por abstração, à força de trabalho e ao tempo em que é utilizada; segundo, em termos econômicos, o trabalho comporta um capital que é uma aptidão, uma competência, que os neoliberais chamam de ‘máquina’; terceiro, o trabalho é um capital que gera uma renda, isto é, um salário (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 308).

Da forma como os neoliberais compreendem, o capital sendo o que torna possível uma renda futura, como salário, então este capital “é praticamente indissociável de quem o detém” (FOUCAULT, 2008b, p. 309). Portanto, não é um capital como os outros, pois a aptidão para o trabalho e a competência não podem ser separados de quem produz. “Em outras palavras, a competência do trabalhador é uma máquina, sim, mas uma máquina que não se pode separar do próprio trabalhador” (FOUCAULT, 2008b, p. 309). Não uma

máquina no sentido negativo de um trabalhador alienado, mas uma máquina que produz, no sentido positivo.

No entanto, alertam os economistas neoliberais, ao invés de se falar de produção de renda pelo salário, é melhor falar em fluxos de renda, pois esta varia conforme o estado da máquina produtiva, que é o trabalhador. Ou seja, “essa máquina tem sua duração de vida, sua duração de utilizabilidade, tem sua obsolescência, tem seu envelhecimento” (FOUCAULT, 2008b, p. 309). Deve-se considerar que a máquina constituída pela competência do trabalhador vai, ao longo de um período, ser remunerada por uma série de salários diferenciados, em conformidade com sua capacidade produtiva. Foucault chama a atenção para o fato de que essa forma de compreensão dos neoliberais se distingue

[...] de uma concepção da força de trabalho que deveria se vender a preço de mercado a um capital que seria investido numa empresa. Não é uma concepção da força de trabalho, é uma concepção do capital-competência, que recebe, em função de variáveis diversas, certa renda que é um salário, uma renda-salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo (FOUCAULT, 2008b, p. 310).

Aí está evidentemente explicitado o fenômeno do empresariamento de si mesmo, já assinalado no neoliberalismo alemão. Temos o trabalhador empresa, que, como tal, também deve se cuidar, alimentando sempre suas competências para que não tenha diminuído seus fluxos de renda. Esse é o mote da análise econômica neoliberal, não trata do indivíduo e nem dos processos ou mecanismos da produção, mas de empresas: “Uma economia feita de unidades-empresas: é isso que é, ao mesmo tempo, o princípio de decifração ligado ao liberalismo e sua programação para a racionalização tanto de uma sociedade como de uma economia” (FOUCAULT, 2008b, p. 310).

Portanto, em determinada direção, existe no neoliberalismo o retorno do *homo oeconomicus*, mas com um deslocamento expressivo, pois o *homo oeconomicus* da concepção liberal clássica é o homem da troca, pautado na necessidade e utilidade. Diversamente, no neoliberalismo a teoria do *homo oeconomicus* tem por base o auto empresariamento:

O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda. [...]. [...] não se deve acreditar que o consumo consiste simplesmente em ser, num

processo de troca, alguém que compra e faz uma troca monetária para obter um certo número de produtos. O homem do consumo não é um dos termos da troca. O homem do consumo, na medida em que consome, é um produtor. Produz o quê? Pois bem, produz simplesmente sua própria satisfação. E deve-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação (FOUCAULT, 2008b, p. 311).

Prevalece, portanto, a ideia de que o salário não é nada mais que remuneração, renda atribuída a certo capital, “capital esse que vai ser chamado de capital humano na medida em que, justamente, a competência-máquina de que ele é a renda não pode ser dissociada do indivíduo humano que é seu portador” (FOUCAULT, 2008b, p. 312).

Nesse âmbito de compreensão neoliberal, é reintroduzido o trabalho no campo da análise econômica, tal como pleiteado por Schultz e Becker. Ou seja, a análise econômica do trabalho, agora, explorará elementos que nunca haviam sido analisados antes, por serem tidos como elementos não-econômicos pela análise econômica clássica. Essa retomada do trabalho no plano da análise econômica pelos neoliberais é realizada nos seguintes termos: “[...] eles são levados a estudar a maneira como se constitui e se acumula esse capital humano, e isso lhes possibilita aplicar análises econômicas a campos e a áreas que são totalmente novos” (FOUCAULT, 2008b, p. 312). Ou seja, a compreensão de que é o capital humano que gera a renda, leva à pergunta pela composição desse capital. O que leva, de fato, à análise econômica a se deter numa infinidade de atividades humanas que colaboram na constituição desse capital humano.

O amplo universo dos elementos que entram na composição desse capital humano vai desde a genética às relações familiares, dos cuidados médicos individuais à saúde pública, da moradia à migração e assim por diante. A questão é sempre de investimento presente, potencialmente, nos elementos constitutivos do capital humano. A migração, por exemplo, a mobilidade, é um custo (material e psicológico) que o indivíduo tem, buscando valorizar seu capital humano para obter avanços de posição, de remuneração etc., “isto é, é um investimento. A migração é um investimento, o migrante é um investidor. Ele é empresário de si mesmo, que faz um certo número de despesas de investimento para obter certa melhoria” (FOUCAULT, 2008b, p. 317).

Contudo, o foco central também é com os elementos com os quais o capital humano poderá ser melhorado, conservado para ser utilizado pelo maior tempo possível. É necessário, portanto, repensar todos os problemas, sempre analisando os elementos capazes ou não de melhorar o capital humano. Dessa forma, é fundamental para os

neoliberais pensar a constituição do capital humano adquirido, ou seja, a “constituição mais ou menos voluntária de um capital humano no curso da vida dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008b, p. 315), pois é a partir daí que se colocam os problemas e os novos tipos de análise do neoliberalismo, principalmente a análise econômica do trabalho. Nesse sentido, há um investimento que é central e perpassa, expressivamente, a formação do capital humano, o investimento educacional. Os investimentos educacionais são fundamentais para a formação do capital humano, a formação “das espécies de competência-máquina que vão produzir renda, ou melhor, que vão ser remuneradas por renda” (FOUCAULT, 2008b, p. 315).

Claro está que não foram os neoliberais que começaram a medir os efeitos desses investimentos educacionais, sejam da instrução ou da formação profissional. Na verdade, eles ampliaram o leque dos elementos que entram na constituição de um capital humano a partir do investimento educacional, mas que vão além do simples aprendizado escolar ou profissional.

O investimento que vai formar uma competência-máquina é constituído, por exemplo, pelo tempo que os pais consagram aos seus filhos, pelo número de horas que a mãe de família passa ao lado do filho de berço etc. Conforme os neoliberais, todas essas atividades também são importantes para a constituição de um capital humano:

Ou seja, o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto em termos de investimento capaz de constituir um capital humano. Tempo passado, cuidados proporcionados, o nível de cultura dos pais também – porque se sabe muito bem, justamente, que, para um mesmo tempo passado, pais cultos vão formar um capital humano, para a criança, muito mais elevado do que se não tiverem o mesmo nível de cultura –, o conjunto dos estímulos culturais recebidos por uma criança: tudo isso vai constituir elementos capazes de formar um capital humano (FOUCAULT, 2008b, pp. 315-316).

Outra questão importante é que toda esta análise pode ser calculada, quantificada e medida em termos de possibilidades de investimento em capital humano: “O que vai produzir capital humano no ambiente da criança? Em que este ou aquele tipo de estímulo, esta ou aquela forma de vida, esta ou aquela relação com os pais, os adultos, os outros, em que tudo isso vai poder se cristalizar em capital humano?” (FOUCAULT, 2008b, p. 316).

Nessa perspectiva da constituição do capital humano, o importante é fazer a escolha correta das opções de investimento dos elementos que valorizem seu capital. Para tanto, é fundamental “analisar todos esses comportamentos em termos de empreendimento individual, de empreendimento de si mesmo com investimento e renda”

(FOUCAULT, 2008b, p. 317). Contudo, esse entendimento teórico neoliberal não está circunscrito somente aos indivíduos. A mesma concepção também é aplicada para se analisar o crescimento ou não da realidade política e social dos países e de suas populações, em uma escala mais ampliada. Para tanto, é importante e decisiva a composição do capital humano, da “maneira como esse capital humano foi aumentado, dos setores nos quais ele foi aumentado e dos elementos que foram introduzidos a título de investimento nesse capital humano [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 319). São esses fatores que também podem explicar o crescimento efetivo ou não dos países.

Portanto, nessa análise teórica neoliberal, os princípios de uma política de crescimento não são indexados simplesmente ao problema do investimento material do capital físico e do número de trabalhadores, mas uma política de crescimento deve ser analisada a partir do que pode ser modificado com maior facilidade, ou seja, a modificação do nível e da forma do investimento em capital humano:

É para esse lado, de fato, que se vê claramente que se orientam as políticas econômicas, mas também as políticas sociais, mas também as políticas culturais, as políticas educacionais, de todos os países desenvolvidos. Do mesmo modo, também, a partir desse problema do capital humano, podem ser repensados os problemas da economia do terceiro mundo. E a não decolagem dos países do terceiro mundo, como vocês sabem muito bem, está sendo repensada agora, não tanto em termos de bloqueio dos mecanismos econômicos, mas em termos de insuficiência de investimento do capital humano (FOUCAULT, 2008b, p. 319).

Foucault retoma a caracterização da *Gesellschaftspolitik*, noção própria do ordoliberalismo, para melhor explicar o motivo da generalização ilimitada da forma empresa, realizada pelo neoliberalismo norte americano. Essa generalização abrange uma análise econômica realizada em atividades classicamente tidas como não-econômicas, nas quais o capital gerador da renda do trabalho é o capital humano que, por sua vez, abrange todo o universo das atividades humanas. Consequentemente, é nessas atividades que há de se investir para que se possa potencializar a rentabilidade desse capital.

A utilização pelo neoliberalismo americano da economia de mercado para decifrar as relações não-mercantis tem seu aporte teórico na *Gesellschaftspolitik* do ordoliberalismo, o qual vê no mercado uma função reguladora indispensável à economia. Ao governo cabe a tarefa de organizar uma forma de sociedade que eles chamam de *Gesellschaftspolitik*, espécie de política que segue o mesmo funcionamento de uma empresa e zela pelos frágeis mecanismos de mercado e de concorrência para que possam agir livremente e de acordo com sua própria estrutura. Ou seja, é uma política que busca

imprimir, no interior dos processos sociais, o mesmo mecanismo de mercado. Sua ação consiste em alcançar alguns objetivos como, por exemplo:

[...] evitar a centralização, favorecer as empresas médias, apoiar o que eles chamam de empresas não-proletárias, isto é, *grosso modo*, o artesanato, o pequeno comércio, etc., multiplicar o acesso à propriedade, procurar substituir o seguro individual pela cobertura social dos riscos, regular também todos os múltiplos problemas do ambiente (FOUCAULT, 2008b, p. 330).

Para Foucault, as ações da *Gesellschaftspolitik* corresponderiam “ao princípio de que não devem ser intervenções nos processos econômicos, mas [sim] intervenções em prol do processo econômico” (FOUCAULT, 2008b, p. 331), no sentido de que a ideia de empresa se alastra em todas as direções e em todas as áreas, havendo mesmo uma generalização da forma “empresa” em todo o tecido social. A vida social do indivíduo, já considerado uma empresa, deve se inserir não na vida coletiva, mas no meio de outros indivíduos empresas:

[...] a própria vida do indivíduo – com, por exemplo, sua relação com sua propriedade privada, sua relação com a sua família, com o seu casamento, com os seus seguros, com a sua aposentadoria – tem de fazer dele como que uma espécie de empresa permanente e de empresa múltipla. É portanto essa reenformação da sociedade segundo o modelo da empresa, das empresas, e isso até no seu grão mais fino, é isso que é um aspecto da *Gesellschaftspolitik* dos ordoliberais alemães (FOUCAULT, 2008b, pp. 331-332).

Para Foucault, a generalização da forma “empresa” tem duas faces: por um lado, desdobrar, reproduzir o modelo econômico de oferta e procura, de investimento-custo-lucro, “para dele fazer um modelo das relações sociais, um modelo da existência, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o tempo, com seu círculo, com o futuro, com o grupo, com a família” (FOUCAULT, 2008b, p. 332). E, por outro lado, a generalização universalizada do modelo de empresa pelos ordoliberais serve de suporte, “em sua análise e em sua programação, para o que é designado por eles como a reconstituição de toda uma série de valores morais e culturais que poderíamos chamar de valores “quentes” e que se apresentam justamente como antitéticos do mecanismo “frio” da concorrência” (FOUCAULT, 2008b, p. 332). Ou seja, além dos objetivos econômicos, há também uma preocupação ética presente na proposta neoliberal, quase sempre na defesa de valores conservadores.

A preocupação com os valores morais e sentimentais, que está presente no esquema da empresa, busca fazer com que o indivíduo não se sinta alienado, estranho ou alheio “em relação ao seu meio de trabalho, ao tempo da sua vida, ao seu casamento, à

sua família, a seu meio natural. Trata-se de reconstituir pontos de ancoragem concretos em torno do indivíduo” (FOUCAULT, 2008b, p. 332). É o que Rüstow, expoente do ordoliberalismo alemão, chamava de *Vitalpolitik*, uma política de vida que tem por objetivo “compensar o que há de frio, de impassível, de calculista, de racional, de mecânico no jogo da concorrência propriamente econômica” (FOUCAULT, 2008b, p. 333), pois esse retorno à empresa, essa política de economização de todo o campo social, deve ser também uma política que promova a união, na medida em que os esforços individuais convergem para o bem coletivo.

Portanto, os próprios ordoliberais percebem isso, a sociedade empresarial, apesar de ser uma sociedade para o mercado, é também uma sociedade contra o mercado, pois, mesmo sendo uma sociedade orientada para o mercado, acredita-se que os valores criados por ela, nessa dinâmica empresarial e concorrencial, tenham efeitos compensatórios no âmbito coletivo. A ideia é que a economia do corpo social, organizado de acordo com as regras da economia de mercado, traga valores que realizem a integração.

O próprio Röpke tinha consciência dessa ambiguidade quando falava da *Vitalpolitik*: “A concorrência é um princípio de ordem no campo da economia de mercado, mas não um princípio em cima do qual seria possível erigir a sociedade inteira. Moral e sociologicamente, a concorrência é um princípio mais dissolvente do que unificante” (RÖPKE APUD FOUCAULT, 2008b, p. 333). Por isso, é necessário, ainda segundo Röpke, que se faça, simultaneamente, a implantação de uma política na qual a concorrência aja economicamente, mas também tenha a preocupação ética, ou seja, uma política que organize “um quadro político e moral”. Nesse quadro político e moral deve ter

[...] um Estado que seja capaz de se manter acima dos diferentes grupos concorrenciais e das diferentes empresas em concorrência umas com as outras. É necessário que esse quadro político e moral assegure “uma comunidade não desagregada” e, enfim, garanta uma cooperação entre os homens “naturalmente enraizados e socialmente integrados” (FOUCAULT, 2008b, p. 333).

É com essa caracterização da *Gesellschaftspolitik* e da *Vitalpolitik* do ordoliberalismo que Foucault compreende e explica tanto a ambiguidade quanto a generalização universalizada da forma do mercado, da empresa e da concorrência por todo o corpo da sociedade presente no neoliberalismo americano:

Em relação a essa ambiguidade, digamos assim, do ordoliberalismo alemão, o neoliberalismo americano se apresenta evidentemente com uma radicalidade bem mais rigorosa ou bem mais completa e exaustiva.

No neoliberalismo americano, trata-se de fato e sempre de generalizá-la em todo o corpo social, e generalizá-la até mesmo em todo o sistema social que, de ordinário, não passa ou não é sancionado por trocas monetárias (FOUCAULT, 2008b, p. 333).

Dessa forma, a generalização ilimitada da forma do mercado, bem como a ambiguidade decorrente daí, que marcaram o neoliberalismo americano, inspirado no ordoliberalismo, resulta em diversas consequências, das quais Foucault realça duas.

Primeiro, a generalização da forma econômica do mercado no neoliberalismo americano, além das próprias trocas monetárias, funciona como princípio de inteligibilidade, princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais. O que significa que a análise em termos de economia de mercado, em outras palavras, em termos de oferta e procura, vai servir de esquema que se pode aplicar a campos não-econômicos. E graças a esse esquema de análise, a essa grade de inteligibilidade, vai ser possível revelar em processos não-econômicos, em relações não-econômicas, em comportamentos não-econômicos, um certo número de relações inteligíveis que não teriam sido reveladas assim – uma espécie de análise economista do não-econômico. É o que [fazem os neoliberais] para um certo número de áreas (FOUCAULT, 2008b, p. 334).

Assim, o objetivo do projeto neoliberal americano é estender a análise em termos econômicos a tipos de relação de áreas diversas, tais como demografia, sociologia, psicologia, psicologia social. Da mesma forma, a análise econômica dos neoliberais foi aplicada, fortemente, ao setor doméstico, o quadro analítico tradicionalmente reservado à firma e ao consumidor foi utilizado para investigar casamento, maternidade etc. Nesse âmbito, nas palavras de Foucault, os neoliberais teriam realizado uma “contratualização da vida em comum” (FOUCAULT, 2008b, p. 337).

Nessa perspectiva, os neoliberais analisam os fenômenos do casamento e do que acontece com um casal, ou seja, racionalizam, economicamente, o que o casamento representa na coexistência dos indivíduos. O casal representa uma unidade de produção, tal como em uma firma clássica e assume um compromisso contratual de duas partes que compartilham, proporcionalmente, custos e benefícios (cf. FOUCAULT, 2008b, p. 336).

Já com relação à maternidade, por exemplo, a explicação neoliberal da relação mãe-filho constitui um investimento mensurável em tempo que renderá em uma boa formação para a criança e em uma satisfação emocional para a mãe:

Capital humano, o capital humano da criança, capital esse que produzirá renda. Essa renda será o quê? O salário da criança quando ela se tornar adulta. E para a mãe que investiu, qual renda? Bem, dizem os neoliberais, uma renda psíquica. Haverá a satisfação que a mãe tem de cuidar do filho e de ver que seus cuidados tiveram sucesso. Pode-se, portanto, analisar em termos de investimento, de custo de capital, de

benefício do capital investido, de benefício econômico e de benefício psicológico, toda essa relação que podemos [chamar], se vocês quiserem, de relação formativa ou relação educacional. No sentido bem amplo do termo, entre mãe e filho (FOUCAULT, 2008b, pp. 334-335).

Para os neoliberais, também existe uma diferença na natalidade de caráter “mais malthusiano” entre as famílias mais pobres e as famílias mais ricas, ou seja, quanto maior a renda, menos as famílias são numerosas e vice versa. A família rica não tem por objetivo transmitir aos filhos a herança no sentido clássico, a tradição afetiva que liga as gerações umas às outras, mas sim a transmissão do capital humano. Uma família rica, de renda elevada, possuidora de capital humano significativo, terá como projeto econômico transmitir aos filhos um capital humano tão elevado quanto o deles. Tudo isso “implica toda uma série de investimentos: investimento financeiro, investimento em tempo também, de parte dos pais. Ora, esses investimentos não são possíveis se a família for numerosa” (FOUCAULT, 2008b, p. 336). Portanto, segundo os neoliberais americanos, a transmissão de capital humano para os filhos, igual ao dos pais ou maior, implica em uma família numericamente menor.

A segunda utilização das análises dos neoliberais realçada por Foucault diz respeito à utilização da grade econômica à ação governamental, aferir sua validade, bem como questionar o poder público em seus supostos abusos, excessos, utilidades e gastos. No entanto, essa aplicação da grade econômica não busca compreender os processos sociais e torná-los coletivamente viáveis, mas sim fazer crítica política, ancorada no fortalecimento do capital humano, pautada na lógica do mercado, da concorrência e da empresa: “Trata-se de filtrar toda a ação do poder público em termos de jogo de oferta e procura, em termos de eficácia quanto aos dados desse jogo, em termos de custo implicado por essa intervenção do poder público no campo do mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 338).

Enfim, diz Foucault, a crítica à política governamental, realizada pelos neoliberais americanos não é simplesmente política e nem simplesmente jurídica, mas sim “uma crítica mercantil, o cinismo de uma crítica mercantil, o cinismo de crítica mercantil oposta à ação do poder público” (FOUCAULT, 2008b, p. 338). Uma crítica neoliberal pautada nos princípios da economia de mercado que filtra as atividades públicas (educação, saúde, segregação racial, alimentação, saúde etc.) pela ótica de custo e benefício:

Em outras palavras, no liberalismo clássico pedia-se ao governo que respeitasse a forma do mercado e se ‘deixasse fazer’. Aqui, transforma-se o *laissez-faire* em não deixar o governo fazer, em nome de uma lei do mercado que permitirá aferir e avaliar cada uma das suas atividades.

O *laissez-faire* se vira assim no sentido oposto, e o mercado já não é um princípio de autolimitação do governo, é um princípio que é virado contra ele. É uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo. Enquanto o século XIX havia procurado estabelecer, em face e contra a exorbitância da ação governamental, uma espécie de jurisdição administrativa que permitisse aferir a ação do poder público em termos de direito, temos aqui uma espécie de tribunal econômico que pretende aferir a ação do governo em termos estritamente de economia e de mercado (FOUCAULT, 2008b, p. 339).

Como foi possível observar, além da generalização do filtro econômico sobre o governo, a sociedade e as relações cotidianas, o neoliberalismo também marca, profundamente, os indivíduos nos seus processos de subjetivação. Certos valores econômicos, ao migrarem da economia para a sociedade como um todo, adquiriram um extraordinário poder normativo: “instituindo processos e políticas de subjetivação que vêm transformando sujeitos de direitos em *indivíduos-microempresas* – empreendedores. [...] tal processo pode ser exemplarmente visto na construção e insidiosa propagação [...], [da] *cultura do empreendedorismo*” (GADELHA, 2009, p. 144).

Então, continua Gadelha, “nesses termos, a economia política passa a ter como objeto o comportamento humano, ou melhor, a racionalidade interna que o anima” (2009, p. 149). Além do trabalho exercido pelos indivíduos ser analisado sempre como uma conduta econômica, a lógica neoliberal busca “entender como essa conduta é praticada, racionalizada e calculada por aquele que a exerce” (GADELHA, 2009, p. 149). Nesse sentido, para os economistas da Escola de Chicago, indivíduo e capital não são exteriores um ao outro, não há um representante do capital que explora e um representante da classe trabalhadora que é objeto de exploração do capital.

Pois sob a sua ótica, as competências e as habilidades e as aptidões de um indivíduo qualquer constituem, elas mesmas, pelo menos virtualmente e relativamente independente da classe social a que ele pertence, seu capital; mais do que isso, é esse mesmo indivíduo que se vê induzido, sob essa lógica, a tomar a si mesmo como um capital, a entreter consigo (e com os outros) uma relação na qual ele se reconhece (e aos outros) como uma microempresa; e, portanto, nessa condição, a ver-se como entidade que funciona sob o imperativo permanente de fazer investimentos em si mesmo – ou que retornem, a médio e/ou longo prazo, em seu benefício – e a produzir fluxos de renda, avaliando racionalmente as relações de custo/benefício que suas decisões implicam (GADELHA, 2009, pp. 149).

Dessa forma, na governamentalidade neoliberal, se a unidade de base da economia é a empresa, a base da sociedade não é mais o indivíduo, mas sim o trabalhador-empresa. O indivíduo moderno, tido como sujeito de direitos, transforma-se em *indivíduo-microempresa*: “Você S/A”. A economia não analisa mais a realidade pela lógica histórica

de processos da produção e exploração do trabalho, produção de mais valia etc., “mas passa a se concentrar nos modos mediante os quais os indivíduos buscam produzir e acumular capital humano” (GADELHA, 2009, pp. 149-150).

Gadelha (2009) ressalta a estreita interface da teoria do Capital Humano com a educação, porque esta funciona “como investimento cuja acumulação permitiria não só o aumento da produtividade do indivíduo-trabalhador, mas também a maximização crescente de seus rendimentos ao longo da vida” (p.150). Trata-se de um investimento no capital humano que pode gerar melhores e maiores rendas a longo prazo.

Essa nova governamentalidade neoliberal incide, densamente, sobre os indivíduos, como condução de condutas, e aí encontra um de seus alicerces expressivos de exercício de poder. Como um novo espírito do capitalismo, que tem na economia de mercado seu princípio de inteligibilidade,

busca programar estrategicamente as atividades e os comportamentos dos indivíduos; trata-se, em última instância, de um tipo de governamentalidade que busca programá-los e controlá-los em suas formas de agir, sentir, pensar e de situar-se diante de si mesmos, da vida que levam e do mundo em que vivem, através de determinados processos e políticas de subjetivação: novas tecnologias gerenciais no campo da administração (*management*), práticas e saberes psicológicos voltados à dinâmica e à gestão de grupos e das organizações, propaganda, publicidade, *marketing*, *branding*, ‘literatura’ de autoajuda, etc. (GADELHA, 2009, p. 151).

A condução de conduta, exercida por essa governamentalidade neoliberal, imprime aos princípios normativos da sociedade os princípios econômicos de mercado, transformando a sociedade de consumo em uma sociedade de empresa, “induzindo os indivíduos a modificarem a percepção que têm de suas escolhas e atitudes referentes às suas próprias vidas e às de seus pares, de modo a que cada vez mais estabeleçam entre si relações de concorrência” (GADELHA, 2009, p. 151).

Os princípios de mercado são introjetados e passam a guiar as escolhas pessoais como se fossem escolhas próprias. A dinâmica concorrencial, que potencializa estrategicamente o investimento, é fundamental na valorização do próprio capital humano do indivíduo, resultando num processo que se retroalimenta a cada rodada, pois o que está em jogo na governamentalidade neoliberal norte-americana “é a pretensão de transmutar os indivíduos em sujeitos-microempresas e de comercializar todas as relações humanas, a qualquer hora e em qualquer lugar, mediante sua inscrição em relações de tipo *concorrencial*” (GADELHA, 2009, p. 153).

Consequentemente, é impossível se referir ao Homem como tendo uma existência universal, sempre igual historicamente. Em termos genealógicos, a individuação moderna se dá em termos de um sujeito de direitos, já a individuação contemporânea ocorre em termos de indivíduo-microempresa, num contexto social, político e econômico de uma cultura do empreendedorismo. “Ora, essa exigência do novo capitalismo de mobilizar em seu favor a potência de individuação de cada um não é outra coisa senão uma das expressões do exercício do que Foucault chama de governamentalidade neoliberal” (GADELHA, 2009, p. 155). No âmbito da sociedade empresarial, a educação é um dos dispositivos mais potentes na formação desse empreendedorismo. Nesse sentido, é possível afirmar que

[...] ao submeter livremente suas condutas ao princípio neoliberal do auto-empendedorismo, em sociedades nas quais a lógica normativa do mercado competitivo se tornou uma potência de formação e informação, indivíduos e a própria população tornam-se presas voluntárias de processos de subjetivação controlados flexivelmente pelas demandas e exigências normativas do mercado, que se materializa, então, como nova instância hegemônica de formatação da verdade e dos estilos de vida no mundo contemporâneo (DUARTE, 2020c, p. 70).

É essa potência de formação da sociedade competitiva neoliberal que aqui nos referimos à educação, no sentido mais amplo da convivência social, incluindo os processos de subjetivação que ocorrem nas mais diversas esferas institucionais e não institucionais. Portanto, aqui falamos da educação informal e da educação formal, aquela realizada nas escolas. É sobre essa última que serão feitas algumas considerações a seguir.

2.3. Subjetividade e educação neoliberais

Este item trata dos processos de subjetivação do sujeito neoliberal e continua a abordagem sobre um dos principais investimentos do capital humano, a educação formal e informal, mostrando a sua importância para os processos de subjetivação do cidadão empresa de si mesmo. Aqui nos servimos das reflexões de Dardot e Laval, nesses aspectos relativos à educação no neoliberalismo contemporâneo, por dois motivos. Primeiro, Foucault não se aprofundou nesses aspectos; segundo, esses dois pensadores, autores do livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, aprofundaram diversos aspectos contemporâneos do neoliberalismo, a partir das análises foucaultianas presentes no *Nascimento da biopolítica*, e a educação é um desses aspectos.

O novo sujeito empreendedor é uma peça decisiva no exercício do poder neoliberal e se constitui como uma empresa a partir da racionalidade empresarial. Dentre vários dispositivos de poder utilizados nos processos de subjetivação do sujeito neoliberal, encontra-se também a educação, formal e informal. A escola neoliberal é um dos fatores decisivos no processo de subjetivação na sociedade empresarial, porque a educação se coloca a serviço da competitividade econômica como investimento no capital humano.

Para Dardot (2016a, p. 24), tal como compreendido também por Foucault, o neoliberalismo não é só uma forma de governo, “mas também uma forma de existência e subjetividade que os políticos neoliberais – na esfera do trabalho, da educação, da saúde – tinham o objetivo de pôr em funcionamento”. Ou seja, o neoliberalismo transformou-se em um projeto político e social por intermédio da imposição de normas baseadas na concorrência e no modelo empresarial e que tem uma base de sustentação fortemente alicerçada nos processos de subjetivação.

No capítulo que tem o sugestivo título “A fábrica do sujeito neoliberal”, presente no livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, para Dardot e Laval (2016), “a concepção que vê a sociedade como uma empresa constituída de empresas necessita de uma nova norma subjetiva, que não é mais exatamente aquela do sujeito produtivo das sociedades industriais” (p. 321). Esse novo sujeito ainda está se delineando, mas já é possível observar que ele é peça central no exercício contemporâneo das relações de poder neoliberal e é centrado no modelo da empresa:

[...] o momento neoliberal caracteriza-se por uma homogeneização do discurso do homem em torno da figura da empresa. Essa nova figura do sujeito opera uma unificação sem precedentes das formas plurais da subjetividade que a democracia liberal permitiu que se conservassem e das quais sabia aproveitar-se para perpetuar sua existência (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 326).

Nesse contexto, afirmam esses autores, diversas novas técnicas contribuem para a fabricação desse novo sujeito unitário, a quem eles chamam, de maneira indiferenciada, de “sujeito empresarial”, “sujeito neoliberal” ou, simplesmente, *neossujeito*. Dessa forma, as novas técnicas de fabricação do sujeito neoliberal não estão restritas às antigas disciplinas de adestramento dos corpos com o intuito de torná-los dóceis: “Trata-se agora de governar um ser cuja subjetividade deve estar inteiramente envolvida na atividade que se exige que ele cumpra. Para isso, deve-se reconhecer nele a parte irredutível do desejo que o constitui” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327).

Ou seja, o tão propalado “fator humano”, presente na literatura da neogestão, tem interpretação singular no novo tipo de poder. O indivíduo não é mais visto como um ser passivo, alienado e explorado no processo de produção, buscando, por isso, reconhecimento de condição humana digna e de melhores condições de trabalho. Para os neoliberais, agora,

[...] trata-se de ver nele o sujeito ativo que deve participar inteiramente, engajar-se plenamente, entregar-se por completo a sua atividade profissional. O sujeito unitário é o sujeito do envolvimento total de si mesmo. A vontade de realização pessoal, o projeto que se quer levar a cabo, a motivação que anima o “colaborador” da empresa, enfim, o *desejo* com todos os nomes que se queira dar a ele é o alvo do novo poder (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327).

Entretanto, este sujeito desejante não é somente o ponto na mira do poder, ele é muito mais que isso, ele é “o substituto dos dispositivos de direção das condutas” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327). Ou seja, as novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito almejam levar o indivíduo a pensar que, ao trabalhar para a empresa, é como se trabalhasse para si mesmo, acabando, assim, com o sentimento de alienação e de distância entre o indivíduo e a empresa. O que deve motivar seu trabalho é a melhoria de sua eficácia, intensificando seu esforço, “como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327). O pensamento de que trabalha para ele mesmo ao trabalhar para a empresa, dispensa os dispositivos de direção de condutas. Assim,

As novas técnicas da “empresa pessoal” chegam ao cúmulo da alienação ao pretender suprimir qualquer sentimento de alienação: obedecer ao próprio desejo ou ao Outro que fala em voz baixa dentro de nós dá no mesmo. [...]. A construção das figuras tutelares do mercado, da empresa e do dinheiro tende exatamente a isso. Mas é isso sobretudo que se consegue obter com as técnicas refinadas de motivação, estímulo e incentivo (DARDOT; LAVAL, 2016, pp. 327-328).

Nessa denominada “cultura de empresa” há o surgimento de uma nova subjetividade. A *governamentalidade empresarial*, dada à abrangência de sua racionalidade, consegue influenciar “as novas aspirações e as novas condutas dos sujeitos, prescrever os modos de controle e influência que devem ser exercidos sobre eles em seus comportamentos e redefinir as missões e as formas da ação pública” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 328). A racionalidade empresarial alcança e é absorvida pelo sujeito, pela empresa e pelo Estado. Em todos eles prevalece o discurso da definição do homem

desejoso de ser “bem-sucedido”, ter sucesso pelo próprio esforço empreendedor e, por isso, deve se deixar ser formado para alcançar seu objetivo de ser um empresário bem sucedido:

Em outras palavras, a racionalidade neoliberal produz o sujeito de que necessita, ordenando os meios de governá-lo para que ele se conduza realmente como uma entidade em competição e que, por isso, deve maximizar seus resultados, expondo-se a riscos e assumindo inteira responsabilidade por eventuais fracassos (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 328).

Sim, os eventuais fracassos do indivíduo empreendedor, do sujeito empresa, são de responsabilidade total dele próprio, pois, *a priori*, já estava estabelecido no jogo da economia de mercado que as condições são dadas igualmente para todos. A própria ideia de empreender, de empreendedorismo, está atrelada à concepção de inovadores astuciosos e inteligentes que alcançam o sucesso. Por isso, que “‘Empresa’ é também o nome que se deve dar ao governo de si, na era neoliberal” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 328).

Há uma valorização ideológica do modelo da empresa, a qual é considerada lugar de realização pessoal, “a instância onde finalmente se podem conjugar o desejo de realização pessoal dos indivíduos, seu bem-estar material, o sucesso comercial e financeiro da “comunidade” de trabalho e sua contribuição para a prosperidade geral da população” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 328). Contudo, por mais novas que possam parecer as atuais formas neoliberais de sujeição, elas não deixam de trazer as violências sociais do capitalismo:

[...] a tendência a transformar o trabalhador em uma simples mercadoria. A corrosão progressiva dos direitos ligados ao status de trabalhador, a insegurança destilada pouco a pouco em todos os assalariados pelas “novas formas de emprego” precárias, provisórias e temporárias, as facilidades cada vez maiores para demitir e a diminuição do poder de compra até o empobrecimento de frações inteiras das classes populares são elementos que produziram um aumento considerável do grau de dependência dos trabalhadores com relação aos empregadores (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 329).

Para Dardot e Laval, foi esse contexto de medo social que facilitou a implantação da neogestão nas empresas, bem como a retirada do Estado dos serviços públicos, diante de um processo crescente e constante de privatização. A soma desses fatores políticos e econômicos, juntamente com a generalização, para toda a sociedade, dos princípios da economia de mercado, pautados na concorrência e na empresa, levaram a “uma ‘naturalização’ do risco no discurso neoliberal e a exposição cada vez mais direta dos

assalariados às flutuações do mercado, pela diminuição das proteções e das solidariedades coletivas, são apenas duas faces de uma mesma moeda” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 329). Dessa forma, foram transferidos os riscos para os assalariados e esse aumento da sensação de risco possibilitou às empresas exigirem dos trabalhadores mais disponibilidade e comprometimento. Fragilizados, sem a rede de proteção dos serviços públicos, os trabalhadores atendem aos abusos das empresas e, assim, vai se formando um círculo vicioso que se retroalimenta.

Contudo, a permanência desse quadro de exploração capitalista da força de trabalho com todas as suas consequências, visto pelo lado do neoliberalismo como um quadro de oportunidade de crescimento, não significa que a neogestão não tenha trazido novidade e que o capitalismo tenha permanecido o mesmo:

Ao contrário, a grande novidade reside na modelagem que torna os indivíduos aptos a suportar as novas condições que lhe são impostas, enquanto por seu próprio comportamento contribuem para tornar essas condições cada vez mais duras e mais perenes. Em uma palavra, a novidade consiste em promover uma “reação em cadeia”, produzindo “sujeitos empreendedores” que, por sua vez, reproduzirão, ampliarão e reforçarão as relações de competição entre eles, o que exigirá, segundo a lógica do processo autorrealizador, que eles se adaptem subjetivamente às condições cada vez mais duras que eles mesmos produziram (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 329).

Nesse sentido, as modificações tecnológicas e sociais do “mundo do trabalho” têm demonstrado a importância decisiva das técnicas de controle no governo das condutas. Para Dardot e Laval, essa neogestão também é burocrática, corresponde a uma nova fase do capitalismo que impõe que ela seja mais sofisticada, individualizada, competitiva: “Nós não saímos da ‘jaula de aço’ da economia capitalista a que se referia Weber. Em certos aspectos, seria melhor dizer que cada indivíduo é obrigado a construir, por conta própria, sua ‘jaula de aço’ individual” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 330).

De fato, apesar do repasse da ilusão de sucesso, via empreendedorismo, no “novo governo dos sujeitos” o papel da empresa não é uma comunidade ou um lugar de realização pessoal, mas sim um instrumento e um espaço de concorrência e produção de mais-valia: “Ela é apresentada idealmente, acima de tudo, como o lugar de todas as inovações, da mudança permanente, da adaptação contínua às variações da demanda do mercado, da busca de excelência, da ‘falha zero’” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 330). Porém, na realidade, o sujeito é levado a conformar-se e buscar, incessantemente: ser o mais eficaz possível; ser entregue ao trabalho; buscar uma formação contínua; aceitar a

flexibilidade do trabalho imposta pelo mercado. Nesse processo, o sujeito neoliberal deve se tornar:

Especialista de si mesmo, inventor de si mesmo, empreendedor de si mesmo: a racionalidade neoliberal impele o eu a agir sobre si mesmo para fortalecer-se e, assim, sobreviver na competição. Todas as suas atividades devem assemelhar-se a uma produção, a um investimento, a um cálculo de custos. A economia torna-se uma disciplina pessoal. Foi Margaret Thatcher quem deu a formulação mais clara dessa racionalidade: “*Economics are the method. The object is to change the soul*” [A economia é o método. O objetivo é mudar a alma] (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 330-331).

Como visto anteriormente, ocorre a generalização da racionalidade empresarial em todo o corpo social e nas relações humanas na sociedade neoliberal. Essa racionalidade é vantajosa porque “o léxico da empresa contém um potencial de unificação dos diferentes ‘regimes de existência’, o que explica os governos terem recorrido largamente a ele” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 331). O discurso empresarial tende a se mostrar, na política, como um articulador dos interesses individuais e coletivos. Assim, a forma empresa é apresentada como um modelo geral a ser imitado, uma atitude a ser seguida por todos, inclusive assalariados, uma maneira de ser que produz melhorias para todos. Para o neoliberalismo, as políticas públicas só favorecem o comodismo das pessoas. A sociedade empresarial, ao contrário, faz com que os indivíduos se tornem criativos e responsáveis por seus destinos, aumentando a produção de riquezas e sua distribuição. Nisso tudo está implicado a necessidade de uma correspondência entre o governo de si e o governo das sociedades, bem como o estabelecimento de uma nova ética definida pela empresa. Ou melhor, pelos parâmetros empresariais.

Essa nova ética implica na existência de uma “certa disposição interior, certo *ethos* que deve ser encarnado com um trabalho de vigilância sobre si mesmo e que os procedimentos de avaliação se encarregam de reforçar e verificar” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 332). O primeiro mandamento da ética do empreendedor é “ajuda-te a ti mesmo”, pois a grande inovação da tecnologia neoliberal é vincular diretamente a maneira como um homem “é governado” à maneira como ele próprio “se governa”, pois não se deve esquecer, aos olhos da governamentalidade neoliberal, indivíduo e empresa são um só. Ao trabalhar para a empresa, o indivíduo está trabalhando também para si próprio (cf. DARDOT; LAVAL, 2016, pp. 332-333).

Nessa perspectiva de uma ética neoliberal, Laval e Dardot (2016) observam que a empresa de si mesmo funciona como um *ethos* de autovalorização, no qual está implicada

uma racionalização do desejo. Ou seja, no centro da norma da empresa de si mesmo está a ideia de que cada indivíduo pode ter domínio sobre sua vida, controlando seus desejos e necessidades e elaborando estratégias que potencializem sua competência:

[...] trata-se do indivíduo competente e competitivo, que procura maximizar seu capital humano em todos os campos, que não procura apenas projetar-se no futuro e calcular ganhos e custos como o velho homem econômico, mas que procura sobretudo *trabalhar a si mesmo* com o intuito de transformar-se continuamente, aprimorar-se, tornar-se sempre mais eficaz. O que distingue esse sujeito é o próprio processo de aprimoramento que ele realiza sobre si mesmo, levando-o a melhorar incessantemente seus resultados e seus desempenhos (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 333).

Este trabalhador não pode mais seguir na passividade presente no sistema de assalariamento, existente antes do neoliberalismo, quando, no antigo sistema, somente recebia seu pagamento no final do mês e encarava a empresa como algo exterior a ele. Contudo, para ultrapassar esse “marasmo”, ele tem de se tornar uma empresa de si mesmo, pois “o grande princípio dessa nova ética do trabalho é a ideia de que a conjunção entre o projeto pessoal e o projeto da empresa, somente é possível se cada indivíduo se tornar uma pequena empresa” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 334).

A valorização do trabalho do indivíduo no mercado tornou-se, portanto, uma responsabilidade do próprio indivíduo. É como se o contrato salarial fosse substituído por uma relação contratual entre “empresas de si mesmo”. Assim, dizem os autores, “desse ponto de vista, o uso da palavra ‘empresa’ não é uma simples metáfora, porque a atividade do indivíduo é concebida como um *processo de valorização do eu*” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 335).

Essa valorização do eu está sempre relacionada ao aumento de produtividade e eficácia, dos quais a responsabilidade é inteiramente do sujeito. A fonte dessa eficácia está no indivíduo, ela não pode mais vir de uma autoridade externa, nem mesmo ser debitada na conta dos problemas econômicos, pois estes agora são compreendidos como problemas organizacionais. Por sua vez, para a gestão neoliberal, esses problemas organizacionais são problemas psíquicos, relacionados a um domínio insuficiente de si e da relação com os outros. Há uma psicologização da realidade econômica. O chefe não pode mais impor castigos, mas somente “vigiar, fortalecer, apoiar a motivação. Dessa forma, a coerção econômica e financeira transforma-se em *autocoerção e autoculpabilização*, já que somos os únicos responsáveis por aquilo que nos acontece” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 345).

Outra peculiaridade das técnicas neoliberais de gestão de si é que elas agem de forma radical, buscando transformar a pessoa em todos os domínios de sua vida. Há aí um grande interesse da empresa, pois todos os domínios da vida individual tornam-se potencialmente “recursos” indiretos para ela. Portanto, uma das grandes novidades da gestão neoliberal consiste em que “*toda a subjetividade*, e não apenas o ‘homem no trabalho’, é convocado para esse modo de gestão” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 346). Daí vem a compreensão de que a empresa seleciona e avalia de acordo com critérios cada vez mais pessoais, incluindo aspectos físicos, estéticos, relacionais, comportamentais etc.

No neoliberalismo, a responsabilidade pessoal também está presente nos riscos enfrentados pelo indivíduo. Dentre outras coisas, a chamada “sociedades de risco” se caracteriza pela diminuição do Estado social e leva à privatização das coberturas sociais. Antes, havia seguro social obrigatório para alguns riscos profissionais de assalariados.

Hoje, a produção e a gestão dos riscos obedecem a uma lógica muito diferente. Trata-se, na realidade, de uma criação social e política de riscos individualizados que podem ser geridos não pelo Estado social, mas por empresas – cada vez mais poderosas e numerosas – que propõem serviços estritamente individuais de “gestão de riscos” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 348).

O mercado neoliberal apropriou-se do risco, que se tornou um setor comercial expressivamente rentável, devido à diminuição das políticas públicas e à privatização de muitos setores que cobriam diversos riscos. Diante desse quadro, é possível afirmar que hoje, simultaneamente, se produz o sujeito de risco e o sujeito da assistência privada. Trata-se de uma estratégia de mercado criada a partir da redução da cobertura social, pelos governos, “dos gastos com doenças ou aposentadorias, transferindo sua gestão para empresas de seguro privado, fundos comuns e associações mutualistas intimados a funcionar segundo uma lógica individualizada [...]” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 348).

Porque é visto como proprietário do seu capital humano, o novo sujeito deve se responsabilizar pelos investimentos que o fortalece, bem como pelo sucesso ou fracasso e suas escolhas. Em função dessa suposta autonomia, o neossujeito precisa fazer escolhas acertadas, seguindo um cálculo responsável de custos e benefícios, pois “os resultados obtidos na vida são fruto de uma série de decisões e esforços que dependem apenas do indivíduo e não implicam nenhuma compensação em caso de fracasso, exceto as previstas nos contratos de seguro privado facultativo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 346).

A distribuição dos recursos econômicos e as posições sociais alcançadas no neoliberalismo são consequência da realização pessoal. Dessa forma, o sujeito

empresarial, que é mais exposto a riscos vitais, torna-se ainda mais responsável pela gestão desses riscos, a qual depende de suas decisões individuais. Na lógica neoliberal, esse aumento dos riscos, sua gestão e a responsabilidade sobre eles são próprios do sujeito que é empresa de si mesmo. Há uma estreita correlação entre empreendedorismo e viver em risco: “O risco faz parte da noção de empresa de si mesmo”; “a empresa de si mesmo é reatividade e criatividade num universo em que não se sabe como será o amanhã” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 346). Porém, Dardot e Laval, referenciado em Beck, explicitam que, na verdade, todo esse conjunto de hiper individualização dos riscos e da gestão das responsabilidades sobre eles já é fruto do capitalismo avançado e ocorre devido à destruição da vida coletiva e seus aparatos institucionais:

Ulrich Beck em *Sociedade de risco*, para ele, o capitalismo avançado destrói a dimensão *coletiva* da existência: destrói não só as estruturas tradicionais que o precederam, sobretudo a família, mas também as estruturas que ajudou a criar, como as classes sociais. Assistimos a uma individualização radical que faz com que todas as formas de crise social sejam percebidas como crises individuais, todas as desigualdades sejam atribuídas a uma responsabilidade individual. A maquinaria instaurada “transforma as causas externas em responsabilidades individuais e os problemas ligados ao sistema em fracassos pessoais”. O que Beck chama de “agentes de sua própria subsistência mediada pelo mercado” são os indivíduos “liberados” da tradição e das estruturas coletivas, liberados dos estatutos que lhes atribuíam um lugar. Hoje esses “livres” devem “autorreferenciar-se”, isto é, dar-se referências sociais e adquirir um valor social à custa de uma mobilidade social e geográfica sem limite determinado (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 348).

No estágio do capitalismo avançado no nível do neoliberalismo americano, tem-se a retirada do Estado da cobertura das políticas públicas e a consequente abertura do mercado para as empresas privadas, bem como a manipulação das subjetividades em função do empreendedorismo, acarretando uma radicalização extremada da individualização dessa subjetividade neoliberal. Nesse cenário, os “riscos sociais” não são socializados, pois a sua cobertura vai para as mãos da iniciativa privada e, por isso, a responsabilização dos indivíduos é ainda maior, sujeitos micro empresas que devem resolver os problemas da precariedade social, tais como desemprego, saúde, educação etc. Dessa maneira,

A nova norma em matéria de risco é a da “individualização do destino”. A extensão do “risco” coincide com uma mudança em sua natureza. Esse risco é cada vez menos “risco social”, assumido por determinada política do Estado social, e cada vez mais “risco ligado à existência”. Em virtude do pressuposto da responsabilidade ilimitada do indivíduo, [...] o sujeito é considerado responsável tanto por esse risco como pela escolha de sua cobertura. Encontramos aqui a ideia de que o indivíduo

deve mostrar-se “ativo”, ser “gestor” de seus riscos; assim, conseqüentemente convém que suscite e alimente uma atitude *ativa* em questão de emprego, saúde e educação (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 349).

No modo de subjetivação neoliberal, qualquer decisão (médica, escolar, profissional) pertence de pleno direito ao indivíduo. Ele deve querer controlar o curso de sua vida, suas uniões, sua reprodução e sua morte, dizem Laval e Dardot (2016), mas também lembram que “essa ética ‘individualista’ é tratada como uma oportunidade de jogar todos os custos *nas costas* do sujeito, por mecanismos de transferência do risco que não têm nada de ‘natural’” (p. 350). No fundo, é uma estratégia neoliberal que consiste em partir da decisão pessoal das escolhas como uma questão de responsabilidade ética. É o que os neoliberais americanos chamam de *Accountability* [responsabilidade].

A novidade presente no auto governo empresarial do neossujeito está baseada na responsabilidade individual e no autocontrole: “A responsabilidade não é considerada uma faculdade adquirida de uma vez por todas, mas vista como resultado de uma interiorização de coerções” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 350). O indivíduo governa-se, a partir de sua interioridade, por meio de uma racionalização técnica de sua relação consigo mesmo. Ser “empreendedor de si mesmo” é o melhor instrumento e caminho de seu próprio sucesso social e profissional. Por isso, é fundamental fabricar o homem *accountable* [responsável], mas não somente em função de uma ética individualista que possa levar ao sucesso, mas também porque as técnicas de produção do eu produtivo estão intimamente ligadas à própria produção material do trabalho.

Dardot e Laval (2016) lembram que os diferentes sentidos do termo inglês *Accountability* [responsabilidade] significam “que o indivíduo deve ser responsável por si mesmo, responder por seus atos diante dos outros e ser inteiramente calculável” (p. 350-351). Ou seja, a responsabilização do sujeito também entra no fator dos cálculos do custo e controle da produção: “a responsabilização dos indivíduos não os torna apenas responsáveis: eles devem responder por seu comportamento a partir de escalas de medidas dadas pelos serviços de gestão de recursos humanos e pelos administradores” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 351).

Uma das formas de manter a responsabilização sempre presente na consciência e no comportamento do neossujeito é a avaliação como condução de conduta pelo estímulo ao ‘bom desempenho’ individual. Contudo, de fato, ela é uma relação de poder “exercida por superiores hierárquicos encarregados da *expertise* dos resultados, uma relação cujo efeito é uma *subjetivação contábil* dos avaliados” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 351). A

instauração de técnicas de auditoria, vigilância e avaliação visa a aumentar essa exigência de controle de si mesmo:

Uma vez que o sujeito aceita ser julgado com base nessas avaliações e sofrer as consequências, ele se torna constantemente avaliável, isto é, um sujeito que sabe que depende de um avaliador e das ferramentas empregadas por ele, sobretudo porque ele mesmo foi educado para reconhecer de antemão a competência do avaliador e a validade das ferramentas (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 351).

Na leitura de Dardot e Laval (2016), outro importante dispositivo de poder presente na vida do sujeito neoliberal e em seus processos de subjetivação é o dispositivo “desempenho/gozo”. Para esses autores, não é possível compreender “a extensão do desdobramento da racionalidade neoliberal, ou as formas de resistência encontradas por ela, se a víssemos como imposição de uma força mecânica sobre uma sociedade e indivíduos da qual eles seriam pontos de aplicação externos” (p. 353), tal qual acontecia em relação ao dispositivo industrial de eficácia. Inversamente, essa nova racionalidade é posta a funcionar como se o que é demandado pela sociedade empresarial estivesse em conformidade com que ela pensa e deseja.

O novo sujeito é o homem da competição e do desempenho. O empreendedor de si é um ser feito para “ganhar”, ser “bem-sucedido”. O esporte de competição, mais ainda que as figuras idealizadas dos dirigentes de empresa, continua a ser o grande teatro social que revela os deuses, os semideuses e os heróis modernos. [...] o culto ao esporte sofreu uma mudança importante quando se introduziu a partir de dentro nas práticas mais diversas, não só por empréstimo de determinado léxico, mas também, de forma ainda mais decisiva, pela lógica do desempenho, que altera seu significado subjetivo. Isso é verdadeiro para o mundo profissional, mas é verdadeiro também para muitos outros campos, como, por exemplo, a sexualidade (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 353).

Portanto, a competição tornou-se um modelo de relação social que exige e impõe um bom desempenho. Para Laval e Dardot (2016), a eleição do desempenho como modelo foi que permitiu a naturalização do bom desempenho como dever do sujeito neoliberal, bem como “difundiu nas massas certa normatividade centrada na concorrência generalizada” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 354). O desempenho teve um peso bem maior do que o discurso econômico sobre a competitividade na formação desse novo sujeito neoliberal, que funciona como se fora uma empresa.

O sujeito neoliberal também é produzido pelo dispositivo desempenho/gozo. Nessa relação, novamente encontramos a simbiose entre sujeito e poder que marca os

processos de subjetivação neoliberal. Ou seja, nessa situação, não há exterioridade do sujeito com relação ao poder que o constitui como sujeito governado.

Quando poder e liberdade subjetiva não são mais contrapostos, quando se estabelece que a arte de governar não consiste em transformar um sujeito em puro objeto passivo, mas conduzir um sujeito a fazer o que aceita querer fazer, a questão se apresenta sob uma nova luz. O novo sujeito não é mais apenas o do circuito produção/poupança/consumo, típico de um período consumado do capitalismo. [...]. Não se trata mais de fazer o que se sabe fazer e consumir o que é necessário, numa espécie de equilíbrio entre desutilidade e utilidade. Exige-se do novo sujeito que produza “sempre mais” e goze “sempre mais” e, desse modo, conecte-se diretamente com um “mais-gozar” que se tornou sistêmico. A própria vida, em todos os seus aspectos, torna-se objeto dos dispositivos de desempenho e gozo (DARDOT; LAVAL, 2016, pp. 355-356).

Dois discursos implementam e fomentam o dispositivo desempenho/gozo: “Esse é o duplo sentido de um discurso gerencial que faz do bom desempenho um dever e de um discurso publicitário que faz do gozo um imperativo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 356). Além da tensão entre ambos, é importante ressaltar a equivalência entre o dever do bom desempenho e o dever do gozo, pois essa relação está ligada pelo imperativo do “sempre mais”, o qual

[...] visa intensificar a eficácia de cada sujeito em todos os domínios: escolar e profissional, mas também relacional, sexual etc. “*We are the champions*” [Nós somos os campeões] – esse é o hino do novo sujeito empresarial. Da letra da música, que a sua maneira anuncia o novo curso subjetivo, devemos guardar sobretudo esta advertência: “*No time for losers*” [Não há tempo para perdedores]. A novidade é justamente que o *loser* é o homem comum, aquele que perde por essência (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 356).

Para Laval e Dardot (2016), a norma social do sujeito mudou. Não se busca mais o equilíbrio, a média, mas sim o máximo desempenho, o qual deve nortear a vida, o comportamento e os sentimentos que cada indivíduo deve realizar em si mesmo. A explicação social para essa mudança se deve ao fato de que “a máquina econômica, mais do que nunca, não pode funcionar em equilíbrio e, menos ainda, com perda. Ela tem de mirar um ‘além’, um mais, que Marx identificou como “mais-valor”” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 356). A mudança dessa norma social, realizada pelo dispositivo desempenho/gozo, para esses autores, é resultado de um desdobramento máximo de seus efeitos exigido pelo regime de acumulação do capital.

Isso aconteceu quando o comprometimento subjetivo foi tal que a procura desse “além de si mesmo” tornou-se a condição de funcionamento tanto dos sujeitos como das empresas. Daí o interesse da identificação do sujeito como empresa de si mesmo e capital

humano: a extração de um “mais-gozar”, tirado de si mesmo, do prazer de viver, do simples fato de viver, é que faz funcionar o novo sujeito e o novo sistema de concorrência (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 356).

Esses autores analisam que a soma da subjetivação “contábil” e subjetivação “financeira” define “uma *subjetivação pelo excesso de si em si* ou, ainda, *pela superação indefinida de si*. Consequentemente, aparece uma figura inédita da subjetivação” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 357). Para eles, não se trata de uma “*trans-subjetivação*”, “o que implica mirar um além *de si* mesmo que consagraria um rompimento consigo mesmo e uma renúncia de si mesmo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 357). Mas também não é o caso de uma “*autosubjetivação*”, na “qual se procuraria alcançar uma relação ética consigo mesmo, independentemente de qualquer outra finalidade, de tipo político ou econômico” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 357). Trata-se, efetivamente, de uma “*ultrassubjetivação*”, aquela que não busca um estado último e estável de “posse de si”, “mas um além *de si* sempre repellido e, além do mais, constitucionalmente ordenado, em seu próprio regime, segundo a lógica da empresa e, para além, segundo o “cosmo” do mercado mundial” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 357).

Diante desse quadro extremamente complexo, e que tem uma centralidade nos processos de subjetivação, Dardot e Laval (2016) compreendem que a figura da “empresa de si” foi construída pouco a pouco numa dinâmica de combinação dos seguintes fatores: a concepção psicológica do ser humano; a nova norma econômica da concorrência; a representação do indivíduo como “capital humano”; a coesão da organização pela “comunicação”; o vínculo social como rede (cf. DARDOT; LAVAL, 2016, p. 358). Dessa forma, concluem os autores:

Concebendo o sujeito como lugar de paixões, desejos e interesses, mas também de normas e julgamentos morais, pôde-se compreender como as forças psicológicas são móveis de conduta, e como agir tecnicamente no campo psíquico por meio de sistemas adaptados de estímulo, incentivo, recompensa, punição. Todo um conjunto de técnicas de diagnóstico e “ortopedia psíquica”, no campo educacional, profissional e familiar, foi integrado ao grande dispositivo de eficácia das sociedades industriais (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 359).

Essa ortopedia psíquica implica, portanto, numa psicologização das relações sociais, na qual a dimensão subjetiva tornou-se um instrumento objetivo de sucesso também para a empresa. A “motivação” foi tomada como princípio de uma nova maneira de conduzir os homens, seja no trabalho, nas escolas, nos hospitais etc. Assim, “a subjetividade, feita de emoções e desejos, paixões e sentimentos, crenças e atitudes, foi

vista como a chave do bom desempenho das empresas” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 359). E esse bom desempenho é fruto da conciliação entre a subjetividade desejante e os objetivos da empresa que, por sua vez, é tido pelo neoliberalismo como um “humanismo empresarial”, no qual o sucesso é um valor supremo.

Como visto, Dardot e Laval, por diversas vezes, colocaram a escola neoliberal como um dos fatores decisivos do funcionamento dos processos de subjetivação dessa nova sociedade empresarial, a educação formal na figura da escola neoliberal cumpre também esse mesmo papel. Essa assertiva se dá pela compreensão e constatação de que, de fato, a escola neoliberal perfaz um modelo escolar que considera a educação como um bem privado e cujo valor é, antes de tudo, econômico. Nesse âmbito, “não é a sociedade que garante a todos os seus membros um direito à cultura, são os indivíduos que devem capitalizar recursos privados cujo rendimento futuro será garantido pela sociedade” (LAVAL, 2004, p. XII).

Essa privatização da educação modifica o sentido do saber, das instituições transmissoras dos valores e dos conhecimentos e as próprias relações sociais. O objetivo agora é formar o sujeito neoliberal, tendo por objetivo sua formação de empreendedor pautada na concorrência. A outra face da privatização escolar é a minimização dos seus custos consentidos pelos orçamentos públicos, bem como a transferência de vários de seus encargos para as famílias. Todas essas modificações com as despesas educativas devem ser rentáveis, pois, a escola agora se destina à satisfação das empresas que se utilizam do “capital humano”:

A escola, na concepção republicana, era o lugar que devia contrabalançar as tendências dispersivas e econômicas de sociedades ocidentais cada vez mais marcadas pela especialização profissional e a divergência de interesses particulares. Ela era principalmente voltada à formação do cidadão, mais do que à satisfação do usuário, do cliente, do consumidor. O que acontece, inversamente, [...] essa escola é cada vez mais questionada pelas diferentes formas de privatização e [...] ela se reduz a produzir um “capital humano” para manter a competitividade das economias regionais e nacionais [...] (LAVAL, 2004, p. XII).

Seguindo a cartilha da generalização empresarial do neoliberalismo, “[...] na nova ordem educativa que se delineia, o sistema educativo está [também] a serviço de competitividade econômica, está estruturado como um mercado, deve ser gerido ao modo das empresas” (LAVAL, 2004, p. 361). Esse sistema educativo nega o que está no princípio da educação pública, ou seja, a apropriação universal de formas simbólicas e de conhecimentos necessários ao julgamento e ao raciocínio. No lugar desse princípio republicano, o sistema educativo neoliberal faz valer “aprendizados dóceis às empresas e

voltados para a satisfação do interesse privado. Quem mais é em nome da ‘igualdade de chances’, instaura uma lógica mercantil que consolida e mesmo intensifica as desigualdades existentes” (LAVAL, 2004, p. XXI).

O novo modelo escolar e educativo neoliberal se fundamenta “na sujeição mais direta da escola à razão econômica” (LAVAL, 2004, p. 3). Dependente de certo “economicismo”, conduz a educação e todos os seus integrantes, alunos, professores, gestores etc., a prestarem serviço às empresas e à economia. O novo ideal pedagógico é a formação de alunos empresários de si, em concorrência com outros alunos empresários, para responder à necessidade de mão de obra de uma economia empresarial:

Uma dupla transformação tende a redefinir a articulação da escola e da economia em um sentido radicalmente utilitarista: por um lado, a concorrência desenvolvida no seio do espaço econômico tornado mundial; por outro lado, o papel cada vez mais determinante da qualificação e do conhecimento na concepção da escola, fizeram da competitividade o axioma dominante dos sistemas educativos: “a competitividade econômica” é também, a competitividade do sistema educativo (LAVAL, 2004, p. 3).

A educação não apenas traz uma contribuição essencial à economia, mas também, na sociedade empresarial, ela é totalmente submetida à lógica econômica. “Desse modo, é considerada como uma atividade que tem um custo e um rendimento e cujo produto é assimilável a uma mercadoria” (LAVAL, 2004, p. 3). Nesse âmbito, há uma perda progressiva da autonomia da escola, que é acompanhada por uma valorização da empresa erigida em ideal normativo. Assim, passa a se impor a necessidade

[...] de uma maior implicação do setor privado nos sistemas de educação e/ou de formação profissional e na formulação das políticas de educação e de formação, para dar conta das necessidades do mercado e das circunstâncias locais, sob a forma, por exemplo, de se encorajar a colaboração das empresas com o sistema de educação e formação e a integração, pelas empresas, da formação contínua nos seus planos estratégicos (LAVAL, 2004, p. 5).

As reformas impostas à escola, no neoliberalismo, vão se guiar pela preocupação com a competição econômica entre sistemas sociais e educativos e pela adaptação às condições sociais e subjetivas da mobilização econômica geral, diz Laval (2004, p. 12). São reformas sempre orientadas para a competitividade, buscando melhorar a produtividade econômica. Em consequência, vai-se ter que “a padronização dos objetivos e dos controles, a descentralização, a mutação do ‘gerenciamento educativo’, a formação dos docentes são, essencialmente, reformas ‘centradas na produtividade’” (LAVAL, 2004, p. 12).

A escola passa, então, a ser vista como uma empresa e a funcionar como tal, onde devem imperar os princípios de eficácia, o controle dos custos e, tendenciosamente, o controle ideológico: “[...] a escola é, cada vez mais, vista como uma empresa entre outras, compelida a seguir a evolução econômica e a obedecer às restrições do mercado” (LAVAL, 2004, p. 13). Então, a eficácia, os mecanismos de mercado e os métodos de gestão, inspirados na lógica empresarial, passam a nortear o funcionamento da escola (cf. LAVAL, 2004, p. 13).

Essa mutação educacional deve ser compreendida no quadro geral das transformações do capitalismo desde os anos 1980, momento de fortalecimento do neoliberalismo, afirma Laval (2004, p. 15), indicando os principais dados históricos desse período: mundialização das trocas; financeirização das economias; desengajamento do estado; privatização das empresas públicas e transformação dos serviços públicos em quase-empresas; expansão dos processos de mercantilização ao lazer e à cultura; mobilização geral dos assalariados em uma guerra econômica geral; questionamentos das proteções aos assalariados; e, sujeição à disciplina pelo medo do desemprego.

Laval (2004) não vê essa transformação do capitalismo simplesmente como uma crise passageira, mas sim propriamente como uma mutação do capitalismo. Para este autor, o capitalismo aposta no “enfraquecimento de tudo o que faz contrapeso ao poder do capital e de tudo que, institucionalmente, juridicamente, culturalmente, limita sua expansão social” (LAVAL, 2004, p. 15). Houve uma transformação radical no exercício do poder do neoliberalismo, na qual

todas as instituições, muito além da economia, foram afetadas incluindo a instituição da subjetividade humana: o neoliberalismo visa à eliminação de toda “rigidez”, inclusive psíquica, em nome da adaptação às situações as mais variadas que o indivíduo encontra, tanto no seu trabalho quanto na sua existência. A economia foi colocada, mais do que nunca, no centro da vida individual e coletiva, sendo os únicos valores sociais legítimos os da eficácia produtiva, da mobilidade individual, mental e afetiva e do sucesso pessoal. Isso não pode deixar de afetar a educação (LAVAL, 2004, pp. 14-15).

Após a caracterização, aqui, do neoliberalismo alemão e do neoliberalismo norte americano a partir de Foucault, bem como reconhecida a importância dos processos de subjetivação nessa sociedade empresarial e a educação informal e formal como um dos dispositivos mais potentes no processo da formação empreendedora, virá, no próximo item, uma exposição que mostra a interlocução de Butler com o pensamento de Foucault, envolvendo essas questões e mostrando em que essa autora se identifica em termos de compreensão de produção de subjetividades e em que ela se distancia do pensamento

foucaultiano. Além disso, será mostrado em que momento Butler inova e avança na reflexão feita em torno dos processos de subjetivação e suas ligações com o neoliberalismo.

2.4. Butler e a importância da psique no exercício da governamentalidade neoliberal

Butler, no livro *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*, declara que esse seu estudo tem “uma relação de dívida com as ideias de Foucault sobre o problema do *assujettissement*”, tomando por base os ensaios *O sujeito e o poder* e *Soberania e disciplina*, bem como algumas discussões sobre o sujeito do desejo e o sujeito do direito em *História da sexualidade* (volumes 1 e 2) e *Vigiar e Punir*. Contudo, diz Butler, sua proposta se diferencia da perspectiva foucaultiana, pois a “formulação do sujeito em questão ressoa como uma dificuldade cultural e política maior, a saber: como assumir uma relação de oposição ao poder que esteja reconhecidamente implicada no próprio poder ao qual nos opomos” (BUTLER, 2017a, p. 25).

Ou seja, Butler critica Foucault por ele desconsiderar o potencial de subversão e resistência da psique nas suas análises sobre o poder, pois, para a filósofa, a psique não é determinada de forma definitiva pelas leis que a sujeitam. Salih (2013) expressa de forma clara e sucinta a crítica butleriana a Foucault:

Observando que a psique, que não é sinônimo de inconsciente, é omitida na narrativa de Foucault sobre a sujeição, Butler insiste na crítica psicanalítica que faz ao pensador francês, que é impossível descrever a sujeição e a subjetivação sem recorrer à teoria psicanalítica, uma vez que sem a psique não há possibilidade de resistência (SALIH, 2013, p. 174).

No que se refere à resistência, é possível afirmar que o contraste central entre a formulação psicanalítica e a foucaultiana sobre o sujeito é: para a primeira, a resistência pode acontecer na psique e no corpo, principalmente devido à noção freudiana da produção do desejo a partir da proibição da lei; para a segunda, a resistência se dá nos termos da lei, como o efeito e autossubversão do poder, o qual, por ser difuso, pode ter a lei repetidamente subvertida para desestabilizar as normas vigentes.

Butler pensa a sujeição como uma forma de poder paradoxal, tal como para Foucault. Habitualmente o poder é tido como algo externo a nós e que nos domina, mas ele está, também, no que “nós” somos, na nossa formação como sujeitos. A ideia unilateral do poder como algo que somente pressiona externamente o sujeito, o subordina e o submete é uma descrição de quem exerce o poder.

Mas, consoante Foucault, se entendermos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos (BUTLER, 2017a, p. 10).

O modelo habitual do poder é compreendido, unilateralmente, como algo exterior ao sujeito, a quem se impõe e enfraquece, fazendo com que sejam interiorizadas suas normas. No entanto, diz Butler, o que esse modelo não abarca e não concebe “é que ‘nós’ que aceitamos tais termos somos fundamentalmente dependentes deles para ‘nossa’ existência. [...]. A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação” (BUTLER, 2017a, p. 10).

Ou seja, o poder não está fora, mas sim dentro de nós e nos constitui. Em parte, nos tornamos o que o poder é, pois nos constituímos com a mesma matéria do poder: “‘sujeição’ significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito” (BUTLER, 2017a, p. 10). Até aqui, Butler acompanha Foucault na compreensão ambígua dos processos de subjetivação, mas se distancia dele por compreender que faltaria ao filósofo francês algo fundamental na constituição do sujeito, ou seja, a explicação da forma psíquica do poder. Nas palavras de Butler, Foucault compreende que

[...] pela produtividade discursiva, [...], o sujeito é iniciado através de uma submissão primária do poder. Embora Foucault identifique uma ambivalência nessa formulação, ele não entra em detalhes sobre os mecanismos específicos de como o sujeito se forma na submissão. A teoria de Foucault quase deixa passar em branco todo o campo da psique, mas não só isso: o poder, nessa dupla valência de subordinação e produção, também não é explorado. Portanto, se a submissão é uma condição da sujeição, faz sentido perguntar: qual é a forma psíquica que o poder adota? Tal projeto requer que a teoria do poder seja pensada junto de uma teoria da psique, tarefa evitada por escritores tanto da ortodoxia foucaultiana quanto da ortodoxia psicanalítica (BUTLER, 2017a, p. 10).

Butler investiga a questão da sujeição, de como o sujeito se forma na subordinação, apoiada fortemente na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, na seção “que descreve a abordagem do escravo à liberdade e sua decepcionante queda na consciência infeliz. O senhor, que a princípio parece ser “externo” ao escravo, ressurge como a própria consciência do escravo” (BUTLER, 2017a, p. 11), ocasionando a infelicidade da consciência e sua autocensura, que acaba instituindo a má consciência, a qual surge no

escravo ao descobrir que o senhor se apropriou de tudo que ele produziu pelo trabalho que executou no lugar daquele.

A filósofa recorda a importância de Nietzsche, em *Genealogia da moral*, que herda essa ideia hegeliana, mostrando a figura da consciência voltada sobre si mesma como repressão e regulação dos instintos, diante do surgimento da moral, formando a consciência e a má consciência, mas também o sujeito: “Em cada caso, o poder que a princípio aparece como externo, imposto ao sujeito, que o pressiona à subordinação, assume uma forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito” (BUTLER, 2017a, p. 11). Assim, para Butler, “o poder imposto ao sujeito é o poder que incita o surgimento do sujeito, e parece que não há como fugir dessa ambivalência” (BUTLER, 2017a, p. 206).

Essa volta da consciência sobre si mesma explica, parcialmente, como se produz o sujeito, “por isso não há sujeito, em sentido estrito, que faça essa volta. Pelo contrário, essa volta parece funcionar como inauguração topológica do sujeito, um momento fundador cujo status ontológico se mantém permanentemente incerto” (BUTLER, 2017a, p. 12). Essa incompletude ocorre porque na produção do sujeito pelo poder não se pode “pressupor um sujeito capaz de internalização sem que a formação do sujeito seja explicada” (BUTLER, 2017a, p. 12). Ou seja, na volta sobre si mesmo o sujeito ainda não existe. Essa volta faz parte da produção do sujeito, é determinante na sua geração. Nesse sentido, Butler identifica dois paradoxos: “O paradoxo da sujeição implica o paradoxo da referencialidade: isto é, que devemos nos referir ao que ainda não existe. Procuramos explicar o vir a ser do sujeito usando uma figura que marca a suspensão de nossos compromissos ontológicos” (BUTLER, 2017a, p. 12). É como se nós fossemos uma metáfora do poder que nos subjetivou.

A melancolia é outro elemento psíquico e afetivo tomado por Butler para explicar a sujeição e o processo de subjetivação. Retirado de Freud, mais especificamente do texto *Luto e melancolia*, esse afeto da melancolia resulta de um objeto de amor perdido, que se mostra insubstituível. Diversamente do luto, que caracteriza a assunção da perda, na melancolia não há nem aceitação e nem superação, sendo a resposta melancólica uma internalização do objeto perdido como identificação. O resultado é um rebaixamento do sentimento de autoestima, no qual o sujeito se volta contra si mesmo, em um movimento de autorrecriminação e autocensura por ser, supostamente, o próprio sujeito responsável pelo fracasso da perda (BUTLER, 2015a; SAFATLE, 2015a; SALIH, 2013; BUTLER, 2017a).

Nesse sentido, Butler vê na descrição da melancolia uma explicação da relação de como os campos psíquico e social são produzidos um em relação ao outro, elucidando como os limites do social são instituídos e mantidos à custa da vida psíquica e sua ambivalência:

O poder regulador se torna “interno” apenas através da produção melancólica da figura do espaço interno, que resulta da subtração de recursos – uma subtração que também é uma virada da linguagem ao recolher sua própria presença, o poder se torna objeto perdido – a perda “de natureza mais ideal”. Elegível para a incorporação melancólica, o poder não age unilateralmente sobre o sujeito. Em vez disso, o sujeito é produzido, paradoxalmente, através desse recolhimento do poder, e sua dissimulação e fabulação da psique são um *tópos* falante. O poder social desaparece se tornando o objeto perdido, ou o poder social desaparece efetivando uma série de perdas obrigatórias. Desse modo, provoca uma melancolia que reproduz o poder como a voz psíquica do juízo direcionado (voltado) para si mesmo, moldando assim a reflexividade sobre a sujeição (BUTLER, 2017a, p. 205).

Nesse sentido, Butler enfatiza e reconhece que Foucault, com as ideias a respeito da “produção discursiva do sujeito”, concorda que existe uma subordinação fundadora no processo de subjetivação (*assujettissement* em francês), apesar de poder e discurso não serem nem singulares e nem soberanos em sua ação produtiva. Foucault teria desenvolvido sua noção de discurso para refutar o modelo soberano do discurso linguístico e da figura centralizada do Estado, inclusive na produção das subjetividades.

Entretanto, há que se compreender que tanto Butler quanto Foucault se opõem à ideia de que o sujeito tem um apego por sua subordinação, pois essa ideia desacredita as reivindicações dos subordinados e responsabiliza o sujeito pela própria subordinação. Diversamente, para ambos os autores, o que ocorre é que “[...] o apego à sujeição é gerado pelo poder, e parte dessa operação do poder se esclarece nesse efeito psíquico, uma de suas produções mais insidiosas. [...], o sujeito é a modalidade de poder que se volta sobre si; o sujeito é o efeito do poder em recuo” (BUTLER, 2017a, p. 15).

Para Butler, a “postulação foucaultiana da sujeição como subordinação e formação simultânea do sujeito assume um valor psicanalítico” (BUTLER, 2017a, p. 15). No pensamento foucaultiano estaria presente a ambivalência psicanalítica entre autonomia e subordinação, que caracteriza o surgimento do sujeito, bem como a dependência primária, o apego apaixonado àqueles de quem o sujeito depende e por quem é formado política e afetivamente:

Além disso, essa situação de dependência primária condiciona a formação política e a regulação dos sujeitos e se torna o meio de sua

sujeição. Se o sujeito jamais se forma sem o apego apaixonado a quem o subordina, significa que a subordinação é fundamental para o vir a ser do sujeito. Como condição do vir a ser do sujeito, a subordinação implica uma submissão obrigatória. Além disso, o desejo de sobrevivência, o desejo de “ser”, é um desejo amplamente explorável. Aquele que mantém a promessa de existência contínua explora o desejo de sobrevivência. “Eu prefiro existir na subordinação do que não existir” é uma das fórmulas dessa situação (em que o risco de “morte” também é possível) (BUTLER, 2017a, p. 16).

Ou seja, há que subordinar-se se a subordinação é condição da existência de si, mesmo que o poder que nos subordina ameace não nos deixar existir, pois dependemos do poder e da dependência para a própria formação: “Nenhum indivíduo se torna sujeito sem antes se tornar subjetivado ou passar por “subjetivação” (tradução de *assujettissement* francês)” (BUTLER, 2017a, p. 20). Portanto, dessa ambivalência, afirma Butler, é possível depreender que “no ato de se opor à subordinação, o sujeito reitera sua sujeição (ideia compartilhada tanto pela psicanálise quanto pelos relatos foucaultianos)” (BUTLER, 2017a, p. 20). Em Foucault, isso ocorre porque não existe uma ausência completa de relações de poder, mas sim possibilidades de formas de como ser governado.

Por isso, a própria sujeição pode se tornar um lugar de alteração, de resistência, pois “como poder *exercido sobre* o sujeito, a sujeição, não obstante, é um poder *assumido pelo* sujeito, uma suposição que constitui o instrumento do vir a ser desse sujeito” (BUTLER, 2017a, p. 20), pois o sujeito deriva sua ação, sua resistência, sua insubordinação do poder ao qual se opõe. A possibilidade de insubordinação no âmbito do poder acontece porque o poder nunca se instala de uma vez por todas no sujeito. Por isso é que as normas do poder precisam ser repetidas no processo de assujeitamento. É essa repetição que traz brechas para o possível questionamento do poder, pois a dimensão formativa deste não é nem mecanicista e nem comportamental. O poder nem sempre consegue produzir conforme o que se propõe. Assim sendo, para Butler, é importante compreender:

(a) como a formação do sujeito envolve a formação reguladora da psique, inclusive como podemos religar o discurso do poder ao discurso da psicanálise; e (b) como fazer com que tal concepção do sujeito funcione como uma noção da ação política em tempos pós-liberatórios (BUTLER, 2017a, p. 27).

Novamente, Butler demarca e enfatiza a diferença de seu pensamento com relação ao pensamento foucaultiano, no que diz respeito à importância da psicanálise no processo de “subjetivação (*assujettissement*)”: “É notório que Foucault diz muito pouco sobre o tema da psique, mas me parece que para descrever a sujeição é preciso acompanhar os

meandros da vida psíquica” (BUTLER, 2017a, p. 28). Para a filósofa, é necessário descrever a vida psíquica “[...] na volta peculiar do sujeito contra si mesmo que ocorre em atos de autocensura, consciência e melancolia que se dão em conjunto aos processos de regulação social” (BUTLER, 2017a, p. 28). Para Butler, há um dualismo ontológico entre o político e o psíquico, por isso é necessário

[...] um relato crítico da sujeição psíquica em termos de efeitos reguladores e produtivos do poder. Se as formas de poder regulador se sustentam em parte pela formação do sujeito, e se essa formação acontece de acordo com os requisitos do poder, especificamente como incorporação de normas, então uma teoria da formação do sujeito deve descrever esse processo de incorporação, e a noção deve ser investigada para que se determine a topografia psíquica que ela supõe. Como a sujeição do desejo requer e institui o desejo de sujeição? (BUTLER, 2017a, p. 28).

Se há uma distinção entre o psíquico e o social, que difere da internalização psíquica das normas, as quais não são internalizadas de maneira mecânica ou totalmente previsível, certamente a norma assume um caráter de fenômeno psíquico. Como é o caso, por exemplo: “Quando as categorias sociais garantem uma existência social reconhecível e duradoura, muitas vezes se prefere aceitá-las, ainda que funcionem a serviço da sujeição, a não ter nenhuma existência social” (BUTLER, 2017a, p. 29). Ou seja, conforme Butler, o desejo pela norma, o desejo pela sujeição, se justifica pelo desejo da existência social, ou seja, o poder regulador explora um desejo psíquico. O anseio pela sujeição, baseado no anseio pela existência social, explora as dependências primárias como instrumento e efeito do poder da sujeição.

Comumente, os abusos do poder são apresentados e tidos como exteriores ao sujeito e impostos contra sua vontade. Porém, observa Butler, “a própria produção do sujeito e a formação dessa vontade são as consequências de uma subordinação primária, [e por isso] é inevitável que o sujeito seja vulnerável a um poder que não criou” (BUTLER, 2017a, p. 29). Portanto, essa vulnerabilidade acaba por constituir um sujeito como explorável. Mas faz-se necessário observar duas coisas importantes quanto a essa condição de vulnerabilidade explorável:

Se tivermos de nos opor aos abusos do poder (o que não é o mesmo que se opor ao poder em si), parece prudente considerarmos no que consiste sermos vulneráveis a esse abuso. O fato de os sujeitos serem constituídos em vulnerabilidade primária não justifica os abusos que sofrem; pelo contrário, isso só deixa mais claro o quanto a vulnerabilidade pode ser fundamental (BUTLER, 2017a, p. 29).

Assim, o sujeito, devido a sua formação, torna-se um ser explorável, vulnerável à subjugação, mas, levado a buscar o reconhecimento de sua própria existência, encontra um mundo que não criou, fora de si, que lhe é dominante e indiferente. Contudo, as categorias sociais presentes aí significam tanto subordinação quanto existência: “Em outras palavras, o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação” (BUTLER, 2017a, p. 30). Quando a escolha é impossível, diz Butler, o sujeito busca a subordinação como a promessa da existência. Não se trata de escolha nem de necessidade, explica Butler, mas sim porque “a sujeição explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela assinala uma vulnerabilidade primária para com o Outro” (BUTLER, 2017a, p. 30).

No entanto, não há uma simples sujeição ao poder, de forma mecânica e previsível, pois a sujeição também pode se transformar em seu contrário. Para Butler, muito dessa imprevisibilidade advém do fato da norma também operar psicicamente, mas há que se levar em consideração a dura e certa sutileza da sujeição psíquica efetuada pela norma, de sua atuação mais ampla de poder social, pois

[...] na medida em que as normas operam como fenômenos psíquicos, restringindo e produzindo o desejo, elas também regem a formação do sujeito e circunscrevem o campo de uma socialidade habitável. A operação psíquica da norma oferece uma via mais insidiosa para o poder regulatório do que a coerção explícita, cujo sucesso permite sua operação tácita dentro da esfera social. Por ser psíquica, no entanto, a norma não apenas reintegra o poder social – ela se torna formativa e vulnerável de maneiras altamente específicas (BUTLER, 2017a, p. 30).

Conforme Butler, dentro da perspectiva psicanalítica, a sujeição é o efeito paradoxal de um regime de poder, no qual condições de existência e de reconhecimento como ser social exigem a formação e a manutenção do sujeito na subordinação. Nossos termos de existência são os termos normativos do poder: “O desejo de persistir no próprio ser exige a submissão a um mundo de outros que fundamentalmente não é nosso (uma submissão que não ocorre posteriormente, mas que enquadra e possibilita o desejo de ser)” (BUTLER, 2017a, p. 37).

A análise da sujeição, para Butler, além de buscar descrever as condições de formação do sujeito e o voltar-se contra elas para que o sujeito possa surgir, há que fazer, também, uma leitura crítica da sujeição que implica:

(1) a descrição da forma como o poder regulador mantém os sujeitos em subordinação ao produzir e explorar a exigência de continuidade, visibilidade e lugar; (2) o reconhecimento de que o sujeito produzido como contínuo, visível e localizado é, no entanto, assombrado por um

resto inassimilável, uma melancolia que assinala os limites da subjetivação; (3) uma descrição da iterabilidade¹⁴ do sujeito que mostre como a ação pode consistir em enfrentar e transformar os termos sociais que o geraram (BUTLER, 2017a, p. 37-38).

Compreende-se que, aí, há uma manipulação do poder sobre a precariedade e vulnerabilidade induzidas, ou seja, aquelas produzidas pelo sistema econômico e político do capital. Certa parte da população, a partir do discurso do empreendedorismo neoliberal, marcado pela responsabilização do sujeito, é levada a pensar que seu sucesso ou fracasso depende exclusivamente de cada indivíduo. Em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*, que passamos a apresentar, é possível observar com mais efetividade esses aspectos psíquicos envolvidos no exercício do poder e, principalmente, do poder neoliberal.

Nesse sentido, acredita-se que o processo de subjetivação está atrelado ao enquadramento normativo da racionalidade neoliberal, ao qual os indivíduos se assujeitam para terem o reconhecimento social e a permanência do desejo de existência, que se apresenta sempre promissora e somente dependente do esforço e do trabalho pessoal. Dessa forma, compreende-se que responsabilização, vulnerabilidade e precariedade, além de serem condições objetivas, são, também, elementos manipulados psiquicamente pelo poder social para que o processo das subjetivações neoliberais se realize.

No livro *Corpos em aliança...*, de 2015, Butler anuncia a tese de que “agir em concordância pode ser uma forma corporizada de colocar em questão as dimensões incipientes e poderosas das noções reinantes da política” (BUTLER, 2018, p. 15). Ou seja, o questionamento corpóreo são contestações coletivas (assembleias, greves, vigílias e ocupação) em espaços públicos, onde os corpos que protestam tomam sua própria condição precária como motivação. O objetivo da obra é mostrar que “existem modos de expressar e demonstrar a condição precária que engajam de maneira importante ações corpóreas e formas de liberdade expressiva que pertencem mais propriamente à assembleia pública” (BUTLER, 2018, p. 16).

¹⁴ O termo iterabilidade, no pensamento butleriano, está associado à repetição das normas: “A ideia de iterabilidade é crucial para entender porque as normas não atuam de modos determinísticos. E também pode ser a razão pela qual a performatividade acaba sendo um termo mais útil do que ‘construção’” (BUTLER, 2015b, pp. 237-238).

Em grande medida, pensando o tempo presente, Butler situa suas reflexões a partir da realidade capitalista contemporânea: “Neste momento em que a economia neoliberal estrutura cada vez mais as instituições e os serviços públicos” (BUTLER, 2018, p. 17). Aqui ela se refere à privatização das escolas e universidades e à perda crescente de casa, benefícios previdenciários e emprego, e nesse contexto

[...] nós nos deparamos, de uma maneira nova, com a ideia de que algumas populações são consideradas descartáveis. Existe trabalho temporário ou não existe trabalho nenhum, ou existem formas pós-fordistas de flexibilização do trabalho que lançam mão da permutabilidade e da dispensabilidade dos povos trabalhadores. Esses desenvolvimentos, reforçados pelas atitudes predominantes em relação ao seguro de saúde e à seguridade social, sugerem que a racionalidade do mercado está decidindo quais saúdes e vidas devem ser protegidas e quais não devem (BUTLER, 2018, p. 17).

Dentre outras influências teóricas no livro *Corpos em aliança...*, Butler ressalta Foucault, com os livros *Em defesa da sociedade* e *Segurança, território e população*, que teriam ajudado a articular e compreender as estratégias políticas específicas do biopoder, a gestão da vida e da morte, no qual não se requer mais um soberano que decida e ponha em prática sobre quem vai viver e quem vai morrer: “É claro que há diferenças entre políticas que buscam explicitamente a morte de determinadas populações e políticas que produzem condições de negligência sistemática que na realidade permitem que as pessoas morram” (BUTLER, 2018, p. 17).

As análises de Butler são indispensáveis diante do propósito de entender os vínculos entre subjetivação e poderes do neoliberalismo, uma vez que ela descreve como o neoliberalismo e suas concepções renovadas do individualismo político e econômico se apropriaram discursivamente da palavra “responsabilidade”, transformando-a em “responsabilização”, e esta pressupõe uma autossuficiência econômica, inviabilizada pelo próprio sistema econômico, levando também o sujeito “fracassado” a um sentimento moral de autculpabilização:

Porque se, de acordo com os que valorizam a destruição dos serviços sociais, somos responsáveis apenas por nós mesmos e certamente não pelos outros, e se a responsabilidade é em primeiro lugar e acima de tudo uma responsabilidade de se tornar economicamente autossuficiente em condições que minam todas as expectativas de autossuficiência, então estamos nos confrontando com uma contradição que pode facilmente levar uma pessoa à loucura: somos moralmente pressionados a nos tornar precisamente o tipo de indivíduo que está estruturalmente impedido de concretizar essa norma (BUTLER, 2018, p. 20).

A partir de Butler, portanto, é possível afirmar que o neoliberalismo tem o poder de conduzir a pessoa a ser mobilizada por uma moral que é dele, mas que, internalizada, a convence de que se trata de uma moral dela. Entretanto, em choque com condições concretas de existência, a moral internalizada funciona. À pessoa, entretanto, tudo isso se torna imperceptível, e ela se auto responsabiliza, como se ela não tivesse sido suficientemente moral e, por isso, culpada por algum mal desempenho.

Assim, esse paradoxo neoliberal se encontra entre uma racionalidade neoliberal que “exige a autossuficiência como uma ideia moral, ao mesmo tempo que as formas neoliberais de poder trabalham para destruir essa possibilidade no nível econômico” (BUTLER, 2018, p. 20). A desigualdade econômica neoliberal, de fato, acaba por “estabelecer todos os membros da população como potencial ou realmente precários” (BUTLER, 2018, p. 20). E, acrescenta Butler, essa constante ameaça da precariedade, em um processo de precarização, acaba sendo justificada para que permaneça, e se acentue cada vez mais, a regulação do espaço público e a desregulação da expansão do mercado.

Quando o sujeito demonstra uma inadequação à norma da autossuficiência, ao não conseguir pagar por assistência à saúde, por educação e por moradia, por exemplo, ele se torna potencialmente dispensável e, por isso, sujeito ao processo de precarização. Dispensável e precarizado, esse sujeito é envolto pelo manto de uma moralidade política que exige responsabilidade individual e lhe culpabiliza pela condição precária. Então, podemos dizer que cada pessoa passa a fazer parte do processo de divisão entre quem pode ser deixado à morte e quem merece viver. O próprio lado em que a pessoa se coloca é responsabilidade dela, como se fora uma livre escolha. Isso percebemos a partir do que Butler afirma do seguinte modo:

De fato, estamos no meio de uma situação biopolítica na qual diversas populações estão cada vez mais sujeitas ao que chamamos de “precarização”. Geralmente induzido e reproduzido por instituições governamentais e econômicas, esse processo adapta populações, com o passar do tempo, à insegurança e à desesperança; ele é estruturado nas instituições do trabalho temporário, nos serviços sociais destruídos e no desgaste geral dos vestígios ativos da social-democracia em favor das modalidades empreendedoras apoiadas por fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o valor de mercado de cada um como objetivo máximo de vida (BUTLER, 2018, p. 21).

Para Butler, no entanto, o processo de precarização não se explica somente pelas condições da objetividade social e econômica. Respalhada na importância dos afetos e com base na dimensão psíquica do poder, como visto acima na exposição sobre o processo

de subjetivação no livro *A vida psíquica do poder*, ela afirma: “Na minha visão, esse importante processo de precarização tem que ser suplementado por um entendimento da precariedade, efetuando uma mudança na realidade psíquica [...]” (BUTLER, 2018, p. 21).

Nesse sentido, a autora chama a atenção para o fato de a precariedade implicar em um aumento da sensação de ser dispensável ou de ser descartado, que é distribuída de forma desigual na sociedade. Ou seja, o exercício do poder neoliberal contemporâneo joga com os afetos dos sujeitos para obter um melhor desempenho de produtividade e, conseqüentemente, lucro. Assim, a responsabilização do indivíduo pelo sucesso ou fracasso de seu próprio empresariamento e empreendedorismo no trabalho fragiliza e precariza esse sujeito, isolando-o, ainda mais, em um tecido social já marcado pelas iniciativas privadas e sem perspectivas coletivas de redes sociais e sem a cobertura de serviços sociais do estado:

Quanto mais alguém está de acordo com a exigência da “responsabilidade” de se tornar autossuficiente, mais socialmente isolado se torna e mais precário se sente; e quanto mais estruturas sociais de apoio deixam de existir por razões “econômicas”, mais isolado esse indivíduo se percebe em sua sensação de ansiedade acentuada e “fracasso moral”. O processo envolve uma escalada de ansiedade em relação ao próprio futuro e em relação àqueles que podem depender da pessoa; impõe à pessoa que sofre dessa ansiedade um enquadramento de responsabilidade individual, e redefine a responsabilidade como a exigência de se tornar um empreendedor de si mesmo em condições que tornam uma vocação dúbia impossível (BUTLER, 2018, p. 21).

Para Butler, haveria o cultivo, por parte do sistema e já presente no processo de subjetivação, de uma fantasia do indivíduo quando ele pensa ser capaz de se tornar um empreendedor de si mesmo, em condições de precariedade acelerada ou mesmo em condições de indigência. Nesse âmbito social e psíquico, é criada “a perturbadora suposição de que as pessoas podem, e devem, agir de maneira autônoma sob condições nas quais a vida se tornou insuportável” (BUTLER, 2018, p. 22). Há, portanto, uma vulnerabilidade individual a uma precariedade que é socialmente induzida, mas que é levada a ser pensada como sendo responsabilidade do próprio indivíduo, tanto a precariedade quanto a sua superação, aumentando a sensação de ansiedade e fracasso, mas tendo presente o potencial de enxergar que esse quadro está implicado no mundo social como um todo:

A “precariedade” designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as conseqüências da deterioração de

redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte. [...] a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. Populações diferencialmente expostas sofrem um risco mais alto de doenças, pobreza, fome, remoção e vulnerabilidade à violência sem proteção ou reparações adequadas. A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do Estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes. Por isso, ao usar o termo precariedade, podemos estar nos referindo a populações que morrem de fome ou que estão perto de morrer de fome, àquelas cujas fontes de alimento chegam para um dia, mas não para o próximo, ou estão cuidadosamente racionadas [...] (BUTLER, 2018, p. 41).

Diante desse estado de indução de precariedade, da distribuição diferencial da condição precária e de todas as consequências de miserabilidade de sobrevivência e de não reconhecimento como humanos na esfera do aparecimento, Butler faz uma pergunta fundamental: “Quais humanos contam como humanos? [...]. Que normas racistas, por exemplo, operam para distinguir entre aqueles que podem ser reconhecidos como humanos e os que não podem?” (BUTLER, 2018, p. 43). É possível notar nesta passagem que Butler acrescenta a questão de classe na análise do racismo de Estado, que já tinha sido elaborado por Foucault.

Butler diz ser necessário mostrar a “ruptura induzida pelas normas de reconhecimento que constantemente diferenciam aqueles que devem ser reconhecidos daqueles que não devem ser reconhecidos” (BUTLER, 2018, p. 44). Somente assim será possível desnaturalizar a discriminação entre os que são tidos como humanos e não humanos e localizar as normas discriminatórias no âmbito das relações de poder, que possibilitam ou não o reconhecimento da condição humana de cada um. Considera-se necessário esclarecer as relações de poder em que essas normas estão enredadas e, para tanto, é de grande valia a percepção de Butler quando afirma:

[...] as normas do humano são formadas por modos de poder que buscam normalizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do não humano conforme a sua vontade. Perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar a norma como algo certo, de não deixar de perguntar como ela foi instalada e representada, e à custa de quem (BUTLER, 2018, p. 44).

Na esteira de Butler, é importante pensar os rumos para os poderes que podem ser formados fora das normas, mas que só a percepção do funcionamento da norma pode

acionar. Conforme Butler, o aumento das manifestações de massa, nos últimos anos, se relaciona ao abandono dos precários, tanto pelos processos políticos quanto pelos processos econômicos, bem como pelos governos que se desfizeram dos serviços públicos em prol do incentivo da economia neoliberal, com a privatização dos serviços essenciais e a ampliação do mercado.

A entrada dessas populações de precários na esfera do aparecimento, possibilitada pelas manifestações, reivindica o direito de reconhecimento, de ter uma vida vivível, de participar da esfera pública, seja via transmissão pela mídia, assembleia na praça ou passeata nas ruas.

E essa verdade tem um sentido mais amplo para os pobres e para as pessoas em situação de rua, assim como para aqueles que são expostos à insegurança devastadora e à noção de um futuro destruído na medida em que as condições de infraestrutura desmoronam ou que o neoliberalismo substitui as instituições de sustentação da social-democracia por uma ética empreendedora que exorta até mesmo os mais impotentes a assumir a responsabilidade pela própria vida, sem depender de mais ninguém ou de mais nada. É como se, sob as condições contemporâneas, esteja sendo travada uma guerra contra a ideia da interdependência, contra o que chamei, em outros momentos, de uma rede social de mãos que busca minimizar a impossibilidade de viver uma vida vivível (BUTLER, 2018, p. 76).

De qualquer forma, para a autora, as manifestações trazem, também, a contestação do pano de fundo social que explica as formas de precariedade induzida, pois em muitos desses levantes, “os participantes se opuseram de maneira explícita ao capitalismo monopolista, ao neoliberalismo e à supressão dos direitos políticos, e o fizeram em nome daqueles que são abandonados por reformas neoliberais” (BUTLER, 2018, p. 100). A revolta dos precários é, também, contra o neoliberalismo e o desmonte das formas da social-democracia e do socialismo, a erradicação de empregos, a exposição de populações à pobreza e o fim dos direitos básicos à educação e à habitação públicas, complementa a filósofa. Podemos dizer, então, que a moral individual implantada pelo neoliberalismo, dentro de cada pessoa, não tem poder exclusivo sobre a vida política, pois os levantes são reuniões e atuações de pessoas que conseguem escapar da lógica desta moral.

Butler afirma que “a precariedade dá à vulnerabilidade uma valência política específica” (BUTLER, 2018, p. 157). Essa valência tanto pode ser positiva quanto negativa. A complexa noção de vulnerabilidade pode ser positiva, no sentido que nos possibilita abertura para a interação com o meio e com os outros, ter experiências que podem nos fortalecer e engrandecer como, por exemplo, algumas experiências com o corpo e a prática política. Já o aspecto negativo se refere a uma vulnerabilidade que

ganha um valor político, que pode ser manipulado e apropriado devido a sua fragilidade em meio à precariedade social e econômica, precariedade induzida, podendo ter efeitos políticos de exploração, inclusive psíquicos, como é caso da responsabilização e autoculpabilização, ocorrendo, assim, um uso político e, economicamente, estratégico da vulnerabilidade. Como é o caso, já citado, de submeter-se em troca de reconhecimento, algo que é possível de ser realizado a partir da exploração das dependências primárias.

Butler se refere a uma das maneiras sinistras de manejar a vulnerabilidade se reportando às vidas que não cabem nas normas ou não seguem as normas que dão reconhecimento às pessoas. Nesse âmbito,

certas populações são efetivamente tomadas como passíveis de injúria (impunemente) ou descartáveis (vivendo em uma condição descartável ou não mais vivendo, quase que literalmente dispensadas, uma distinção que constitui um intervalo no espaço-tempo da morte social). Esse tipo de marca explícita ou implícita é usada para justificar a imposição de injúrias a essas populações (como vemos em tempos de guerra, ou na violência do estado contra os cidadãos sem documentos) (BUTLER, 2018, p. 158).

A vulnerabilidade, ao impor uma morte social a algumas populações ou as tornando descartáveis, ou as duas coisas, acaba por ser, também, “uma forma de escolher uma população para dizimação” (BUTLER, 2018, p. 158). Dessa forma, segundo Butler, isso acaba produzindo “um paradoxo no neoliberalismo e sua noção de ‘responsabilização’, que designa essas populações como responsáveis por sua própria condição precária, ou da sua experiência acelerada da precarização” (BUTLER, 2018, p. 158). Ou seja, podemos afirmar que o neoliberalismo lança mão da desculpa que lhe for mais conveniente para justificar sua existência de exploração e exclusão de populações vulneráveis. Os excluídos são responsabilizados pela sua própria exclusão.

Outra forma de lidar com a vulnerabilidade de determinada população é protegendo-a, geralmente de forma cristã ou assistencialista. Contudo, para Butler, a posição de atacar ou proteger uma população vulnerável acaba estabelecendo

uma lógica política restritiva de acordo com a qual ser o alvo e ser protegido são as duas únicas alternativas. Podemos ver que o termo, assim empregado, efetivamente eclipsa tanto os movimentos populares (se não formas de soberania popular) quanto as lutas ativas de resistência e por transformações sociais e políticas. Podemos pensar que essas duas maneiras de usar a noção de vulnerabilidade são antagônicas, e são, mas apenas nos termos de uma lógica problemática, uma lógica que desloca algumas outras formas de racionalidade e de prática política provavelmente mais urgentes e promissoras (BUTLER, 2018, p. 158).

Butler denuncia que tomar como alvo ou proteger uma população vulnerável são práticas que têm a mesma lógica de poder, pois “se as populações precárias produziram a sua própria situação, então não estão situadas em um regime de poder que reproduz a precariedade de maneira sistêmica” (BUTLER, 2018, p. 159). Ou seja, ambas as posições políticas isentam o sistema neoliberal de sua participação determinante na produção da vulnerabilidade, bem como tiram dessa população a possibilidade de uma participação efetiva nas manifestações políticas. Sair da situação de vulnerabilidade, da qual elas mesmas teriam se inserido, depende de ajudas que não são políticas, mas estritamente morais e ou religiosas. A resposta butleriana para esse dilema “não é colocar as populações de precariedade como hiper-responsáveis em um modelo moral nem, pelo contrário, posicioná-las como populações sofredoras que necessitam do ‘cuidado’ dos bons cristãos” (BUTLER, 2018, p. 159). Essa resposta se justifica porque, efetivamente, conforme Butler, o que existe é uma distribuição desigual da vulnerabilidade:

A questão da *minha* ou *sua* vulnerabilidade nos implica em uma questão política mais ampla sobre igualdade e desigualdade, uma vez que a vulnerabilidade pode ser projetada e negada (categorias psicológicas), mas também explorada e manipulada (categorias sociais e econômicas) no curso da produção e da naturalização das formas de desigualdade social (BUTLER, 2018, p. 231).

Dessa forma, em face das apropriações discursivas neoliberais que exaltam e atrelam liberdade e responsabilidade ao individualismo político e econômico, Butler afirma que não é fácil defender uma noção de ética que inclua as noções-chave de liberdade e de responsabilidade. Apesar da apropriação distorcida dessas noções pelo neoliberalismo contemporâneo, Butler acredita ser possível “reverter e renovar seu significado no contexto do pensamento sobre formas coletivas de assembleia” (BUTLER, 2018, p. 20).

Nos são muito caras as contribuições de Butler para pensarmos no poder da política diante do poder da moral individualista erguida pelo neoliberalismo. Para a filósofa, no contexto dessa forma de “responsabilização” neoliberal, na qual “o sistema quer que nos sintamos, [...] todos nós, em algum sentido responsáveis por aquilo que nos oprime” (BUTLER, 2018, p. 121), a forma de assembleia pública tem uma função ética, política e social de oposição: “Sobre e contra uma sensação cada vez mais individualizada de ansiedade e fracasso, a assembleia pública incorpora a percepção de que essa é uma condição social compartilhada e injusta” (BUTLER, 2018, p. 121). Nesse sentido, para a filósofa, a assembleia desempenha uma forma provisória e plural de coexistência, uma

versão nascente e provisória da soberania popular e se pretende um lembrete da legitimidade da teoria e da prática democráticas. Contudo, Butler lembra que as assembleias não são soluções definitivas da mudança social: “Essa afirmação de existência plural não é de forma nenhuma um triunfo sobre todas as formas de precariedade, embora ela articule, por meio de suas representações, uma oposição à precariedade induzida e às suas acelerações” (BUTLER, 2018, p. 22).

As assembleias, compostas por representações plurais, também podem resultar no entendimento de que a responsabilização é uma situação compartilhada, “contestando a moralidade individualizante que faz da autossuficiência econômica uma norma moral precisamente sob condições nas quais a autossuficiência está se tornando cada vez mais irrealizável” (BUTLER, 2018, p. 24). Diante da ideia imposta da responsabilidade de uma vulnerabilidade individual, na verdade resultante de uma precariedade socialmente induzida e do sofrimento psíquico de ansiedade e fracasso, as assembleias também podem mostrar que a questão tem uma dimensão social mais ampla. Dessa forma, a assembleia pode iniciar

[...] a possibilidade de desconstruir essa forma de responsabilidade individualizadora e enlouquecedora em favor de um *ethos* de solidariedade que afirmaria a dependência mútua, a dependência de infraestrutura e de redes sociais viáveis, abrindo caminho para uma forma de improvisação no processo de elaborar formas coletivas e institucionais de abordar a condição precária induzida (BUTLER, 2018, p. 28).

Assim, vulnerabilidade e precariedade induzidas, bem como responsabilização e reconhecimento, via sujeição, também fazem parte do jogo neoliberal do poder social, que demarca os limites de quem é humano e de quem não é. Nesse jogo, a melancolia é decisiva na constituição da vida psíquica, pelo poder e pela sujeição do sujeito ao poder, pois é uma força que despotencializa, ajudando a assunção de um discurso que não é do sujeito, mas o constitui, para que cada um obtenha o reconhecimento social.

Contudo, como dito acima, tanto em Butler quanto em Foucault, não há uma simples sujeição ao poder, o qual se exerceria de forma mecânica e previsível, pois também há uma possibilidade de questionamento do exercício do poder no próprio âmbito do processo de sujeição, criando resistências e questionamentos ao assujeitamento como simples sujeição. São essas questões que serão investigadas e aprofundadas no próximo capítulo, na perspectiva crítica e no enfrentamento à governamentalidade neoliberal, e situando, também, a noção de resistência e seus desdobramentos no pensamento foucaultiano e na leitura de Dardot e Laval.

CAPÍTULO 3 – Processos de subjetivação, relações de poder e resistência à governamentalidade neoliberal em Foucault e Butler

Após a exposição sobre analítica do poder, governamentalidade neoliberal e processos de subjetivação, este último capítulo abordará as possibilidades, a partir de Foucault e Butler, das resistências ao poder da governamentalidade neoliberal.

Com a apresentação da analítica do poder em Foucault, os objetivos foram: mostrar as diferenciações históricas do poder desde o século XVI; localizar, no seu pensamento, a forma do exercício das relações do poder da governamentalidade que caracteriza o tempo político presente; apresentar alguns pontos do pensamento butleriano que dialogam, criticam e avançam em relação ao pensamento do filósofo francês, apontando para uma necessária atualização de uma analítica do poder.

Ao determinar, mais concretamente, o conceito de governamentalidade a partir de Foucault, que retoma os clássicos do neoliberalismo alemão e norte americano, foi caracterizada a governamentalidade neoliberal, nos seus aspectos principais de empresa, concorrência e empreendedorismo, bem como a percepção foucaultiana de que essa forma de governo é mais do que uma mera proposta econômica, pois se trata de um tipo de racionalidade que mobiliza, fortemente, os processos de subjetivação. Sob a perspectiva butleriana, foram retomados alguns aspectos tratados nos itens anteriores e, em interlocução com Foucault, Butler apresenta a importância da psique no exercício da governamentalidade neoliberal, dado à uma compreensão diferenciada do processo de subjetivação na análise foucaultiana, aprofundando certos elementos importantes minimizados pelo filósofo francês.

A importância, então, deste terceiro capítulo, é apresentar as possibilidades de resistência ao exercício das relações de poder da governamentalidade neoliberal, tanto em Foucault quanto em Butler, principalmente quando esta filósofa norte americana revisita sua filiação ao pensamento foucaultiano e o revê à luz do tempo presente.

Nesse sentido, o capítulo, que traz a mesma estrutura dos capítulos anteriores de quatro itens, trata do embate agonístico entre poder e resistência à governamentalidade neoliberal, em Foucault e em Butler. O primeiro item, **Foucault: poder e resistência**, traça um rápido histórico sobre a tematização, tardia para alguns estudiosos, da noção de resistência na obra foucaultiana; mostra o reconhecimento foucaultiano da importância dos processos de subjetivação no exercício do poder governamental, mas, também, da importância desses mesmos processos no âmbito da resistência aos dispositivos de poder;

e, por fim, apresenta a noção de resistência presente nos processos de subjetivação, a partir das práticas de liberdade.

O segundo item, **Foucault: crítica como resistência à governamentalidade**, gira em torno da exposição e análise do texto da conferência intitulada *O que é a crítica?*, proferida por Michel Foucault na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de maio de 1978. Tal conferência faz uma genealogia da atitude crítica, na qual, apesar da nítida influência kantiana, predomina a ideia de que devemos nortear a crítica em torno da relação saber e poder e não pelo aperfeiçoamento do conhecimento racional. Nessa conferência, encontra-se, também, uma breve genealogia da governamentalidade e do governo dos homens, surgida em torno do século XVI, para mostrar a crítica como resistência a essa forma de poder.

O tema **Resistências à governamentalidade neoliberal**, foco do terceiro item, contempla a discussão foucaultiana das “práticas de liberdade” como resistência à governamentalidade pela perspectiva de uma estética da existência, tendo como eixo central a ideia de que a existência de liberdade, ao contrário da dominação, implica em relações de poder, as quais possibilitam resistência. Nessa discussão, também estão presentes as noções de *parresía* e *contraconduta*, bem como a leitura que Dardot e Laval fazem, no livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, sobre resistência ao neoliberalismo, nos termos indicados por Foucault.

O quarto e último item, **Butler: crítica foucaultiana como virtude e política performativa como resistência à precariedade neoliberal**, retoma os aspectos anteriores do capítulo, sob o olhar questionador da filósofa, que caminha com certos pontos foucaultianos, mas também avança em uma atualização da análise do presente. Para tanto, lançamos mão de dois textos de Butler: um ensaio, *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*, e um livro, *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Com eles, fizemos o exercício de ir determinando, gradualmente, a generalidade dos conceitos, como feito em todo o percurso do presente texto. Primeiro foi apresentado como Butler pensa, foucaultianamente, a crítica como virtude sendo resistência à governamentalidade e, segundo, de que forma a autora encontra na política performativa, como sujeito coletivo, uma resistência à governamentalidade neoliberal. Sempre seguindo a leitura do tempo atual e guiada pelos acontecimentos do presente, a filósofa refaz, em muitos aspectos, o diagnóstico do presente proposto por Foucault.

3.1. Foucault: poder e resistência

Tematizar sobre as lutas de resistência, nem sempre foi uma preocupação foucaultiana. O período do pensamento foucaultiano que cobre toda a década de 1960 e é conhecido como “arqueologia do saber”. Naquela década, não predominava em seus livros a preocupação com a ética e a política, apesar deste mote aparecer em textos secundários, como artigos e entrevistas. Já no intervalo que vai de 1969 (quando é admitido no Collège de France) até 1977, denominado de “genealogia do poder”, é desenvolvida uma “analítica do poder” que não contempla as questões relativas às lutas de resistência, se preocupando mais em analisar as tecnologias do poder. Diversamente, o período de 1978 a 1984, ano de sua morte, reconhecidamente como a “fase ético-política”, é centrada nas relações do poder biopolítico e suas confluências com a ética e as resistências ao poder (Cf. CASTELO BRANCO, 2015, p. 22; CANDIOTTO, 2020, p. 14 e ss).

No ano de 1978, é possível observar, com maior consistência, que Foucault modifica sua compreensão sobre o poder, o qual já não é mais tratado somente como relação microfísica entre forças e sem a problematização de resistência a ele. Como afirma Candiotto (2016, p. 31): “Nesse nível, em que o poder é pensado como relações entre forças, dificilmente há a possibilidade da proposição de resistências efetivas, já que o poder e as resistências são pensados em uma mútua relação de imanência, sem qualquer exterioridade entre si”.

A tematização da resistência aparece, de maneira mais efetiva, já no Curso dado no Collège de France (1977-1978), intitulado *Segurança, território e população*, no qual o poder é problematizado como governo, que se compõe de uma relação entre ações livres que envolvem, simultaneamente, a tentativa de conduzir a ação de outro e a resistência deste em não se deixar ser conduzido.

Malgrado dos mecanismos, técnicas e tecnologias de poder apresentados na analítica do poder, Foucault percebe, a partir de 1978, que em certas condições a força dos indivíduos e dos grupos tem o potencial de contestar os sistemas hegemônicos de poder. Mais: acaba por modificá-los, devagar, num lento e tenaz movimento diário, ou abruptamente, num movimento de transformação político-social de caráter revolucionário. Esse é o problema que anima Foucault, que passa a estudar o papel das resistências ao poder, em todas as suas dimensões, na trama complexa das relações de poder na atualidade. Seu interesse passa a ser os combates e as lutas inerentes às relações de poder, e não apenas as grandes articulações institucionais e políticas que formam as grandes estruturas de poder que persistem num largo espaço de tempo. Desde então, Foucault considera que as resistências ao poder devem ser entendidas como aquelas que visam à defesa das

liberdades individuais e coletivas, não importa em que época e em que lugar (CASTELO BRANCO, 2015, p. 33).

Foucault já concebia a tese de que não há relações de poder sem possibilidade de resistências, mas, até então, não havia tratado deste tema, ou, em alguns momentos, havia se mostrado distante desse assunto. A mudança em seus escritos nesse período, portanto, foi uma presença mais efetiva da noção de resistência e a percepção do poder como governo.

Dentre outras questões, é plausível pensarmos que uma preocupação maior com a subjetividade em seu leque de pesquisa tenha impulsionado a tematização sobre a resistência e sua importância. É possível depreendermos essa hipótese, a partir das afirmações de Senellart a propósito do texto *É inútil revoltar-se?*:

A sublevação é essa ‘dilaceração que interrompe o fio da história’ e introduz nela a dimensão da ‘subjetividade’. A espiritualidade, geradora da força insurrecional, é, portanto, indissociável da subjetivação, ética e política, sobre a qual Foucault reflete então. O ‘sujeito’ já não designa simplesmente o indivíduo sujeitado, mas a singularidade que se afirma na resistência ao poder – as ‘revoltas de conduta’ ou ‘contracondutas’, de que trata o curso de 1978. É essa necessária resistência (‘é sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre outro’) que também justifica a invocação de ‘leis intransponíveis’ e [de] ‘direitos sem restrições’ (SENELLART, 2008a, pp. 511-512).

Para Castelo Branco (2011a, p. 137), a partir de 1977 até seus últimos anos de vida, Foucault realiza um deslocamento da análise em torno da relação saber-poder para pensar as relações de poder e as resistências ao poder, deslocando as leituras do seu projeto anterior de leituras descritivas dos jogos de poder. Esse deslocamento o leva a “ponderar sobre a possibilidade de se criarem atitudes transformadoras tanto da submissão e assujeitamento das subjetividades quanto das relações de poder hegemônicas nas sociedades contemporâneas” (CASTELO BRANCO, 2011a, p. 137). Para Castelo Branco, Foucault teria passado, nesse período, “de uma posição mais analítica para uma posição analítica e também militante” (Idem) e seu ponto de partida teórico passou a tomar as diversas resistências aos diferentes tipos de poder como inspiração de seus trabalhos.

Foucault, no seu artigo *O sujeito e o poder*, de 1982, referindo-se ao final dos anos 1970, afirma esse deslocamento de direção de pesquisa em uma nova economia de relações de poder, mais empírica e voltada para o presente, estreitando os laços entre teoria e prática e mais fortemente valorizando a resistência:

Ela [a pesquisa] consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar outra

metáfora, consiste em usar essa resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos empregados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias (FOUCAULT, 2013, p. 276).

Nesse texto antológico, Foucault enfatiza, fortemente, a importância da resistência, inclusive como forma de compreender as relações de poder e alerta para o perigo que existe em fortalecer as relações de poder, ao se desvincular essas relações das suas respectivas resistências.

Além da pluralidade das lutas antiautoritárias de resistência, Foucault as caracteriza como transversais e que vislumbram o efeito do poder relacionado ao saber; são também imediatas, questionadoras do estatuto do indivíduo e, com preocupações contemporâneas, perguntam por quem somos, no sentido de como nos tornamos quem somos.

São lutas transversais porque não se limitam a um só país e “não estão confinadas a uma forma política e econômica particular de governo” (FOUCAULT, 2013, p. 277). Quando essas lutas visam o efeito de poder, não se limitam especificamente ao aspecto econômico, mas sim aos resultados da tecnologia de poder exercida como controle e subjetivação. A caracterização da imediaticidade dessas lutas de resistência se dá, primeiro, por criticar “as instâncias de poder que lhe são mais próximas, aquelas que exercem sua ação sobre os indivíduos” (FOUCAULT, 2013, p. 277), sem a preocupação de um inimigo maior, mas do inimigo mais próximo; segundo, não “esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro (isto é, liberações, revoluções, fim das lutas de classe). Em comparação com uma escala teórica de explicações ou uma revolucionária [...], são lutas anárquicas” (FOUCAULT, 2013, p. 277).

O questionamento que essas lutas de resistência fazem sobre o indivíduo implica em “batalhas contra o ‘governo da individualização’, que possa levar à negação do coletivo, afirma Foucault, mas tem, precisamente, o objetivo de afirmar seu “direito de ser diferente” e sua singularidade, bem como ataca “tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo” (FOUCAULT, 2013, p. 277).

As resistências que se opõem aos efeitos de poder relacionados ao saber denunciam certa prepotência relacionada à competência e qualificação, pois lutam

“contra os privilégios do conhecimento” e suas mistificações impostas às pessoas, questionando “o modo pelo qual o saber circula e funciona, suas relações com o poder” (FOUCAULT, 2013, p. 277).

Por fim, as resistências são lutas contemporâneas que perguntam como nos tornamos quem somos, recusando as explicações abstratas vindas do “estado de violência econômico e ideológico” que ignoram a singularidade, bem como os saberes científico e administrativo que querem determiná-la.

No cômputo geral, Foucault afirma que essas lutas de resistências têm por principal objetivo atacar, não uma instituição de poder específica, ou um grupo, uma elite ou uma classe, mas sim uma técnica, uma forma de poder que:

[...] aplica-se à vida cotidiana imediata, que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. [...] uma forma de poder que subjuga e sujeita (FOUCAULT, 2013, p. 278).

Para Foucault, há três tipos de lutas: a primeira é contra as formas de dominação, que pode ser étnica, social e religiosa; a segunda é contra as formas de exploração que separam os indivíduos do que produzem; e a terceira é “contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, desse modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão)” (FOUCAULT, 2013, p. 278). Nesse leque, para o filósofo, “atualmente, a luta contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjetividade – está se tornando cada vez mais importante, a despeito de as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido. Muito pelo contrário” (FOUCAULT, 2013, p. 278).

Ao contrário do que se possa supor, a importância dada, na contemporaneidade, às lutas de resistência contra a submissão da subjetividade, não perfaz um solipsismo ou um individualismo, pois, para Foucault não há dúvida de que “os mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de exploração e dominação” (FOUCAULT, 2013, p. 279). Contudo, há que se considerar que os dispositivos de sujeição não são meros reflexos mecânicos de exploração material ou “não constituem apenas o ‘terminal’ de mecanismos mais fundamentais. Eles mantêm relações complexas e circulares com outras formas” (FOUCAULT, 2013, p. 279). Nessa perspectiva, Candiotto (2020, p. 20) avalia a importância decisiva das subjetividades nos movimentos de resistência quando afirma ser necessário “[...] um processo transformador

e transfigurador do sujeito para que ele se muna de uma coragem de verdade tal, capaz de desestabilizar uma governamentalidade política, sempre que ela se apresenta como excessiva”

Dáí podermos apreender melhor a importância das lutas de resistência contra as lutas que combatem a sujeição, presente nos processos de subjetivação, pois estas formas de submissão do sujeito fazem parte fundamental dos dispositivos das relações de poder da produção material e do Estado. Porém, na maioria das vezes, a importância do processo de subjetivação no exercício do poder é, erroneamente, minimizada e, conseqüentemente, também é minimizada a luta de resistência contra os processos de assujeitamento. Assim, explica Foucault:

A razão pela qual esse tipo de luta tende a prevalecer em nossa sociedade deve-se ao fato de que, desde o século XVI, uma nova forma política de poder se desenvolveu de modo contínuo. Porém, na maior parte do tempo, o Estado é considerado um tipo de poder político que ignora os indivíduos, ocupando-se apenas com os interesses da totalidade ou, eu diria, de uma classe ou um grupo dentre os cidadãos (FOUCAULT, 2013, p. 279).

Nesse sentido, Foucault reconhece uma das principais forças do poder do Estado, qual seja, “é uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora” (FOUCAULT, 2013, p. 279). Na história das sociedades humanas, é uma inovação, pois nunca “houve, no interior das mesmas estruturas políticas, uma combinação tão astuciosa de duas técnicas, de individuação e dos procedimentos de totalização” (FOUCAULT, 2013, p. 279). E isso acontece, em grande medida, devido ao fato de o estado moderno ocidental ter integrado “em uma nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs. Podemos chamar essa tecnologia de poder pastoral” (FOUCAULT, 2013, p. 279).

A tecnologia de poder pastoral foi desenvolvida pelo Cristianismo e tem por objetivo o controle sobre os indivíduos, visando à salvação do rebanho, por intermédio de sacrifícios, renúncias e confissão por parte das ovelhas, individualmente. Assim, é que “[...] a história do poder, desde a perspectiva foucaultiana, busca mostrar como foi possível a integração do poder pastoral na forma jurídica do Estado moderno” (CASTRO, 2009, p. 327). Ou, ainda, como afirma Foucault: “[...] podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral” (FOUCAULT, 2013, p. 281).

Para muitos comentadores e estudiosos, nesse período da tematização sobre as resistências, Foucault estaria respondendo às críticas de certa origem marxista e a algumas interpretações que o colocavam como sendo avesso ao reconhecimento da importância da contestação política, pois, para essas críticas, no pensamento foucaultiano, não haveria o lado de fora do poder, dado que o poder estaria em toda parte da vida social. Essa perspectiva levaria ao niilismo político e à consequente resignação política diante da realidade social. Por isso, dado à necessidade de responder a essas críticas e à ampliação da compreensão do poder da perspectiva saber-poder para a noção de governo, bem como o reconhecimento da importância dos processos de subjetivação nesse universo, Foucault passa a considerar fortemente as questões ligadas à resistência no enfrentamento às relações de poder:

Pensar a política, doravante, para Foucault, significa observar e descrever os afrontamentos das relações de poder dando ênfase às resistências e às estratégias para ampliar o campo de liberdade. Seria um processo, portanto, de libertação, que não se limita ao campo das lutas das minorias e à luta de classes, mas que põe também, em cena o estatuto da liberdade individual, uma vez que deságua no universo da comunidade (CASTELO BRANCO, 2015, p. 38).

Ou seja, ao constatar que os estados modernos dispõem de dispositivos utilizados no conhecimento e no direcionamento da vida das pessoas, inclusive de suas vidas subjetivas, Foucault passa a pesquisar as formas que os indivíduos lançam mão para se contraporem às diversas formas de controle advindas do saber-poder e às novas técnicas de submissão disparadas pelo governo e instituições do Estado. Para Foucault, nesse novo deslocamento, fica muito claro que as identidades pessoais bem-sucedidas são, do ponto de vista dos dispositivos de poder, as que estão em conformidade com as normas institucional, estatal e moral que participam na construção das subjetividades assujeitadas e normalizadas pelas técnicas do poder. Para Foucault, fica explícita a relação entre a subjetividade e o Estado, bem como os dispositivos de poder que se irradiam a partir do estado e da economia e se reproduzem nas relações de poder presentes nos processos de subjetivação.

Assim, se sustenta a importância do reconhecimento das lutas de resistências no universo microfísico das relações de poder, bem como a figura decisiva das lutas contra os processos de subjetivação, que são reproduções dos dispositivos de poder. Em outras palavras, as lutas contra os processos de normatização, presente nos processos de subjetivação, não são desligadas dos processos econômicos e políticos. Criar novas

formas de subjetivação, que não se dobrem às técnicas de poder, é também uma forma de combate às estruturas mais amplas de poder:

Contraopondo-se a esses processos individualizantes, através dos quais são internalizados certos padrões socialmente desejáveis de vida subjetiva, Foucault toma para si a palavra de ordem da recusa das formas de subjetivação impostas a todos nós durante os últimos séculos. Uma recusa que se desdobra numa elaboração de espaços de liberdade posteriormente tornados efetivos. Cabe a nós mesmos deliberar, criar, experimentar novas formas de subjetivação (CASTELO BRANCO, 2015, p. 39).

Ainda no texto *O sujeito e o poder*, Foucault oferece três claros indícios dessas ligações entre o Estado, a subjetividade e a importância das lutas de resistência no âmbito dos processos de subjetivação.

Em primeiro lugar, denuncia a fragilidade de se fazer uma análise das relações de poder que separe os elementos constitutivos desse universo de relações que compõem o conjunto social: “[...] a análise das relações de poder em uma sociedade não pode se prestar ao estudo de uma série de instituições, nem sequer ao estudo de todas as que mereceriam o nome de ‘política’” (FOUCAULT, 2013, p. 292). Isso por que as relações de poder se enraízam no conjunto da rede social, porém sem significar que

haja um princípio de poder, primeiro e fundamental, que domina até o menor elemento da sociedade; mas que, a partir dessa possibilidade de ação sobre a ação dos outros (que é coextensiva a toda relação social), múltiplas formas de disparidade individual, de objetivos, de determinada aplicação do poder sobre nós mesmos e sobre os outros, de institucionalização mais ou menos setorial ou global, organização mais ou menos refletida definem formas diferentes de poder. (FOUCAULT, 2013, p. 292).

Dessa maneira, é possível afirmar que a tecnologia de poder governamental é composta e se expressa de múltiplas formas, bem como se exerce pelos homens, uns sobre os outros, também de múltiplos modos: “superpõem-se, entrecruzam-se, limitam-se e anulam-se, em certos casos, e reforçam-se, em outros” (FOUCAULT, 2013, p. 292).

Em segundo lugar, Foucault ressalta a importância do Estado no âmbito das relações de poder, mas não porque dele saiam essas relações de poder e sim porque ocorreu, a partir da figura do Estado moderno, uma estatização das relações de poder:

É certo que o Estado, nas sociedades contemporâneas, não é simplesmente uma das formas ou um dos lugares – ainda que seja o mais importante – de exercício do poder, mas que, de certo modo, todos os outros tipos de relação de poder a ele se referem. Porém, não porque cada um dele derive. Mas, antes, porque se produziu uma estatização contínua das relações de poder (apesar de não ter tomado a mesma forma na ordem pedagógica, judiciária, econômica, familiar). Ao nos

referirmos ao sentido estrito da palavra ‘governo’, poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado (FOUCAULT, 2013, p. 292-293).

Em terceiro lugar, Foucault enfatiza a inevitável ligação entre o poder e a resistência, assinalando a necessária relação entre as “estratégias de poder”, compreendidas como conjunto dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder, e o que ele denomina de “estratégias de confronto”: “Pois, se é verdade que, no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem volta eventual” (FOUCAULT, 2013, p. 293-294).

Para Foucault, toda relação de poder implica em uma estratégia de luta, um constituindo uma espécie de limite permanente para o outro até encontrarem um ponto de inversão possível: “Uma relação de confronto encontra seu termo [...] quando o jogo das relações antagônicas é substituído por mecanismos estáveis pelos quais um dentre eles pode conduzir [...] a conduta dos outros” (FOUCAULT, 2013, p. 294). Não há um ponto de chegada permanente no confronto, um telos final, nem tampouco uma dialética de superação entre as partes. Trata-se, antes de tudo, de uma relação agonística, de luta e confronto permanente. Por isso, não há descanso na disputa de poder. A liberdade é insubmissa, ou seja, “toda estratégia de confronto sonha em tornar-se relação de poder; e toda relação de poder inclina-se, tanto ao seguir sua própria linha de desenvolvimento quanto ao se opor a resistências frontais, a tornar-se estratégia vencedora” (FOUCAULT, 2013, p. 294).

Não há relações de poder sem pontos de insubmissão. Pontos insubmissos de resistência escapam à tentativa de submissão exercida pelo poder. Dessa forma, o poder “encontra então sua finalidade seja em um tipo de ação que reduz o outro à impotência total (uma ‘vitória’ sobre o adversário substitui o exercício do poder), seja em uma transformação daqueles que são governados em adversários” (FOUCAULT, 2013, p. 294).

Portanto, ou o poder se impõe e derrota temporariamente a resistência, conduzindo a conduta de seus opositores até nova tentativa de resistência ou o poder derrota radicalmente a resistência, suprimindo, violentamente, a liberdade de haver resistência e deixa de ser poder e passa a ser violência, aquela que não possibilita uma reação de resistência:

De fato, entre relação de poder e estratégia de luta existem atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A cada instante a relação de poder pode tornar-se, e em certos pontos se torna, um confronto entre adversários. A cada instante, também, as relações de adversidade, em uma sociedade, abrem espaços para o emprego de mecanismos de poder (FOUCAULT, 2013, p. 294).

Contudo, segundo Foucault, o que torna o confronto entre poder (seja de casta, de classe ou de grupo) e resistência uma forma global e maciça na escala do corpo social inteiro é, precisamente, “o fato de manifestarem [...] o entrelaçamento das relações de poder com as relações estratégicas e seus efeitos de interação recíproca” (FOUCAULT, 2013, p. 295).

No entanto, as lutas de resistências pela liberdade, empreendidas pelos indivíduos, e as lutas contra processos de assujeitamento submisso não podem ser ditas ou compreendidas somente pelo princípio teórico, mas também a partir das próprias lutas sociais e práticas que, por sua vez, se mostram agonísticas, provisórias e sem um *telus* essencialista. Foucault busca analisar as práticas de liberdade em seus enfrentamentos às relações de poder; a corporificação ética da liberdade presente nos combates ao poder; as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e como elas constituem o afrontamento ao poder no processo de assujeitamento.

Nesse sentido, a entrevista *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, de 1984, contempla essas estratégias de resistências, afirma a ética como prática de liberdade, a prática refletida de liberdade e compreende a liberdade como condição ontológica da ética, mas uma ética como “forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 267).

De imediato, nessa entrevista, Foucault já adverte para a necessidade de não confundir prática de liberdade com liberação, pois, para ele, o termo liberação é muito geral e, se não for tratada com precaução e limite, é possível incorrer no risco de uma análise abstrata e essencialista:

[...] de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo (FOUCAULT, 2010a, p. 265).

Não é o caso de Foucault preterir ou diminuir a importância da liberação, no sentido de uma forma mais ampla de liberdade, mas sim de expressar seus limites que,

por serem excessivamente abstratos, não contemplam “todas as formas práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 266). E mais que uma liberação generalizada, uma liberdade abstrata e definitiva, o importante é pensar “o problema ético da definição das práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 266). Isso não quer dizer que o exercício das práticas de liberdade prescindia de certo grau de liberação, principalmente se o confrontarmos com a noção de dominação que indica o bloqueio de um campo de relações de poder, as quais se tornam cristalizadas, imóveis e fixas, impedindo a reversibilidade do movimento dessas relações de poder “por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares” (FOUCAULT, 2010a, p. 266). É a isso que Foucault chama de estado de dominação, aquele que não constitui um quadro de relações de poder e, por isso, impossibilita as resistências.

Foucault, no entanto, chama a atenção para o fato de que suas análises sobre resistência incidem, primordialmente, sobre as relações de poder, portanto diferente do que ele considera o que seja os estados de dominação. Ademais, as relações de poder, por abrangerem amplamente as relações humanas, nem sempre estão visíveis nas relações políticas oficiais. Assim,

[...] há todo um conjunto de relações de poder que podem ser exercidas entre indivíduos, no seio de uma família, em uma relação pedagógica, no corpo político. Essa análise das relações de poder constitui um campo extremamente complexo: ela às vezes encontra o que se pode chamar de fatos, ou estados de dominação, nos quais as relações de poder, em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifique, se encontram bloqueadas e cristalizadas (FOUCAULT, 2010a, p. 266).

No estado de dominação, as práticas de liberdade não existem, ou só existem de forma unilateral, restrita ou limitada. A liberação pode até ser uma condição política ou histórica para uma prática de liberdade, conforme Foucault, mas a liberação não faz surgir, automaticamente e definitivamente, a realização “completa e satisfatória” dos sujeitos e nem o livre exercício das práticas de liberdade, pois “a liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 267).

Nessa perspectiva foucaultiana, o cuidado de si já é um exercício de resistência, na medida em que é uma prática de liberdade e, portanto, uma maneira de não se submeter à determinada forma de poder, pois a prática da liberdade é um problema ético que questiona “como se pode praticar a liberdade? [...] o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?” (FOUCAULT, 2010a, p. 267).

Em Foucault, ética e política não se separam. Saber cuidar do outro implica em saber cuidar de si. Além de ser uma questão ética, o cuidar de si como prática de liberdade é também uma questão política, pois implica relações complexas com os outros, já que “esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 270). Ou seja, para Foucault, o cuidado de si implica no cuidado do outro:

O *êthos* também implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer uma magistratura ou para manter uma relação de amizade. Além disso, o cuidado de si implica também a relação com um outro, uma vez que, para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si (FOUCAULT, 2010a, p. 271).

Com essa simbiose ético-política, o pensamento de Foucault nos permite compreender que cuidar de si como prática de liberdade é resistência, pois o cuidado de si é uma relação política, e assim deve ser. Já a existência de dominação, e não relações de poder, não deixa margem para liberdade da resistência. Conforme Foucault, a liberdade é, em si mesma, política e tem um modelo político, “uma vez que ser livre significa não ser escravo de si mesmo nem dos seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo uma certa relação de domínio, de controle, chamado de *arché* – poder, comando” (FOUCAULT, 2010a, p. 270).

A própria existência da liberdade é outro elemento fundamental na criação de estratégias de resistência, pois somente o poder compreendido como relações de poder, e não dominação, é que possibilitam resistências. Em outras palavras, somente nas relações de poder existe a liberdade que possibilita a criação de estratégias de resistência, pois o poder como dominação, ausência total de liberdade, impossibilita as insurgências contra a dominação. Foucault esclarece:

Não é absolutamente o que penso quando falo das relações de poder. Quero dizer que, nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – quer se trate de comunicar verbalmente, como o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas –, o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro. São, portanto, relações que se podem encontrar em diferentes níveis, sob diferentes formas; essas relações de poder são móveis, ou seja, podem se modificar, não são dadas de uma vez por todas. [...]. Essas relações de poder são, portanto, móveis, reversíveis e instáveis. Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada,

não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade (FOUCAULT, 2010a, pp. 276-277).

Consequentemente, para o filósofo francês, as relações de poder comportam a possibilidade de resistência, “pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma algumas relações de poder” (FOUCAULT, 2010a, p. 277). Se há relações de poder é porque há liberdade. Todavia, isso não exclui a existência efetiva de estados de dominação, nos quais teriam se fixado as relações de poder, limitando, assim, a margem da liberdade. Mas, mesmo em situação de dominação, é necessário resistir de forma estratégica, “é preciso responder a todas essas questões de uma maneira específica, em função do tipo e da forma precisa de dominação” (FOUCAULT, 2010a, p. 277). Ou seja, mesmo em um estado de dominação é possível lutar contra o poder, localizando um lugar possível, onde pode formar a resistência, seja no caso de dominação econômica, social, institucional ou sexual. A possibilidade de uma estratégia de resistência no âmbito de uma dominação pode estar, por exemplo, “em uma classe operária que vai resistir à dominação política no sindicato, no partido” (FOUCAULT, 2010a, p. 277) ou uma greve geral, uma revolução, uma luta parlamentar contra uma ditadura.

Ainda nesse texto que estamos examinando, ao ser indagado sobre se a problemática do cuidado de si poderia ser uma nova base para o pensamento político do presente, uma política diferente daquela que se conhece até hoje, Foucault não aprofunda a resposta, mas dá a entender que sim. Sugere que a resistência contemporânea, presente no cuidado de si, tem ou deveria ter por base central a ética e não somente o sujeito de direito que marcou a política moderna, sem, contudo, um fato excluir o outro ou serem postos numa perspectiva hierárquica. Confessa, entretanto, que não avançou muito na análise da política atual, mas afirma ter a seguinte impressão:

[...] de que, no pensamento político do século XIX e talvez fosse preciso retroceder mais ainda, a Rousseau e a Hobbes o sujeito político foi pensado essencialmente como sujeito de direito, quer em termos naturalistas, quer em termos do direito positivo. Em contrapartida, parece que a questão do sujeito ético é alguma coisa que não tem muito espaço no pensamento político contemporâneo (FOUCAULT, 2010a, p. 279).

O pensamento foucaultiano também traz um elemento muito importante relativo à resistência e aos jogos de verdade. A questão é saber como se ligam, efetivamente, os jogos de verdade e a relações de poder, pois nem sempre os jogos de verdade são apenas

jogos de poder. Ou seja, a existência da ligação dos jogos de verdade com as relações de poder não invalida o que possa haver de positivo em determinados jogos de verdade. É o caso da matemática, da medicina, da psiquiatria etc.:

Pode-se mostrar, por exemplo, que a medicalização da loucura, ou seja, a organização de um saber médico em torno dos indivíduos designados como loucos, esteve ligada a toda uma série de processos sociais, de ordem econômica em um dado momento, mas também a instituições e a práticas de poder. Esse fato não abala de forma alguma a validade científica ou a eficácia terapêutica da psiquiatria: ele não a garante, mas tampouco a anula (FOUCAULT, 2010a, p. 281).

Então, escapar de uma dominação da verdade, construindo, estrategicamente, uma resistência, não é jogar um jogo totalmente estranho ao jogo da verdade, “mas jogando-o de outra forma ou jogando um outro jogo, uma outra partida, outros trunfos no jogo da verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 281).

Para o filósofo, isso ocorre, também, na ordem da política, ao se fazer a crítica do político, mostrando as consequências do estado de dominação dessa política, “mostrando que há outras possibilidades racionais, ensinando às pessoas o que elas ignoram sobre sua própria situação, sobre suas condições de trabalho, sobre sua exploração” (FOUCAULT, 2010a, p. 281). Em outras palavras, “é, certamente, nesse campo da obrigação de verdade que é possível se deslocar, de uma maneira ou de outra, algumas vezes contra os efeitos de dominação que podem estar ligados às estruturas de verdade ou às instituições encarregadas da verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 280).

Nessa analítica foucaultiana da relação entre poder e resistência, jogo se refere a um conjunto de regras de produção da verdade, e não imitação ou representação, “que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda” (FOUCAULT, 2010a, p. 282). A possibilidade dessa transformação dos jogos de verdade implica, também, em entender e denunciar a inserção de determinada realidade como verdade de um determinado campo institucional e sua inserção em uma rede de práticas de poder e de instituições coercitivas e a partir daí jogar outros jogos:

Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *ethos*, a prática de si, que permitirão,

nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação (FOUCAULT, 2010a, p. 284).

Desse modo, para Foucault, “o poder não é o mal. O poder são jogos estratégicos” (FOUCAULT, 2010a, p. 285), por exemplo, as relações sexuais ou amorosas e a instituição pedagógica. Quando a prática de alguém, que, em um dado jogo de verdade, é consentida ou exercida com mais saber, não há dominação ou mal. O problema estaria, preferencialmente, em

[...] saber como será possível evitar nessas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário; um estudante, à tutela de um professor autoritário etc. Acredito que é preciso colocar esse problema em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de *êthos*, de prática de si e de liberdade (FOUCAULT, 2010a, pp. 284-285).

Dessa forma, a nova ética foucaultiana e as novas formas de resistência implicariam em jogar no âmbito das relações de poder, evitando e lutando contra a dominação. Foucault acredita que este é, efetivamente, o ponto de articulação entre a ética e a luta política pelo respeito dos direitos, bem como entre a reflexão crítica contra as técnicas abusivas de governo e a investigação ética que possibilita a liberdade individual. É nesse sentido que Foucault faz a distinção entre as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades, os estados de dominação e as técnicas de governo.

Foucault nos alerta para a importância de se compreender a relação entre poder e resistência, bem como compreender os diversos tipos existentes de técnicas de poder. O desconhecimento delas pode prejudicar a formação da resistência e, inclusive, fortalecer determinado tipo de poder. “A análise dessas técnicas é necessária, porque muito frequentemente é através desse tipo de técnicas que se estabelecem e se mantêm os estados de dominação” (cf. FOUCAULT, 2010a, p. 285). Em sua análise do poder, o filósofo considera que há três níveis de poder: as relações estratégicas, os estados de dominação e as técnicas de governo: as relações de poder são jogos estratégicos entre liberdades relacionados às conduções de condutas entre as pessoas que se deixam ou não conduzir pelo outro; os estados de dominação, chamado comumente de poder, impõe uma ausência de liberdade que impossibilita a resistência; e, entre os jogos de poder e os estados de dominação, existe as tecnologias governamentais, de espectro amplo, mas, normalmente, voltado às instituições.

É possível deduzir daí que, para Foucault, o único ponto de resistência possível ao poder político, como estado de dominação, não está somente na relação de si consigo mesmo. Mas não há dúvida de que na governamentalidade¹⁵ é possível encontrar uma forte valorização da relação de si consigo mesmo, “incluindo o conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros” (FOUCAULT, 2010a, p. 286), no caso de condução de condutas. E isso acontece porque somente “indivíduos livres tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro” (FOUCAULT, 2010a, p. 286).

O reconhecimento da importância dos processos de subjetivação na construção das resistências é mais uma vez reiterado por Foucault, quando afirma que se a análise do poder não for feita a partir da liberdade, das estratégias e da governamentalidade, mas somente a partir da instituição política, e sem levar em consideração os processos de subjetivação,

[...] só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governamentalidade permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética (FOUCAULT, 2010a, p. 286).

Diante do exposto, não há possibilidade de pensar a analítica do poder foucaultiana como sendo pessimista. Nem tampouco há motivo para as acusações que lhe foram infringidas de ser conservadora ao afirmar, supostamente, existir somente um assujeitamento generalizado na sociedade de controle contemporânea. A questão é que, comumente, inclusive nas políticas e éticas tradicionais, os processos de subjetivação não são levados em consideração, ou por compreenderem o indivíduo como negação do coletivo, ou por o compreenderem de um ponto de vista universal e abstrato.

Portanto, longe das acusações infundadas da filosofia foucaultiana ser pessimista ou conservadora, o que é possível observar é que, em sua fase ético-política, a partir de 1977-1978, há um enorme engajamento de Foucault no sentido de reconhecer e fortalecer

¹⁵ Aqui, à revelia da tradução brasileira do *Ditos e escritos*, que traz governabilidade, adotamos a palavra governamentalidade, a qual foi predominantemente acolhida nas traduções subsequentes, sendo muito mais pertinente ao pensamento foucaultiano.

as lutas de resistência, suas práticas e estratégias em seus movimentos agonísticos, bem como tematizar sobre as diversas formas de resistência a partir das lutas práticas e específicas:

Foucault passa a ressaltar a partir de 1977, o lugar central das resistências ao poder como essencial à dinâmica das relações de poder e, por extensão, que as resistências ao poder são fundamentais para a descrição das constantes transformações em curso na vida política das sociedades contemporâneas. Contrariando a imagem do *Panóptico*, a ideia de que existiria uma operação de controle decisiva em toda produção de subjetividade na sociedade de controle contemporânea, Foucault sustenta que a liberdade só existe de modo agonístico, só se dá na luta com tudo e todos que possam ser percebidos como obstáculos a sua determinação específica e a seus desígnios históricos. A questão com a qual se defronta Foucault, portanto, é a da agonística, isto é, do combate entre indivíduos e grupos com diferentes forças e distintos objetivos no campo social e histórico (CASTELO BRANCO, 2015, p. 38).

Nessa época, no âmbito das suas tematizações, foi priorizado, principalmente, o que ele afirmara ser seu principal objeto de investigação, que era o sujeito. E, da mesma forma, ficou muito claro o papel do sujeito nos processos de lutas de resistência, tanto pelo que já falamos anteriormente, ou seja, a ligação umbilical do processo de subjetivação com o Estado, como, também, no sentido mesmo de ser a criação de uma nova subjetividade uma forma potente de resistência. Inclusive para mudar a realidade ético-política.

Nesse sentido, diz Foucault, “talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos [...] para nos livrarmos da simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (FOUCAULT, 2013, p. 283). Para Foucault, o problema da atualidade não é tentar somente libertar o indivíduo do Estado e muito menos das instituições do Estado, mas sim “nos libertarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos de promover novas formas de subjetividade através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (FOUCAULT, 2013, p. 283).

Se falamos anteriormente de governo como condução de condutas e sua importância para Foucault quando passa a considerar, de forma mais efetiva, a relação entre resistência e poder, é preciso também fazer breve registro da importância da noção de governamentalidade e sua relação com a resistência, no período de 1977-1978, época do deslocamento do pensamento foucaultiano em direção a um reconhecimento mais expressivo da noção de resistência.

Como explicado em capítulos anteriores, a governamentalidade marcou uma mudança capital no paradigma foucaultiano de pensar a política. As noções de poder e de saber-poder, as quais marcaram tão profundamente tanto *Vigiar e punir* quanto *Vontade de saber*, desaparecem nos cursos *Segurança, território e população e Nascimento da biopolítica*. Assim, Sardinha nos traz a importância do potencial de criação de resistência no bojo da governamentalidade a partir dos processos de subjetivação (2011, p. 107),

[...] a governamentalidade também não é a simples governação, entendida como administração dos assuntos correntes. Ela é antes uma nova dimensão, revelada a Foucault pelo estudo do liberalismo, estudo através do qual ele descobre – ou pelo menos integra seriamente em suas reflexões – a possibilidade de seres humanos fazerem coletivamente algo de si mesmos *enquanto seres de livre atividade*, isto é, suscetíveis de desencadear e integrar processos de agenciamento (nos quais eles são agentes) em vez de apenas sofrerem atos de assujeitamento (por meio dos quais são reduzidos ao estatuto de sujeitos).

Reconhecendo a importância da noção de governamentalidade para se pensar e dar visibilidade às lutas de resistência, Sardinha recorda que, até sua descoberta, “as manifestações políticas classicamente entendidas mais não eram que acontecimentos de superfície, incapazes de tocar as cordas íntimas do funcionamento dos micropoderes” (2011, p. 107). Nesse sentido, os micropoderes sofriam de uma deficiência expressiva de possibilidade de mudança, mas,

em contrapartida, no novo paradigma, fazer a genealogia da sublevação e de seus laços com o exercício da governamentalidade significa examinar de que modo as rupturas no jogo político, enquanto elas decorrem de resistências ativas, permitiram iniciar novos jogos, com regras e participantes diversos dos que existiam até então (SARDINHA, 2011, p. 107).

Candiotto (2016) reconhece, na obra de Foucault, a valorização da resistência advinda pelo “deslocamento significativo a partir de 1978, quando o poder passa a ser pensado como governamentalidade” (p.30). Segundo esse estudioso, até 1978, Foucault teria privilegiado a constituição de um sujeito sujeitado, controlado pela norma e regulado pelo biopoder, mas a partir dessa data e da noção de governamentalidade é possível identificar uma constituição agonística do sujeito: “Neste sentido é que é sublinhada a perspectiva de liberdade como *potência*, assim como do cuidado de si como um princípio de inquietação” (CANDIOTTO, 2016, p. 30). Mas, por ter esse aspecto agonístico, essa liberdade do sujeito e o cuidado de si não são sinônimo de uma liberdade final e de um sujeito acabado. Por isso, Candiotto defende a hipótese de que “no pensamento tardio de

Michel Foucault o sujeito é sempre problematizado a partir de uma agonística, de uma relação inacabada e, por isso mesmo, inassimilável às suas tentativas de captura pelas disciplinas e pelo biopoder” (CANDIOTTO, 2016, p. 30).

Um texto significativo desse período, em que Foucault passa a se deter mais rigorosamente na elaboração teórica sobre a resistência, é a conferência intitulada *O que é a crítica?*, proferida em maio de 1978, na qual explora a possibilidade de crítica como resistência, a partir da noção da crítica kantiana, mas priorizando a relação entre saber e poder, e não somente a legitimidade e aperfeiçoamento do conhecimento racional. O texto dessa conferência será examinado a seguir.

3.2. Foucault: crítica como resistência à governamentalidade

Com o objetivo de mostrar como Foucault pensa a crítica enquanto resistência à governamentalidade, será apresentada a conferência intitulada *O que é a crítica?*, proferida por Michel Foucault, na Sociedade Francesa de Filosofia, em 27 de maio de 1978, que traz uma genealogia da atitude crítica e sua relação com uma genealogia da governamentalidade ou do governo dos homens. O tema dessa conferência foi introduzido no Curso *Segurança, território e população*, o qual trata a condição polissêmica dessa noção. Ou seja, governo de si, governo das almas, governo das condutas, governo do Estado pelo Príncipe, governo da cidade e da população: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 2008a, p. 118). Foucault conclui esse curso e profere a Conferência logo no mês seguinte, retomando a temática do governo, que havia marcado suas pesquisas naquele ano.

Essa questão é fundamental para Foucault, visto que, nesse curso, ele afirma que não se governa Estado, território, estrutura política, cidade, mas sim “Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. [...]. Os homens é que são governados” (FOUCAULT, 2008a, p. 164). Nesse sentido, há que se pensar o governo em uma relação de poder, que é determinada pela condução de condutas presente nas dimensões do governo e do sujeito, do sujeito na relação consigo e na relação com os outros; do governo como conjunto de técnicas de condução dos outros (Cf. FOUCAULT, 2018).

Na conferência, Foucault apresenta a questão do governo como sendo inseparável da crítica, compreendida aqui como atitude moral e política de não ser governado de certa forma ou por determinados mecanismos. Surgida no século XVI, a arte de governar os

homens se desenvolveu a partir do poder pastoral da Igreja, o qual pretendia dominar todos os indivíduos, em todos os detalhes de sua vida, para governar e fazer deixar ser governado, pois o objetivo maior era a salvação e, para tanto, era necessário a obediência.

Com a Modernidade e o surgimento dos Estados nacionais europeus, com a Reforma e a Contra Reforma, a arte de governar os homens, surgida no berço religioso do Catolicismo, tende a laicizar-se e ampliar seus domínios para o governo da casa, da família, dos pobres, das cidades e dos Estados, do corpo e da alma. Essa ampliação traz a preocupação de como governar essa multiplicidade de áreas sociais (pedagógica, artística, política, econômica e institucional), num processo de governamentalização da prática social, que buscava sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que se pretendiam portadores de uma verdade (Cf. FOUCAULT, 2018).

No entanto, como contraponto a essa governamentalização, surge a atitude crítica, na qual e com a qual o sujeito questiona a verdade e seus efeitos de poder e seus discursos de verdade, como “inservidão voluntária e indocilidade refletida” (Cf. FOUCAULT, 2018). Essa posição crítica como resistência à governamentalização se deve à aproximação que Foucault realiza entre a noção de Crítica e a definição kantiana de *Aufklärung* em uma retomada da tradição das Luzes, mas não na perspectiva de uma analítica da verdade, de estabelecer as condições formais do conhecimento racional possível, e sim uma retomada permanente da *Aufklärung* relacionada ao poder e não pela via do conhecimento.

Essa retomada permanente da atitude esclarecida está relacionada ao fato de que, para Foucault, o poder governamental não se evidencia somente de uma forma, pois se constitui de uma relação entre ações múltiplas. Esse amplo leque de possibilidades da existência das relações de poder, que está inevitavelmente associado a formas de saber, também inclui sua reversibilidade. Ou seja, ele pode se transformar por meio das resistências feitas a ele.

Na mesma conferência, Foucault, em um procedimento genealógico, opta por fazer a história da crítica a partir da pastoral cristã, ou da Igreja Cristã e sua atividade especificamente pastoral que

[...] desenvolveu a ideia – singular eu creio, e inteiramente estranha à cultura antiga – de que cada indivíduo, quaisquer que seja sua idade, estatuto, de uma ponta a outra de sua vida, até nos detalhes de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é, ser dirigido para a sua salvação, por alguém que o liga numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência (FOUCAULT, 2018, p. 13).

A operação que dirigia as pessoas, visando à salvação, se baseava na obediência e numa relação com a verdade enquanto dogma, direção de comportamento individualizante e técnica de ensino de regras e de conhecimentos, tais como preceitos, métodos de exame, confissão, conversações etc.: “Afinal não se deve esquecer que isso que, durante séculos, chamou-se na Igreja grega *technê technôn*, e na Igreja romana *ars artium*, era precisamente a direção de consciência, era a arte de governar os homens” (FOUCAULT, 2018, p. 14).

Foucault lembra que a arte de governar permaneceu por muito tempo ligada a práticas religiosas, nos conventos e em grupos espirituais relativamente restritos. Contudo, a partir do século XV, houve uma explosão da arte de governar os homens. Primeiro houve um deslocamento em relação ao foco religioso, uma “laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-lo” (FOUCAULT, 2018, p. 14). Depois ocorreu a multiplicação dessa arte de governar em diversos domínios: como governar as crianças, os pobres, os mendigos, a família, a casa, as forças armadas, as cidades, os Estados, “como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito? ‘como governar?’” (FOUCAULT, 2018, p. 14). A pergunta “como governar” foi, conforme Foucault,

[...] uma das questões fundamentais disso que se passou no século XV e XVI. Questão fundamental à qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar – arte pedagógica, arte política, arte econômica, se vocês quiserem – e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época (FOUCAULT, 2018, p. 14).

A atitude crítica foucaultiana, nessa aproximação kantiana, se caracteriza como uma não aceitação de ser conduzido, de ser governado de determinada forma. São as contracondutas que se expressam como expressões de crise de governamentalidades. Assim, afirma o filósofo: “Ora, esta governamentalização, que me parece ser característica dessas sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode ser dissociada, ao que me parece, da questão “como não ser governado?” (FOUCAULT, 2018, p. 15).

Contudo, essa possibilidade de resistir à determinada forma de governamentalização não significa querer não ser absolutamente governado, mas não querer ser governado de certa forma, por certos princípios, meios e procedimentos. Para Foucault, é a esse movimento de resistência à governamentalização da sociedade e dos

indivíduos, bem como à sua inserção histórica e amplitude que podemos chamar de atitude crítica:

Em face, e como contrapartida, ou sobretudo como parceiro e adversário das artes de governar, como uma maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las, com reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria havido algo nascido na Europa nesse momento, um tipo de forma cultural geral, atitude moral e política, maneira de pensar etc. E que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado desse modo e a este preço (FOUCAULT, 2018, p. 15-16).

A partir daí, Foucault propõe uma primeira definição da crítica, uma caracterização geral, qual seja, a Crítica como a “arte de não ser tão governado [*l’art de n’être pas tellement gouverné*]”. Dentro dessa definição, o filósofo demarca três ancoragens históricas da Crítica, como será mostrado a seguir.

A primeira ancoragem histórica da Crítica é bíblica, religiosa, referente à posição de rebeldia protestante de acesso à Bíblia, pois não querer ser governado a partir da forma como a Igreja ensinava a narrativa bíblica era buscar na Escritura uma aprendizagem diferente daquela “ligada ao funcionamento do ensino de Deus, não querer ser governado era uma certa maneira de rejeitar, recusar, limitar [...], o magistério eclesiástico” (FOUCAULT, 2018, p. 16). Para Foucault, a Reforma foi o primeiro movimento crítico como arte de não ser governado de determinada forma (cf. FOUCAULT, 2018, p. 24).

A segunda ancoragem histórica da Crítica é jurídica, está relacionada ao direito natural. “Não querer ser governado desta forma” também se refere a não aceitação das leis injustas, por serem antigas, ameaçadoras ou ilegítimas. Dessa forma, a crítica jurídica deve, “face ao governo e à obediência que ele demanda, opor direitos universais e imprescritíveis, aos quais todo governo, qualquer que seja, quer se trate do monarca, do magistrado, do educador, do pai de família, deverá se submeter” (FOUCAULT, 2018, p. 17). Assim, o direito natural assumiu, a partir do século XVI, uma função crítica que se conservará: “À questão ‘como não ser governado?’ ele responde dizendo: ‘quais são os limites do direito de governar?’” (FOUCAULT, 2018, p. 17).

A terceira ancoragem histórica da Crítica é relacionada à autoridade e implica em: “[...] ‘não querer ser governado’ é certamente não aceitar como verdade [...] isto que uma autoridade lhes diz ser verdade, ou pelo menos não o aceitar porque uma autoridade o disse” (FOUCAULT, 2018, p. 17). É ter a consciência de só aceitar ser governado quando

nós mesmos considerarmos como boas as razões para aceitá-lo. As ancoragens históricas da Crítica apontadas por Foucault são: religiosas, jurídica e científica e existem em jogo entre a governamentalização e a crítica, constituindo fenômenos capitais na história da cultura ocidental. Para Foucault, o núcleo da crítica faz a mediação e o relacionamento entre o poder, a verdade e o sujeito:

E se a governamentalização é bem esse movimento pelo qual se tratava, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder que reclamam para si uma verdade, ora, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder, e o poder sobre seus discursos de verdade, a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que se poderia chamar, em uma palavra, política da verdade (FOUCAULT, 2018, p. 17 e 18).

Todavia, o objetivo de Foucault não é simplesmente circunscrever a crítica ao momento kantiano, transformando-a em uma herança de um pensamento filosófico particular. Por isso, esboçou uma genealogia da crítica e sua relação contestadora frente ao processo de governamentalização, bem como a vinculou a elementos da vida religiosa, que a marcou deste o início. Mas, acima de tudo, Foucault pretendeu mostrar o potencial de contestação e a coragem de decisão dos assujeitados diante dos jogos de poder e jogos de verdade:

A crítica como questionamento da governamentalidade (sob suas formas gerais ou particulares), de seus princípios, métodos e resultados, põe a questão da salvação de todos e de cada um: salvação, felicidade eterna, ou simplesmente alegria. A crítica como suspensão dos efeitos combinados do poder e da verdade, por aquele que é sujeito destes mesmos efeitos (eu quero dizer, elemento assujeitado), essa crítica implica, para aquele que a empreende, uma decisão. Uma decisão que não é, com relação à atividade crítica, uma voz em *off*, uma escolha de carreira ou área, cuja arbitrariedade permanece fora daquilo que foi escolhido, mas sim uma vontade permanente e definitiva, mesmo se ela tem a sorte de chegar ao fim (FOUCAULT, 2018, p. 18).

Assim, para Foucault, é muito importante que a crítica seja uma experiência¹⁶, “no sentido pleno do termo”, que, mesmo que se socialize, ela se reafirme como uma decisão

16 Lemke (2017) faz uma citação muito esclarecedora, mas também controversa, de Timothy O’Leary na qual é reavaliada a noção de experiência em Foucault a partir dos anos 1970, partindo da concepção de ‘exterior [*outsite/dehors*]: “Nos anos 1960, o conceito de exterior é ligado ao seu engajamento com a literatura e, em particular, com as ideias de transgressão e exterior que toma de Bataille e de Blanchot. [...] Nos anos 1970, com o giro para a política e para a questão do poder, pode-se afirmar que o exterior do pensar, o mecanismo ou o motor da mudança é conceitualizado como resistência, que talvez tenha a sua fonte nas forças do corpo. Em 1980, com o giro final, o exterior torna-se, de um modo estranho, o interior da própria subjetividade; em outras palavras, o potencial para a mudança emerge de um dobrar-se sobre si mesmo” (O’LEARY APUD LEMKE, 2017, p. 88).

individual e decisória. Mas que, também, por mais individual que a crítica seja, ela não perde a dimensão política e social e seu status de atitude, coisas que já estão presentes desde suas raízes na espiritualidade cristã: “[...] a atitude crítica não se contenta, em geral, em demonstrar ou refutar, ela não fala ‘aos quatro ventos’, ela se endereça a todos e a cada um; ela busca constituir um consenso geral ou, em todo caso, uma comunidade de sábios ou de espíritos esclarecidos” (FOUCAULT, 2018, p. 19).

Outra característica fundamental da crítica é que ela não tem repouso. Em um movimento agonístico ela está sempre lutando, mas nunca de forma solitária, pois busca “encontrar aliados, converter à sua própria conversão, ter adeptos. Ela trabalha e se esforça” (FOUCAULT, 2018, p. 19). Essa luta, que busca alianças, é um combate contra duas ordens de coisas:

[...] por um lado, uma autoridade, uma tradição, ou um abuso de poder, por outro, e de forma complementar, uma inércia, uma cegueira, uma ilusão, uma covardia. Em suma, contra o excesso e a favor do despertar. Dito em poucas palavras: a crítica é a atitude de colocar em questão o governo dos homens, entendido como o conjunto dos efeitos combinados da verdade e do poder, e isso na forma de um combate que, a partir de uma decisão individual, dá a si o objetivo de salvar a todos (FOUCAULT, 2018, p. 19).

Foucault aproxima algumas questões relativas à *Aufklärung* kantiana à atitude Crítica, tais como o *sapere aude*; a ultrapassagem da minoridade; a importância da coragem individual; a necessidade de se servir de seu próprio entendimento na sua condução; o necessário confronto com o excesso de autoridade; um chamado à coragem de fazer e saber: “Isso que Kant descrevia como *Aufklärung*, é bem isso que eu tentava há pouco descrever como a crítica, como essa atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente a partir [...] disso que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade” (FOUCAULT, 2018, p. 20). Porém, a *Aufklärung* kantiana e a atitude Crítica foucaultiana se afastam, e um dos motivos desse distanciamento ocorre na medida em que:

A crítica dirá, em suma, que é menos daquilo que nós empreendemos com mais ou menos coragem, que da ideia que nós próprios fazemos de nosso conhecimento e de seus limites, que advém nossa liberdade; e que, por consequência, no lugar de deixar ser dito por um outro ‘obedeçam’, é nesse momento, quando se terá feito do próprio conhecimento uma ideia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se ouvirá mais o obedeçam; ou, antes, que o obedeçam será fundado sobre a própria autonomia (FOUCAULT, 2018, p. 21).

Outra diferença entre *Aufklärung* e a crítica, no sentido foucaultiano, consiste no peso diverso dado à razão. Enquanto a preocupação kantiana priorizava a possibilidade de aperfeiçoamento da racionalidade e os processos de racionalização, a crítica em Foucault se pergunta sobre a relação entre a racionalidade e o poder:

[...] como foi possível que o grande movimento da racionalização tenha nos conduzido a tanta balbúrdia, a tanto furor, a tanto silêncio e mecanismos sombrios? [...] como nasce, como se forma essa racionalidade, a partir de algo que é totalmente outra coisa? Eis a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: como é que a racionalização pode conduzir ao furor do poder? (FOUCAULT, 2018, p. 26).

A crítica se preocupa em questionar a racionalização e seus efeitos de coerção, que caracterizam o pensamento, as ciências ocidentais, as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e até o comportamento dos indivíduos, desde o século XVI, bem como a “implantação massiva e crescente, e jamais radicalmente contestada, de um vasto sistema científico e técnico” (FOUCAULT, 2018, p. 27).

Diversamente, ao vincular, em certos aspectos, a Crítica à *Aufklärung*, Foucault enfatiza seu distanciamento do Esclarecimento, ao demarcar seu engajamento prático-teórico a uma análise histórico-filosófica. O filósofo se distancia de uma filosofia da história ou história da filosofia e de uma mera experiência interior, bem como de estar atrelado a um conjunto de conteúdos históricos alheios aos fatos. Então, a crítica deve ser pensada no contexto em que a história é tida como uma relação entre o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição, relação esta desprezada pelos historiadores:

Trata-se, na verdade, nessa prática histórico-filosófica de se fazer a sua própria história, de fabricar como uma ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição que estão ligados a ele, questão, bem se vê, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade do qual os historiadores não se ocupam (FOUCAULT, 2018, p. 28).

Dessa forma, a Filosofia que se pretende crítica deve ter esse caráter de análise imanente da escuta das “vozes próximas” e do reconhecimento de toda a sua grande importância, pois, para Foucault, são elas que nos mostram o caminho que estamos construindo e o conteúdo histórico que elaboramos com suas verdades ou pretensas verdades e sobre os quais podemos colocar a pergunta: “o que sou eu então, eu que pertencço a esta humanidade, talvez a esta franja, a este momento, a este instante de humanidade que está sujeitado ao poder da verdade em geral e das verdades em

particular?” (FOUCAULT, 2018, p. 29). A questão, portanto, para a filosofia crítica e para a prática histórico-filosófica, é dessubjetivar a questão filosófica recorrendo ao conteúdo histórico, ou seja, “liberar os conteúdos pela interrogação sobre os efeitos de poder da verdade de que, supostamente, esses efeitos dependem” (FOUCAULT, 2018, p. 29).

Entretanto, Foucault também compreende que esta prática histórico-filosófica está, privilegiadamente, relacionada, também, com a época da *Aufklärung*, “mesmo sendo relativa e necessariamente imprecisa, esta época é, certamente, designada como momento de formação da humanidade moderna” (FOUCAULT, 2018, p. 30). Esse período múltiplo e polissêmico, é marcado pela formação do capitalismo, pela constituição do mundo burguês, pela emergência de sistemas estatais, pela fundação da ciência moderna e, principalmente, pela “organização de um *vis-à-vis* entre a arte de ser governado e aquela de não ser tão [*tellemant*] governado” (FOUCAULT, 2018, p. 30). Para Foucault, foi nesse período “que, de alguma maneira, apareceram manifestamente e na superfície de transformações visíveis essas relações entre poder, verdade e sujeito”, das quais ele fez a análise. (FOUCAULT, 2018, p. 30).

Para Foucault, foi possível, de forma privilegiada, formar, a partir desse período, uma matriz para analisar outros tantos domínios possíveis. Mas há que se fazer o seguinte alerta: não é porque se privilegiou o século XVIII que se encontrou o problema da *Aufklärung*; ao contrário,

[...] é porque queremos fundamentalmente colocar o problema O que é a *Aufklärung*? que encontramos o esquema histórico de nossa modernidade. [...] tentar ver sob quais condições, ao preço de quais modificações ou de quais generalizações nós podemos aplicar, não importa a qual momento da história, essa questão da *Aufklärung*, a saber, das relações entre poderes, a verdade e o sujeito (FOUCAULT, 2018, p. 31).

Contudo, apesar do reconhecimento de Foucault sobre a importância da *Aufklärung* para a própria constituição da sua análise histórico-filosófica, ele demarca sua diferença radical em relação a um ponto do pensamento kantiano: seu procedimento analítico não toma a forma de uma investigação sobre a legitimidade dos modos históricos de conhecer, mas sim busca acessar a questão da *Aufklärung*, não pelo problema do conhecimento, mas pelo do poder. O procedimento analítico não teria como objetivo uma

investigação sobre a legitimidade do conhecimento, mas sim o que Foucault chama de prova de acontecimentalização¹⁷, que consiste em:

[...] tomar conjuntos de elementos onde podemos assinalar, numa primeira aproximação e, logo, de maneira totalmente empírica e provisória, conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento. Mecanismos de coerção diversos, talvez também conjuntos legislativos, os regulamentos, os dispositivos materiais, os fenômenos de autoridade etc; conteúdos de conhecimento que se tomará igualmente na sua diversidade e na sua heterogeneidade que nós reteremos em função dos efeitos de poder de que são portadores na medida em que são validados como parte de um sistema de conhecimento (FOUCAULT, 2018, p. 32 e 33).

Dessa forma, diz Foucault, o que se procura na análise histórico-filosófica “não é saber o que é verdadeiro ou falso, fundado ou não, real ou ilusório, científico ou ideológico, legítimo ou abusivo”, mas sim “quais são os elos, quais são as conexões que podem ser assinaladas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de reenvio e apoio se desenvolvem de uns aos outros” (FOUCAULT, 2018, p. 33). Ou, ainda, o que faz com que determinado conhecimento possa adquirir efeitos de poder ou “o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias de um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc.” (FOUCAULT, 2018, p. 33).

Portanto, não se trata de operar com legitimidade de conhecimento, buscando seus erros ou ilusões. Diversamente, Foucault centraliza suas análises em torno das duas palavras *saber* e *poder*, “que não têm como função designar entidades, potências ou algo como transcendentais, mas apenas operar, em relação aos domínios aos quais elas se referem, uma redução sistemática de valor” (FOUCAULT, 2018, p. 33). Ou seja, a palavra *saber* “se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num dado momento e num domínio definido”, enquanto o “termo *poder*, que não faz outra coisa senão cobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos” (FOUCAULT, 2018, p. 33).

A partir da Conferência “*O que é a crítica?*”, é possível pensar a crítica como resistência, também a partir da própria caracterização do que Foucault chama de análise

17 “*Événementisation*, de événement: evento. As traduções brasileiras de Foucault consagraram o termo *acontecimento* como tradução de événement. Daí, portanto, acontecimentalização” (p.32). In: FOUCAULT, Michel. *O que é a Crítica?* Tradução do original “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung” por Tradutores Independentes. 2018. Disponível em: <https://medium.com/@oqueeacritica>

histórico-filosófica, que é a sua opção metodológica de análise da realidade, a partir da relação saber-poder. É possível observar isto quando, ao flexibilizar os lugares dos termos *saber* e *poder*, tanto individualmente quanto a relação entre eles, recusando uma essência universal em ambos, o filósofo abre a possibilidade de eles inverterem sua potencialidade singular de coerção, bem como permite pensar o questionamento da condição de ser governado:

De que modo os efeitos de coerção próprios dessas positivities podem ser, não dissipados por um retorno ao destino legítimo do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental ou o quase transcendental que o fixe, mas invertidos ou desatados no interior de um campo estratégico concreto, deste campo estratégico concreto que os induziu, e a partir da decisão, justamente, de não ser governado? (FOUCAULT, 2018, p. 40-41).

Essa caracterização da prática ou abordagem metodológica, pautada na relação saber/poder, é apresentada em três níveis: arqueologia, genealogia e estratégia, que não se separam, pois estão interligados por laços indissolúveis. Com relação ao nível da arqueologia, Foucault alerta que os termos saber-poder não expressam princípios gerais da realidade que se julgam legítimos, mas sim buscam estabelecer uma frente (*front*) de análise e o tipo de elementos que deve ser pertinente a ela:

Trata-se, igualmente, a cada momento da análise, de poder lhes dar um conteúdo determinado e preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; jamais devemos considerar que existe *um* saber ou *um* poder, menos ainda *o* saber ou *o* poder, que seriam operantes por si mesmos (FOUCAULT, 2018, p, 34).

Nessa perspectiva, para Foucault, saber e poder constituem somente uma rede de análise, na qual esses dois elementos não são estranhos entre si e nem constituem territórios exclusivos. Assim, “nada pode figurar como elemento de saber, se, por um lado, ele não está conforme um conjunto de regras e de coações características, por exemplo, de tal tipo de discurso científico numa dada época” (FOUCAULT, 2018, p, 34). Ou seja, não se trata de descrever o que é o saber e o que é o poder, nem uma possível relação repressora entre eles, “mas sim descrever um nexo de saber-poder que permite apreender isto que constitui a aceitabilidade de um sistema, seja o sistema da doença mental, da penalidade, da delinquência, da sexualidade etc.” (FOUCAULT, 2018, p, 35).

Então, para Foucault, esse tipo de análise histórico-filosófica realiza esse procedimento arqueológico, não visando legitimar de forma universal seus resultados, mas, simplesmente, “percorre[r] o ciclo da positividade, indo do fato da aceitação ao

sistema de aceitabilidade analisado a partir do jogo saber-poder. Digamos que este é, aproximadamente, o nível da arqueologia” (FOUCAULT, 2018, p, 35).

O segundo aspecto metodológico que Foucault enfatiza na análise histórico-filosófica é o genealógico. Aí ele chama a atenção para a “força de cegar dos mecanismos de poder”. Ou seja, nem sempre fica claro os reais motivos ou circunstâncias que levaram determinado saber a se transformar em poder e, muitas vezes, isso é explicado a partir de elementos exteriores à situação, compreendidos como transcendentos. No entanto, o que ocorre é que, quase sempre, essa operação se realiza em função da imprevisibilidade daquela transformação e sua aceitação:

[...] e o que é preciso ressaltar para bem apreender o que pode torná-las aceitáveis, é que justamente isso não era evidente, não estava inscrito em nenhum *a priori*, não estava contido em nenhuma anterioridade. Liberar as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam a sua emergência são duas operações correlativas (FOUCAULT, 2018, p, 35-36).

Dito de outra forma, segundo Foucault, não se mostrava evidente que a loucura e a doença mental se tornassem objeto institucional e científico da psiquiatria; nem que os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária fossem compor o sistema penal; da mesma forma era imprevisível que o desejo, a concupiscência e o comportamento sexual dos indivíduos fossem articular um sistema de saber chamado sexualidade (cf. FOUCAULT, 2018, p, 36).

À essa imprevisibilidade, que para Foucault não deixa de ser perigosa e negativa, se junta o perigo da universalização desses saberes transformados em poder, seja científico ou institucional. Portanto, essa universalização acaba por negar as diferenças históricas desses saberes, bem como suas circunstâncias particulares. Assim, como forma de efetivar o caráter genealógico do procedimento de análise histórico-filosófica, é necessário retomar as positivities mostradas arqueologicamente e resgatar e reafirmar as “singularidades puras” das transformações relativas aos termos saber-poder, mostrando que não são “nem encarnações de uma essência, nem individualização de uma espécie: singularidade como a loucura no mundo ocidental moderno, singularidade absoluta como a sexualidade, singularidade absoluta como o sistema jurídico-moral de nossas punições” (FOUCAULT, 2018, p, 36).

Foucault realça, ainda, que a abordagem histórico-filosófica se distingue de outros procedimentos metodológicos que são simplesmente explicativos e oferecem justificativas de cunho essencialista, baseadas em causas únicas, de origens unitárias e

necessárias. Dessa forma, para Foucault, um dos pontos mais importantes, mas também dos mais contestáveis nessa abordagem histórico-filosófica é que não há nela “nenhum recurso fundador, nenhuma fuga numa forma pura [...]: se ela não quer cair numa filosofia da história, nem numa análise histórica, ela deve se manter no campo da imanência das singularidades puras” (FOUCAULT, 2018, p, 36).

Segundo Foucault, portanto, o que foi tomado como aceitável em termos de poder, fruto da relação saber e mecanismos de poder, não se analisa como sendo resultado de alguma essência, mas sim resultante das condições imanentes de aceitabilidade. Esse resultado são singularidades puras que devem ser analisadas a partir do desenvolvimento de uma rede causal complexa nem essencialista e nem hierárquica:

Trata-se de estabelecer uma rede que dê conta dessa singularidade como de um efeito: daqui a necessidade de multiplicidade de relações, da diferenciação entre os diferentes tipos de relações, da diferenciação entre as várias formas de necessidade dos encadeamentos, da decifração das interações e das ações circulares e do levar em conta o cruzamento de processos heterogêneos. E, portanto, nada mais estranho a uma tal análise que a rejeição da causalidade. Mas o importante é que não se trata, em tais análises, de reconduzir a uma causa um conjunto de fenômenos derivados, mas de tornar inteligível uma positividade singular naquilo que ela tem justamente de singular (FOUCAULT, 2018, p, 37-38).

Assim, a análise do tipo histórico-filosófica se opõe a uma gênese, que teria uma causa principal. No lugar da busca de uma gênese é posto uma genealogia, “que procura restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes dos quais ela aparece não como produto, mas efeito” (FOUCAULT, 2018, p, 38).

O terceiro nível da caracterização da abordagem metodológica histórico-filosófica que Foucault esboça é referente ao aspecto estratégico desse tipo de análise. Em primeiro lugar, as singularidades puras que emergem da relação saber-poder não encontram sua explicação nas coisas, mas sim nas “relações de interações entre indivíduos e grupos, ou seja, elas implicam sujeitos, tipos de comportamento, decisões, escolhas” (FOUCAULT, 2018, p, 38). O suporte dessas relações inteligíveis, segundo Foucault, é “a lógica própria de um jogo de interações com suas margens, sempre variáveis de não certeza” (FOUCAULT, 2018, p, 38).

Em segundo lugar, temos que o aspecto estratégico dessa análise histórico-filosófica se sustenta, também, na ausência de um fechamento. Ou seja, as relações de interações, que tentam decifrar as singularidades puras, não constituem um plano único:

“São relações que estão em perpétuo movimento de desprendimento umas com relação às outras” (FOUCAULT, 2018, p, 38). Todos os elementos interagem entre si e em todos os níveis, sem haver elementos primários ou totalizantes. Todos os elementos podem ser recolocados num jogo que os tira de seus lugares, em uma constante afetação entre eles: “[...] mobilidade perpétua, fragilidade essencial, ou melhor, imbricamento entre o que reconduz o processo mesmo e aquilo que o transforma. Em suma, tratar-se-ia aqui de liberar toda uma forma de análises que se poderia chamar estratégicas” (FOUCAULT, 2018, p, 39).

E Foucault arremata a caracterização da abordagem histórico-filosófica, chamando a atenção para a inseparabilidade dos três aspectos acima descritos e reafirmando a possibilidade de sua transformação, que aqui compreendemos como possibilidade de resistência. Quanto à inseparabilidade das três dimensões da análise, diz Foucault:

Ao falar de arqueologia, de estratégia e de genealogia, não penso que se trate de assinalar aqui três níveis sucessivos que seriam desenvolvidos uns a partir dos outros, mas sobretudo de caracterizar três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise, três dimensões que deveriam permitir, na sua própria simultaneidade retomar o que há de positivo, ou seja, quais são as condições que tornam aceitável uma singularidade cuja inteligibilidade se estabelece pela assinalação das interações e das estratégias às quais ela se integra (FOUCAULT, 2018, p, 36).

Dessa forma, a pesquisa histórico-filosófica, segundo Foucault, em virtude das características dessas três dimensões, possibilita ser denominada de “procedimento de acontecimentalização”. Ou seja, “[...] algo cuja estabilidade, cujo enraizamento, cujo fundamento nunca são tal que não se possa pensar, de uma maneira ou de outra, se não seu desaparecimento, ao menos assinalar por onde e a partir de que, seu desaparecimento é possível” (FOUCAULT, 2018, p, 39). Esse procedimento de acontecimentalização, como sua fragilidade de fundamentos e debilidade de enraizamento é o que aqui, ontologicamente, compreendemos como a possibilidade de se afirmar a resistência com a provável transformação das circunstâncias. Portanto:

[...] não se trata de fazer funcionar o poder entendido como dominação. Maestria, a título de dado fundamental, de princípio único de explicação ou de lei incontornável: ao contrário, trata-se de considera-lo sempre como relação num campo de interações, trata-se de pensa-lo em uma relação indissociável das formas de saber; e trata-se de pensa-lo sempre de tal maneira que ele seja visto associado a um domínio de possibilidade e, como consequência, de reversibilidade, de reversão possível (FOUCAULT, 2018, p, 40).

Foucault finaliza a conferência fazendo duas importantes observações. A primeira diz respeito a sua opção metodológica de priorizar a relação saber-poder, ao invés de buscar a legitimidade do conhecimento. Ele diz que não se trata mais de procurar o erro, a ilusão ou a falta de legitimidade do conhecimento que teriam induzido a efeitos de dominação. Diversamente, a questão seria compreender como a indissociável relação entre saber e poder, e suas interações e estratégias múltiplas, podem levar, simultaneamente, à fixação de singularidades “a partir de suas condições de aceitabilidade” e que “um campo de possíveis, de aberturas, de indecisões, de reversões e de deslocamentos eventuais” tornem aquelas singularidades frágeis e mutáveis, transformando em acontecimento o que era meramente efeito (cf. FOUCAULT, 2018, p. 40-41).

A segunda importante observação se refere à reavaliação que Foucault realizou do projeto da *Aufklärung*, no âmbito do projeto crítico. Ou seja, não mais a legitimidade do conhecimento como motor da questão da *Aufklärung*, mas a inversão do caminho em outro sentido, ou seja, colocar a questão do conhecimento na sua relação com o poder. Este redirecionamento deverá ser acompanhado “de uma certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, da sua menoridade. Questão de atitude” (FOUCAULT, 2018, p. 41).

É essa perspectiva não essencialista do poder e também da resistência que Foucault se debruça em vários de seus textos da década de 1970, frutos, em grande parte, da sua militância política, como é possível observar nos textos *É inútil revoltar-se?* e *A vontade de saber* e tantos outros dessa época. Na produção teórica daquele momento, Foucault articula, explicitamente, a relação do exercício do poder da governamentalidade e os processos de subjetivação, tal como visto na presente conferência, bem como, e na mesma medida de importância, a relação entre os processos de subjetivação e resistência. Tais questões serão tematizadas a seguir e relidas sob a perspectiva da governamentalidade neoliberal e da leitura foucaultiana de Dardot e Laval.

A presença de Dardot e Laval nessa discussão se justifica porque suas reflexões se debruçam sobre alguns pontos que Foucault não teria aprofundado, como é caso da resistência à governamentalidade neoliberal, e também porque a reflexão desses dois pensadores se dá a partir do *Nascimento da biopolítica*, desenvolvendo as intuições iniciais de Foucault nesta obra.

3.3. Resistências à governamentalidade neoliberal

A ética foucaultiana também contempla o exercício das práticas de liberdade como resistência aos poderes por intermédio da estética da existência, a qual pode constituir nova forma de enfrentamento ao poder e implicar em transformações do exercício político.¹⁸

Em 1978, nas análises realizadas sobre o livro *A vontade de saber*, Foucault questiona a substância essencialista do poder, o qual não é onipotente e nem onisciente (DE II, 238: 629)¹⁹. Diversamente, ele se compõe de um caráter de vínculo das relações de poder, que só existem em função de uma multiplicidade de pontos de resistência, os quais desempenham “o papel do adversário, de alvo, de apoio, de saliência onde se agarrar. Esses pontos de resistência estão presentes em toda parte na rede do poder” (FOUCAULT, 2012, p. 106).

Tal como visto, largamente, em capítulos anteriores, o poder não se desenvolve e se exerce somente nas formas do direito e da lei, não se origina somente do Estado e não é somente dedutível e inteligível a partir da categoria jurídico-política da soberania. Da mesma forma, tampouco a resistência é somente da ordem do direito, do âmbito jurídico e não se fundamenta somente na soberania de um sujeito prévio. Para Foucault:

Poder e resistências se enfrentam, com táticas mutáveis, móveis, múltiplas, num campo de relações de força cuja lógica é menos aquela, regulamentada e codificada, do direito e da soberania, do que aquela, estratégica e belicosa, das lutas. A relação entre poder e resistência está menos na forma jurídica da soberania do que naquela, estratégica, da luta que então cumprirá analisar (1999, pp. 338-9).

Então, diz Foucault, se referindo a essa multiplicidade das resistências, “onde há relações de poder, há sempre resistência. Nunca somos pegos na armadilha pelo poder: sempre podemos modificar-lhe o domínio, em determinadas condições e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, DE II, 200: 267). O poder é coextensivo à resistência, um implica na existência do outro. Portanto, há sempre uma possibilidade de resistência.

18 Parte da discussão apresentada neste item é resultado de minha participação em mesa redonda no X Colóquio Internacional Michel Foucault, já como desdobramento do meu projeto de tese da UFG, realizado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 24 e 27 de outubro de 2016 e posteriormente publicada no livro **Michel Foucault e as insurreições. É inútil revoltar-se?**. Organização de Margareth Rago e Sílvia Gallo. São Paulo: CNPq, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017.

19 Os dados dos textos citados a partir da versão francesa *Dits et Écrits*, aparecerão no corpo da tese na seguinte ordem e indicando as respectivas informações: *DE, Dits et Écrits*; I ou II, referindo-se ao volume; 238, indicando o número do texto; 629, localizando a página da citação. Todos esses textos são referenciados a partir *Éditions Quarto – Gallimard, 2001*, não havendo necessidade, portanto, de repetir essa informação.

É essa multiplicidade que não permite fechar as resistências em um gigantesco enfrentamento binário, como nos moldes de resistência presente nas lutas de classe e da revolução (DE II, 206: 311). Então, para Foucault, o campo do poder consiste em “um conjunto de lutas pontuais e disseminadas, uma multiplicidade de resistências locais, imprevisíveis, heterogêneas que o fato maciço da dominação e a lógica binária da guerra não conseguem apreender” (FOUCAULT, 2012, p. 106).

Nos últimos trabalhos, Foucault não tinha por objetivo central escrever uma análise sobre o poder, mas sim produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação da nossa cultura ocidental. Esses processos de subjetivação encontram suas raízes, conforme Foucault, na ideia de um poder pastoral que foi introduzida no Ocidente, por intermédio da Igreja cristã. Esse poder pastoral se coagulou em mecanismos precisos e em instituições diversas, ultrapassando os limites da Igreja, e disseminando, por todo o tecido social, sua principal característica, que é a ideia de um governo de homens que podem ser governados, dirigidos em suas consciências e em suas almas, como uma condução e salvação de ovelhas. Determinante no modo ocidental de produção de subjetivação, o poder pastoral também se caracteriza por um poder de cuidado, de zelo, de bem fazer e, por isso, é individualizante, pois apesar de se dirigir a todo o rebanho, “ele só pode dirigi-lo bem na medida em que não haja uma só ovelha que lhe possa escapar” (PASSETI, 2008, p. 172).

Por isso, o poder pastoral do Ocidente e suas investidas na condução de condutas individuais foram se transformando em um exercício político da “arte de governar os homens”. Para Foucault (2008a, p. 219), é no pastorado “que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade, cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado Moderno”. Em outras palavras, “o Estado moderno nasce, [...], quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida. A pastoral cristã parece [...] ser o pano de fundo desse processo” (Idem). Nessa perspectiva, o exercício do poder consistiria em “conduzir condutas” de acordo com os moldes do pastorado cristão e da governamentalidade.

A luta de enfrentamento ao poder, no âmbito da governamentalidade, “não se faz na forma da exterioridade absoluta, mas sim na forma da utilização permanente de elementos táticos pertinentes na luta antipastoral” (FOUCAULT, 2008a, p. 283). Do ponto de vista foucaultiano, o poder pastoral é o pano de fundo da governamentalidade, que se desenvolveu no século XVI, e as resistências à essa governamentalidade também

seguiriam as formas de resistência existentes no pastorado, às quais ele chamou de contracondutas. Ou seja, tanto no pastorado quanto na governamentalidade, o exercício de poder se caracteriza pela condução das condutas e dos processos de subjetivação. E daí as resistências requererem o envolvimento dos processos de subjetivação, agora como enfrentamento às conduções de conduta.

Foucault insiste nesses aspectos para explicitar que seu propósito não era fazer uma história endógena do poder a partir dele próprio, mas sim mostrar como “o ponto de vista do poder é uma maneira de identificar relações inteligíveis entre elementos exteriores uns aos outros” (FOUCAULT, 2008a, p. 285). Do contrário, se não considerarmos o poder pastoral como o ponto de articulação desses diferentes elementos, supostamente exteriores uns aos outros, seremos obrigados a voltar às velhas concepções da ideologia, que, quase sempre, se convertem em crença religiosa de um grupo ou de uma classe. Inversamente, o ponto de vista do poder pastoral e da análise das estruturas de poder permite “retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e táticas” (FOUCAULT, 2008a, p. 285).

Essas estratégias e táticas de resistências, relativamente à forma descentrada e não binária do poder, só serão compreensíveis a partir do que Foucault chama de contraconduta, que traz um sentido ativo da palavra “conduta”: “Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros, [...] de não se conduzir como se deve” (FOUCAULT, 2008a, p. 266). As revoltas de conduta relativas à governamentalidade pastoral se inscrevem na assertiva “onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 1988a, p. 105) e em suas implicações mútuas.

A noção de resistência, a partir de 1978, se encontra no centro da concepção foucaultiana da política e representa uma etapa fundamental entre a análise das técnicas de sujeição e a análise, desenvolvida, mais fortemente, a partir de 1980, das práticas de subjetivação. Assim, “a análise da governamentalidade [...] implica que ‘tudo é político’. [...]. A política não é nada mais, nada menos que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (FOUCAULT, 2008a, p. 287).

Nesse âmbito da governamentalidade, é fundamental a noção de *parresía* (dizer a verdade), a qual é, primordialmente, uma noção política que se refere às práticas políticas que explicitam as relações entre sujeito e verdade, as relações de poder e de seu papel no jogo entre o sujeito e a verdade. Com essa noção de *parresía*, Foucault coloca a questão do sujeito e da verdade do ponto de vista da prática do que se pode chamar de governo de

si mesmo e dos outros, chegando ao tema do governo: “Parece-me que examinando a noção de *parresía* podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de prática de si [...]” (FOUCAULT, 2011, p. 9). Ou seja, a ética em Foucault é pensada, indissolúvelmente, relacionada ao âmbito da política.

Entretanto, a análise das relações entre modos de veridicção, técnicas de governamentalidade e formas de prática de si não deve reduzir essas noções umas às outras, mas ressaltar suas mútuas relações constitutivas. Nesse aspecto, afirma Foucault (2011), a *parresía* pode ser uma forma de resistência e fomentar contracondutas, coragem da verdade como combate, na qual a prática parresiástica implica em “uma *parresía* orientada para o *éthos*” e “a fala franca se articula a partir do estilo de vida”. Pensar a *parresía* política em uma perspectiva da *parresía* ética implica em ter por objeto privilegiado a vida e o modo de vida. Foucault encontra no *Laques* essa prática política parresiástica, no qual “o tema da fala franca, do dizer-a-verdade (*parresía*), da coragem de dizer a verdade, estava ligado ao tema da verdade da coragem, em todo caso, à questão de saber o que é a coragem em sua verdade. Verdade e coragem, coragem de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 137). É importante aí também o compromisso do uso da fala franca (a *parresía*) a si mesmo, ao cuidar de si (*epiméleia heutoû*).

No *Alcibíades*, a prestação de contas de si mesmo levava à realidade ontológica da *psykhé*, enquanto no *Laques* ela conduzia ao *bíos*, à vida, à existência, à maneira como se levava essa existência, era instauração de si mesmo, não como *psykhé*, mas como *bíos*, não como alma, mas como vida e modo de vida. No *Laques*, a coragem do dizer-a-verdade imprimia forma e estilo à vida, uma estilística da existência, uma estética da existência, o *bíos* como uma obra bela, uma história da estilística da existência, uma história da vida como beleza possível (Cf. FOUCAULT, 2011, pp. 139 a 141).

Para Foucault, a prática da *parresía* e o cinismo estão associados, pois o cínico, não se contentando em ser teórico, vincula o modo de vida e a verdade, de maneira radical. A vida como vida da verdade, exercendo o escândalo da verdade, como prática da aleturgia, a produção da verdade na própria vida. É *alethès bíos*, vida não dissimulada, sem sombra (Cf. FOUCAULT, 2011, p. 191 e ss).

Um elemento fundamental no escândalo cínico é a alteridade, transformação da verdadeira vida em vida outra, “uma vida outra para um mundo outro” (FOUCAULT, 2011, p. 253). O combate cínico é explícito, agressivo, é uma “resistência combativa” que

visa à humanidade e à sua realidade, objetivando mudanças concretas, em seus hábitos, em suas convenções e em suas maneiras de viver numa transvaloração cínica:

O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si sobre si, mas também da luta na humanidade, em relação à humanidade, pela humanidade inteira. O cínico é um rei de miséria, um rei de resistência, um rei de dedicação. Mas é um rei que combate, que combate ao mesmo tempo por si mesmo e pelos outros (FOUCAULT, 2011, p. 247).

Na base da contraconduta cínica há a preocupação consigo mesmo, o cuidado de si, buscando a constituição de um *éthos* na maneira de ser e de fazer e de se conduzir como “exercício da liberdade entendida como independência”; exercício da verdade sobre si mesmo, que implica, necessariamente, a atitude da coragem da verdade, em uma etopoiética, ou seja, coragem de manifestar a verdade sobre si mesmo em relação a tudo e contra tudo, de se mostrar como é. O cínico “tem a coragem insolente de se mostrar tal como é” (FOUCAULT, 2011, p. 298).

Ao buscar realizar a “verdadeira vida”, o cínico objetiva provocar os outros e levá-los a uma transvaloração dos valores estabelecidos e à transformação do mundo. Esse “trabalho contínuo sobre si e [a] intimação insistente dos outros, deve ser interpretada como uma tarefa política” (GROS, 2011, p. 314). E essa “militância filosófica” constitui uma nobre e elevada forma de política. É uma prática social que convida a um bom governo dos homens, no cuidado de si e no cuidado dos outros.

Como visto, para Foucault, o campo no qual se estende o poder e a resistência não é o de uma dominação “sombria e estável”, mas sim a de “uma luta perpétua e multiforme” (DE II, 216: 407), pois há uma luta agonística constante que se alterna entre resistência e relações de poder. É toda essa agitação perpétua e agonística que o filósofo se propõe explicitar em seus escritos. Essa relação agonística se encontra presente entre as relações de poder e as heterotopias²⁰ políticas e estética da existência: novas formas de exercício do poder pedem novas formas de resistência. Nesse sentido, uma heterotopia política é uma criação possível de um movimento de resistência que não sucumbe à

20 “Em 1967, Foucault, em uma conferência sobre o espaço no Círculo de Estudos Arquiteturais, propôs uma nova analítica do espaço que batizou como “heterotopologia”. Essa ideia ficou restrita a esse grupo até 1984, quando foi publicada em um material especializado de arquitetura. Contudo, já em 1966, Foucault havia pensado na ideia contida na palavra heterotopia, quando convidado para falar sobre “Utopia e Literatura”, utilizando utopia no sentido bachelardiano de “utopias localizadas”. O filósofo preferiu pensar “estes espaços diferentes que são a contestação dos espaços onde vivemos”, “não uma ciência das utopias, mas das heterotopias, ciência dos espaços absolutamente outros. Esta ciência ou heterotopologia que está em vias de nascer, que já existe”, segundo o próprio Foucault” (cf. MARINHO, 2015).

sombra de uma utopia nunca realizada. Assim, é possível pensarmos resistência junto à noção de heterotopia, tal qual está presente no livro *O corpo utópico, as heterotopias* (2013).

Compreendemos que, no universo foucaultiano, a validade de uma discussão sobre heterotopia política, como resultante das lutas de resistências aos processos de assujeitamento, se baseia em uma ontologia crítica, histórica e prática de nós mesmos, na qual a transcendência idealista, os universalismos e os fundamentos estão ausentes. Dessa forma, é possível pensar essa agonística ético-política no âmbito da ontologia crítica do presente, entre os saberes e os poderes e entre as práticas discursivas e não discursivas, entre os dispositivos e as normas, questionando-se, a partir de Foucault, o essencialismo da ideia universal de homem, de sujeito cartesiano e da existência centralizada e binária do poder e da resistência, principalmente o referencial jurídico.

Portanto, o universo de poderes não existe somente como exercício do poder econômico sobre a estrutura ideológica, mas age diretamente sobre as subjetividades, tanto a partir de dispositivos disciplinares de produção de subjetividade, quanto de dispositivos do poder biopolítico (a partir do final do século XIX), que visa regular e normatizar a espécie, ou seja, as grandes populações. A Biopolítica como forma de poder mais ampliada, voltada para a população e seus problemas específicos (natalidade, fecundidade, estado de saúde, frequência de doenças etc.) vive em um contexto de governamentalidade, uma forma de racionalidade política que lança mão de técnicas disciplinares e, simultaneamente, dos dispositivos do governo e que tem por modelo o pastorado cristão laicizado e por objetivo potencializar a força do Estado governamentalizado, mas também controlando a atividade humana a partir dos micropoderes e dos processos de subjetivação.

Assim sendo, se existem novas formas de exercício do poder, há que haver novas formas de resistência. Nesse sentido, o que aqui estamos chamando de heterotopias políticas se consubstanciam como maneiras explodidas de fazer o enfrentamento aos micropoderes, não existindo mais tão somente uma forma única e centralizada de combater o Estado, o Capital e as Classes Sociais; ou seja, via o movimento proletário e os aparelhos clássicos e jurídicos dessa luta, tais como sindicatos e partidos, entre outros. Heterotopia política se contrapondo à utopia política e à política tradicional, como lugar outro, política outra, que acontece na diferença dos espaços outros (Cf. FOUCAULT, 2013).

Nessa direção, a produção filosófica contemporânea tem desenvolvido reflexões em torno dessas resistências descentralizadas, da mesma forma que a prática política tem se expressado por essas vertentes políticas heterotópicas. Uma multiplicidade de subjetividades configura um sujeito social ativo e age com base no que as singularidades têm em comum, um sujeito social internamente diferente e múltiplo, cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou unidade, mas sim naquilo que têm em comum (cf. NEGRI, 2003). Ou seja, as lutas individuais não desarticulam a luta comum que une as subjetividades, mas também não deixam de estar presentes na luta coletiva. As subjetividades não desaparecem, pelo menos não deveriam, na figura universal de um coletivo.

A agonística entre as relações de poder e as heterotopias políticas e a estética da existência expressa, também, a realidade política contemporânea. Ou seja, o nosso tempo presente está marcado por movimentações políticas que, ou recusam a forma da política representativa ou a questionam, por intermédio da construção de novas formas do agir político. Nesse âmbito, a realidade de intervenção é prolífica e variada, buscando uma proximidade com a democracia direta. Nessas intervenções políticas heterotópicas, os processos de subjetivação estão totalmente envolvidos, nos quais as contracondutas se fazem presentes e moventes nas resistências contemporâneas.

No texto *É inútil sublevar-se?*, Foucault afirma a transcendência da sublevação em relação a toda forma de causalidade histórica, pois o homem que se subleva é inexplicável, pois sublevação dilacera o fio da história e introduz nela a dimensão subjetiva: “A gente se subleva, é um fato; e é por aí que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhes empresta fôlego” (DE II, nº 269:790). A força insurrecional é indissociável da subjetivação ética e política. E aqui não se trata simplesmente do sujeito sujeitado, mas da singularidade que se afirma na resistência ao poder por intermédio das contracondutas. Essa resistência é necessária porque “é sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre outro [...], [por isso] ser respeitoso quando uma singularidade se subleva, [e] intransigente quando o poder infringe o universal” (DE II, nº 269:790) .

Nesse âmbito, como visto acima, não podemos deixar de aproximar essa política outra, contemporânea, e seus movimentos de resistência com a *parresía* cínica que, conforme Foucault, faz da forma parresiástica da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade e a compreende como “um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz

da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 150). Aí é possível vislumbrarmos todo o envolvimento das subjetividades no movimento de resistência ao poder.

Estamos falando de diversos movimentos que não se conformam/adequam à política representativa, e se compõem de subjetividades que estão à margem dos direitos representados pelo Parlamento. Referimo-nos aqui, dentre outros movimentos sociais, primeiro, às sexualidades periféricas, como chamava Foucault, que não se coadunam com a heteronormatividade padronizada e compulsória, imposta por toda uma tradição e que o movimento LGBTQIA+ busca reverter, de forma parresíasta, o quadro de invisibilidade social e fazer valer seus direitos na esfera política; segundo, ao fenômeno das ocupações das ruas (e no Brasil de escolas e universidades) em todo o mundo, quase sempre sem referência e suporte dos aparelhos políticos tradicionais e como formas diretas de intervenção política e, quase sempre, sem um núcleo diretor a lhes arrebanhar ou dirigir; terceiro, o movimento feminista que se esparrama em diversas direções (mulheres negras, lésbicas, feministas radicais, mulheres do campo e das periferias urbanas), enfim, uma diversidade de feminismos que reivindicam uma vida sem a opressão machista, patriarcal e heteronormativa do sistema.

Para além de questionar a importância das enormes conquistas para as mulheres, importa mostrar que os feminismos têm uma amplitude muito maior e que já entenderam que a emancipação feminina passa por transformações estruturais que vão além dos sistemas políticos e econômicos, atingindo as formas de pensar, de interpretar e sentir. Assim, como em outros movimentos sociais, o cuidado de si, a crítica das próprias práticas, atitudes e concepções não podem ser deixados de lado. No caso dos feminismos, sabemos que aprendemos a falar e a interpretar o mundo a partir de códigos de significação masculinos e da lógica binária, como o pós-estruturalismo mostrou, que necessitam ser transformados (RAGO, 2017, pp. 49-50).

É na esfera dessas heterotopias políticas como resistência que se compreende a importância da analítica foucaultiana do poder moderno que indica: a existência de um descentramento do poder relativamente ao Estado e à economia e a consequente afirmação da existência de micropoderes; a realidade moderna do poder disciplinar e biopolítico; a governamentalidade e suas conduções de condutas com seus processos de subjetivação de assujeitamento; mas também as resistências, sublevações, revoltas e rebeliões, tanto teóricas quanto práticas, no enfrentamento desses poderes.

A subjetividade é um fio central de constituição e exercício do poder da governamentalidade na condução de condutas. Por isso, a formação de contracondutas se

torna um elemento central de resistência a essa governamentalidade. E, nesse âmbito, o cuidado de si se mostra um *ethos* importante nessa batalha.

Como visto anteriormente, Foucault, no seu livro *A coragem da verdade* (2011), faz uma distinção entre o *Alcibíades* e o *Laques*, de Platão, que fundam na educação o princípio do cuidado. Em ambos se encontra a necessidade de cuidar da educação dos jovens, bem como a pergunta clássica que é “de que se tem de cuidar?” No *Alcibíades*, da alma. No *Laques*, da vida, “aqui, o objeto designado ao longo do diálogo como aquilo de que se deve cuidar não é a alma, é a vida (o *bíos*), isto é, a maneira de viver. É essa modalidade, essa prática da existência que constitui o objeto fundamental da *epiméleia*” (FOUCAULT, 2011, p. 111). Foucault se posiciona a favor da posição de Laques, por um processo de subjetivação que conduza à vida real, à prática de existência e que, por isso, seja estética da existência.

Portanto, no pensamento foucaultiano, a história dos diferentes modos de subjetivação em nossa cultura e o exercício do poder sobre eles, principalmente como condução de condutas, via pastorado e governamentalidade, possibilita pensar uma vida que não seja mera submissão ao pastorado, mas sim enfrentamento dos poderes e criação de resistências que não seja somente: mero conhecimento de si; tranquilidade espiritual; ética interior edificante; consciência política crítica de esquerda; domínio repressivo dos instintos e dos desejos; elevação de um determinado tipo de racionalidade; purificação pela verdade etc. Portanto, uma vida na qual a história da subjetividade não seja a “história da metafísica, a história da *psykhé*, história da maneira como se fundou e estabeleceu a ontologia da alma” (FOUCAULT, 2011, p. 141) como em *Alcibíades*, mas que conduza, conforme aparece no *Laques*, ao *bíos*, à vida, à existência; à “vontade de verdade, sob suas diferentes formas, que podem ser a forma da curiosidade, a forma do combate, a forma da coragem, da resolução, da resistência” (FOUCAULT, 2011, p. 110).

Estamos falando de uma insurgência que seja próxima ao cinismo, tal como as heterotopias políticas contemporâneas em sua afirmação das estéticas da existência. Uma resistência cínica que, tal como o cínico, reivindique e afirme a necessidade de uma vida outra, para depois transpor “mais uma vez essa ideia da vida outra em tema de uma vida cuja alteridade deve levar à mudança do mundo. Uma vida outra para um mundo outro” (FOUCAULT, 2011, p. 253).

Assim sendo, temos que o cerne da insurgência e da resistência é a desobediência e a coragem da verdade, pois, conforme afirma Foucault, pensando nos cínicos, “onde há obediência, não pode haver *parresía* [...], o problema da obediência está no cerne dessa

inversão dos valores da *parresía*” (FOUCAULT, 2011, p. 295). Para Foucault, essa seria uma “tarefa política” e uma “militância filosófica” dos cínicos. A insurgência parresiasta e desobediente também teria seu caráter ético, político e marcado para e pela contraconduta que é também desobediência política.

Gallo (2013) vislumbra a possibilidade de “[...] explorar a própria noção de heterotopia como produção de práticas de liberdade, instituição de outros jogos de poder num tabuleiro já posto, com as peças já dispostas” (p. 363). É possível afirmar que as heterotopias políticas são formas de resistências contemporâneas de contracondutas feitas por subjetividades rebeldes, na busca da afirmação de uma estética da existência e na luta agonística contra os poderes disciplinar, biopolítico, governamental e seus dispositivos de normalização. Uma insurgência que potencializaria essas subjetividades insurgentes na construção e na atuação de uma política outra e de um mundo outro, diferentes da atual política representativa e suas instituições. Da mesma forma, Candiotta (2020) chama a atenção para a importância da dignidade da luta política, mas também para seus perigos e limites:

A dignidade das lutas políticas e das revoltas pode ser esse lugar de certa normatividade porque todo poder é sempre perigoso, ainda que nem sempre *igualmente* perigoso. Significa que é possível identificar institucionalizações do poder político menos perigosas que outras, porque menos saturadas ou não desandaram em estados de dominação. Dessa maneira elas permitem as lutas agonísticas sem que os oponentes sejam desqualificados, patologizados ou eliminados. Em certo aspecto, a intensidade do exercício do direito dos governados acompanha essas modulações da governamentalidade. E, inversamente, a intensidade das maneiras de governar depende das resistências que lhe impõe o direito dos governados. Portanto, a periculosidade do poder depende do próprio jogo governamental (p. 139).

No âmbito da resistência à governamentalidade neoliberal, as contracondutas, como práticas de subjetivação, também fazem parte de possíveis resistências à condução de condutas implementadas pelo neoliberalismo. Para Dardot e Laval (2016), concordando com Foucault, no curso *Hermenêutica do sujeito* e em outros escritos, a governamentalidade não se reduz ao governo dos outros, mas compreende também o governo de si: “O *tour de force* do neoliberalismo foi unir essas duas facetas de maneira singular, fazendo do governo de si o ponto de aplicação e o objetivo do governo dos outros. O efeito desse dispositivo foi, e ainda é, produção do sujeito neoliberal, ou neossujeito” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 395).

Essa seria uma das grandes novidades no exercício do poder neoliberal, no qual “a racionalidade do capitalismo neoliberal não é uma necessidade *puramente* econômica

[...]” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 396), mas de processos de subjetivação, nos quais há todo um trabalho de normalização. Dessa maneira, “a questão é, primeiro e acima de tudo, como preparar o caminho para essa saída, isto é, como *resistir* aqui e agora à racionalidade dominante. O único caminho praticável é promover desde já *formas de subjetivação alternativas ao modelo da empresa de si*” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 396).

Essas práticas de subjetivação ou de constituição do sujeito, que se desenvolveram apoiados “num movimento da economia mundial alinhado à nova norma da concorrência, de modo que os sujeitos foram como que internamente ‘vergados’ a essa norma por múltiplas técnicas de poder” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 396). Mas, em função dos processos de subjetivação serem a base da centralidade do exercício do poder da governamentalidade neoliberal, é preciso insistir em novos processos de subjetivação para que se possa construir uma resistência pertinente à racionalidade neoliberal.

Portanto, para Dardot e Laval (2016), é necessário levar em consideração as mudanças políticas, econômicas e de governo em que acontecem esses processos de subjetivação, mas há que se entender que na governamentalidade neoliberal “não se sai de uma racionalidade ou um dispositivo por uma simples mudança política, assim como não se inventa outra maneira de governar os homens mudando de governo” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 396). Por isso, há que se pensar o governo não tanto como instituição, mas muito mais “como atividade que estabelece uma relação consigo mesmo e, ao mesmo tempo, uma relação com os outros. Ora, essa relação dupla diz respeito precisamente à constituição do sujeito ou, em outras palavras, às práticas de subjetivação” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 397).

Essa possibilidade de resistência à governamentalidade neoliberal, a partir de novos processos de subjetivação, se ancora, primeiro, na inexistência “de um privilégio ontológico de exterioridade em virtude do qual esse sujeito social estaria situado num ‘fora’ radical relativamente às relações de poder em que sempre são pegos os atores de uma sociedade” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 397). Ou seja, o sujeito alternativo não está imediatamente já dado, só lhe faltando ser estimulado a aparecer, como é o caso do exemplo dado pelos autores, relativamente ao homem emancipado no marxismo:

[...] haveria no ser social um local determinado que levaria a opressão a seu cúmulo, ou seja, uma classe que seria ao mesmo tempo uma ‘não classe’, uma ‘classe universal’ que realizaria em suas condições de existência a ‘perda total do homem’ e à qual caberia, por consequência, realizar a ‘reconquista total’ do homem (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 397).

Ou seja, só é possível pensar a liberdade num quadro de práticas de liberdade. Nesse sentido, a liberdade não pré-existe ao sujeito, em uma existência exterior a ele. Da mesma forma, não há “uma exterioridade da liberdade, no que diz respeito às relações de poder contra a qual se construiu a noção foucaultiana de governamentalidade” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 398). Portanto, no âmbito da governamentalidade, não se concebe uma liberdade essencialista e exterior ao sujeito, pois estes, sujeito e liberdade, estão sempre por construir, e liberdade se constrói, segundo Foucault, como práticas de liberdade.

Para Dardot e Laval (2016), a construção do sujeito e da liberdade implica no fato de “saber como articular a subjetivação à resistência ao poder” (p. 399), preocupação esta que “está precisamente no centro de todo o pensamento de Foucault” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 399). Então, não teria havido, no último Foucault, o abandono da questão do poder e uma centralização do seu pensamento em uma estética da existência desprovida da dimensão política. Ou seja, a leitura despolitizante de Foucault é equivocada: “Na realidade, longe de ser ignoradas, essas questões acerca do poder e do sujeito sempre estiveram intimamente articuladas, mesmo nos últimos trabalhos de Foucault sobre os modos de subjetivação” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 399).

Para esses autores, há um conceito que teve um papel decisivo no âmbito da importância dos processos de subjetivação, na construção de resistências. Este conceito é o de *contraconduta*, elaborado na aula de 1º de março de 1978, no *Curso Segurança, território e população*:

Essa aula trata, em grande parte, da crise do pastorado. Tenta precisar a especificidade das ‘revoltas’ ou ‘resistências de conduta’, que são como o correlato do modo de poder pastoral: se tais resistências são denominadas ‘resistências de conduta’ é porque são resistências ao poder *enquanto conduta* e, como tais, elas próprias são *formas de conduta*, contrárias a esse ‘poder-conduta’ (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 399).

Nesse sentido, ao termo ‘conduta’ cabem dois sentidos: “o de uma atividade que consiste em conduzir os outros, ou ‘condução’, e o que remete à maneira como o indivíduo conduz a si mesmo sob o efeito dessa atividade de condução (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 399). E a ideia de “contraconduta” significa uma “luta contra os procedimentos postos em ação para conduzir os outros”, conforme o próprio Foucault. Ou seja, “pela contraconduta, tenta-se tanto escapar da conduta dos outros como definir para si mesmo a maneira de se conduzir com relação aos outros” (DARDOT; LAVAL,

2016, p. 400). Para esses autores, essa observação é muito importante para uma reflexão sobre a resistência à governamentalidade neoliberal, porque:

[...] a governamentalidade, ao menos em sua forma especificamente neoliberal, faz da conduta dos outros *pela* conduta deles para com eles mesmos o verdadeiro objetivo que se deseja alcançar. A característica própria dessa conduta para consigo mesmo, isto é, conduzir-se como uma empresa de si mesmo, é induzir imediata e diretamente certa conduta com relação aos outros: a da concorrência com os outros, vistos como empresas de si mesmos (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 400).

Isto é, acaba-se por imprimir na condução do outro a conduta a qual fui conduzido, qual seja, ser empresário de mim mesmo, movido pela concorrência com o outro. Dessa forma, “a consequência disso é que a contraconduta como forma de resistência a *essa* governamentalidade deve corresponder a uma conduta que seja indissociavelmente uma conduta para consigo mesmo e uma conduta para com os outros” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 400).

Uma luta contra esse modo de condução, baseado nos processos de subjetivação tanto ético quanto político, implica a mim mesmo e ao outro, pois se devo recusar o autoempresariamento é porque também devo recusar uma relação com o outro que tenha por base a concorrência empresarial. E assim concluem os autores, baseados nas palavras de Foucault: “Se ‘a política não é nada mais, nada menos do que aquilo que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro confronto’, isso quer dizer que *ética e política são absolutamente inseparáveis*” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 400). À subjetivação que visa à sujeição deve-se opor uma subjetivação pelas contracondutas que afirmem uma estética da existência. Ou seja,

à governamentalidade neoliberal como maneira específica de conduzir a conduta dos outros, devemos opor, portanto, uma dupla recusa não menos específica: a recusa de se conduzir em relação a si mesmo como uma empresa de si e a recusa de se conduzir em relação aos outros de acordo com a norma da concorrência (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 400).

Para os autores, a recusa da subjetivação auto empresarial e concorrencial deve ser acompanhada de uma prática cooperativa, deve ser estendida às relações com os outros. O contrário disso não teria nenhum sentido ético e político. Pois se

a relação consigo da empresa de si determina imediata e diretamente certo tipo de relação com os outros (a concorrência generalizada), inversamente a recusa de funcionar como uma empresa de si, que é distanciamento de si mesmo e recusa do total autoengajamento na corrida ao bom desempenho, na prática só pode valer se forem estabelecidas, com relação aos outros, relações de cooperação, compartilhamento e comunhão. De fato, que sentido teria um

distanciamento de si mesmo que não tivesse nenhuma ligação com a prática cooperativa? (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 401).

Desta forma, nessa perspectiva, é possível afirmar que “a subjetivação individual está ligada no mais profundo de si mesma à subjetivação coletiva” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 401), pois uma subjetivação individual absolutamente solitária não vale por si mesma, a “pura estetização da ética é, nesse sentido, pura e simples renúncia a uma verdadeira atitude ética” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 401). As invenções advindas com a afirmação da estética da existência, pautadas em contracondutas, devem trazer uma dimensão coletiva porque “a invenção de novas formas de vida somente pode ser uma invenção coletiva, devida à multiplicação e à intensificação das contracondutas de cooperação” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 401).

A perspectiva das possibilidades de mudanças com relação ao *modus vivente* do neoliberalismo reforça “que a nova razão do mundo não é um destino necessário que subjuga a humanidade”, pois podemos promover outra racionalidade, apostando em outros processos de subjetivação que não visem somente ao assujeitamento auto empresarial e concorrencial, mas processos de subjetivação que componham contracondutas em práticas de liberdade. Essa avaliação sobre a importância dos processos de subjetivação na construção de resistências é fundamental porque:

[...] a crença de que a crise financeira anuncia por si só o fim do capitalismo neoliberal é a *pior* das crenças. Talvez agrade aos que pensam ver a realidade antecipar-se a seus desejos sem que precisem mexer um único dedo. Seguramente conforta os que encontram motivo nisso para congratular-se por sua ‘clarividência’ passada. No fundo, é a forma menos aceitável de renúncia intelectual e política. O capitalismo neoliberal não cairá como uma ‘fruta madura’ por suas contradições internas, e os *traders* não serão a contragosto os ‘coveiros’ inopinados desse capitalismo. Marx já dizia: ‘A história não faz nada’. Existem apenas homens que agem em condições dadas e, por sua ação, tentam abrir um futuro para eles. Cabe a nós permitir que um novo sentido do possível abra caminho (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 402).

É possível o governo dos homens vislumbrar e criar outros horizontes, para além da maximização do desempenho, do auto empresariamento, da produção ilimitada e do controle generalizado: “Ele *pode* sustentar-se num governo de si mesmo que leva a outras relações com os outros, além daquelas da concorrência entre ‘atores autoempresendedores’” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 402). Dessa forma, teríamos as práticas de ‘comunização’ do saber, de assistência mútua, de trabalho cooperativo, traços de outra razão do mundo que os autores chamam de ‘razão do comum’.

Em seguida, veremos como Butler, em um diálogo crítico, se apropria dessas teorizações foucaultianas de poder, resistência, crítica e governamentalidade, bem como atualiza a análise do diagnóstico do presente. Seja na perspectiva de uma resistência à governamentalidade de uma crítica como virtude enquanto ética não prescritiva, seja na perspectiva de uma resistência à governamentalidade neoliberal, a partir de uma política performativa.

3.4. Butler: crítica foucaultiana como virtude e política performativa como resistência à precariedade neoliberal

Em item anterior, foi apresentado no pensamento de Foucault, no texto intitulado *O que é a crítica?*, a potência subversiva da crítica frente ao processo de governamentalização e como se expressava a crítica como resistência ao poder da arte de governar os homens. Nesse texto, fundamentalmente, Foucault realiza uma releitura da *Aufklärung* kantiana, propondo que a história do projeto crítico, na atualidade, deveria ser repensada a partir da atitude crítica de não se querer ser “tão” governado, tendo por base o poder e suas relações e não somente a busca do aperfeiçoamento da racionalidade, como em Kant. Ou seja, a crítica deveria ter uma base prática, de atitude, ser dimensionada tendo em vista as relações de poder e não as preocupações metafísicas do conhecimento. Butler retoma esse texto foucaultiano no seu escrito intitulado *O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault*, publicado em 2002.

Nesse ensaio sobre Foucault, Butler, dentre outras coisas, aborda, centralmente, a ideia foucaultiana da crítica como virtude, presente no texto *O que é a crítica?* Mas também utiliza a introdução da *História da sexualidade* vol. II: o uso dos prazeres e algumas passagens da *História da sexualidade* vol. I: a vontade de saber, para fundamentar sua exposição em torno da noção da crítica como virtude, em Foucault.

Em seu ensaio, Butler desenvolve uma reflexão a partir dessa questão central da crítica como virtude em Foucault, aprofundando e avançando em alguns pontos que ela considera inconclusos ou incompletos, no ensaio foucaultiano: “Não fica claro, [...], de que modo o desejo de não ser governado [a crítica] se liga à virtude” (BUTLER, 2013, p. 168). De fato, Foucault, em todo seu ensaio, só toca duas vezes na palavra virtude, considerando a crítica como virtude, no início do texto e numa só frase: “Há alguma coisa na crítica que se assemelha à virtude. E de certa forma, o que eu gostaria de lhes falar era da atitude crítica como virtude em geral” (FOUCAULT, 2018, pp. 12-13).

A autora considera ser possível explicitar, no texto foucaultiano, a crítica como insubordinação ao poder, raciocínio que já caracteriza a trajetória do pensamento de Foucault e para quem “a ‘crítica’ é justamente a prática que não apenas suspende o juízo, mas que também oferece uma nova prática de valores, baseada nesta própria suspensão” (BUTLER, 2013, p. 160). Isto é, o pensamento crítico, para Foucault, representa o esforço de pensar o problema da liberdade e da ética em geral, para além do juízo, da faculdade de julgar.

Algo que Butler considera muito importante no texto de Foucault é a forma de interrogação em que o assunto já é colocado no título, “*O que é a crítica?*”, pois para ela isso já é “uma instância do empreendimento crítico em questão” (BUTLER, 2013, p. 161). Ou seja, para Butler, a pergunta posiciona o problema, realiza um questionamento central à própria atividade da crítica e faz dessa questão “algo inteiramente diverso daquilo com que, talvez, nos acostumamos a esperar de uma crítica” (BUTLER, 2013, p. 161). Dessa forma, o objetivo da leitura do texto de Foucault realizada por Butler é:

[...] marcar a distância entre uma noção de crítica que é caracterizada como normativamente empobrecida [...] e outra [...] que tem fortes compromissos normativos que se revelam em formas que seriam difíceis, senão impossíveis, de ler dentro dos atuais parâmetros da normatividade (BUTLER, 2013, p. 162).

É possível traduzirmos o objetivo da leitura de Butler sobre a compreensão da crítica como virtude, em Foucault, indicando as seguintes características de uma ética aí presente: contribui para a teoria normativa não prescritiva; relaciona as noções de estética e de sujeito com a ética e a política; faz da criação do “eu” (*self*), como *poiesis*, algo central para a política de desassujeitamento que propõe; e, “paradoxalmente, a criação do “eu” e o desassujeitamento ocorrem concomitantemente quando se arrisca um modo de existência que não é corroborado por aquilo que ele denomina de regime de verdade” (BUTLER, 2013, p. 162).

Uma das grandes contribuições de Foucault para os impasses da contemporaneidade, “é justamente nos pedir que repensemos a crítica como a prática na qual pomos em questão os limites de nossos modos de conhecimento mais certos [...]” (BUTLER, 2013, p. 163), pois as indagações que fazemos sobre os limites das certezas que acompanham o nosso conhecimento advêm da crise do campo epistemológico em que vivemos, fazendo com que as categorias que ordenam nossa vida social se mostrem ininteligíveis para nós. Assim,

[...] é a partir do esgarçamento do tecido de nossa rede epistemológica, que a prática da crítica emerge, juntamente com a consciência de que nenhum discurso aqui é adequado e de que um impasse foi produzido por nossos discursos dominantes. Com efeito, o próprio debate, no qual uma visão fortemente normativa guerreia contra a teoria crítica, pode vir a produzir justamente a forma de impasse discursivo a partir do qual a necessidade e a urgência da crítica se colocam (BUTLER, 2013, p. 164).

Segundo Butler, para Foucault, a crítica é “um meio para um futuro ou para uma verdade que ainda não se conhece ou que ainda não existe. Ela vai de encontro a um domínio que não deseja policiar e ao qual é incapaz de regular” (BUTLER, 2013, p. 164). A crítica, ao projetar novos modos de conhecimento que desafiam a ordenação vigente, realiza-se como prática da virtude contrária à regulação e à ordem, desafiando a ordem estabelecida²¹. Prática crítica como virtude porque cria novas práticas de liberdade, nas quais são fundamentais os processos de subjetivação que prezam pela desobediência às regras ou por uma relação crítica com as normas:

Há algumas maneiras básicas de compreendermos o esforço de Foucault por apresentar a crítica como virtude. A virtude é geralmente compreendida ou bem como atributo ou prática de um sujeito, ou bem como qualidade que condiciona e caracteriza determinado tipo de ação ou prática. [Entretanto], ela pertence a uma ética que se cumpre não meramente pela obediência objetiva às leis e às regras formuladas. E a virtude não é apenas um *modo* de consentir ou de se conformar com normas preestabelecidas. Ela é, mais radicalmente, uma relação crítica com essas normas que se delinea, segundo Foucault, como uma estilização específica da moralidade (BUTLER, 2013, p. 164).

Butler recorre à Introdução da *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* para mostrar que o propósito de Foucault era “ultrapassar a concepção de filosofia ética que emite um conjunto de prescrições” (BUTLER, 2013, p. 164), buscando desenvolver um pensamento de investigação moral não-prescritivo e se indagando sobre as experiências morais “que não se definem rigidamente por uma lei jurídica, uma regra ou comando diante dos quais se supõe que o ‘eu’ submete-se mecânica ou uniformemente” (BUTLER, 2013, p. 164), bem como uma experiência moral que lance mão de uma forma de conhecimento diverso da qual o sujeito está acostumado. Ou seja, Foucault desenvolve “uma investigação das experiências morais que não é primária ou fundamentalmente pautada por uma proibição ou interdição” (BUTLER, 2013, p. 165).

²¹ “[...] a compreensão foucaultiana da resistência como trabalho crítico e reflexivo de transformação de si e dos outros, mediado pela extrema atenção à atualidade e seus limites, se completa perfeitamente com a ideia butleriana a respeito das possíveis alianças entre diferentes grupos marcados pela precariedade e vulnerabilidade socialmente induzidas” (DUARTE; CÉSAR, 2019, p. 49).

Butler lembra que no vol. I da HS, Foucault já considerava os seguintes aspectos: as proibições culturais não podem ser assumidas como constantes históricas; a experiência moral não pode ser compreendida somente por intermédio de um conjunto histórico de interdições dominantes; os códigos relativos à experiência moral devem ser estudados relacionados, também, aos respectivos modos de subjetivação; e, a juridicização da lei, no âmbito moral, somente ganhou certa hegemonia a partir do Século XIII, pois, na cultura clássica greco-romana, era possível encontrar práticas ou artes de existência que estabeleciam o cuidado de si distanciado de um código de leis ou de normas.

Conforme Butler, a noção foucaultiana de “artes de existência” valoriza as ações do sujeito, nas quais os homens estabelecem para si uma regra de conduta, transformam a si próprios em um ser singular e fazem de sua vida uma obra de arte:

Tal vida não se conforma simplesmente com os preceitos ou normas morais, de sorte a encaixar o seu “eu” em um molde que é fixado pelo preceito, feito algo preformado em uma linha de montagem. Muito pelo contrário, o “eu” que se modela nos termos da norma, passa a habitá-la e a incorporá-la; todavia *a norma não é nesse sentido exterior ao princípio pelo qual o “eu” se forma*. O que está em jogo, para Foucault, não são os comportamentos, as ideias, as sociedades nem as “ideologias”, mas “as problematizações pelas quais o ser se deixa, necessariamente, pensar – e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam” (BUTLER, 2013, p. 166).

Comumente, algumas práticas morais acabam por cair em um domínio ontológico rígido, limitando novas possibilidades de ser e conhecer. E é a partir desse horizonte ontológico dominante que pensamos os preceitos morais vigentes e os que ainda se formarão. Para Butler, contudo, Foucault realizará uma guinada crítica nesse âmbito, “porquanto a relação subjetiva com essas normas não será previsível nem mecânica. A relação será ‘crítica’ na medida em que não se conformará com nenhuma categoria dada” (BUTLER, 2013, p. 166).

A relação subjetiva com as normas será, antes de tudo, “problematizadora com o próprio campo de categorização, remetendo-se, no mínimo implicitamente, para os limites do horizonte epistemológico dentro dos quais essas práticas se formam” (BUTLER, 2013, p. 166). O que interessa não é remeter a prática àquele domínio pré-existente enrijecido do código moral, mas sim “firmar a crítica como a prática que expõe os limites do próprio horizonte epistemológico, fazendo que os contornos desse horizonte apareçam, por assim dizer, pela primeira vez no seu limite” (BUTLER, 2013, p. 166). E, o mais importante, é que, na relação com a regra de conduta, a prática crítica implicará

uma transformação do “eu”, enquanto prática de liberdade e virtude, expondo, também, o limite do horizonte epistemológico: “Sem dúvida, conduzir-se conforme um código de conduta não é a mesma coisa que se constituir como sujeito ético na relação com um código de conduta (mais diferente ainda será constituir-se como aquele que desafia a ordenação rígida do próprio código)” (BUTLER, 2013, p. 166).

Contudo, Butler lembra que, para Foucault, uma modalidade ética de conduta e um modo de estilizar não significam uma desobediência radical, e isso não implica em passividade ou inatividade, pois uma obediência pode ser virtude desde que não seja uma obediência irrefletida. No ensaio *O que é a crítica?*, “Foucault contrasta a maneira como interpreta a virtude com a obediência, mostrando como a possibilidade dessa forma de virtude se estabelece a partir da diferença com a obediência irrefletida à autoridade” (BUTLER, 2013, p. 167). Em Foucault, a virtude não é obediência, mas sim desobediência às normas, mas se a obediência for consciente e refletida, poderá ser virtude. Essa compreensão ética foucaultiana foge aos padrões de uma ética tradicional e moralista.

A resistência à autoridade, como principal característica do Esclarecimento, é pensada de forma muito singular por Foucault, e, no centro dessa compreensão, está que a noção de transformação de si está, intimamente, relacionada com o problema da “crítica” que, por sua vez, se configura como resistência aos poderes:

De acordo com ele, a crítica começa a partir do momento em que pomos em questão a necessidade de uma obediência absoluta e submetemos todas as obrigações governamentais que nos são impostas a um exame racional e reflexivo. Apesar de não simpatizar com a grande aposta iluminista na razão, Foucault perguntará, não obstante, qual o critério que delimita as razões e justificativas que se coadunam com a obediência. Ele interessar-se-á, particularmente, por investigar como esse campo delimitado forma o sujeito e como este, por seu turno, acaba por formar e reformar essas razões. Essa capacidade de aduzir razões estará intimamente relacionada com a supramencionada relação da transformação de si. Adotar uma postura crítica diante de uma autoridade que se pretende absoluta exige uma prática crítica que tem por base a transformação de “eu” (BUTLER, 2013, p. 167).

Dessa maneira, é possível observar que, na relação com as normas éticas, tanto a transformação de si quanto a prática da crítica, são consideradas formas de “arte”, estilizações. Ou seja, “isto sugere que não há como aceitar ou rejeitar uma regra sem um ‘eu’ que se estilize em resposta à demanda ética que se lhe impõe” (BUTLER, 2013, p. 168). Nessa estilização, para Foucault, o principal motor da crítica é o desejo que leva a não se querer ser governado, mas não ser governado de forma absoluta, reivindicando

uma anarquia total. Ao contrário, o não querer ser governado é um não querer ser governado de modo específico, dessa forma, assim, por alguém. Dessa maneira, o desejo de não ser tão governado

[...] revela-se um marco essencial da “atitude crítica” e de sua virtude particular. Para Foucault, o próprio questionamento inaugura uma atitude política e moral [...]. A virtude que Foucault aqui nos apresenta, seja ela qual for, terá que ver com a objeção contra a imposição do poder, contra os seus custos, contra o modo como ele é administrado por aqueles que o administram (BUTLER, 2013, p. 168).

No entanto, a estilização de si não é um ato solipsista. É necessário compreender que essa crítica é uma virtude porque transforma o sujeito em uma obra de arte, quando ele enfrenta as normas morais e as desobedece, essa “crítica é um ato, uma prática de liberdade que não se deixa reduzir facilmente ao voluntarismo [...]” (BUTLER, 2013, p. 169). E isso ocorre, precisamente, porque a crítica como prática virtuosa se dá, contesta e enfrenta uma ordem epistemológica e social:

[...] a prática que posiciona os limites da autoridade absoluta depende, fundamentalmente, do horizonte dos efeitos do conhecimento dentro do qual opera. A prática da crítica não jorra de uma liberdade inata à alma. Ela, antes, forma-se no embate de uma troca específica entre um conjunto de regras ou preceitos (que já estão dados) e uma estilização de atos (que expande e reformula esse conjunto prévio de regras e preceitos). Essa estilização do “eu”, em relação às regras, acaba por constituir uma “prática” (BUTLER, 2013, p. 169).

Butler compreende que, em Foucault, o enfrentamento reflexivo da crítica à autoridade “não ocorre em algum local interno do sujeito” (BUTLER, 2013, p. 169). Inversamente, é um ato arriscado, pois não se trata simplesmente de uma objeção à uma exigência governamental, mas também examinar a ordem que a legitima. Ao criticar as ordenações epistemológicas que validam a ordem governamental, “dizer ‘não’ a essa ordem implicará, portanto, abandonar os fundamentos estabelecidos de sua validade e impor-lhes um limite – o que é diferente e muito mais arriscado do que classificar uma dada ordem de inválida” (BUTLER, 2013, p. 169).

Para Butler, é o enfrentamento objetivo da ordem governamental e seus preceitos éticos pelo sujeito que dá início à relação crítica entre eles. E o problema maior dos fundamentos que dão sustentação a uma ordem e seus preceitos não é que meramente sejam moralistas, mas sim porque “visam obliterar e sabotar o surgimento de qualquer relação crítica, isto é, eles visam a expandir o seu poder de modo a ordenar o campo dos

juízos morais e políticos em sua completude. Eles fabricam o campo da própria certeza e o esgotam” (BUTLER, 2013, p. 170).

Assim, a prática crítica, ao enfrentar as regras e suas certezas, questionando seus fundamentos, expõe o sujeito a uma indeterminação social que lhe “suscita as acusações de imoralidade, maldade e esteticismo” (BUTLER, 2013, p. 170), já que não cabe mais nos enquadramentos normativos hegemônicos. Por isso, a atitude crítica não é moralmente moral, no sentido de somente interrogar as normas, mas implica em uma estética de si e em um desafio prático de transformação das normas. É nesse sentido que Butler relembra a distinção, no pensamento foucaultiano, entre governo e governamentalização:

A distinção entre governo e governamentalização visa a mostrar que o aparato compreendido pelo primeiro imiscui-se nas práticas dos que estão a ser governados, entranhando-se no seu próprio modo de ser e de conhecer. Ser governado implica, além de ter um modelo imposto sob a sua existência, receber de antemão os termos dentro dos quais sua existência será ou não possível. O sujeito despontará a partir de sua relação com um regime de verdade estabelecido, porém ele também poderá adotar uma perspectiva perante esse regime que suspende, retrospectivamente, seu fundamento ontológico (BUTLER, 2013, p. 170).

Por sua vez, a governamentalização não é infalível, enquanto assujeitamento dos indivíduos a uma prática social e seus mecanismos de poder e regimes de verdade, pois nela há espaço para a resistência. A crítica será o movimento de desassujeitamento, no qual “*o sujeito se dá o direito [le sujet se donne le droit] de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade*” (FOUCAULT APUD BUTLER, 2013, p. 170; FOUCAULT, 2018, p. 18). Crítica, diz Foucault, como “arte da inservidão voluntária” e “indocilidade reflexiva [*indocilité réfléchie*]”.

A crítica é uma “arte”, uma estética da existência, que não diz respeito somente ao domínio subjetivo, pois se dá em meio a uma ordem governamental que ela enfrenta e que, de alguma forma, também a produz, mesmo que sob a marca da contingência e da imprevisibilidade: “A estilização dessa ‘vontade’ produzirá, pois, um sujeito que não é prontamente cognoscível sob o parâmetro de verdade estabelecido” (BUTLER, 2013, p. 171), a crítica desassujeita o sujeito no jogo [*le jeu*] da política da verdade. Nesse ponto, Butler faz uma reflexão que aproxima, claramente, o universo foucaultiano a questões que estão presentes no seu próprio ideário filosófico:

A política da verdade pertence às relações de poder que assinalam de antemão o que se qualificará ou não como verdade, o que irá ordenar o mundo conforme modos regulares e reguláveis e o que será ou não aceitável dentro de determinado campo de conhecimento. Podemos

compreender a importância deste ponto, uma vez que indagamos: o que se qualifica como pessoa? O que se qualifica como gênero coerente? O que se qualifica como cidadão? A quem pertence o mundo que é legitimado como real? Subjetivamente, perguntemos: quem posso ser em um mundo tal que os sentidos e limites de qualquer sujeito me são estabelecidos de antemão? Quais são as normas que me coagem quando passo a questionar os limites do que posso ser? E o que ocorre quando passo a ser aquilo para o qual não há lugar dentro de um dado regime de verdade? Não seria justamente isto “o desassujeitamento do sujeito no jogo com [...] a política da verdade”? (BUTLER, 2013, p. 171).

Butler analisa que, para Foucault, kantianamente, o que está em disputa nesse processo de desassujeitamento é a relação entre os limites da ontologia e da epistemologia. E nessa relação entre o que posso ser e o que ousar saber se localiza a questão da liberdade, que ocorre nos limites do conhecimento. É no desassujeitamento do sujeito em um dado regime de verdade que nasce uma prática questionadora que pergunta:

[...] o que, de acordo com a ordem ontológica contemporânea, posso ser? Se a posição dessa questão põe em jogo nossa liberdade, então é possível que a manifestação da liberdade tenha que ver com aquilo que Foucault denomina de virtude, com um certo risco que é posto em marcha pelo pensamento e, com efeito, pela linguagem, local em que a ordenação do ser contemporânea é levada ao seu limite (BUTLER, 2013, p. 171).

Nesse sentido, para Foucault, o poder, extremamente, cultivado da razão, salienta Butler, “[...] adquire nova forma quando se põe a serviço do biopoder. E o que continua sendo difícil para a maioria dos atores sociais e críticos, dentro desta situação, é discernir a relação entre ‘racionalização e poder’” (BUTLER, 2013, p. 172), pois não se trata do saber se apoiar em uma, pretensamente, inocente base da razão, em uma mera ordem epistêmica racional que não revela seus interesses e “tampouco se dispõe a admitir que a intensificação e a totalização da racionalização e seus efeitos gera uma intensificação do poder” (BUTLER, 2013, p. 172). Ou seja, nem toda razão é crítica, principalmente se acompanhada pela avidez do poder.

E nesse âmbito, há uma centralidade efetiva do assujeitamento do sujeito no exercício da racionalização que “conduz ao furor do poder”. A racionalização consegue se apropriar, devassar e controlar a vida cotidiana, a prática científica, as relações sociais, as organizações estatais, as práticas econômicas e o comportamento dos indivíduos. A resistência ao assujeitamento pode se traduzir em uma estética da existência desafiando os limites impostos pelas normas, inclusive quando essas normas nos conduzem a jogar o jogo do poder vigente. Dessa forma,

A racionalização obtém seu “furor” e seus limites na medida em que captura e depaupera o sujeito que assujeita. O poder delimita o que é lícito ao sujeito “ser”; para além desses limites, não se “é”, ou ainda, habita-se um domínio de ontologia precária. No entanto, o poder visa a reprimir o sujeito através de uma força coercitiva e é a resistência a essa coerção que configura a estilização do “eu” perante os limites estabelecidos do que se pode ser (BUTLER, 2013, p. 172).

Portanto, criticar também é explicitar a relação entre os mecanismos de poder e os elementos do conhecimento, “uma vez que nos disponhamos a jogar para o alto aquela segurança e conforto presentes dentro da ontologia disponível” (BUTLER, 2013, p. 172). Para Foucault, saber e poder não se separam e, por isso, ambos devem ser pensados juntos para compreender e possibilitar transformar os jogos de verdade. Não se trata de descrever o que é um e outro ou como um reprimiria o outro, mas sim de explicitar o nexo de saber-poder que torna um sistema de poder aceitável.

Butler, apoiada em Foucault, sustenta que há uma tarefa dupla para o crítico: primeiro, detectar e explicitar a articulação entre conhecimento e poder que ordena um regime de verdade aceitável e, segundo, reconhecer e seguir as linhas de ruptura daquela articulação, suas descontinuidades e colapsos. Contudo, nessa dinâmica da crítica, um elemento crucial é o do desassujeitamento:

Com efeito, outra maneira de descrever esta dinâmica presente na crítica, é dizer que a racionalização encontra seu limite no desassujeitamento. Se é verdade que o desassujeitamento do sujeito emerge no momento em que a *episteme*, constituída mediante o processo de racionalização, expõe o seu limite, então é igualmente verdade que o desassujeitamento assinala justamente a fragilidade e a mutabilidade das *epistemes* do poder (BUTLER, 2013, p. 173).

A crítica inicia como enfrentamento à governamentalização e tem continuidade na tentativa da governamentalização se apropriar, conhecer e assujeitar o sujeito. Contudo, essa crítica, que se expressa como resistência à governamentalidade como vontade de não ser governado, não é uma aspiração da liberdade originária, mas sim uma prática histórica de revolta, uma vontade de não ser “governado assim, dessa forma, por estas pessoas, por esse preço”, como diz Foucault. Pois como já visto acima, não há uma ausência completa e absoluta da ausência de relações de poder.

Butler recorda que, na *Introdução* do livro *O Uso dos prazeres*, Foucault caracteriza as “artes da existência” como uma relação de cuidado de si e de produção de sujeitos que transformam sua vida em uma obra de arte: “Esta formulação nos aproxima daquela estranha forma de virtude que o antifundacionismo foucaultiano chega a

representar” (BUTLER, 2013, p. 177). Contudo, nessa perspectiva foucaultiana, alerta Butler, não há uma mera estetização da existência em detrimento da ética.

Em contraste, o que eu sugeriria é que Foucault tão somente nos mostrou que jamais poderemos ter uma ética, tampouco uma política, sem recorrer a esse sentido singular de *poiesis*. O sujeito que é formado pelos princípios dispostos pelo discurso da verdade ainda não é o sujeito que luta para se criar. Ao engajar-se nas “artes da existência”, esse sujeito é tanto criador quanto criatura, e a linha que divide os momentos em que se forma, dos momentos em que é formado é, senão impossível, certamente difícil de ser traçada. As coisas não se passam como se o sujeito uma hora fosse formado e noutra hora ele virasse para o lado e subitamente começasse a se formar. Pelo contrário, a formação do sujeito dá-se com a instituição da própria reflexividade que, indistintamente, toma para si a tarefa de formação. Esta linha é indistinta justamente no local em que as normas sociais convergem com exigências éticas e em que ambas se produzem no contexto de um “eu” que se cria, mas que nunca se inaugura completamente (BUTLER, 2013, p. 177).

Nessa perspectiva, lembra Butler, estão dispostos os conceitos foucaultianos de assujeitamento e subjetivação, que implicam em como o sujeito é formado e como o sujeito torna-se capaz de se formar. Como visto mais acima, em uma perspectiva ética, assujeitamento e subjetivação não são processos que ocorrem meramente na consciência, pois implicam em escolhas entre as políticas das normas para suas práticas morais: “O ‘eu’ delimita a si próprio e escolhe o material a ser utilizado para a sua criação. Todavia, a delimitação que o ‘eu’ realiza dá-se por normas que, invariavelmente, já estão dadas” (BUTLER, 2013, p. 178). A criação estética do “eu” acontece em uma prática ética, num contexto político mais amplo: “Foucault deixa claro que não há nenhuma formação do “eu” fora de um modo de subjetivação, o que implica dizer que não há formação do “eu” fora das normas que arquitetam as condições de formação do sujeito” (BUTLER, 2013, p. 178).

A questão da virtude está intrinsicamente colada nesses processos, quando “essa formação de si é feita em desobediência aos princípios pelos quais o ‘eu’ se forma, então a virtude será a prática pela qual o sujeito se forma pelo seu desassujeitamento” (BUTLER, 2013, p. 178), pois, criticar a autoridade estabelecida não é apenas reconhecer os efeitos coercitivos do conhecimento na formação do próprio sujeito, mas significa, também, pôr em risco a própria formação enquanto sujeitos.

Dito de outro modo, o “eu” que assim procede arrisca-se a deformar-se enquanto sujeito, passando a ocupar aquela posição ontologicamente insegura que coloca a questão de um modo originário: quem será um sujeito aqui, e o que se qualificará de vida? Eis um momento de deliberação ética que exige a ruptura de nossos hábitos de julgamento,

em favor de uma prática mais arriscada, que faça a arte prevalecer sobre a coação (BUTLER, 2013, p. 178).

Para Butler, no ensaio foucaultiano, o termo virtude teria ficado equivalente ao termo resistência. Virtude teria se tornado “[...] o meio pelo qual a resistência se redescreve [...]. Ademais, essa virtude é também descrita como uma ‘arte’: a arte de não ser governado ‘tanto assim’” (BUTLER, 2013, p. 168). Teríamos, então, uma equivalência, ou redescrição, como prefere Butler, entre crítica, resistência e virtude que se expressam na estética da existência, a qual surge a partir da arte de “não se deixar ser governado tanto assim”. Ou seja, se pensarmos mais amplamente, existe aí uma relação entre estética, política e ética: a virtude como resistência e crítica do assujeitamento pelos regimes de verdade e a possível criação estética da vida. Algo que poderíamos chamar de bioresistência, uma resistência que faça valer a vida.

Como visto, Foucault questionou as noções tradicionais de exercício de poder, constatando novas formas de exercício de poder, fato que implicava em novas formas de exercício de resistência às relações de poder da modernidade, com mais ênfase no âmbito da governamentalidade, nascida a partir do século XVIII, no Ocidente. Desde essa época, segundo Foucault, vivemos sob a égide de um governo que se exerce como condução de condutas, tanto de si para consigo, quanto de si para com os outros, e tendo como objeto central a população, na qual se ancoram a biopolítica e a governamentalidade. O surgimento e a ascensão do neoliberalismo, um exemplo emblemático dessa nova forma de relações de poder, implica, necessariamente, novas formas de resistência, as quais não podem ser mais somente restringidas às formas modernas de luta, aquelas atreladas aos partidos, sindicatos ou parlamentos. Dessa forma, segundo Foucault, se a cada momento histórico a governamentalidade entra em crise, é necessário pensarmos qual a crise atual da governamentalidade e quais as possíveis formas de contracondutas e de resistência para seu enfrentamento (cf. FOUCAULT, 2008a).

Ao descortinar novas formas de resistência como enfrentamento às novas formas de poder da atualidade, Foucault identificou a necessidade dessas lutas antiautoritárias de resistência serem plurais, imediatas, transversais, anárquicas, sem um *telus* essencialista, mas também questionadoras dos processos identitários dos sujeitos e indagadoras sobre o que nos tornamos. Essas lutas antiautoritárias são, principalmente, de resistência centralizada nos processos de subjetivação, de práticas de liberdade e têm profundo sentido ético-político, haja vista que ética e política em Foucault são inseparáveis. A própria crítica, em uma perspectiva prática, é tida como resistência, enfrentamento aos

regimes de verdade e podem possibilitar um desassujeitamento que produza uma estética da existência.

Foi em uma perspectiva de atualização desses questionamentos foucaultianos que vislumbramos novas indagações contemporâneas em Butler, principalmente, como resposta às novas formas de resistência à governamentalidade neoliberal. E nessa direção, encontramos algumas respostas em seu livro *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*, no qual a filósofa apresenta uma teoria da performatividade política que leva em consideração as vidas precárias e trabalha a questão das alianças entre várias minorias ou populações consideradas descartáveis e precárias.

Destacamos a proposta de Butler, uma política performativa, como uma forma de resistência à governamentalidade neoliberal. Uma forma de proposta de resistência muito próxima à de Foucault que, descartando a existência exclusiva de um poder centralizado tanto no Estado quanto na economia e que também não se exerce somente pela repressão, lei, exclusão ou guerra, exige novas formas de resistência. E compreendemos que a proposta da política performativa butleriana encarna uma nova forma de combate à governamentalidade neoliberal, tanto por suas características, como veremos adiante, quanto devido a sua base fortemente ética de resistência na sua propositura política e, também, amplamente apoiada nos processos de subjetivação.

O termo precariedade é tomado como um termo médio, que pode operar ou opera um lugar de aliança entre grupos de pessoas que, de outro modo, não teriam muito em comum e entre os quais, algumas vezes, existe mesmo desconfiança e antagonismo. O objetivo da autora é ampliar a política de identidade por esta sozinha não ser capaz de fornecer “uma concepção mais ampla do que significa, politicamente, viver junto em contatos com as diferenças” (BUTLER, 2018, p. 34), mesmo que seja uma proximidade não escolhida, mas, por mais difícil que seja viver juntos, afirma Butler, permanece aí um imperativo ético e político.

Outro aspecto para o qual Butler chama a atenção é a liberdade presente, como objetivo, na luta de resistência à precariedade, a qual deve ser exercida no âmbito coletivo, mas, necessariamente, sem produzir uma identidade coletiva e sim “um conjunto de relações possibilitadoras e dinâmicas que incluem suporte, disputa, ruptura, alegria e solidariedade” (BUTLER, 2018, p. 34).

Para Butler, os termos “performatividade” e “precariedade” são necessários para se compreender a dinâmica política da assembleia e o direito de aparecer como um

enquadramento de coligação, incluindo, aí, a ligação entre as minorias sexuais e de gênero e as populações precárias em geral. Nesse sentido, o termo “performatividade”, originário da filosofia de Austin, tem a característica dos enunciados linguísticos que, ao enunciar “faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência. [...] a performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de produzir um conjunto de feitos” (BUTLER, 2018, p. 35).

Nesse sentido, a teoria performativa dos atos da fala pôde se tornar uma teoria performativa de gênero e embasar seu deslocamento para caracterizar os *atos corporais* das assembleias. Segundo Butler, essa nova caracterização performativa dos corpos nos auxilia a compreender a performatividade das manifestações de massa que constitui e está presente nas assembleias e é tratada como forma contemporânea de resistência à governamentalidade neoliberal. Uma participação democrática que lança mão de instrumento de resistência, que não se identifica somente com os tradicionais instrumentos de luta coletiva, tais como sindicatos, partidos e parlamentos. Isso compreendido, naquela perspectiva foucaultiana da existência de novas formas de poder, às quais compreendemos que devem suscitar novas formas de resistências. Na teorização butleriana sobre a política performativa está presente uma dessas formas de resistência contemporânea e encontra, largamente, respaldo no universo teórico foucaultiano.

No atual contexto neoliberal do capitalismo, Butler insere a reunião das pessoas nas ruas, as manifestações de ruas que ela chama de Assembleia dos corpos em aliança, como resistência significativa aos desmandos sociais criados por essa governamentalidade neoliberal. Para a filósofa, as manifestações de massa expressam “uma rejeição coletiva da precariedade induzida social e economicamente” (BUTLER, 2018, p. 31). Os corpos reunidos em “assembleia nas ruas, nas praças ou em outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis” (BUTLER, 2018, p. 31).

Butler parte da constatação sócio-econômico-política da realidade do capitalismo neoliberal, em que a responsabilidade dessa precariedade é impingida às próprias pessoas por não terem se tornado ricas o suficiente para arcarem com os custos da sua vida e da sua sobrevivência. Dessa forma, para Butler, a reunião das pessoas nas ruas, em assembleia, manifesta o entendimento que sua situação precária é compartilhada com outros:

E mesmo quando não estão falando ou não apresentam um conjunto de reivindicações negociáveis, o apelo por justiça está sendo representado:

os corpos em assembleia ‘dizem’: ‘nós não somos descartáveis’, não importando que estejam ou não usando palavras no momento, o que eles dizem [...] é ‘ainda estamos aqui, persistindo, reivindicando mais justiça, uma libertação da precariedade, a possibilidade de uma vida ser vivida (BUTLER, 2018, p. 32).

Assim, a reivindicação por justiça, expressa nas diversas demandas desses corpos reunidos em assembleia nas ruas, ultrapassa as próprias demandas, pois “estão reivindicando reconhecimento e valorização, estão exercitando o direito de aparecer, de exercitar a liberdade, e estão reivindicando uma vida que possa ser vivida” (BUTLER, 2018, p. 33). Butler lembra que essas manifestações são tidas e afirmadas como mera agitação da ordem pública, mas denuncia, também, que tal afirmação tem por objetivo tentar deslegitimar as reivindicações presentes nelas.

Inspirada na analítica foucaultiana de poder, Butler se apoia nos principais efeitos nefastos da política econômica da governamentalidade neoliberal e seu exercício biopolítico de filtro de morte e vida:

Foucault nos ajudou a articular essa distinção quando falou sobre as estratégias bastante específicas do biopoder, a gestão da vida e da morte, de forma que não requerem mais um soberano que decida e ponha em prática explicitamente a questão sobre quem vai viver e quem vai morrer (BUTLER, 2018, pp. 17-18).

Resumidamente, esses efeitos da economia neoliberal, já vistos acima, são, dentre outros: a estruturação das instituições e serviços públicos a partir da lógica de mercado; perda dos benefícios previdenciários e dos empregos; a flexibilização do trabalho e a consequente perda de direitos trabalhistas e da segurança do trabalho; e, sucateamento da seguridade social e da cobertura de saúde. Diante dessa realidade, Butler analisa as consequências do exercício da biopolítica:

[...] nos deparamos, de uma maneira nova, com a ideia de que algumas populações são consideradas descartáveis. [...] a racionalidade do mercado está decidindo quais saúdes e vidas devem ser protegidas e quais não devem. É claro que há diferenças entre políticas que buscam explicitamente a morte de determinadas populações e políticas que produzem condições de negligência sistemática que na realidade permitem que as pessoas morram (BUTLER, 2018, p. 17).

Dessa forma, na governamentalidade neoliberal é alimentada

a crença em que aqueles que não ganham o suficiente ou que não têm emprego suficientemente estáveis não merecem a cobertura do sistema de saúde e [...] a crença de que nenhum de nós é responsável por essas pessoas. A implicação é claramente que aqueles que não são capazes de conseguir empregos que garantam o seguro de saúde pertencem a uma população que merece morrer e que, por fim, são responsáveis pela sua própria morte (BUTLER, 2018, p. 18).

Portanto, no neoliberalismo, a condução ético-política e a produção de subjetividade são pautadas no individualismo, a vida das pessoas é mercadoria e seu bem estar pertence à esfera do investimento pessoal, privado, e não ao serviço público. O sucesso ou o fracasso é responsabilidade do indivíduo e, por isso, também não são mais necessários os serviços sociais ou uma política social.

Para Butler, no entanto, há uma contradição cruel no cerne do neoliberalismo, pois, ao mesmo tempo em que somos moralmente pressionados a nos tornar autossuficientes, a economia impede a realização dessa autossuficiência com a ameaça constante de tornar todos precários, através da diminuição dos serviços públicos e pela expansão do mercado. No entanto, nem todos são precarizados igualmente, a inadequação à norma da autossuficiência, não conseguir pagar por assistência à saúde, por exemplo, torna uma pessoa potencialmente dispensável:

[...] estamos no meio de uma situação biopolítica na qual diversas populações estão cada vez mais sujeitas ao que chamamos de ‘precarização’. Geralmente induzido e reproduzido por instituições governamentais e econômicas, esse processo adapta populações, com o passar do tempo, à insegurança e à desesperança; ele é estruturado nas instituições do trabalho temporário, nos serviços sociais destruídos e no desgaste geral dos vestígios ativos da social-democracia em favor das modalidades empreendedoras apoiadas por fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o valor de mercado da cada um como objetivo máximo de vida (BUTLER, 2018, p. 21).

Esse processo de precarização também determina sofrimentos psíquicos em todo o corpo social, pois a sensação de ser dispensável ou de ser descartado não é distribuída por igual na sociedade, já que nem todos são constituídos pela precariedade induzida. Assim, a exigência de se tornar um empreendedor de si mesmo, uma das bandeiras maiores do neoliberalismo, dentro da lógica foucaultiana de exercício de poder, por meio das tecnologias de subjetivação, acarreta a responsabilidade do fracasso e acirra a concorrência entre as pessoas, a outra maior bandeira neoliberal. Dessa forma,

a fantasia do indivíduo capaz de se tornar um empreendedor de si mesmo em condições de precariedade acelerada, se não de indignação, cria a perturbadora suposição de que as pessoas podem, e devem, agir de maneira autônoma sob condições nas quais a vida se tornou insuportável (BUTLER, 2018, p. 22).

É nesse contexto que Butler compreende que a assembleia pública dá visibilidade à condição social compartilhada de forma injusta. E, da mesma maneira, “a assembleia desempenha o papel de uma forma provisória e plural de coexistência que constitui uma

alternativa ética e social distinta da ‘responsabilização’” (BUTLER, 2018, p. 22). Formas de assembleia como versões nascentes e provisórias da soberania popular, lembretes indispensáveis da prática democrática, afirmação de existência plural contra o individualismo, a forma corpórea da reunião num apelo ao político, “os corpos reunidos ‘dizem’ não somos descartáveis”, como forma de resistência em uma ação plural e corpórea”, uma “autoconstituição da e na esfera pública” como uma condição de aparecimento. Enfim, assembleias como manifestações de resistência contra a precariedade,

possibilidade de desconstruir essa forma de responsabilidade individualizadora e enlouquecedora em favor de um *ethos* de solidariedade que afirmaria a dependência mútua, a dependência de infraestruturas e de redes sociais viáveis, abrindo caminho para uma forma de improvisação no processo de elaborar formas coletivas e institucionais de abordar a condição precária induzida (BUTLER, 2018, p. 27-28).

As assembleias, ao mostrarem as formas de interdependência, com seu caráter corpóreo da ação e da expressão social, na sua performatividade corpórea e plural, traz em si uma concepção ética anti-individualista, anti-empresendedorista e anti-concorrencialista das relações humanas, atravessando a sua análise e proposta política que se contrapõe à

ética empreendedora que exorta até mesmo os mais impotentes a assumir a responsabilidade pela própria vida, sem depender de mais ninguém ou de mais nada. É como se, sob as condições contemporâneas, esteja travada uma guerra contra a ideia de interdependência, contra o que chamei, em outros momentos, de uma rede social de mãos que busca minimizar a impossibilidade de viver uma vida vivível (BUTLER, 2018, p. 76).

O neoliberalismo, por ser seletivo nas suas mortes e exclusões²², na determinação de vidas vivíveis e não vivíveis, mostra sua proximidade com a noção de precariedade. A precariedade já estava presente na performatividade de gênero como “teoria e prática que se opunham às condições insuportáveis nas quais as minorias sexuais e de gênero vivem”, mas em um âmbito mais amplo, que cobre os corpos em alianças nas ruas, constituindo as assembleias, “a ‘precariedade’ designa a situação politicamente induzida na qual

²² Duarte (2020c) atenta para a relação indissolúvel entre a exclusão social praticada pela cartilha conservadora neoliberal e a crise da democracia: “[...] a disseminação de discurso de ódio e de incitação à violência e discriminação contra as populações vulneradas e suas formas de luta, de resistência e de ação coletiva, pode levar não apenas à estagnação da democracia, mas à sua crise no sentido [...] de seu esvaziamento ou perversão” (p. 150).

determinadas populações sofrem as consequências mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte” (2018, p. 40).

É clara a marca da noção foucaultiana de Biopolítica em toda a elaboração conceitual de Butler, relativa à precariedade. Tanto no que Foucault chama a atenção para o deixar morrer fisicamente, quanto ao deixar morrer por exclusão moral. Nos diz Butler:

[...] a precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. Populações diferencialmente expostas sofrem um risco mais alto de doenças, pobreza, fome, remoção e vulnerabilidade à violência sem proteção ou reparações adequadas. A precariedade também caracteriza a condição politicamente induzida de vulnerabilidade e exposição maximizadas de populações expostas à violência arbitrária do estado, à violência urbana ou doméstica, ou a outras formas de violência não representadas pelo Estado, mas contra as quais os instrumentos judiciais do Estado não proporcionam proteção e reparação suficientes. Por isso, ao usar o termo precariedade, podemos estar nos referindo a populações que morrem de fome ou que estão perto de morrer de fome, àquelas cujas fontes de alimento chegam para um dia, mas não para o próximo, ou estão cuidadosamente racionadas (2018, p. 41).

Para esta pensadora, é possível compreender que a precariedade também está diretamente ligada às normas de gênero, pois quem não vive seu gênero dentro das normas fica também exposto “a um risco mais elevado de assédio, patologização e violência”. Portanto, a questão de gênero está relacionada ao aparecimento no espaço público, “como e de que modo o público e o privado se distinguem, e como essa distinção é instrumentalizada a serviço da política sexual” (BUTLER, 2018, p. 41).

Esse aparecimento público implica em reconhecimento que, apesar de ser um direito universal, é regulado pela aparência. Nem todos podem aparecer e, portanto, nem todos podem ser reconhecidos: “E isso significa que incorporar a norma ou as normas por meio das quais uma pessoa ganha um estatuto reconhecível é uma forma de ratificar e reproduzir determinadas normas de reconhecimento em detrimento de outras, estreitando o campo do reconhecível” (BUTLER, 2018, p. 42). E Butler se indaga: “Quais humanos contam como humanos? Quais humanos são dignos de reconhecimento na esfera do aparecimento, e quais não são? [...] um grupo de humanos é reconhecido como humano e outro grupo de humanos, que são humanos, não é reconhecido como humanos” (2018, p. 43). Os humanos que são reconhecidos como humanos assim o são por atenderem às normas dominantes de certa época e conjuntura social, econômica e política. Os que não atendem à essas normas não são reconhecidos como humanos.

Daí ser importante “[...] trazer à tona essa ruptura induzida pelas normas de reconhecimento que constantemente diferenciam aqueles que devem ser reconhecidos e aqueles que não devem ser reconhecidos” [...], bem como criar “campo[s] epistêmico aberto pelas formas contra-hegemônicas de conhecimento”. Pois, conforme Butler, “[...] é apenas por meio de uma forma insistente de aparecer precisamente quando e onde somos apagados que a esfera da aparência se rompe e se abre de novas maneiras” (BUTLER, 2018, p. 44). Ou seja, novas formas de resistência ao novo modo de exercício de poder biopolítico.

Para a filósofa, mesmo que o gênero não possa funcionar como paradigma para todas as formas de existência que lutam contra a construção normativa do humano, ele pode nos oferecer um ponto de partida para pensar sobre poder, atuação e resistência (cf. BUTLER, 2018). Suas lutas pela entrada na esfera do aparecimento, suas reivindicações sobre o direito de ser reconhecido e de ter uma vida vivível são, também, uma reivindicação da esfera pública. Ou seja, os “modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência tem a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento” (BUTLER, 2018, p. 50).

Na mesma lógica foucaultiana de que não há uma hierarquia de importância entre as lutas, pois todas são importantes, Butler nos alerta para que não esqueçamos que são os precários, em todas as suas modalidades (gênero, raça, classe social etc.), que têm negado o reconhecimento e o direito de aparecer, bem como são ofertados à morte e à violência, e, por isso, todos são importantes nas lutas de combate aos precários criados pelo neoliberalismo. Assim, diz Butler, há uma “distribuição demográfica desigual da precariedade” com uma exposição diferenciada à mortalidade e ao reconhecimento e com acesso diferenciado aos bens públicos, e que “caracteriza a vida dos povos subjugados e dos precários, muitas vezes como resultado do racismo sistemático e de formas de abandono calculado” (BUTLER, 2018, p. 51).

A discussão de Butler sobre a esfera do aparecimento é importante para se compreender a luta ao direito à esfera pública como forma de resistência que pode, inclusive, abrir novas formas de participação política. É nessa perspectiva que a assembleia, a reunião e os corpos em aliança trabalham para estabelecer ou restabelecer o espaço de aparecimento, pois o “direito” de aparecer é regulado pelas relações de poder, que acabam determinando quem pode e quem não pode aparecer, independentemente de ser um direito universal. Assim, “para aqueles considerados ‘inelegíveis’, a luta para formar alianças é fundamental, e envolve uma proposição plural e performativa de

elegibilidade onde não existia antes” (BUTLER, 2018, p. 57). Contudo, Butler (2018) alerta que essa “performatividade plural” não busca simplesmente estabelecer o lugar de aparecimento dos precários mais ativos, mas sim

produzir uma fenda na esfera de aparecimento, expondo a contradição por meio da qual a sua reivindicação de universalidade é proposta e anulada. Não pode existir entrada na esfera de aparecimento sem uma crítica das formas diferenciais de poder por meio das quais essa esfera se constitui, e sem uma aliança crítica formada entre os desconsiderados e os inelegíveis – os precários – a fim de estabelecer novas formas de aparecimento que busquem superar essa forma diferencial de poder (pp. 57-58).

Porém, nos alerta a autora, a luta pelo aparecimento contra a precariedade não deve ser tomada como mera identidade, mas sim como reconhecimento de uma condição social de todos os precários. A precariedade deve ser uma “rubrica que une as mulheres, os *queers*, as pessoas transgêneras, os pobres, aqueles com habilidades diferenciadas, os apátridas, mas também as minorias raciais e religiosas”. Trata-se, aqui, de uma “condição social e econômica, mas não [de] uma identidade”. Por isso, a precariedade, ao atravessar essas categorias, “produz alianças potenciais entre aqueles que não reconhecem que pertencem uns aos outros” (BUTLER, 2018, p. 65). Para Butler, portanto, as alianças não devem se formar somente com e entre seus pares iguais de precariedade, mas fazer alianças que sejam múltiplas de diversos precários:

As alianças que têm se formado para exercer os direitos das minorias sexuais e de gênero devem, na minha visão, formar ligações, por mais difícil que seja, com a diversidade da sua própria população e todas as ligações que isso implica com outras populações sujeitas a condição precária induzida no nosso tempo (BUTLER, 2018, p. 77).

A aliança deve implicar “uma relacionalidade social” e deve nos “desafiar a compreender a insuficiência das ontologias identitárias para pensar o problema das alianças” no sentido coletivo de vidas descartáveis. Assim, a aliança deve ser uma

mobilização animada por uma consciência cada vez maior do grupo de pessoas que correm o risco de perder o emprego e ter sua casa tomada pelo banco; do número de pessoas que correm um risco diferencial de sofrer assédio nas ruas, criminalização, encarceramento ou patologização; dos contextos raciais e religiosos específicos dessas pessoas cujas vidas são consideradas dispensáveis por aqueles que promovem a guerra (BUTLER, 2018, p. 77-78).

O participante da política em uma ação coletiva não deve somente reivindicar a igualdade, mas agir nos termos da igualdade, “como um ator em pé de igualdade com os outros”. As comunidades que se unem em assembleia nas ruas, por exemplo, encenam outras ideias de igualdade, liberdade e justiça a que se opõem. Segundo Butler, a ação

política das lutas democráticas contemporâneas deve pressupor a igualdade como condição, característica e objetivo. Já o exercício de liberdade só existe entre um nós e vem “da ligação que estabelecemos no momento em que exercitamos juntos a liberdade, uma ligação sem a qual não existe liberdade” (BUTLER, 2018, p. 59).

Para Butler (2018), “reivindicar direitos quando não se tem nenhum significa reivindicar o próprio poder que é negado a fim de expor e lutar contra essa negação” (p. 64). Agir para reivindicar o poder. É nisso que também consiste a performatividade da luta política das alianças, “não é uma questão de primeiro ter o poder e então ser capaz de agir; algumas vezes é uma questão de agir, e na ação, reivindicar o poder de que se necessita” (BUTLER, 2018, p. 65). Trata-se de uma maneira performativa de agir a partir da precariedade e lutar contra ela.

Assim, conforme Butler (2018), a relação entre a performatividade e a precariedade, fundamentalmente, “não é apenas uma questão de precisarmos viver para podermos agir, mas de termos que agir, e agir politicamente, a fim de garantir as condições da existência” (p. 66). Ou seja, “[...] lutar por modos de vida nos quais atos performativos lutem contra a condição precária [...] e o ‘nós’ é representado pela assembleia dos corpos, plural, persistente, agente e reivindicadora de uma esfera pública pela qual foi abandonada” (BUTLER, 2018, p. 66). Portanto, se a condição de precariedade é diferencialmente distribuída, “tanto a luta contra quanto a resistência à precariedade têm que estar baseadas na reivindicação de que as vidas sejam tratadas igualmente e que sejam igualmente vivíveis” (Butler, 2018, p. 76). E aqui sentimos novamente a presença foucaultiana, quando o filósofo alerta que não há uma luta mais importante que a outra.

Conclusão

Com a presente tese, **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler**, inspirada pela inquietação central de pensar diferenças de alguns aspectos ético-políticos entre a modernidade e a contemporaneidade, eu elegi três elementos que conduziram a investigação: poder, subjetividade e resistência, inseridos no âmbito mais delimitado da contemporaneidade ético-político-econômica do contexto histórico do neoliberalismo dos séculos XX e XXI. O desenvolvimento da pesquisa teve dois filósofos como aporte teórico central: Michel Foucault e Judith Butler, mas também lançou mão de alguns outros pensadores que estão próximos às suas reflexões e que foram decisivos na condução crítica da pesquisa. Foram eles, principalmente, Wendy Brown, Christian Laval e Pierre Dardot, dentre outros comentadores e demais pensadores.

Neste trabalho, eu me propus a mostrar a importância do processo de subjetivação na governamentalidade neoliberal na análise do poder foucaultiano e as possibilidades de resistência a esse poder, bem como indicar como Butler se apropriou desses conceitos e os redimensionou em uma leitura original e atualizada da realidade neoliberal contemporânea. O desenvolvimento da exposição seguiu a estrutura de três capítulos, cada um dividido em quatro itens, estruturando as argumentações que seguem.

O primeiro capítulo, **A condução de condutas nas Análises do poder em Foucault e Butler**, mostrou a análise do poder foucaultiano e a proposta butleriana sobre a necessidade de se realizar uma nova análise do poder, atualizando o que Foucault teria feito em sua época e a partir dos novos movimentos do poder contemporâneo. Para tanto, foram mostrados os questionamentos de Foucault sobre os limites das noções tradicionais de exercício de poder, tais como exclusão, soberania e repressão, bem como a identificação de novos modos de exercício de poder, presentes nos dispositivos de poder da modernidade: a disciplina e seus dispositivos de controle individuais e corporais; a face não repressiva do poder, como o dispositivo da sexualidade e seus mecanismos de produção; e, a partir do século XVIII, a biopolítica e a governamentalidade se constituindo como novos tipos de relações de poder e forma política predominante na contemporaneidade, tendo por foco a vida, a condução de condutas e a população.

Outro elemento importante, decisivo e inovador na análise do poder foucaultiano é a compreensão de que o poder se compõe como relações de poderes imanentes, descentralizados, sem uma existência metafísica e unitária. Daí a impossibilidade de se fazer uma teoria do poder, no sentido metafísico, pois só existiriam relações de poder.

Neste sentido, também me propus a destacar que a discussão sobre o poder somente se torna mais presente nos textos de Foucault a partir da década de 1970, e mais para o final desse década é que se acentua a discussão sobre a biopolítica como uma nova tecnologia de poder, bem como sobre a governamentalidade como condução de condutas, centrada nos processos de subjetivação.

Toda a parte do texto referente à analítica do poder em Foucault teve um aporte teórico de amplo espectro, utilizando entrevistas e ensaios diversos, presentes nos *Dits e écrits*, como também vários livros, tanto de estudiosos de sua obra quanto do próprio filósofo. Dentre outros, foram pesquisados *Segurança, Território, População; Nascimento da Biopolítica; O corpo utópico, as heterotopias; Microfísica do poder; e, Vigiar e punir: nascimento da prisão*.

O primeiro capítulo é finalizado com o argumento de que Butler concorda com a leitura de Foucault presente em sua analítica do poder e, em diálogo com a sua analítica e em seus termos, propõe também uma analítica do poder atualizada, na qual também estaria presente uma análise que explicitasse a ressurgência da soberania no seio da governamentalidade. Ou seja, a filósofa avança nas noções de soberania e governamentalidade, no âmbito de uma ontologia do presente, tendo por referência a multiplicidade das relações de poder, suas modificações históricas, as modificações da soberania e a necessidade de uma nova Analítica do poder, pautada à luz do presente e seguindo as reconfigurações do poder. O aporte teórico bibliográfico, utilizado aqui, foi composto pelos livros *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, política, pertinencia*, em parceria com Gayatri Chakravorty Spivak, e *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, bem como por uma entrevista de 2012, intitulada *Une analytique du pouvoir: Entretien avec Judith Butler*.

No segundo capítulo, **Governamentalidade neoliberal e processos de subjetivação**, me detive na noção de governamentalidade e, mais especificamente, na governamentalidade neoliberal, um dos cerne da investigação proposta. Assim, o neoliberalismo alemão e norte-americano foi nele retomado e, seguindo a análise foucaultiana, sustenta que o neoliberalismo é mais do que um mero regime econômico, pois é um tipo de racionalidade, uma racionalidade neoliberal, na qual o processo de subjetivação é uma categoria central e decisiva no seu exercício de poder. Expliquei, também, a interlocução butleriana com essas questões foucaultianas e seus momentos de convergência e avanços em relação a elas.

A caracterização do neoliberalismo foi feita a partir do Curso ministrado por Foucault, no Collège de France, de 1979, *Nascimento da biopolítica*, o qual tem uma centralidade nas explicações das noções de empresa e concorrência, típicas do neoliberalismo alemão, o ordoliberalismo. Da mesma forma, tratou da atualidade dessas questões na política contemporânea, tais como: o fenômeno da diminuição do Estado no exercício do poder da governamentalidade neoliberal; a centralidade da empresa e da concorrência na vida social do neoliberalismo; e, os processos de subjetivação como elemento decisivo no exercício do poder neoliberal, o que o distingue do liberalismo clássico. A partir, também, desse curso de 1979, foi caracterizado o neoliberalismo norte americano com suas principais noções: empresariamento e empreendedorismo; Teoria do Capital Humano; inserção da análise econômica em campos tidos, até então, como não-econômicos; generalização ilimitada da forma empresa na vida do trabalhador; e, por fim, a questão decisiva no neoliberalismo, a condução de condutas dos indivíduos-empresas como racionalidade governamental, apoiada nos processos de subjetivação.

Ainda no segundo capítulo, foi analisada a relação entre a subjetividade e a educação, formal e informal, uma das mais importantes atividades para o fortalecimento do capital humano no neoliberalismo. Nesse âmbito, a educação deixa de ser formação iluminista ou socialização republicana das conquistas humanas e se torna mero investimento do capital humano, dada a sua importância para os processos de subjetivação do cidadão empresa de si mesmo. Aqui, o livro *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, de autoria de Dardot e Laval, foi largamente utilizado, pois continua e aprofunda as análises foucaultianas neoliberais trabalhadas no *Nascimento da biopolítica*. O livro *A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público*, de autoria de Christian Laval, também foi amplamente utilizado.

Fechando o segundo capítulo, Butler é inserida na discussão para mostrar que, apesar de sua dívida com as ideias de Foucault, em relação ao *assujettissement*, ela se distancia de sua formulação por ele desconsiderar o potencial de subversão e resistência da psique nas análises do poder. E, a partir daí, foi explicitado a interpretação butleriana sobre a importância da psique no exercício da governamentalidade neoliberal, articulando o pensamento butleriano com o foucaultiano e mostrando suas proximidades e seus distanciamentos, no que diz respeito aos processos de subjetivação no neoliberalismo. Também neste capítulo, apresentei como, a partir de Butler, repercute a dimensão psíquica entre a formação do sujeito, o poder, a vulnerabilidade e a precariedade dos sujeitos, relacionando toda essa problemática com a responsabilização neoliberal. Nessa

conjuntura, estiveram presentes os livros de Butler *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* e *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* dialogando com os seguintes livros *História da sexualidade I e II* e *Vigiar e punir*, de Foucault.

Já no terceiro e último capítulo, **Processos de subjetivação, relações de poder e resistência à governamentalidade neoliberal em Foucault e Butler**, abordei, mais especificamente, as possibilidades de resistência ao poder da governamentalidade neoliberal, tais como compreendidos em Foucault e Butler, bem como o embate agonístico entre poder e resistência à governamentalidade neoliberal que caracteriza suas filosofias. Tratei também sobre poder e resistência em Foucault, traçando uma breve genealogia da noção de resistência na obra foucaultiana e mostrando a importância dos processos de subjetivação, tanto no exercício do poder governamental quanto no exercício da resistência aos dispositivos de poder, a partir das práticas de liberdade.

Outra forma abordada de exercício de resistência à governamentalidade em Foucault mostrou a importância da Crítica como instrumento poderoso de rebelião. A argumentação apresentada teve por principal suporte a análise do texto da conferência intitulada *O que é a crítica?*, proferida por Michel Foucault, em 1978, a qual traz a história da atitude crítica e sua relação com a governamentalidade, compreendida como o governo dos homens, surgido em torno do século XVI, e como essa crítica proposta por Foucault se distingue da crítica kantiana, apesar de se aproximar bastante dela e ser por ela inspirada.

Apresentei, também, como Foucault amplia a reflexão sobre a resistência à governamentalidade neoliberal, tomando as práticas da liberdade pela perspectiva de uma estética da existência, tendo como eixo central a ideia de que a existência de liberdade, ao contrário da dominação, implica em relações de poder, as quais possibilitam resistência. Nessa abordagem, entraram as noções de *parresía* e *contraconduta*, importantes por estarem diretamente envolvidas na efetivação das práticas de liberdade. De forma significativa, também estiveram presentes os livros *O corpo utópico, as heterotopias* e *Segurança, Território, População*.

O último capítulo foi finalizado com Butler e seu ensaio sobre a crítica foucaultiana como virtude e a política performativa como resistência à precariedade neoliberal. Nessa discussão, dois textos de Butler foram centrais: um ensaio, *O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude de Foucault*, e um livro, *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. A partir desses

textos, foram apresentadas as reflexões butlerianas sobre a crítica como virtude sendo resistência à governamentalidade e a elaboração da noção de resistência à governamentalidade neoliberal, guiada pelos acontecimentos contemporâneos, realizando um diagnóstico do presente, inspirado em Foucault. As propostas de resistência ao neoliberalismo em Butler tomam forma de uma política performativa, que se traduz como aliança das diversidades, em reconhecimento da interdependência de todos e aponta para um horizonte pós-identitário, mas que não recusa a afirmação das identidades.

A partir do que foi exposto e analisado, compreende-se que a tese proposta se confirma. Há, efetivamente, uma importância central do processo de subjetivação no exercício do poder da governamentalidade neoliberal, tal como pensada na analítica do poder foucaultiana, bem como esses processos de subjetivação também trazem as possibilidades de resistência a esse poder. Da mesma forma, também se apreende a afirmação da importância do processo de subjetivação no exercício do poder da governamentalidade neoliberal em Butler que, em interlocução com alguns conceitos foucaultianos, redimensiona essa importância e faz uma leitura original e atualizada da realidade neoliberal contemporânea, no que diz respeito ao sujeito, ao poder neoliberal e à resistência a ele. Para melhor compreender essas perspectivas butlerianas e foucaultianas, apresentamos a seguir uma retomada concisa do percurso categorial esboçado ao longo da exposição.

Em determinada altura de sua analítica do poder, mais precisamente a partir de meados de 1970, dentre outros conceitos, Foucault chega aos conceitos de governo e governamentalidade. Em 1975, com *Os anormais*, a noção de governo surge, com forte aporte, na noção de disciplina e no poder pastoral, ambos destinados ao controle, respectivamente, dos corpos e das almas, ou seja, dos indivíduos. Uma nova forma de poder, uma técnica geral de governo dos homens diversa das estruturas jurídicas e políticas de representação (cf. SENELLART, 2008a).

Em 1978, com *Segurança, território e população*, e inicialmente voltado ao conceito de biopoder, há um redirecionamento e ampliação da noção da arte de governar para o funcionamento do Estado. Ou seja, governo no sentido político e não somente como técnicas de poder controlando os indivíduos, mas também como exercício de soberania política, sobre o qual passa a analisar os mecanismos efetivos do poder, mas sem excluir a perspectiva microfísica do poder pensada anteriormente e, em decorrência, os indivíduos em seus processos de subjetivação estão aí incluídos.

Portanto, nesse livro, Foucault afirma que quanto mais falava em população, mais chegava à noção de governo e menos de soberania. Governo compreendido como uma técnica nova de governar, diversa do poder do rei e da soberania, como arte de governar, pois tinha por meta conduzir os indivíduos (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 490). Essa condução dos homens, presente na noção de governo, teria por base o poder pastoral, algo que também está presente na governamentalidade, em seu objetivo de pensar e governar a população. Foucault não buscava analisar os efeitos da organização social, mas sim os efeitos de objetivação e de verificação, o tipo de prática que é a governamentalidade, visando apreender seus efeitos de objetivação e de verificação nos processos de subjetivação (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 143 e ss.).

Nessa perspectiva, para Foucault, o neoliberalismo não é uma mera ideologia ou política econômica, mas sim uma racionalidade que organiza e compõe desde a ação dos governantes até a conduta dos governados: “A racionalidade neoliberal tem como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 17). O neoliberalismo, compreendido como a Razão do capitalismo contemporâneo que, por sua vez, se caracteriza por uma generalização da concorrência e do empresariamento das subjetividades. A noção de “racionalidade política” foi elaborada por Foucault no universo de problematização da “governamentalidade”. No curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, o filósofo se refere ao neoliberalismo como uma “razão governamental” que é analisada como uma racionalidade empregada na condução dos homens, por intermédio da administração do Estado.

Assim, Butler se associa a Foucault no sentido da inexistência de um poder metafísico centralizado e único. Reitera a necessidade de se fazer, foucaultianamente, uma analítica do poder que reconheça a multiplicidade das relações de poder e suas modificações históricas, mapeando as expressões do poder que dizem respeito a território, soberania, Estado, gênero, neoliberalismo, espaço público e outros. Ou seja, Butler reforça a necessidade histórica de traçar um “mapa emergente” das novas formas do poder. Fica claro, então, nesses aspectos, a presença da herança foucaultiana, como sendo uma apropriação que se torna original por ir adiante num sentido de atualização da leitura do presente.

Apoiada no argumento foucaultiano, da não exclusão entre os poderes soberano e governamental, a filósofa busca mapear as novas formas de exercício desses poderes na contemporaneidade, mas não simplesmente retomando os argumentos foucaultianos e sim

avançando a partir e para além deles, detectando o que chamou de “ressurgência anacrônica da soberania no berço da governamentalidade”. Butler afirma que, para Foucault, tradicionalmente, o poder soberano vitalizava o Estado, afiançava o estado de direito e as reivindicações representativas do poder estatal, mas agora, contemporaneamente, o Estado é legitimado pela governamentalidade e não apenas “vitalizado”, conforme afirma o filósofo francês.

Da mesma forma, para Butler, a “emergência anacrônica” da soberania na governamentalidade é a emergência de uma soberania transformada, distinta da tradicional: primeiro, a soberania lança mão de procedimentos da governamentalidade, que são irreduzíveis à lei, para se fortalecer em seus aspectos também irreduzíveis à lei; segundo, a perda da prevalência da soberania, a partir da emergência da governamentalidade, é compensada pelo ressurgimento da soberania dentro do campo da governamentalidade; terceiro, na relação entre soberania e lei, o que produz a extensão da soberania no campo da governamentalidade é a suspensão da lei pelo Estado que, simultaneamente, justifica essa suspensão.

Também foi possível encontrar respaldo em textos butlerianos na afirmação da importância do processo de subjetivação no exercício do poder da governamentalidade neoliberal que, em interlocução com alguns conceitos foucaultianos, redimensiona essa importância e faz uma leitura original e atualizada da realidade neoliberal contemporânea. Primeiro, foi abordado como Butler pensa a relação, mediada pela dimensão psíquica, entre a formação do sujeito e o poder e como isso se encontra em interlocução com o pensamento de Foucault, identificando-se e distanciando-se. Segundo, também respaldada na noção foucaultiana de biopoder, pois a filósofa pensa a vulnerabilidade e a precariedade dos sujeitos, relacionadas com a responsabilização neoliberal, a qual acaba por estabelecer e naturalizar a ausência dos serviços públicos e por culpabilizar os indivíduos ou por seu fracasso ou por seu sucesso.

Butler se declara devedora das ideias de Foucault sobre o problema do *assujettissement*, tomando por base seus ensaios *O sujeito e o poder* e *Soberania e disciplina*, bem como algumas discussões sobre o sujeito do desejo e o sujeito do direito em *História da sexualidade* (volumes 1 e 2) e *Vigiar e Punir*. Butler pensa a sujeição como uma forma de poder paradoxal. Tal como para Foucault, o poder não é somente externo a nós e nos domina, mas ele está, também, no que “nós” somos, na nossa própria formação como sujeitos. Contudo, sua proposta se diferencia, pois, para ela, a formulação do sujeito se apoia no poder ao qual nos opomos, com forte e decisivo aporte da psique.

Assim, Butler teria criticado Foucault por ele desconsiderar o potencial de subversão e resistência da psique, nas suas análises sobre o poder, pois, para a filósofa, a psique não é determinada de forma definitiva pelas leis que a sujeitam.

Nesse sentido, para Butler, o processo de subjetivação está atrelado ao enquadramento normativo da racionalidade neoliberal, ao qual os indivíduos se assujeitam para terem o reconhecimento social e a permanência do desejo de existência, que se apresenta sempre promissora e somente dependente do esforço e do trabalho pessoal. A responsabilização, a vulnerabilidade e a precariedade, além de serem condições objetivas, são, também, elementos manipulados psiquicamente pelo poder social, para que o processo das subjetivações neoliberais se realize. Há uma manipulação do poder sobre a precariedade e vulnerabilidade induzidas, ou seja, aquelas produzidas pelo sistema econômico e político do capital. Certa parte da população, a partir do discurso do empreendedorismo neoliberal, marcado pela responsabilização do sujeito, é levada a pensar que seu sucesso ou fracasso depende exclusivamente de cada indivíduo.

A investigação foi finalizada com a abordagem da última noção central proposta na tese que é a resistência e, mais especificamente, resistência à governamentalidade neoliberal em Foucault e Butler. Para tanto, apresentei a forma tal como Butler se apropriou e dialogou com a noção, apresentada anteriormente, da crítica como virtude, presente no ensaio *O que é a crítica?* de Foucault, explicitando como a filósofa desenvolveu uma reflexão que aprofundou e avançou em alguns pontos que considerou inconclusos ou incompletos naquela noção foucaultiana.

Fundamentalmente, para Butler, não ficou claro como o desejo de não ser governado, enquanto crítica, se liga à virtude no ensaio foucaultiano, o qual apresentava a potência subversiva da crítica frente ao processo de governamentalização. Dessa forma, Butler buscou explicitar o sentido da crítica como virtude, respondendo que, nesse ensaio, o termo virtude: teria ficado equivalente ao termo resistência, virtude como redescritção de resistência; virtude como uma ‘arte’ de não ser governado ‘tanto assim’; e, uma proposta foucaultiana para que se ultrapasse uma filosofia ética meramente prescritiva. Portanto, haveria uma equivalência ou redescritção entre crítica, resistência e virtude que se expressam na estética da existência, a qual surge a partir da arte de “não se deixar ser governado tanto assim”. Ou seja, a crítica como virtude expressaria uma relação entre estética, política e ética: a virtude como resistência e crítica do assujeitamento pelos regimes de verdade e a possível criação estética da vida.

Nesse sentido que Foucault descortinou novas formas de resistência como enfrentamento às novas formas de poder da atualidade, identificando a necessidade dessas lutas antiautoritárias de resistência serem plurais, imediatas, transversais, anárquicas, não essencialistas, questionadoras dos processos identitários dos sujeitos e indagadoras sobre o que nos tornamos. Essas lutas antiautoritárias devem ser, principalmente, de resistência centralizada nos processos de subjetivação, como práticas de liberdade e terem um profundo sentido ético-político.

Foi na perspectiva de atualização desses questionamos foucaultianos que se vislumbrou novas indagações contemporâneas em Butler, principalmente como resposta às novas formas de resistência à governamentalidade neoliberal. Para Butler, o modo de luta das alianças e assembleias deve ser: uma luta generalizada contra a precariedade, reivindicando a distribuição igualitária dos bens públicos para todos; uma luta por uma ordem social e política igualitária que reconheça a interdependência e uma democracia sustentável.

A filósofa indica, ainda, tal qual Foucault, a necessidade de não cairmos em uma política identitarista, a qual pode comprometer a união das forças dos precários e despotencializar as assembleias e sua política performativa em busca de reconhecimento em coalizão por intermédio da aparição pública. Também inspirada na analítica foucaultiana de poder, Butler se apoia nos principais efeitos nefastos da política econômica da governamentalidade neoliberal e seu exercício biopolítico de filtro de morte e vida. É clara a marca da noção foucaultiana de Biopolítica em toda a elaboração conceitual de Butler relativa à precariedade. Tanto no que Foucault chama a atenção para o deixar morrer fisicamente, quanto o deixar morrer por exclusão moral.

Na mesma lógica foucaultiana de que não há uma hierarquia de importância entre as lutas, pois todas são importantes, Butler alertou para o fato de que todos os precários, em todas as suas modalidades (gênero, raça, classe social etc.), têm o direito de serem reconhecidos e aparecerem, bem como de não serem expostos à morte e à violência, e, por isso, todos são importantes nas lutas de combate ao neoliberalismo.

Assim, a filósofa coloca a assembleia, a reunião e os corpos em aliança como fundamentais para que se estabeleça ou se restabeleça o espaço de aparecimento, regulado pelas relações de poder, que acabam determinando quem pode e quem não pode aparecer, independentemente de ser um direito universal. Essa proposição plural e performativa de visibilidade e reconhecimento deve ser uma “performatividade plural” contra a

precariedade, mas sem buscar somente a afirmação da mera identidade²³, mas sim reconhecimento da condição social de todos os precários.

Na introdução, para melhor situar o momento político neoliberal da investigação, foi explorado o livro *Nas ruínas do neoliberalismo – a ascensão da política antidemocrática no ocidente*, de Wendy Brown, e o motivo foi por esta autora discutir o neoliberalismo a partir da concepção foucaultiana de racionalidade neoliberal e por Butler ter desenvolvido sua crítica ao neoliberalismo sob forte influência da crítica browniana. A seguir serão retomados os principais pontos da exposição browniana para sintetizar esse momento neoliberal do presente em que está imersa as considerações da presente tese.

Brown (2019) caracterizou o neoliberalismo pela emergência da extrema direita nativista, racista, homofóbica, sexista, antisemita, islamofóbica, cristã conservadora e favorável ao capital financeiro. Sentimentos que vêm da ignorância e desprezo por valores progressistas da nossa tradição ocidental, o Iluminismo, a democracia liberal e a ciência. Esse moralismo autoritário e nacionalista recusa o Estado, exalta a precarização do trabalho e combate o Estado Social e o político como coletividade. A crise financeira de 2008, iniciada nos Estados Unidos e disseminada pelo mundo inteiro, foi decisiva no fortalecimento desse neoliberalismo e dos agressivos ataques neoliberais.

Para Brown, a análise da esquerda está incompleta, pois pautada, principalmente, na perda ao acesso público dos serviços sociais, devido à privatização, e na gestação de uma massa avessa ao questionamento da estrutura política e social, deixa de analisar a demonização neoliberal do social e do político; a valorização da moralidade tradicional e dos mercados; o descrédito do bem público pela razão neoliberal; o surgimento das identidades como forças políticas; o ataque à igualdade; a legitimação dos racismos; o fortalecimento da ordenação masculina; os ataques, em nome da liberdade e da moralidade, à democracia constitucional, à igualdade racial, de gênero e sexual, à educação pública e à esfera pública civil não violenta. Ou seja, para Brown, a racionalidade neoliberal desestabilizou a esquerda, banalizando a justiça social e demonizando o “politicamente correto”.

²³ “[...] é graças à retirada do poder da identidade atribuída aos gêneros que estes podem se liberar da exigência de se tornarem o que já fora anteriormente traçado, pela tradição ou pela biologia, para cada vivente. E esta liberação não se daria apenas para o gênero feminino, mas para todas e todos que, já ao nascerem, passam a estar condenados a se tornar algo previamente estipulado. Alterar o poder das limitadas ideias de gênero é, portanto, tarefa política com fins culturais, por significar possibilidade de ruptura dos limites das tradições” (DELBÓ, 2018, p. 50).

Apesar desse livro levar em consideração as abordagens neomarxistas, globalização neoliberal e a expansão do capital financeiro, ele se baseia mais centralmente na abordagem foucaultiana do neoliberalismo, pois ambas não são excludentes, mas complementares. A abordagem neomarxista concentra suas análises “nas instituições, políticas, relações e efeitos econômicos”, compreende o neoliberalismo como uma fase do capital. Já a abordagem foucaultiana centra sua análise tendo por base “os princípios que orientam, orquestram e relacionam o Estado, a sociedade e os sujeitos” (BROWN, 2019, 32), bem como a produção dos novos valores do neoliberalismo e como eles governam a razão política e a produção dos sujeitos e como são conduzidas suas condutas: o neoliberalismo seria uma remodelação da razão liberal, uma forma de capitalismo que se organizaria pelas formas da racionalidade política.

Contudo, a abordagem priorizada por Brown no *Nas ruínas do neoliberalismo...* foi, efetivamente, a abordagem foucaultiana com a qual buscou compreender essa racionalidade neoliberal e repensar suas consequências, presentes no ataque à democracia, à promoção da moralidade tradicional e ao desprezo pela justiça social. Nesse sentido, para a autora, em convergência com a posição foucaultiana, é que a forma neoliberal de razão e de valoração nada deixou intocado e atacou, generalizadamente, a democracia, a lei, a cultura política e a subjetividade política.

Para esta autora, não basta somente analisar as condições econômicas, mas devemos, também, analisar a cultura política e a produção subjetiva neoliberais, pois os ataques neoliberais à democracia, à igualdade e à sociedade instrumentaliza o ressentimento das pessoas que sentiram a perda de seus espaços sociais devido a ganhos sociais por grupos até então marginalizados: os supremacistas autoritários brancos diante dos negros; os heterossexuais conservadores diante dos ganhos de direitos do movimento LGBTQIA+; dos nacionalistas face ao internacionalismo e aumento das migrações.

Para Brown, o neoliberalismo hoje é, segundo a expressão da autora, um Frankenstein, pois apesar de toda a dívida teórica com os textos fundadores do neoliberalismo clássico, o neoliberalismo que está presente nas últimas décadas pouco tem a ver com o que foi proposto. Para essa pensadora, tal como para Foucault, Dardot, Laval e Butler, o neoliberalismo atual não é uma mera volta ao liberalismo, pois o propósito desse neoliberalismo frankensteiniano não se resume somente a alcançar ganhos econômicos para o capital.

A racionalidade neoliberal não é somente uma economicização de toda a existência humana, da democracia e da subjetividade, pois também visa restabelecer a

moralidade tradicional familiar patriarcal. Contudo, esse interesse em restabelecer a moral tradicional e os laços familiares também tem um peso econômico, pois as famílias irão se responsabilizar por diversas atividades que seriam da alçada do Estado Social.

Os neoliberais atacam a sociedade e a justiça social em nome da liberdade de mercado e do tradicionalismo moral, patriotismo, nativismo e cristandade, nas palavras de Brown. O avanço político é cooptado pelo neoliberalismo, pois as posições mais avançadas funcionarão a favor do mercado, sob a responsabilização individual do sustento das pessoas. O neoliberalismo contemporâneo segue, de forma ainda mais conservadora, o projeto neoliberal mercado-e-moral, pois o mercado desregulamentado reproduz os poderes e a estratificação sociais.

Segundo Brown, o neoliberalismo atual é marcado pela ascensão da política anti-democrática com ataques à ideia de política como um bem comum. É um projeto mercado-e-moral neoliberal e desdemocratizador que busca a expansão da moralidade tradicional, no qual “a moralidade foi mercantilizada e os mercados, moralizados” (BROWN, 2019, p. 26).

Assim, Brown afirma que, em contraste com a análise neomarxista, Foucault conceitua o neoliberalismo como “reprogramação do liberalismo”, oferecendo uma caracterização, substancialmente, diferente do neoliberalismo clássico. Em seu curso no Collège de France, de 1978-79, Foucault analisa o neoliberalismo como uma nova racionalidade política (BROWN, 2019, p. 31). Nessa perspectiva, a racionalidade neoliberal implica em uma economização ampla de toda a sociedade, do governo, do Estado, das instituições e entidades e de toda a sociedade, transformando o sujeito da troca e da satisfação de necessidades (liberalismo clássico) em um sujeito da competição e do aprimoramento do capital humano (neoliberalismo). A “governamentalização do estado” implica no Estado dar o suporte político aos mercados competitivos, pois, na nova racionalidade governamental, o governo é *para* os mercados e orientado por princípios de mercado, e os mercados devem ser amparados por instituições políticas. Isso deve acontecer porque a competição dos mercados não é natural e sim cultural. Por isso, a racionalidade neoliberal deve fortalecer o uso dos princípios do mercado no governo e possibilitar que o governo sirva aos mercados. Tudo se torna passível de empreendedorismo, inclusive o estado e o trabalho que se torna capital humano. Então, na acumulação do capital do neoliberalismo a condução de condutas se torna fundamental.

Ao concluir a escrita do que foi pesquisado e analisado, em meio à expansão do neoliberalismo pelo mundo e no Brasil, ao avanço da extrema direita e à exposição cruel das suas feridas e mazelas econômicas e morais, diante de vidas que não são consideradas humanas, em meio à desmobilização das resistências ou, até mesmo, da neoliberalização de alguns segmentos de resistências, senti mais fortemente que um texto se escreve com linha de bordado, pedra e ferro. Com a delicadeza das cores da linha do bordado, com a dureza da pele da pedra e com a fria inflexibilidade do ferro. Assim se escreve um texto, porque a realidade também é assim e a leitura que fazemos dela assim também se costura e se rasga. Bordamos com as mãos da alma, delicadamente, o que acreditamos transformar. Com os dentes do corpo, corajosamente, mastigamos as pedras com que acreditamos calçar novos caminhos; com os dedos frágeis dos sonhos, ludicamente, quebramos barras de ferro para fazer navios. Assim se escreve um texto. Nesses tempos sombrios, esse texto foi escrito assim. Contudo, não esqueçamos, juntamente com Butler: “Temos de achar uma maneira de articular todas essas dimensões do movimento e renovar nossa teoria social **para impedir a devastação do presente**, inclusive das florestas tropicais e dos lugares de promessa para uma nova aliança” (BUTLER, 2019c, p. 21).

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

Referências de Michel Foucault

Livros

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**; organização Roberto Machado. 5ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. (Biblioteca de filosofia e história das ciências; v. 7).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão; tradução Lígia M. Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1986.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão; 29ª ed; tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber; 22ª impressão. tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. (impressão 2012).

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: A vontade de saber. 7ª ed.; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985a.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. Posfácio de Daniel Defert; [Tradução de Salma Tannus Muchail]. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

Cursos

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976) Michel Foucault; tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978) Michel Foucault; edição estabelecida por Michel Sennelart, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos).

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979) tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos).

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade**: o governo de si e dos outros II: curso dado no Collège de France (1983-1984)/Michel Foucault; tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Obras de Michel Foucault).

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

Dits et écrits

FOUCAULT, Michel. Non au sex roi. In: **Dits et écrits**, II (200). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 256.

FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. In: **Dits et écrits**, II (206). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 298.

FOUCAULT, Michel. Pouvoir et savoir. In: **Dits et écrits**, II (216). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 1041.

FOUCAULT, Michel. La “governmentalité” (La “gouvernementalité”). In: **Dits et écrits**, II (239). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 635.

FOUCAULT, Michel. Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques. In: **Dits et écrits**, II, (238). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 625.

FOUCAULT, Michel. Inutile de se soulever?. In: **Dits et écrits**, II (269). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 790.

FOUCAULT, Michel. The Subject and Power (“Le sujet et le pouvoir”). In: **Dits et écrits**, II (306). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 1041.

FOUCAULT, Michel. De l’amitié comme mode du vie. In: **Dits et écrits**, II (293). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 982.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the politics of Identity. In: **Dits et écrits**, II (358). Paris: Éditions Quarto Gallimard, 2001, p. 1554.

Ditos e escritos

FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. II (Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento), 2008c. p. 307-334.

FOUCAULT, Michel. A “governmentalidade”. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução, Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. IV (Estratégia, Poder-Saber), 2010. p. 281-305.

FOUCAULT, Michel. Cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ética, sexualidade, política**; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. (Ditos e escritos; V).

FOUCAULT, Michel. Da Amizade como Modo de vida. In: **Repensar a política**; tradução Ana Lúcia Paranhos Pessoa. [organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta]; Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. (Ditos e escritos; VI).

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade. In: **Genealogia da ética, Subjetividade e Sexualidade**; organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; tradução Abner Chiquiere. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Ditos e escritos; IX).

Ensaaios

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: **Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow; tradução: Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro; introdução: traduzida por Antonio Cavalcanti Maia; revisão técnica: Vera Portocarrero. 2. ed., rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. **O que é a Crítica?** Tradução do original “Qu’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung” por Tradutores Independentes. 2018. Disponível em: <https://medium.com/@oqueeacritica>

Referências de Judith Butler

Livros

BUTLER, Judith. **Sujets du désir: réflexions hégéliennes em France au XX* siècle**; traduit de l’anglais (États-Unis) par Philippe Sabot. Paris: Press Universitaires de France, 2011.

BUTLER, Judith. **Violencia de Estado, guerra, resistencia**. Por una nueva política de la izquierda. Traducción: Patrícia Soley-Beltran; Entrevista: Daniel Gamper Sachse. Buenos Aires: Katz Editores, 2011a.

BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte**. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**; tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a. (Filô).

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?**; tradução Sérgio Tadeu Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha; revisão de tradução de Marina Vargas; revisão técnica de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**; 8ª ed.; tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015c. (Sujeito e História).

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**; tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a. (Filô).

BUTLER, Judith. **Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea**. Traducción de Maria José Viejo. Bogotá: Paidós, 2017b.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Tradução Fernanda Siqueira Miguens; revisão técnica Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**; [Tradução Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a. (Filô).

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: Os limites discursivos do “sexo”; tradução Veronica Daminelli, Daniel Yago Françoli; revisão técnica Daniel Yago Françoli, Carla Rodrigues, Pedro Taam. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições, 2019b.

Co-autorias

BUTLER, Judith; FRASER, Nancy. **¿Reconhecimento ou redistribución?**: Um debate entre marxismo y feminismo. Traducción Marta Malo de Molina Bodelón, Cristina Veja Solís. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, 2000.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **¿Quien le canta al estado-nación?**: lenguaje, política, pertinência. Buenos Aires: Paidós, 2009. (Espacios del Saber).

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **L'État global**; traduit de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2009. (Petite Bibliothèque Payot).

Entrevistas

BUTLER, Judith. **Uma analítica do poder**: Conversa com Judith Butler. In: Polymatheia Revista de Filosofia. v.10 n.16 (2017c), 197-207. Disponível em: [http://seer.uece.br/?journal=PRF&page=issue&op=view&path\[\]=243](http://seer.uece.br/?journal=PRF&page=issue&op=view&path[]=243)

BUTLER, Judith. **Une analytique du pouvoir**: Entretien avec Judith Butler. In: Revue La vie des idées, par Claire Pagès & Mathieu Trachman, 4 décembre 2012. <https://laviedesidees.fr/Une-analytique-du-pouvoir.html>

BUTLER, Judith. A filósofa que rejeita classificações. Entrevista realizada por Carla Rodrigues, tradução de Cadu Ortolan. In: **Revista Cult Edição Especial**, n. 6, janeiro, 2016, ano 19. Pags. 47 - 50

BUTLER, Judith. Entrevista. Entrevista realizada por Carla Rodrigues (UFRJ/Faperj), Maria Lygia Quartim de Moraes (Unicamp/Unifesp), Yara Frateschi (Unicamp). In: **Revista Margem esquerda**, n. 33. São Paulo: Boitempo, outubro de 2019c. Pags. 11 - 21.

Ensaio

BUTLER, Judith. **O que é a crítica?** Um ensaio sobre a virtude de Foucault. Tradução de Gustavo Hessmann Dalaqua. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, v.1 n.22 (2013), 159-179. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447>

BUTLER, Judith. **Alianças queer e política anti-guerra**. Tradução **Kaciano Barbosa Gadelha**. Bagoas: revista de estudos gays / Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. V. 11, n. 16 jan./jun. 2017. Natal: EDUFRN, 2017. Pags. 29 -50.

Fontes secundárias:

BROWN, Wendy. **Cidadania Sacrificial**: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade; tradução Juliane Bianchi Leão. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018. Disponível em: <http://www.zazie.com.br/pequena-biblioteca-de-ensaios>

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente; tradução Mario A. Marino, Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BROWN, Wendy. O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas “democracias” do século XXI. In: **Neoliberalismo, feminismos e contracondutas**: perspectivas foucaultianas. Organização de Margareth Rago e Maurício Pelegrini. Apresentação de Margareth Rago. São Paulo: Intermeios, 2019a. (Coleção Entregêneros).

CANDIOTTO, Cesar. Sujeito, agonística e seus desdobramentos políticos no pensamento de Michel Foucault. In: **Michel Foucault: desdobramentos**; Marcos Nalli; Sonia Regina Vargas Mansano (Org). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CANDIOTTO, Cesar. **A dignidade da luta política**: incursões pela filosofia de Michel Foucault. Caxias do Sul, RS: Educus, 2020.

CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: Filosofia e Biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Coleção Estudos Foucaultianos).

CASTELO BRANCO, Guilherme. Atitude-limite e relações de poder – Uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. In: **Cartografias de Foucault**; Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Souza Filho (Org). 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011a. (Coleção Estudos Foucaultianos).

CASTELO BRANCO, Guilherme. Os nexos entre subjetividade e política. In: **Foucault: Filosofia & Política**; Guilherme Castelo Branco; Alfredo Veiga-Neto (Org). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011b. (Coleção Estudos Foucaultianos).

CASTELO BRANCO, Guilherme. Agonística e palavra: as potências da liberdade. In: **Foucault: Filosofia & Política**; Guilherme Castelo Branco; Alfredo Veiga-Neto (Org). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011b. (Coleção Estudos Foucaultianos).

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault** – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**; tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. (Filô/Margens).

CASTRO, Thaís de Bakker. **O Estado-nação a Partir da Filosofia de Judith Butler**: Reflexões Sobre Processos de Congregação e Segregação (Dissertação). Orientação Carla Rodrigues; UFRJ, 2018.

CHAVES, Ernani. **Michel Foucault e a vida cínica**. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**; tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016. (Estado de sítio).

LOPES, Adriana Delbó; LEAL, Guilherme de f. Filosofia Política no Brasil: uma confrontação tardia? In: **REVISTA ESTUDOS LIBERTÁRIOS (REL)**, UFRJ, VOL. 2. N°3; ED. ESPECIAL N°1 - 1º Semestre de 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/34121>

LOPES, Adriana Delbó. Sobre esse gênero que não nos pertence e os poderes a nos pertencer. **Kalagatos**, Fortaleza, Vol.15, N.2, 2018, p. 34-55. Disponível em: <http://kalagatos.com/index.php/kalagatos/article/view/791/629>

DOTTO, Pedro Mauricio. **Usos da liberdade e agonismo em Michel Foucault**. Apresentação de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2018.

DUARTE, André. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, André; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Crítica e coalizão: repensar a resistência com Foucault e Butler. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 31, n. 52, maio 2019. ISSN 1980-5934. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/24770>>. Acesso em: 10 ago. 2020a. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/1980.5934.31.052.DS02>.

DUARTE, André de Macedo. Rer Foucault à luz de Butler: repensar a Biopolítica e o Dispositivo da Sexualidade. **DoisPontos**, [S.l.], v. 14, n. 1, nov. 2017. ISSN 2179-7412. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/56552>>. Acesso em: 09 ago. 2020b. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/dp.v14i1.56552>.

DUARTE, André. **A pandemia e o pandemônio: ensaio sobre a crise da democracia brasileira**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020c.

FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e o Direito**. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões a partir de Michel Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009 (educação, Experiência e Sentido).

GALLO, Silvio. Do cuidado de si como resistência à biopolítica. In: **Foucault: Filosofia & Política**; Guilherme Castelo Branco; Alfredo Veiga-Neto (Org). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Estudos Foucaultianos).

GALLO, Silvio. Foucault e as “práticas de liberdade”: possibilidades para o campo educativo. In: **O mesmo e o outro: 50 anos de História da loucura**. Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca, Alfredo Veiga-Neto (Orgs). Belo horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção estudos foucaultianos).

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Foucault. In: **Figuras de Foucault**. 2^a ed. Rago, Margareth; Veiga-Neto, Alfredo (orgs). Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: **A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II: curso dado no Collège de France (1983-1984)/Michel Foucault**; tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Obras de Michel Foucault).

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público**. Tradução de Maria Luiza M. de Carvalho e Silva. Londrina: Editora Planta, 2004.

LAVAL, Christian. **Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal**. Tradução de Márcia Pereira Cunha, Nilton Ken Ota. São Paulo: Elefante, 2020.

MARINHO, Cristiane M. **Corpo heterotópico como resistência aos processos de subjetivação identitária**: algumas questões filosófico-educacionais. Texto apresentado no IX Colóquio Internacional Michel Foucault, no Recife, em 16 de abril de 2015. Disponível em: <http://michelfoucault.com.br/?textos,37>

MARINHO, Cristiane M. A potência da educação de subjetividades insurgentes para uma política outra. In: **Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se?** Organização de Margareth Rago e Silvio Gallo. São Paulo: CNPQ, Capes, Fapesp, Intermeios, 2017

MARINHO, Cristiane M; VERAS, Elias F. Michel Foucault e a teoria queer. **Bagoas: revista de estudos gays** / Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. V. 11, n. 16 jan./jun. 2017. Natal: EDUFRN, 2017. Pags. 21 -29.

MARINHO, Cristiane M. Novas relações de poder e novas resistências: corpos em aliança como resistência à precariedade neoliberal. In: **Corpos em aliança: diálogos interdisciplinares sobre gênero, raça e sexualidade**. Ana Claudia Aymoré Martins, Elias Ferreira Veras (organizadores). Curitiba: Appris, 2020.

NEGRI, Antonio. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

PASSETTI, Edson. Prefácio. In: CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault: Filosofia e Biopolítica**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (Coleção Estudos Foucaultianos).

PASSETTI, Edson. Heterotopia, anarquismo e pirataria. In: **Figuras de Foucault**; Margareth Rago; Alfredo Veiga-Neto. 2^a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008 (Coleção Estudos Foucaultianos).

PELEGRINI, Mauricio. Michel Foucault e a crítica feminista ao neoliberalismo. In: **Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas**. Organização de Margareth Rago e Maurício Pelegrini. Apresentação de Margareth Rago. São Paulo: Intermeios, 2019a. (Coleção Entregêneros).

PRECIADO, Beatriz. Multidões *queer*: notas para uma política dos "anormais". Rev. Estud. Fem. vol.19 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2011000100002&script=sci_arttext

RAGO, Margareth. **Narcisismo, Sujeição e Estéticas da Existência**. Verve, Revista semestral do Nu-Sol, Núcleo da Subjetividade Libertária, Programa de Estudos Pós-graduados da PUC-SP, n.9, 2006

RAGO, Margareth. Neoliberalismo, subjetividades e resistências feministas. In: **Michel Foucault: ressonâncias contemporâneas**. Organizadores: Antônio Alex Pereira de Sousa; Cristiane Maria Marinho; Dorgival Gonçalves Fernandes; Elias Ferreira Veras; Roberta Liana Damasceno. Curitiba: CRV, 2017.

RODRIGUES, Carla. **Para além do gênero**: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. In: Revista Em construção - PPGFIL – UERJ, n. 5, 2019, pags. 59-72. Disponível em:

<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao/article/view/40523/29780>

RODRIGUES, Carla. **Escritas – Filosofia e gênero**. Organização Rafael Haddock-Lobo. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020b (Coleção X).

RODRIGUES, Carla. **Judith Butler**. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/judith-butler/> (2020a). Acesso em julho de 2020.

RODRIGUES, Carla. Por uma filosofia política do luto. In: **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v.29, n.46, p.58-73, jan.-jun.2020c. Disponível em:

<https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfpa/article/view/737>

RODRIGUES, Carla. In: BUTLER, Judith. A filósofa que rejeita classificações. Entrevista realizada por Carla Rodrigues, tradução de Cadu Ortolan. In: **Revista Cult Edição Especial**, n. 6, janeiro, 2016, ano 19. Pags. 47 - 50

RODRIGUES, Carla et altri. In: BUTLER, Judith. Entrevista realizada por Carla Rodrigues (UFRJ/Faperj), Maria Lygia Quartim de Moraes (Unicamp/Unifesp), Yara Frateschi (Unicamp). In: **Revista Margem esquerda**, n. 33. São Paulo: Boitempo, outubro de 2019c. Pags. 11 -21.

ROLNIK, Suely. Apresentação. In: MARICATO, Hermínia [et al]. **Cidades rebeldes**: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013. (Tinta Vermelha).

SARDINHA, Diogo. Um silêncio de Foucault sobre o que é a política. In: **Foucault: Filosofia & Política**; Guilherme Castelo Branco; Alfredo Veiga-Neto (Org). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Estudos Foucaultianos).

SAFATLE, Vladimir. Dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith butler. In: BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética; tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a. (Filô).

SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Tradução e notas de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SANSON, Cesar. A produção biopolítica é constitutiva ao capitalismo cognitivo. **Revista Filosofia Unisinos**. Vol. 5, Nº 2 – 2009. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/26251-a-producao-biopolitica-e-constitutiva-ao-capitalismo-cognitivo>

SENELART, Michel. Situação do curso. In: **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978), Michel Foucault; edição estabelecida por Michel Sennelart, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos).

SILVA, T. Tadeu. In: LOURO, Guacira L. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade (Org); 3ª ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013).

SOUSA FILHO, Alípio. Foucault, o cuidado de si e a liberdade ou a liberdade é uma agonística. In: **Cartografias de Foucault**; Durval Muniz de Albuquerque Júnior, Alfredo Veiga-Neto, Alípio de Souza Filho (Org). 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Estudos Foucaultianos).

VEYNE, Paul. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Tradução Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Filmes

O PARADOXO DA DEMOCRACIA; Direção: Belisario Franca. Produção: Giros Projetos audiovisuais Ltda. Brasil: Giros Filmes, 2019.

PRIVACIDADE HACKEADA; Direção: Jehane Noujaim; Karim Amer. Produção: Karin Amer; Geralyn White Dreyfous; Judy Korin; Pedro Kos. Estados Unidos: Netflix, 2019.

DEMOCRACIA EM VERTIGEM; Direção: Petra Costa. Produção: Joanna Natasegara, Shane Boris, Tiago Pavan. Brasil: Netflix, 2019.

BACURAU; Direção: Kleber Mendonça Filho; Juliano Dornelles. Produção: Emilie Lesclaux; Saïd Ben Saïd. Brasil; França: Agnès Chabot, 2019.

EU, DANIEL BLAKE; Direção: Ken Loach. Produção: Sixteen Films. Reino Unido; França; Bélgica: IMOVISION, 2017.

A DAMA DE FERRO; Direção: Phyllida Lloyd. Produção: Anita Overland; Colleen Woodcock; Damian Jones. França; Reino Unido da Grã-Bretanha; Irlanda do Norte: Damian Jones, 2011.