

Michel Foucault, governamentalidade e anarqueologia: novas abordagens em Teoria Política.

Avelino Nildo.

Cita:

Avelino Nildo (2010). *Michel Foucault, governamentalidade e anarqueologia: novas abordagens em Teoria Política*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/130>

**Michel Foucault, governamentalidade e anarqueologia:
novas abordagens em Teoria Política**

Nildo Avelino (IFCH/UNICAMP)
E-mail: nildoavelino@gmail.com

Área Temática: Teoria Política.

Trabalho preparado para apresentação no V Congresso Latinoamericano de Ciência Política, organizado pela Associação Latinoamericana de Ciência Política (ALACIP). Buenos Aires, 28 a 30 de julho de 2010.

Resumo:

No curso inédito *Du gouvernement des vivants* (1980), Foucault introduziu o tema da *anarqueologia* que aborda o governo dos homens pela verdade. Nesta comunicação busca-se situar a anarqueologia na contribuição mais importante de Foucault para o debate com a Ciência Política: os estudos em governamentalidade.

Ao conferir enorme complexidade às investigações de Foucault acerca do poder, a anarqueologia possibilita repensar a força causal dos discursos na prática política e estabelecer interlocuções no debate sobre as democracias liberais e a constituição do Sujeito democrático no interior do seu campo reflexivo.

Palavras-chave: Michel Foucault; Teoria Política; Governamentalidade; Anarqueologia.

Introdução

Ao contrário do que se passou no campo da História, a recepção de Michel Foucault na Ciência Política ocorreu somente muitos anos depois sua morte, e de forma inicialmente modesta. Enquanto Paul Veyne (1998), ainda no final da década de 1970, descrevia como o pensamento foucaultiano revolucionou a História, no que concerne à Ciência Política foi preciso esperar quase uma década após a morte do filósofo para o surgimento das primeiras reflexões suscitadas pelo seu pensamento: o que ocorre somente no começo dos anos 1990, quando vem a público o livro organizado por Burchell, Gordon e Miller (1991).

Uma explicação simplista consistiria em dizer que, se isso se deu, deve-se ao fato dos estudos de Foucault concernirem efetivamente ao campo da História; coisa que atestada os próprios títulos de seus livros: com efeito, Foucault escreveu não uma *política*, mas uma *história* da loucura e da sexualidade etc. Além disso, o filósofo não foi apenas testemunha, mas protagonista no importante processo de transformação do saber histórico pela experiência dos *Annales*, ao valorizar e retomar, por exemplo, a *história serial* de Chaunu (1978). É, portanto, compreensível que a acolhida de Foucault pelos historiadores tenha sido quase que imediata.

Todavia, também é verdade que Foucault não somente recusou o *estatuto* de historiador – em 1975 um estudante de Los Angeles pergunta-lhe se considerava-se filósofo ou historiador: “nem uma coisa nem outra” (FOUCAULT, 2001b:466) – como conferiu à *prática* historiográfica um forte traço nietzschiano (*político*) afirmando que a História lhe interessava como história do presente para a descoberta daquilo que somos hoje. Como notou Dean (1994), a perspectiva *presentista* de Foucault retoma a *história efetiva* de Nietzsche contra as filosofias da história para apreender plenamente as transformações políticas de nossa sociedade.

É neste sentido que para Foucault a História é *história política*: não a história dos objetos, mas “das práticas discursivas e não discursivas que introduzem qualquer coisa no jogo do verdadeiro e do falso e a constitui como objeto para o pensamento” (FOUCAULT, 2001b:1489). Foi o que ele chamou de *problematização*. Esta singular prática historiográfica, os historiadores souberam acolher com uma sensibilidade que parece ter faltado aos politólogos.

A relação de Foucault com a política é visivelmente marcada pela virulência de 1968 e pela sua militância no GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões). Durante um debate com Chomsky, gravado para um canal de TV holandês em 1971, Foucault é perguntado pelo entrevistador “porque interessava-se tanto pela política a ponto de preferi-la à filosofia”. Sua resposta é enfática e reveladora:

qual cegueira, qual surdez, qual densidade ideológica teria o poder de impedir meu interesse pelo tema, sem dúvida, o mais crucial de nossa existência, ou seja, a sociedade na qual vivemos, as relações econômicas pelas quais ela funciona, os sistemas que definem as formas regulares, as permissões e as interdições que regem regularmente nossa conduta? A essência de nossa vida é feita, após tudo, do funcionamento político da sociedade na qual nos encontramos. (FOUCAULT, 2001a:1361)

Com a mesma gravidade Foucault justificou seu interesse pela política ao escrever sobre as *lettres de cachet* ou ordens de prisão expedidas pelo rei. Em face de uma possível objeção contra sua pretensa incapacidade de colocar a análise para além do poder, pergunta: “não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade que o destino assuma a forma da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso da vida, aquele em que se concentra sua energia, é precisamente ali onde ela se choca contra o poder, debate-se contra ele, tenta utilizar suas forças e escapar de suas armadilhas.” (FOUCAULT, 2001b:241)

Foi desta forma que Foucault recusou o estatuto de historiador e filósofo, e afirmou um eloquente interesse pela política. Mas em relação a isso, a Ciência Política permaneceu surda. Preocupada, talvez, com o que Ball (2004) chamou de “teorizações de primeira ordem”, ligadas com o ordenamento social (justiça, equidade, legitimidade, representação política etc.), é bem provável que naquele momento a Ciência Política estivesse imune às discussões sobre os

pressupostos de suas concepções. E era sobretudo em relação a esses pressupostos que a crítica de Foucault se dirigia.

Logo após a aparição do primeiro volume da sua *História da Sexualidade*, Foucault (2001b:231) afirma, em entrevista de janeiro de 1977, que o essencial de seu trabalho foi “uma reelaboração da teoria do poder”. Nessa reelaboração diz ter abandonado uma concepção tradicional do poder como mecanismo essencialmente jurídico que dita a lei ou do poder como interdição com seus efeitos negativos de exclusão, rejeição etc. No interior dessa reelaboração da teoria do poder, Foucault forjou os neologismos *governamentalidade* e *anarqueologia*, ambos destinados a analisar relações de poder sob diferentes aspectos: o primeiro no plano das racionalidades e tecnologias de governo e o segundo relacionado aos regimes de verdade. Trata-se de duas noções que estão entre a contribuição mais importante de Foucault para o debate no interior da Ciência Política. Recentemente, Wendy Brown (2006:75), escrevendo no *Handbook of Political Theory*, chamou atenção para o fato de que, ainda que não fosse seu objetivo, “Foucault transformou o cenário político-teórico do poder num grau comparável aos efeitos que Marx-Nietzsche-Weber produziram um século antes.”

Todavia, se hoje é possível perceber como a governamentalidade irrompeu, no começo dos anos 1990, com força de inovação e inaugurou um novo ramo de saber no domínio da política, sobretudo com a escola anglófona *governmentality studies*, ao separar-se das tradições liberal e marxista de análise do poder. No que concerne à anarqueologia, a noção permanece praticamente inédita, assim como o curso no qual ela foi pela primeira vez pronunciada¹.

Portanto, o objetivo deste artigo é explorar essas duas noções enfatizando algumas de suas contribuições para o campo da Teoria Política. Mais particularmente, buscarei mostrar como a anarqueologia confere um grau de complexidade extraordinário aos estudos de Foucault, resultando, anos mais tarde, na formulação do tema da estética da existência. Como já escrevi em outra ocasião (AVELINO, 2008), a anarqueologia prolonga e resitua as análises da governamentalidade, iniciadas em 1978 com o objetivo de marcar a distinção entre política e guerra e para tornar operatório o problema da luta, em termos de relações agonísticas, no domínio político. A obra chave para apreender o tema da anarqueologia é o curso inédito *Du gouvernement des vivants*, proferido por Foucault no *Collège de France* no ano de 1980.

Governamentalidade – entre guerra e governo

Segundo Daniel Defert (2001:57), em dezembro de 1972 Foucault empreende uma análise das relações de poder a partir da “mais indigna das guerras: nem Hobbes, nem Clausewitz, nem luta de classes, mas a guerra civil.” O curso inédito intitulado *La société punitive*, proferido no *Collège de France* em 1973, descreve essa análise. Nele, Foucault analisa o domínio histórico das táticas punitivas que as diferentes sociedades estabeleceram contra os indivíduos que infringiram suas leis, suas regras e o exercício de seu poder. Propõe definir, a partir de quatro grandes táticas punitivas, – a exclusão, a compensação, a marca e particularmente a clausura – quais relações de poder foram efetivamente colocadas em funcionamento. Nestes termos, as táticas punitivas funcionam na análise, não como reveladores de uma ideologia, mas como analisadores das relações de poder, e Foucault (1973:16) ressalta que

¹ Formulada na aula de 30/01/1980, a “anarqueologia” é ainda pouco conhecida. O melhor estudo de que temos notícia foi elaborado pela feminista espanhola Maite Larrauri (1989; 1999). Em seguida, aparece em Negri & Hardt (1994:292) ao transcreverem esta passagem que os autores atribuíram a Foucault: “‘anarcheology – the method that takes no power as necessarily acceptable’ (‘Du Gouvernement des Vivants’)”. A anarqueologia foi também citada em Szakolczai (1998, p. 247) como “anarcheology of power”.

se é verdade que o sistema das táticas penais pode ser visto como analisador das relações de poder, o elemento que será considerado central é o elemento da luta política em torno do poder e contra ele; é o jogo dos conflitos, de lutas que existem entre o poder tal como ele é exercido numa sociedade e os indivíduos ou grupos que buscam, de uma maneira ou de outra, escapar desse poder, contestá-lo localmente ou globalmente, contradizendo suas ordens e suas regras. (...) É, portanto, a noção de ‘guerra civil’ que deve ser colocada no coração de todas essas análises das penalidades.

Portanto, no começo dos anos 1970, a noção de guerra civil é tomada por Foucault como uma espécie de matriz geral das lutas em torno, a propósito e contra o poder; e como matriz para uma análise do jogo entre a luta permanente e as diversas táticas de poder. De Hobbes a Rousseau, diz ele, a guerra civil jamais foi considerada como realidade positiva para servir de base a uma análise. Assim, do ponto de vista político e filosófico, a guerra civil foi quase sempre um conceito mal elaborado, considerada anterior ao pacto social e, portanto, assimilada à guerra de todos contra todos. Para Foucault, ao contrário, a guerra civil não é o vazio do poder, mas é precisamente aquilo que

habita, atravessa, anima, investe o poder em toda parte. Encontram-se precisamente estes sinais sob a forma da vigilância, da ameaça, do monopólio da força armada, numa palavra, de todos os instrumentos de coerção que o poder efetivamente estabelecido utiliza no seu exercício. O exercício cotidiano do poder deve ser considerado como uma guerra civil; exercer o poder é, de alguma maneira, conduzir a guerra civil, e todos estes instrumentos, estas táticas de que falei, estas alianças, devem ser analisados em termos de guerra civil.” (Ibid.:32-33)

Nas passagens mencionadas Foucault aparece claramente ligado ao tipo de análise realizado na *História da loucura*, na qual descreveu o surgimento na Europa de “uma categoria da ordem clássica” conhecida como internamento e que colocou 1% da população parisiense no interior do Hospital Geral poucos anos após sua fundação, atingindo bruscamente “seu limiar de manifestação na segunda metade do século XVII” sob a forma da exclusão pelo internamento como fato maciço (FOUCAULT, 1999a:55). Essa mesma categoria retomou em a *Ordem do Discurso* para descrever os procedimentos de exclusão e interdição que durante séculos atravessaram a vontade de saber no Ocidente (FOUCAULT, 1999b:14). É, portanto, retomando o fio destas análises que o curso de 1973 estabelece como instrumento de análise não a guerra de todos contra todos, mas a guerra social, a “guerra de ricos contra pobres, de proprietários contra os que nada possuem, de patrões contra proletários” (FOUCAULT, 1973:18), para compreender o aparecimento e o funcionamento, no século XIX, da estratégia penal do enclausuramento.

Porém, essa análise em termos de exclusão foi em seguida considerada inadequada por Foucault. Por ocasião da publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade*, declarou ter aceitado em seus escritos anteriores a concepção tradicional do poder em termos negativos, mas que condizia ao período clássico no qual “o poder se exerceu sobre a loucura, sem dúvida, sob a forma maior da exclusão” (FOUCAULT, 2001b:229), e que, no entanto, agora se mostrava insuficiente para descrever o exercício do poder na atualidade. Essa declaração foi, por sua vez, confirmada por Pasquale Pasquino (1993:79), seu colaborador no *Collège de France*, ao dizer que, a partir da segunda metade dos anos 1970, o discurso em termos de guerra e dominação, utilizado por Foucault para descrever as práticas disciplinares, havia provocado um impasse que

conduziu a uma crítica extremista do poder – visto segundo um modelo *repressivo* – pela esquerda (...). Uma análise fechada das disciplinas oposta às teses marxistas da exploração econômica como princípio para compreender os mecanismos do poder não era suficiente, e reclamou a investigação de problemas globais de regulação e ordem na sociedade, bem como as modalidades para a conceitualização deste problema. Daí a questão do *governo* – termo que substituiu gradualmente a noção de ‘poder’, considerada por Foucault como uma palavra muito ambígua.

Deste modo, resulta equivocado atribuir, como frequentemente acontece, a inversão do aforismo de Clausewitz ao curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, pois tal inversão encontra-se desde o curso de 1973 e nesta análise da guerra civil que levou Foucault a afirmar enfaticamente “que o poder não é o que suprime a guerra civil, mas é o que a reconduz e a continua; e, se é verdade que a guerra exterior é o prolongamento da política, é preciso dizer, reciprocamente, que a política é a continuação da guerra civil.” (FOUCAULT, 1973:33) O curso de 1976, ao contrário, apresenta o que será o início de uma longa e seminal reformulação da problemática que tomou a guerra civil como analisador da política.

Entretanto, dir-se-ia que no curso de 1976 Foucault (1999c:26) efetivamente introduz na sua analítica do poder a chamada “hipótese Nietzsche” que consiste precisamente em considerar a guerra, a luta e o enfrentamento como princípio e motor do poder político em nossas sociedades. Mas é preciso perceber que o faz sobre um plano analítico que se tornou bem mais elaborado. Ao perguntar, de um lado, se “o poder, pura e simplesmente, é uma guerra continuada por meios que não as armas ou as batalhas” e, de outro, se é preciso ou não “entender que a sociedade em sua estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra os outros, ou defender sua dominação contra a revolta dos outros, ou simplesmente ainda, defender sua vitória e perenizá-la na sujeição”, Foucault hesita uma resposta afirmativa. Propõe, ao contrário, um certo número de precauções de método. Insiste, por exemplo, em não tomar a dominação que o poder pretende perenizar como “fato maciço de ‘uma’ dominação global de uns sobre os outros, ou de um grupo sobre o outro”, mas percebê-la como “múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade”. A dominação não deve ser compreendida como “o rei em sua posição central, mas os súditos em suas relações recíprocas”; não é “a soberania em seu edifício único” que sustenta a dominação e sim “as múltiplas sujeições que ocorreram e funcionam no interior do corpo social” (Ibid.:31-32).

Pelo fato do termo poder ser facilmente confundido com dominação, a noção de guerra acabava por reforçar sua ambiguidade. Era preciso evitar os “esquemas prontos” que induziam pensar, ao ouvir-se a palavra poder, “numa estrutura política, um governo, uma classe social, o mestre frente ao escravo etc.” (FOUCAULT, 2001b:1538) Portanto, se a ambiguidade da palavra poder fazia com o que os estados de dominação figurassem como aquilo “que ordinariamente chama-se o poder” (Ibid.:1547), era preciso, então, introduzir um desnível entre poder e dominação, conseqüentemente, entre política e guerra. E isso foi feito a partir do primeiro volume da *História da Sexualidade*, no qual Foucault (1993:89) questiona: “seria preciso inverter a fórmula e dizer que a política é a guerra prolongada por outros meios?” A resposta é que seria necessário, ao contrário, distinguir guerra e política na medida em que esses dois termos constituem efetivamente dois tipos de estratégias, diferentes uma da outra, para a codificação das relações de força.

Trata-se, em suma, de orientar, para uma concepção do poder que substitua (...) o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzam efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação. O modelo estratégico, ao invés do modelo do direito. E isso, não por escolha especulativa ou preferência teórica; mas porque é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político. (Ibid.:97)

Em outros termos, assimilar guerra e política arriscava simplificar os mecanismos complexos das relações de poder e reduzir todas as correlações de força que lhe são intrínsecas a simples peripécias de uma guerra. “Parece-me simplesmente que a pura afirmação de uma ‘luta’ não pode servir de explicação primeira e última para a análise das relações de poder. Esse tema da luta não se torna operatório a não ser que se estabeleça concretamente, e a propósito de cada caso, quem está em luta, a propósito do que, como se desenrola a luta, em qual lugar, com quais instrumentos e segundo qual racionalidade.” (FOUCAULT, 2001b:206)

O tema da política como guerra induzia a análise pensar a lei em termos de sobrevivência arcaica da soberania, as instituições jurídico-políticas atravessadas por um modelo da guerra e a disciplina como um tipo de proeminência longínqua da soberania na modernidade. Evocava as imagens de uma violência primitiva que dobra, rompe, destrói, “fecha todas as possibilidades; que não tem outro pólo que o da passividade; e que, ao encontrar uma resistência, não tem outra escolha a não ser reduzi-la.” (Foucault, 2001b:1055) Assim, ao invés de pensar a política contendo velhos arcaísmos de tipo guerreiro, era preciso pensar qual seria o lugar da lei, da dominação disciplinar e da guerra no interior das formas governamentais do presente. Neste sentido, como observou Dean (1999:26), “Foucault empenhou-se em considerar a maneira pela qual a arte de governar transformou e reconstituiu os aparatos estatais, jurídicos e administrativos do século XX. (...) Nem a imagem da soberania, nem a linguagem da dominação e da repressão, podem dar conta da emergência da autoridade governamental e do lugar da lei e das instituições legais no seu interior.”

Em todo caso, é preciso não tomar essa problematização como mero abandono da concepção do poder em termos de guerra. Ao interrogar os pressupostos e as consequências históricas da recorrência do modelo da guerra como analisador das relações de poder, Foucault estabeleceu avanços analíticos bastante relevantes. Como notou Senellart (2004:382), ao romper “com o discurso da *batalha* utilizado desde o começo dos anos 1970, é o conceito de *governo* que marca o primeiro deslocamento, acentuado em 1980, da analítica do poder à ética do sujeito”. Deste modo, ao marcar a distinção entre política e guerra, Foucault introduz, a partir de 1978, no curso *Sécurité, territoire, population*, a problemática do governo. É importante perceber o que está em jogo na introdução dessa problemática.

Pierre Lascoumes (2004:169) sugeriu situá-la no contexto dos anos 1970, no qual se demolia os grandes mitos liberadores, sobretudo do comunismo, que sustentavam em relação ao Estado uma crítica globalizante. “Tirano mascarado ou liberador potencial, a noção de Estado suscitou, desde o século XVIII, muitas teorias unificadoras, frequentemente sob a forma de utopias positivas (propondo a edificação de um modelo social) ou críticas (denunciando um modelo de dominação).”

Porém, diferente disso, meu argumento consiste em afirmar a importância de se compreender a problematização da política como guerra no interior da própria prática intelectual de Michel Foucault, conhecida no final dos anos 1960 como arqueologia, no começo dos anos 1970 como genealogia e, finalmente, como anarqueologia a partir dos anos 1980. Essas três noções operatórias, longe de supor a idéia de sucessão, marcam a possibilidade de uma “metodologia” foucaultiana na medida em que se complementam e se implicam mutuamente. Uma descrição arqueológica recusa a análise em termos de ideologia e propõe uma abordagem do saber a partir da materialidade do discurso, ou a partir do que Foucault chamou de regularidades discursivas. “Regularidade (...) designa (...) o conjunto das condições nas quais se exerce a função enunciativa que assegura e define sua existência. A regularidade (...) especifica um campo efetivo de aparecimento. Todo enunciado é portador de uma certa regularidade e não pode dela ser dissociado.” (FOUCAULT, 2002a:165)

Ao recusar a análise histórica global, geral, de uma época, de uma cultura, de uma certa sociedade, de uma determinada consciência coletiva, a arqueologia tornou possível o procedimento genealógico, permitindo “a constituição de um saber histórico das lutas”. Segundo Foucault, para “fazer a história de certos tipos de discursos, portadores de saber, era preciso levar em conta relações de poder que existem na sociedade onde esse discurso funciona.” (FOUCAULT, 2001a:1277) A genealogia, retomada da obra de Nietzsche, procura restabelecer os diversos sistemas de assujeitamento e o jogo fortuito das dominações, através de uma *história efetiva* que faz emergir o *acontecimento* ou as relações de força que incessantemente se invertem e se revertem no acaso da luta.

Para Nietzsche (2001:59), “nada daquilo que deu colorido à existência teve história”, sendo preciso fazer uma história da inveja, da crueldade, da cupidez, da piedade, do amor, do castigo, do trabalho e do repouso. E neste vasto trabalho genealógico, o filósofo alemão definiu

como *história efetiva* “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido” (NIETZSCHE, 1988:15) para perceber como “todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (Ibid.:81). Em Nietzsche (Ibid.:82), o desenvolvimento de uma coisa é menos da ordem do *progresso* do que uma sucessão de processos de subjugação; daí sua ênfase no que considerou “ponto de vista capital do método histórico”, a saber, “a teoria de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer.”

Ao retomar o *sentido histórico* de Nietzsche (2002:128), definido por ele mesmo como “capacidade de perceber rapidamente a hierarquia de valorações”, Foucault (2001a:1015) afirmou que a genealogia consiste numa “história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes.”

Fica claro que a partir do prisma reflexivo da história efetiva não era mais possível definir o poder em termos de substância ou atributo. Ao contrário, a história efetiva descreve o exercício do poder como um “conjunto de mecanismos e de procedimentos que têm por papel, função e tema, mesmo sem êxito, precisamente o de assegurar o poder.” (FOUCAULT, 2004a:4) Uma teoria do poder que repousasse sobre a análise global de uma sociedade, ou de suas transformações econômicas e estruturais, seria certamente insuficiente. Nesse sentido, na sua análise do poder, Foucault toma uma decisão teórico-metodológica que consiste em, ao invés de partir de noções como soberania, povo, súditos, Estado, sociedade civil, considerar as práticas governamentais como são dadas, refletidas e racionalizadas, para compreender como as noções tidas como universais pela análise sociológica e histórica foram constituídas.

Parto da decisão, teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existam, nesse momento eu coloco essa questão à história e aos historiadores: como podem escrever a história sem admitir *a priori* a existência de qualquer coisa como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos? (...) Não interrogar os universais utilizando-se como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para perguntar qual história é possível.” (FOUCAULT, 2004b:5)

Eis, portanto, o que está em jogo no deslocamento operado por Foucault que leva da linguagem da guerra para o governo: precisamente a operacionalização da sua análise em termos de governamentalidade. O acontecimento que a genealogia faz emergir não é “um campo fechado onde se desenrolaria uma luta, um plano em que os adversários estariam em pé de igualdade; é sobretudo (...) um ‘não-lugar’, uma pura distância, o fato de que os adversários não pertencem ao mesmo espaço.” (FOUCAULT, 2001a:1012) Se o acontecimento é este teatro de forças sem lugar, então, no momento em que Foucault afirma a governamentalidade como *acontecimental*, é preciso dar a ela o mesmo estatuto: a governamentalidade é a designação da política como sendo menos da ordem do combate do que de uma estratégia.

O poder, no fundo, é menos da ordem do enfrentamento entre dois adversários, ou do engajamento de um em relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’. (...) Portanto, o modo de relação própria ao poder não deve ser procurado nem do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e do laço voluntário (que não são mais que seus instrumentos): mas do lado desse modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo. (FOUCAULT, 2001b:1056)

Em outros termos, a governamentalidade indica que nem o modelo rousseauiano nem o modelo schmittiano, nem a teoria do contrato nem a teoria do *partisan*, servem para uma análise do poder. Em um manuscrito inédito, citado por Senellart (2004:408), Foucault definiu a governamentalidade como “uma generalidade singular” que não possui “outra realidade que a acontecimental, e cuja inteligibilidade não coloca em funcionamento nada mais que uma lógica estratégica.”

Mas trata-se de uma lógica estratégica não equivalente às relações inócuas de governança. Se as relações de poder não se assimilam simplesmente as formas de guerra e

dominação, é porque elas estão configuradas em termos de relações agônicas que são “ao mesmo tempo de incitação recíproca e de luta, (...) de provocação permanente” (FOUCAULT, 2001b:1057), fazendo com que estas duas estratégias distintas uma da outra, guerra e poder político, estejam também sempre “prontas a se transformarem uma na outra.” (FOUCAULT, 1993:89)

Insuficiência, portanto, da noção de governança. Como Dean (2007:11) mostrou, para Foucault as relações de poder tornam-se políticas precisamente “quando ultrapassam um certo limiar de intensidade, e quando a luta não está apenas no corte e na perfuração da palavra, mas sobre os meios pelos quais a decisão para lutar pode ser forçosamente imposta, e quando os riscos recaem sobre matérias de vida e de morte.” No tipo de sociedade como a nossa, a intensidade deste agonismo encontra uma gravidade na ordem do governo: é o governo, e a resistência que ele provoca, que torna altamente politizável a ubiqüidade das relações de poder.

O deslocamento que leva da linguagem da guerra para o governo marca, portanto, a operacionalização da análise em termos de governamentalidade para analisar o poder em termos genealógicos, descrevendo seu exercício a partir de uma história efetiva ou a partir das práticas governamentais. A governamentalidade, na medida em que recusa as categorias universais, é uma análise das práticas de governo tomadas em duas dimensões: uma dimensão tecnológica, através da qual o governo é analisado como tecnologia, como “conjunto de pessoas, técnicas, instituições e instrumentos para a condução da conduta” dos indivíduos (MILLER; ROSE, 2008:16) – e nesse momento Foucault descreve, no curso de 1977-1978, uma história das *tecnologias de segurança* (polícia, planejamento urbana, população etc.) que foram colocadas em prática para “retomar e fazer funcionar, no interior de sua tática específica, elementos jurídicos, elementos disciplinares, muitas vezes até mesmo multiplicando-os.” (FOUCAULT, 2004a:10) A outra dimensão é “programática” e diz respeito aos diversos programas de governo e às racionalidades governamentais; nesse momento, no curso de 1978-1979, a análise da governamentalidade investiga a razão de Estado e o neo-liberalismo como “instâncias da reflexão na prática de governar e sobre a prática de governar.” (FOUCAULT, 2004b:4)

Por sua vez, o curso inédito de 1979-1980, *Du gouvernement des vivants*, retoma essa segunda dimensão da governamentalidade, mas agora desdobrando-a no eixo verdade-subjetividade para estudar o governo dos homens pela verdade sob a forma da subjetividade e propor uma genealogia das formas da obediência moderna.

O governo dos homens pelos homens, diz Foucault (2001b:980), “supõe uma certa forma de racionalidade, e não uma violência instrumental.” O termo “racionalidades governamentais” convida a estabelecer paralelos com autores clássicos das ciências sociais, notadamente com Norbert Elias (1996) e Max Weber (1997), e suas expressões respectivas de “processo civilizador” e “processo de racionalização ocidental”. Como observou Burguière (2001:103-104), “o processo de civilização e, mais particularmente, a mudança modernizadora do Renascimento, descritos por Norbert Elias, prolongavam, para os historiadores franceses, a problemática introduzida por Philippe Ariès e Michel Foucault (mesmo que, na realidade, a obra do sociólogo alemão os tivesse precedido amplamente).” De maneira diferente, ambos tiveram por problema pensar a modernidade fora das estruturas do campo econômico e a partir de processos de racionalização. As convergências são ainda maiores em relação aos estudos que Weber consagrou ao processo de racionalização. Para Rabinow & Dreyfus (1995:147), ainda que a genealogia de Foucault permaneça na superfície das coisas para evitar precisamente a recorrência aos tipos ideais, às categorias gerais e às essências, “se não levamos em consideração os poucos pronunciamentos metodológicos de Weber – as diversas linhas dos tipos ideais – para a análise histórica, a distância entre Foucault e Weber diminui consideravelmente.”

Entretanto, Dean (1994) é mais crítico. Seu argumento é que o termo racionalização, considerado chave na sociologia histórica de Weber, pode ter um uso apenas restrito para compreender os “diversos processos pelos quais formas particulares de saber são conectadas em ‘regimes’ ou sistemas organizados de práticas sociais heterogêneas.” (DEAN, 1994:58) Assim, seria preciso um uso “minimalista” do termo racionalização na medida em que, para Foucault,

está em questão não a razão enquanto invariante antropológica ou característica humana universal, “mas a relação entre formas de racionalidade e as práticas nas quais elas estão vinculadas.” (Id.) Tal uso garantiria a pluralidade do objeto: são as *racionalidades* ou os *processos de racionalidades* que devem ser analisados. Além disso, afirma Dean (Ibid.:59), “a noção werberiana de racionalidade e racionalização, bem como sua concepção das ciências da cultura, está implicada numa antropologia filosófica alheia à genealogia de Foucault e seu estatuto de anti-ciência operando contra o solo das ciências humanas.”

Com efeito, o próprio Foucault (1981: fita VIII, lado B, 18/mar.) afirmou que o método weberiano de análise dos discursos implica uma aceção arbitrária e problemática da razão. Para ele, o problema essencial é descobrir o tipo de racionalidade empregado nas práticas; é preciso, portanto, uma outra maneira de estudar as relações entre racionalização e poder que não considere “a racionalização da sociedade ou da cultura como um todo”, mas que analise “esse processo em vários domínios – cada um deles enraizados numa experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade etc.” (FOUCAULT, 2001b:954) As racionalidades políticas não são da ordem da capacidade geral ou necessidade do sujeito humano, são o “produto específico de um conjunto de práticas sociais inscritas no interior de relações de ‘poder-saber’” (DEAN, 1994:60). Neste sentido, não portam apenas um caráter epistemológico, mas moral e se articulam num idioma distinto implicado com um tipo de maquinaria intelectual que torna a realidade pensável numa certa direção política (MILLER; ROSE, 2008, p. 58-59).

Anarqueologia – verdades do poder e poderes da verdade

Acompanhar os desdobramentos na analítica do poder de Michel Foucault torna compreensível a importância que a anarqueologia ocupa na sua elaboração da estética da existência do período chamado *último Foucault*. Como apreender este percurso analítico que, passando pela análise do governo ou da governamentalidade, levou do tema Poder-Saber para a estética da existência? Inútil seria buscar uma coerência teórica de conjunto que o próprio Foucault rejeitou ao reivindicar uma *escrita sem rosto* no prefácio da sua *Arqueologia dos saberes*. Em todo caso, é perfeitamente plausível esboçar um plano de inteligibilidade buscando articular esses diferentes níveis analíticos.

Como já foi mencionado, para Michel Senellart o “abandono” do discurso da guerra como operador analítico do poder e a introdução da noção de governo e governamentalidade marca o primeiro movimento na direção de uma analítica do poder para a ética do sujeito. Meu argumento é que a anarqueologia constitui precisamente o segundo movimento em direção a ética do sujeito. Entretanto, para melhor compreendê-lo é necessário deslocar a atenção para o momento exato da passagem entre um e outro: o que passou na elaboração reflexiva de Foucault entre a governamentalidade e a anarqueologia?

Definida no curso de 1978 como uma análise genealógica do poder para descrever os caracteres específicos da tecnologia do poder do Estado, no ano seguinte Foucault aprimora conceitualmente a análise da governamentalidade. No curso *O nascimento da biopolítica* afirma que seu objeto de estudo não foi a prática governamental real, ou seja, o modo efetivamente como os governos governam. O objetivo foi estudar a maneira refletida de governar ou o conjunto de reflexões sobre a melhor maneira de governar; enfim, o objetivo da governamentalidade foi estudar a “instância reflexiva” das práticas de governo e sobre as práticas de governo. Foucault tomou por objeto de estudo os modos de conceitualização das práticas de governo com a finalidade de apreender a maneira pela qual essa conceitualização estabeleceu os objetos, as regras gerais e os objetivos de conjunto que são próprios ao seu domínio. Trata-se, em suma, de um estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política.

No final do curso, precisamente na última aula, Foucault diz: “o exercício do poder, esta prática muito singular da qual os homens não podem escapar, ou que escapam apenas por momentos, instantes, por processos singulares e atos individuais ou coletivos; que coloca ao jurista, ao historiador, toda uma série de problemas; esse exercício do poder como é possível regrá-lo e determiná-lo naquele que governa?” (FOUCAULT, 2004b:314-315)

Segundo Foucault, as sociedades ocidentais conheceram duas grandes formas de reger o exercício do poder naquele que governa. Uma delas consistiu, durante a Idade Média, em indexar o exercício do poder à sabedoria e à verdade do texto religioso, à verdade da revelação e da ordem do mundo. Em seguida, com o Estado moderno, o exercício do poder foi indexado não mais à sabedoria religiosa, mas à sabedoria do Príncipe. Todavia, essa indexação conheceu na história duas formas distintas de racionalidades: num primeiro momento ela se deu sob a forma da Razão de Estado como racionalidade do soberano na qual o poder de soberania ocupa um papel central. Mas, num segundo momento, essa racionalidade deixou de assumir a forma unitária da Razão de Estado e adotou a forma do pacto e do contrato social, agora relacionados a uma série de novos problemas não mais ligados ao Príncipe, mas ao mercado, à população e à economia.

Esta passagem da indexação do exercício do poder que leva da racionalidade do Príncipe para a racionalidade do contrato social foi considerada por Foucault um ponto de clivagem e de transformação absolutamente importante na economia do poder. O que significa, afinal, indexar o exercício do poder à racionalidade do contrato social? Significa, simplesmente, indexá-lo sobre a racionalidade daqueles que são governados, e que são governados de modo particular: como sujeitos econômicos, como sujeitos de interesse, como indivíduos que, para satisfazer seus interesses utilizam de maneira mais ou menos livre as regras e os objetos disponibilizados pelo mercado. Em outras palavras, o ponto de clivagem é importante por que ele inaugura nossa modernidade determinando o modo como nós somos governados hoje.

Com efeito, quando apreende-se a questão da legitimidade do poder na história do pensamento político desde o século XVII, percebe-se facilmente como, das teorias contratualistas ao liberalismo clássico e contemporâneo, a resposta a essa questão tornou axiomático que o consentimento dos governados deve ser a fonte originária e o único fundamento do poder político legítimo. Em um plano conceitual, a noção de legitimidade expressa a capacidade efetiva que possuiu um regime político de conquistar e manter um apoio social majoritário, transformando a simples concordância em adesão ativa e assegurando a obediência sem necessidade de recorrer ao uso arbitrário da força. Deste modo, a racionalidade política do contrato, configurada pelo liberalismo dos séculos XVIII e XIX, e pelo neoliberalismo de nossos dias, consiste em indexar o exercício do poder na racionalidade daqueles sobre os quais o próprio poder é exercido. Foi assim que, após a Razão de Estado, a racionalidade política do contrato introduziu a exigência, tornada indispensável para o exercício do poder, deste elemento que precedentemente tinha pouca importância: o Sujeito. O exercício do poder será doravante uma atividade cuja indexação não é independente de uma subjetividade, de um Eu, de um Si. Daí a afirmação de Foucault segundo a qual “a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo elemento de um sujeito que se definiria pela relação de si consigo” (FOUCAULT, 2002b:247).

Em outras palavras, é da tríade Poder, Governo e si mesmo que se ocupa a anarqueologia introduzida por Michel Foucault no curso *Du gouvernement des vivants*. Este encadeamento faz a governamentalidade aparecer sob uma nova configuração: a do “encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2001b:1604). Mas a maneira como ocorre esse encontro, quais são os objetos próprios do seu domínio e no que ele constitui, são aspectos obscuros para os quais existem poucos elementos na obra publicada de Foucault permitindo elucidá-los. Quais interseções estabelecer, e como estabelecê-las, entre as técnicas de dominação e as técnicas de si, é uma questão que o curso de 1980 permite responder de uma maneira mais precisa.

Segundo Daniel Defert (2001:77), a partir de janeiro de 1979, a história da confissão conduziu Foucault “a estudar os primeiros textos dos Padres da Igreja, [João] Cassiano, [Santo] Agostinho, Tertuliano. Nasce progressivamente uma nova matéria para o segundo volume da *História da Sexualidade*, “As Confissões da carne” [*Les Aveux de la chair*]: o estudo dos primeiros textos cristãos orienta sua pesquisa genealógica em direção aos textos latinos da Antiguidade tardia.” O curso que no *Collège de France* será o meio pelo qual Foucault apresentará os resultados desses estudos sobre os Padres da Igreja é *Du gouvernement des vivants*. Deste modo, o curso de 1980 foi inicialmente destinado a constituir o segundo volume da História da Sexualidade – o que, como é sabido, não ocorre. Em todo caso, fica claro que para fazer a genealogia do tipo de racionalidade governamental que tem como traço principal o de indexar o exercício do poder sobre a subjetividade do governado, Foucault realizou este longo recuo histórico até as práticas cristãs de confissão. Por qual razão?

Parece que uma questão subjacente que atravessa a reflexão foucaultiana sobre o poder seja o problema da obediência. Se retomarmos o que foi dito sobre a técnica liberal e neoliberal de indexação do exercício do poder na racionalidade do contrato social, ou seja, na racionalidade daqueles sobre os quais o poder será exercido, é óbvio que uma tal indexação somente será eficaz se a racionalidade daqueles sobre os quais o poder é exercido estiver orientada, determinada, direcionada, organizada. Em suma, a indexação do poder só será possível se a racionalidade do governado estiver, de algum modo, ajustada ou disposta para a produção da obediência: a produção de racionalidades suficientemente obedientes aos objetivos do poder é um problema político historicamente importante: “a arte de governar, afirmou Senellart (2006:37), está inteiramente na capacidade de fazer-se obedecer.” Deste modo, a racionalidade do governado não pode ser produto do acaso, resultado espontâneo de processos que escapam ao exercício do poder; ao contrário, é preciso que a racionalidade do governado seja suficientemente suscitada, provocada e motivada pela e para a obediência.

Neste sentido, o curso *Do governo dos vivos* descreve precisamente a história genealógica desta racionalidade direcionada para a produção da obediência, mostrando de maneira contundente e decisiva que não há produção de obediência possível sem tecnologias de si. Foucault mostra que só foi possível ao liberalismo e ao neoliberalismo indexar o exercício do poder na racionalidade dos governados porque existe há séculos, da parte destes sobre os quais se exerce o poder, práticas de relação de si consigo produtoras de estados de obediência. É preciso uma relação de si consigo, são necessárias tecnologias de si para realizar a governamentalização dos indivíduos. É por esta razão que os estudos da governamentalidade serão focados, a partir de 1980, sobretudo na dimensão *programática* das artes de governar, isto é, sobre os programas e racionalidades para o governo das condutas.

Como mencionado anteriormente, por racionalidades Foucault entendia os conjuntos de prescrições calculadas e razoáveis que organizam instituições, distribuem espaços e regulamentam comportamentos. Desta forma, as racionalidades induzem uma série de efeitos sobre o real. “São fragmentos de realidade que induzem esses efeitos de real tão específicos que são aqueles da separação do verdadeiro e do falso na maneira pela qual os homens se ‘dirigem’, se ‘governam’, se ‘conduzem’ a si mesmos e aos outros” (FOUCAULT, 2001b:848). Portanto, é o problema da verdade que está em jogo nas racionalidades. Por essa razão, sobre este aspecto correlacionado à dimensão programática da governamentalidade e às múltiplas racionalidades governamentais, a questão central colocada por Foucault foi a de saber

como se fez para que, na cultura ocidental cristã, o governo dos homens exigiu da parte desses que são dirigidos, além de atos de obediência e submissão, ‘atos de verdade’ que têm a particularidade de que não somente o sujeito é solicitado a dizer a verdade, mas dizer a verdade a propósito dele mesmo, de suas faltas, de seus desejos, do estado de sua alma etc.? Como se formou um tipo de governo dos homens no qual não se é solicitado simplesmente a obedecer, mas a manifestar, enunciando-o, aquilo que se é? (Ibid.:944)

Para responder a essa questão, Foucault (Ibid.:114) introduziu a noção de *regime de verdade* buscando compreender a maneira pela qual “a verdade está ligada circularmente a sistemas de poder que a produzem e a sustentam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reconduzem.” Regimes de verdade não são jamais simplesmente ideológicos nem superestruturais; em todo caso, constituíram uma das condições para a formação do capitalismo. Por regime de verdade é preciso entender aquilo que constringe os indivíduos a um certo número de atos de verdade. Definem-se pela relação de obrigação e de engajamento entre sujeito e verdade, pela junção entre a obrigação e o engajamento dos indivíduos com os procedimentos de manifestação do verdadeiro. Transferindo a noção de regime para o problema da verdade, a anarqueologia dos saberes consiste na rejeição do direito de obrigação e da força de coerção que o verdadeiro pretende sobre os homens. Para isso, desloca-se a atenção do “é verdadeiro” para a força que ele implica. “Uma história deste tipo não seria consagrada ao verdadeiro na sua função, digamos, de desenraizamento do falso e de rompimento com todos os laços que o encerra, mas seria uma história consagrada à força do verdadeiro e à ligação pela qual os homens se encerram, pouco a pouco, eles mesmos na e para manifestação do verdadeiro.” (FOUCAULT, 1980: fita V, lado A, 06/fev.)

Na medida em que a força de uma verdade não está no seu grau de racionalidade, trate-se ou não dos atos de fé na *exomologese* cristã ou da certeza no cogito cartesiano, uma analítica dos regimes de saberes ou, aquilo que Foucault chamou a anarqueologia dos saberes e dos conhecimentos científicos e não científicos, consiste em “estudar regimes de verdade como um tipo de relação que vincula entre si as manifestações de verdade e seus procedimentos, e os sujeitos que são neles os operadores, as testemunhas e, eventualmente, os objetos.” (Id.) Além disso, o neologismo anarqueologia foi introduzido por Foucault para ensaiar em que medida a anarquia e o anarquismo podem sustentar e fazerem funcionar um discurso crítico contra o poder (FOUCAULT, 2010). A anarqueologia é uma perspectiva que integra, a partir dos anos 1980, um conjunto mais amplo de pesquisas sobre a noção do “governo dos homens pela verdade” iniciada por Foucault no curso *Du gouvernement des vivants*.

Ao assumir como tarefa a de tornar mais operatório o tema saber-poder, a anarqueologia recusou a política como guerra por outros meios que não as armas e considerou a multiplicidade dos regimes de verdade para afirmar que eles comportam modos específicos de vincular de maneira constringente a manifestação do verdadeiro e os sujeitos que nela operam. O que está em jogo não é a história do verdadeiro, mas uma história da *força* do verdadeiro, uma história do poder da verdade e da vontade de saber no Ocidente.

Como os homens, no Ocidente, foram ligados ou conduzidos a se ligarem a manifestações bem particulares de verdade, precisamente nas quais são eles mesmos que devem ser manifestados em verdade? Como o homem ocidental foi ligado à obrigação de manifestar em verdade isso que ele é? Como foi ligado, de qualquer modo, a dois níveis e de dois modos: de um lado à obrigação de verdade, e de outro, ao estatuto de objeto no interior desta manifestação de verdade? Como foram ligados à obrigação de ligarem a si mesmos como objetos de saber? (Id.)

Foi essa espécie de *double bind* que o método anarqueológico procurou analisar tornando explícita a maneira pela qual os regimes de verdade estão, por sua vez, sempre ligados a outros regimes políticos, jurídicos, penais. Explicitar a não separação, mas, ao contrário, as conexões sempre existentes entre o político e o epistemológico, permite compreender como um regime penal é também um regime de verdades sobre o criminoso, como um regime da loucura implica um regime de verdades sobre o louco e, finalmente, como um regime de governo implica ao mesmo tempo e necessariamente um regime de verdades sobre os súditos, sobre os cidadãos, sobre os sujeitos do governo, seus direitos e suas obrigações. Enfim, compreender como o sujeito não se encontra apenas preso em relações de produção, mas também nos procedimentos de manifestação do verdadeiro, articulados em regimes de verdade – que, por sua vez, articulam-se com outros regimes penais, jurídicos, governamentais. Foi a partir disso que o governo dos vivos exigiu, “além de atos de obediência e de submissão”, atos de subjetivação da

verdade manifestada nos procedimentos de verificação através dos quais subjetividade e verdade foram indexadas.

A anarqueologia foi descrita por Foucault como uma posição analítica que consiste no gesto de transgressão ao poder que coloca o ato de desobediência como ponto de partida e condição da análise. No começo dos anos 1970, Foucault (1973:16) tomava o sistema das táticas punitivas como analisador das relações de poder afirmando que neste procedimento “o elemento central a ser considerado é a luta”. Agora, no começo dos anos 1980, afirma que “é o movimento para separar-se do poder que deve servir de revelador da transformação do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade” (FOUCAULT, 2010). E aqui, o elemento central na análise é o ato de transgressão, de desobediência, numa palavra, de *anarquismo epistemológico*. É a atitude anárquica frente ao poder que deve ser tomada como ponto de partida para uma análise da verdade: como estabelecer relações de conhecimento recusando ao mesmo tempo o poder da verdade? A questão parece fácil, mas envolve um aspecto político bastante complexo. A feminista espanhola Maite Larrauri chamou atenção precisamente para isso. O problema, segundo ela, é que não basta ter clareza dos laços entre saber e poder para tornar-se capaz de se opor à verdade. Este aspecto, diz ela, constitui a parte nodal do pensamento foucaultiano e a de mais difícil compreensão.

Como lutar contra as verdades das ciências humanas que (...) me subjugam e dominam uma vez que não posso deixar de percebê-las como verdades; ou ainda, como liberar-se de uma verdade sem deixar de perceber que é verdade. (...) A empresa de rejeitar a verdade do poder, empresa extremamente complicada visto que está nas raízes mesmas do que somos, Foucault chamou-a de “anarqueologia”. “Anarqueologia” é um jogo de palavras para sugerir que a tarefa de recusar o poder da verdade tem algo de anarquismo epistemológico, já que trata-se de mostrar que nenhum poder é necessário e que, portanto, tampouco o poder da verdade o é. (LARRAURI, 1989:124)

O poder da verdade referido aqui, e contra o qual a anarqueologia se opõe, opera sobretudo sob a forma da subjetividade: é no momento em que somos chamados a nos constituir como Sujeito que aceitamos o império dos discursos científicos e não científicos que tem por função revelar aquilo o que verdadeiramente somos. Um procedimento que não deixou de ganhar complexidade e extensão.

Segundo Foucault, quaisquer que tenham sido as formas assumidas pela obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo e de se reconhecer nesta verdade, essa obrigação jamais cessou nas sociedades ocidentais: obriga-se a falar de si mesmo para dizer a verdade. Nessa obrigação de falar de si, o discurso de verdade constituiu uma das grandes linhas de força na organização da subjetividade: ele é solicitado e incitado por todo um sistema institucional, cultural, religioso e social. Se na tragédia de Sófocles, diz Foucault, para conhecer a verdade sobre si, Édipo teve que extorqui-la com seu poder real da boca de um escravo, em nossa atualidade, para obrigar a dizer a verdade sobre si não é preciso ser rei nem interrogar qualquer escravo: basta simplesmente interrogar a si mesmo no interior de uma estrutura de obediência. Essa verdade trazida no fundo de si, acoplada profundamente ao segredo de si mesmo, é-se indefinidamente constringido a mostrá-la a um outro. Esta fixação em discurso de verdade daquilo que se é, não constituiu apenas uma obrigação essencial, mas foi e continua sendo uma das formas primeiras e fundamentais da nossa própria obediência (Foucault, 1980, Fita XII, lado B, 26/mar.).

Interloquções com a Teoria Política

Os interlocutores de Foucault na Teoria Política frequentemente apontaram a incapacidade da sua leitura de conferir qualquer tipo de positividade ao ordenamento político existente. Esta posição foi bem marcada por Rorty (1999) ao imprimir ao filósofo francês a posição de “cavaleiro da autonomia”: alguém tentado a servir à causa da liberdade humana e ao

mesmo tempo unicamente interessado na sua autonomia pessoal: em tornar-se um “estranho sem face, desarraigado, apátrida para a humanidade e a história” (RORTY, 1999:260). Esse último aspecto teria impedido Foucault de qualquer avaliação positiva do estado liberal. O elemento de bloqueio seria, como apontou Habermas (2000), a unilateralidade na história foucaultiana das configurações do poder e da produção das subjetividades que ignora todos os ganhos de liberdade e de expressão nas sociedades democráticas. “Você nunca adivinharia, a partir da avaliação de Foucault das mudanças nas instituições européias durante os últimos trezentos anos, que durante esse período o sofrimento decresceu consideravelmente, nem que as chances das pessoas escolherem seus próprios estilos de vida cresceram consideravelmente.” (RORTY, 1999:259) Segundo Rorty, a análise foucaultiana do poder introduz uma espécie de “ambigüidade mutiladora” entre uma noção de poder que seria pejorativa e outra que seria apenas descritiva. Uma ambigüidade que fez com que sua análise apreendesse tudo – do jogo de xadrez à educação matemática – como atravessado por estratégias de poder. Desta forma, nenhuma instituição social seria justificável na medida em que todas, sem diferença, teriam por função a exteriorização de poderes normalizantes.

O fundamento da sociedade liberal, na perspectiva de Rorty, não está na criação ou na invenção de sujeitos, mas no tornar possível aos diferentes sujeitos alcançarem seus propósitos privados. Neste sentido ele declara a incapacidade de Foucault em mostrar a existência de “algo errado com qualquer rede de poder que esteja destinada a forjar indivíduos, indivíduos com um sentido de responsabilidade moral.” (RORTY, 1999:262) Mas, como mostrou Costa (1995), a crítica de Rorty é fortemente reducionista na medida em que não leva em consideração a dimensão contingencial do sujeito e da linguagem na análise foucaultiana.

Diferentemente de Rorty, para Foucault (2001b:1529) processos de liberação “são insuficientes para definirem práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que um povo, uma sociedade e seus indivíduos possam dar-se formas plausíveis e aceitáveis de sua existência ou da sociedade política”. Ao tomar como exemplo a sexualidade, dizia: melhor que clamar “liberemos nossa sexualidade”, o problema mais urgente é procurar definir as práticas de liberdade através das quais seria possível fazer jogar o prazer sexual, erótico e amoroso. “Este problema ético da definição das práticas de liberdade é, parece-me, muito mais importante do que a afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo” (Id.). Certamente, não é possível a existência de práticas de liberdade, ou apenas é possível que elas existam de modo bastante limitado, sem processos de liberação. Mas aqui, os processos de liberação jogam o papel de desfazerem estados de dominação nos quais “as relações de poder, ao invés de serem móveis e de permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que as modifique, encontram-se bloqueadas e cristalizadas” (Ibid.:1529-1530).

A liberação de arranjos coercitivos funciona, sem dúvida, como condição histórico-política para o funcionamento de práticas de liberdade. Foram necessários processos de liberação no campo da sexualidade para que o poder opressivo do macho, do homossexual etc., fosse contestado; “mas, essa liberação não faz aparecer o ser feliz e pleno de uma sexualidade em que o sujeito alcançaria uma relação completa e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder que torna necessário seu controle por práticas de liberdade” (Ibid.:1530). Em outras palavras, para Foucault a ênfase não recai na liberação do sujeito das relações de coerção nas quais encontra-se preso. A simples eliminação dos arranjos repressivos sobre a sexualidade e a liberalização do sexo fariam apenas emergir um sujeito sexual recalcado. Nas palavras de Costa (1995:132), “não basta dar pão sexual aos famintos; é preciso que deixemos de produzir um mesmo tipo de fome.”

A crítica de Habermas e Rorty da unilateralidade na análise do poder em Foucault é ainda mais patente em relação à democracia, na medida em que a reflexão foucaultiana, quando aplicada à democracia, provocaria uma postura necessariamente destinada a negá-la. Com isso, a análise de Foucault incorreria ainda no que foi descrito por Robert Dahl (2005:41) como “noção fácil” segundo a qual “as mudanças de regime político não têm muita importância.” Assim, segundo Dahl, ao invés de fazer *tabula rasa* do funcionamento do poder, mais pertinente

seria procurar perceber as diferenças que o caracterizam. Mas o problema é que Rorty e Habermas têm razão ao afirmarem a ausência de qualquer atitude valorativa da democracia na análise foucaultiana. Todavia, trata-se de uma ausência que não impede uma postura analítica sobre o presente, mas reclama-a.

Em uma entrevista sobre segurança e Estado, Foucault dizia:

É preciso confiar na consciência política das pessoas. Quando você lhes diz: “você estão em um Estado fascista, mas o ignoram”, as pessoas sabem que não é certo. Quando lhes diz: “jamais as liberdades foram mais limitadas e ameaçadas como agora”, as pessoas sabem que isso não é verdade. Quando é dito as pessoas: “os novos Hitlers estão prestes a nascer sem que vocês se dêem conta”, elas sabem que é falso. Ao contrário, se lhes fala de sua experiência real, dessa relação inquieta, ansiosa que elas mantêm com os mecanismos de segurança – o que é canalizado em si, por exemplo, numa sociedade inteiramente medicalizada? O que é canalizado, como efeito de poder, nos mecanismos de Segurança Social que irão vos vigiar dia e noite? – então, aqui sentem-se melhor, sabem que não é o fascismo, mas qualquer coisa de novo. (FOUCAULT, 2001b:387)

O que esta em jogo, portanto, é um esforço de diferenciação: a compreensão recai precisamente sobre este “novo” caracterizado pelas sociedades neoliberais e que não se confunde com os regimes totalitários. Foucault tem sob reserva a afirmação segundo a qual a passagem dos regimes monárquicos administrativos para o regime liberal representou a transição de um governo autoritário para outro que seria mais tolerante. “Não quero dizer que não tenha sido, mas tampouco quero dizer que o tenha. Quero dizer que uma proposição semelhante é desprovida de qualquer sentido histórico ou político.” (FOUCAULT, 2004b:64) É desprovida de sentido histórico na medida em que não explica o processo de majoração dos efeitos de poder provocados pelas tecnologias de segurança inauguradas pelas sociedades liberais no século XVIII.

Com o advento do liberalismo, diz Foucault, os “mecanismos de poder perderam o caráter lacunar que tinham no regime feudal, e ainda sob o regime da monarquia absoluta. Ao invés de ter por objeto pontos, gamas, indivíduos, grupos arbitrariamente definidos, o século XVIII encontrou mecanismos de poder que podiam se exercer sem lacunas e penetrar o corpo social em sua totalidade.” (FOUCAULT, 2002c:108) Com as sociedades liberais o poder se torna inevitável no sentido em que seu exercício não dependerá mais dos caprichos de uma soberania, mas será inscrito como lei fatal e necessária aplicada sobre cada um e todos. Assim, questiona, qual sentido histórico existe em afirmar “que esta monarquia administrativa deixava mais ou menos liberdade que um regime, digamos, liberal que tem a tarefa de se encarregar continuamente, eficazmente, dos indivíduos, de seu bem-estar, saúde, trabalho, suas maneiras de existir, se conduzir, até mesmo de morrer etc.?” (FOUCAULT, 2004b:64)

De outro lado, a proposição é igualmente desprovida de sentido político. Segundo Foucault, a prática governamental do liberalismo faz bem mais que garantir e respeitar as liberdades individuais. Mais precisamente, é uma prática de governo profundamente “consumidora de liberdade” no sentido em que exige para seu funcionamento certas liberdades indispensáveis, tais como a de mercado, comércio, propriedade, circulação etc. Em outras palavras, o liberalismo é obrigado a produzir todas essas liberdades dando-se por tarefa a de organizá-las e, nesta medida, o governo liberal coloca-se como gestor das liberdades. Não no sentido imperativo do “seja livre!”, no sentido de produzir as condições pelas quais será possível ser livre. No liberalismo o sujeito é liberado de ser livre. Mas, o problema, segundo Foucault, é que na medida em que o liberalismo é a gestão e a organização das condições nas quais os sujeitos serão livres,

instaura-se, no próprio coração desta prática liberal, uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel, entre a produção de liberdade e aquilo mesmo que, produzindo-a, arrisca limitá-la e destruí-la. O liberalismo, no sentido em que o compreendo, este liberalismo que é possível caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, traz no seu coração uma relação de produção/destruição [com] a liberdade [...]. É preciso com uma mão produzir a liberdade, mas este gesto implica por si mesmo que, com a outra mão, estabeleçam-se limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas sobre ameaças etc. (Ibid.:65)

Assim, para proclamar as liberdades individuais, o liberalismo teve que colocar em funcionamento mecanismos de poder extremamente coercitivos e que serviram para balancear as novas liberdades econômicas e sociais. Não teria sido possível, segundo Foucault, liberar os indivíduos sem a adoção de processos destinados para a correção de suas condutas.

Deste modo, o que está em questão na leitura foucaultiana não é a rejeição das liberdades liberais clássicas – rejeição que pode ser legítima do ponto de vista ideológico, mas que é completamente estéril do ponto de vista analítico. A moda, fortemente presente nos 1970 pelos extremismos de esquerda e que não perdeu completamente sua força em nossos dias, de denúncia sistemática e recusa global do Estado liberal, restringiu enormemente as possibilidades analíticas de uma reflexão crítica das sociedades democráticas neoliberais.

Como pontuou Donzelot (2005:62), a suspeita e o hábito de pensar *contra* o liberalismo engendrou uma atitude de *não pensá-lo*, ignorando a inteligência que lhe é subjacente e que compõe sua força de expansão quase ilimitada. É, portanto, uma atitude analítica que Foucault estabelece com a democracia ao investigar o que ele chamou de governamentalidade liberal. “Ao falar de governamentalidade liberal não quero, pela própria utilização dessa palavra ‘liberal’, sacralizar ou valorizar logo de entrada este tipo de governamentalidade liberal. Não quero dizer tampouco que não seja legítimo, caso se queira, odiar o Estado.” (FOUCAULT, 2004b:197) Trata-se, ao contrário, de estudar a especificidade efetiva dos regimes de poder, e neste sentido pergunta porque seria

desconhecer a especificidade de uma democracia dizer como e por que ela teve necessidade dessas técnicas [de coerção]. Que essas técnicas tenham sido recuperadas pelos regimes de tipo totalitário, que as utilizaram em determinada maneira, é possível!, e não implica em suprimir as diferenças entre os dois regimes. Não é possível falar em diferença de valor sem articulá-la sobre uma diferença analisável. Não se trata de dizer: “isto é melhor que aquilo”, sem dizer em que consiste isto e aquilo. (FOUCAULT, 2001b:911)

Foi por essa razão Senellart (2002) afirmou que Foucault jamais negou as diferenças existentes entre regimes democráticos e totalitários; mas, procurou relativizar tanto quanto possível o constante hábito de opor esses dois regimes termo a termo e, sobretudo, problematizou a tendência, tornada quase natural em nossos dias, de pensar os primeiros como alternativa aos segundos. Para Foucault, a diferença efetivamente existente é de grau não de natureza, daí sua recusa em idealizar qualquer essência democrática para supor nas sociedades liberais a negação radical dos sistemas totalitários. “A democracia, para ele, não era uma palavra vazia, mas tampouco consistia num regime político, nem em uma forma de organização social dada. A democracia era, antes de tudo, o esforço permanente dos governados para resistir à pretensão dos governantes e expandir sua esfera de autonomia.” (SENELLART, 2002:43)

Deste modo, uma leitura foucaultiana da democracia consistiria em investigar a maneira como são concebidos os processos de subjetivação em seu campo reflexivo procurando privilegiar, na literatura sobre a democracia, a reflexão acerca das relações entre sujeito e poder. Atualmente, uma análise aproximada deste empreendimento são os estudos de John Dryzek. Ainda que em sentido polêmico, Dryzek retomou o debate acerca da democracia a partir dos estudos em governamentalidade, dando ênfase particularmente as questões acerca da normatividade do discurso. Segundo ele, Foucault “esboçou a idéia de uma ‘governamentalidade’ que constitui os sujeitos de maneira a torná-los melhor conduzidos pelo controle governamental. Tal controle não se exerce através de coerções ou obrigações de qualquer tipo, mas através de suposições básicas sobre política que as pessoas compartilham

entre si e que as tornam sujeitos de regimes políticos. Sob este aspecto, o contemporâneo discurso hegemônico da democracia é precisamente a última fase da governamentalidade.” (DRYZEK, 2000:63) Em outro escrito, mencionando a ênfase de Foucault sobre a *força causal* dos discursos, Dryzek e Holmes afirmaram que, não obstante atribuírem sua noção de discurso a Foucault, o tratamento que dispensam a sua análise é retomado da noção de Bourdieu de *campo discursivo*. A partir dessa noção, afirmam que “os atores políticos são constrangidos (e em parte constituídos) pelas estruturas desse campo. Mas esses atores, por sua vez, por meios de suas intervenções, contestações e interações, podem afetar os limites e as estruturas desse campo, assim como a particular posição (discursiva) que nele ocupam.” (DRYZEK; HOLMES, 2002:17)

Todavia, Dryzek parece exagerar o grau de liberdade/intencionalidade nas relações entre racionalidades governamentais e sujeitos, reduzindo o caráter estratégico (ou acontecimental) atribuído por Foucault. Como vimos, as racionalidades são tomadas como estilos de pensamento, modos de tornar a realidade pensável numa tal direção para que ela se torne condutível a determinados cálculos e programas. Trata-se do *caráter discursivo* da governamentalidade ou, como chamou Dean (1999:31), a *episteme* do governo: a conexão entre governo e pensamento necessária para a análise das conceitualizações, explicações e cálculos que habitam o campo governamental e que reclama a utilização da linguagem. Tão importante quanto o mercado, o comércio, as instituições etc., é o campo discursivo no interior do qual esses processos, problemas, lugares e formas de visibilidade são delineados e dotados de significação. “É neste campo discursivo que o próprio ‘Estado’ emerge como dispositivo histórico de uma variável lingüística para conceitualizar e articular modos de organização.” (ROSE; MILLER, 2008:57) Assim, em sentido foucaultiano, o discurso deve ser tomado não apenas como realidade que traduz as lutas, mas também como aquilo pelo que se luta: como poder do qual é preciso se apoderar (FOUCAULT, 1999b). Por esta razão, a linguagem é vista sempre em seu caráter *performativo* na medida em que a “análise do discurso político permite-nos elucidar não apenas *os sistemas de pensamento* através dos quais as autoridades introduzem e especificam os problemas de governo, mas também *os sistemas de ação* através dos quais conferem eficácia ao governo.” (ROSE; MILLER, 2008)

Como sugeriu Derrida (1994, 2007), a noção de *força* requer que se permaneça no seu caráter *diferencial*, na relação entre a força e a forma, entre a força e a significação. É preciso manter a análise no plano da força *performativa*, “força ilocutória ou perlocutória, força persuasiva e de retórica, de afirmação da assinatura, mas também e, sobretudo, de todas as situações paradoxais em que a maior força e maior fraqueza permutam-se estranhamente.” (DERRIDA, 2007:11) Só assim será possível distinguir entre força e violência. Se for verdade que no começo de toda justiça terá havido o *logos*, isto é, a linguagem, a verdade, a força; então, trata-se de pensar a força no plano da própria linguagem, naquilo que constitui sua essência mais íntima e no movimento por meio do qual a força se desarma por si mesma.

Desta forma, mais consoante com os estudos em governamentalidade parecem estar as análises de Barbara Cruikshank (1999) e sua noção de *tecnologias de cidadania* (technologies of citizenships), através da qual procurou analisar a maneira como domínios discursivos constituem sujeitos democráticos. Segundo Cruikshank, nas democracias liberais a participação democrática foi geralmente vista como solução para a ausência de poder, autoestima, consciência política etc. Em outras palavras, o discurso da participação democrática tem em conta sujeitos incapazes de se rebelarem contra a exploração e desigualdade, que não agem em seu próprio interesse e que, portanto, não exercem sua liberdade política. Neste sentido, “o vocabulário analítico e normativo da teoria democrática está repleto de formulações expressando ausências: ‘impotência’, ‘não participação’, ‘não decisão’, e ‘infelicidade’ [counterfactuals]”. (CRUIKSHANK, 1999:3) Se é assim, é preciso perguntar: como, na reflexão democrática, indivíduos apáticos e impotentes são transformados em sujeitos democráticos ativos e participativos? Por quais meios o indivíduo constitui a si mesmo como sujeito democrático? De que maneira a sujeição é tornada subjetividade participativa?

Para Cruikshank, a governamentalidade das democracias liberais concerne menos com a autonomia e os direitos individuais do que com a produção social de cidadãos. Então, nos casos em que os indivíduos não agem em seu interesse próprio ou em que parecem indiferentes ao seu desenvolvimento como cidadãos de pleno direito, o limiar de direitos individuais e liberdade perseguidos pelo Estado liberal é frequentemente ultrapassado.

Acredito que os esquemas democráticos e de participação – que chamo tecnologias de cidadania –, para corrigir as deficiências dos cidadãos, são endêmicos no interior das sociedades democráticas. Tecnologias de cidadania operam em acordo com uma racionalidade política para o governo das pessoas de maneira a promover sua autonomia, autosuficiência e engajamento político (...). Este é um modo de governar ligado não a instituições e organizações violentas ou ao poder do Estado, mas assegurando a complacência voluntária dos cidadãos. (Id.)

Tecnologias de cidadania são simultaneamente coercitivas e voluntárias, na medida em que regulam as ações do cidadão direcionando-as para agir com certos objetivos e propósitos. Este fato, como observou Cruikshank, possui graves implicações políticas, pois “quando dizemos hoje que alguém é sujeito consentido, dependente ou apático, estamos avaliando uma pessoa através de um ideal normativo de cidadania.” (Ibid.:24) Além disso, e talvez mais grave, é o fato em nossos dias da estratégia liberal de inscrição de cidadãos através das tecnologias de cidadania, reclamar cada vez mais uma vasta extensão da sua governamentalidade para recobrir os mais diversos campos estratégicos da prática social.

Em nossos dias, quase nenhum aspecto das práticas sociais é ausente de processos de inscrição democrática pelas racionalidades governamentais: da educação matemática as políticas culturais. Popkewitz (2002) mostrou, por exemplo, como os padrões de currículo da educação estão preocupados, fundamentalmente, “com crianças hábeis para pensar, desenvolver habilidade comunicacional, produzir um trabalho de qualidade e realizar conexões com a comunidade.” (POPKEWITZ, 2002:262-263) Os padrões curriculares em educação utilizam uma terminologia que prescreve um certo desenvolvimento cognitivo para a criança através do qual ela se torna pessoa autônoma e responsável no aprendizado, na resolução de problemas e no processo reflexivo.

É nesse sentido que talvez estejamos experimentando plenamente em nossos dias aquilo que no tempo de Dewey (1970:237) não passava de uma aposta importante para a democracia: “a extensão à democracia da moral científica até fazê-la parte do equipamento ordinário de cada indivíduo comum”. Essa massiva sobreposição estratégica é um dos traços políticos importantes de nossas atuais sociedades, e para cuja elucidação os estudos em governamentalidade e anarquiológicos podem contribuir.

Referências

- AVELINO, N. (2008), “Governamentalidade e Anarquologia”. *Revista Travessias*, Rio de Janeiro, 9:187-207.
- BALL, T. (2004), “Aonde vai a Teoria Política?”. *Revista de Sociologia e Política*, 23:9-22. novembro.
- BROWN, W. (2006), “Power After Foucault”. In: DRYZEK, J. S.; HONIG, B.; PHILLIPS, A. *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, pp. 65-84.
- BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (1991), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Londres: Harvester.
- BURGUIÈRE, A. (2001), “Processo de Civilização e Processo Nacional em Norbert Elias”. In: GARRIGOU, A.; LACROIX, B. (orgs.). *Norbert Elias: a política e a história*. São Paulo: Perspectiva.
- CHAUNU, P. (1978), *Histoire quantitative, histoire sérielle*. Paris: Armand Colin.

- COSTA, J. F. (1995), “O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?”. *Tempo Social*, (1-2) 7:121-138.
- CRUIKSHANK, B. (1999), *The Will to Empower. Democratic Citizens and others Subjects*. Londres.
- DAHL, R. A. (2005), *Poliarquia*. Trad. Celso M. Paciornik. São Paulo: Edusp.
- DEAN, M. (1994), *Critical and effective histories. Foucault's methods and historical sociology*. Nova Iorque: Routledge.
- _____. (1999), *Governmentality: power and rule in modern society*, Londres, Sage Publ.
- _____. (2007), *Governing Societies: Political perspectives on domestic and international rule*, Londres: Open University Press.
- DEFERT, D. (2001), “Chronologie” in FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, v. I: 1954-1975, Paris, Gallimard.
- DERRIDA, J. (1994), *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Editions Galilée.
- _____. (2007), *Por força da lei. O “Fundamento místico da autoridade”*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes.
- DEWEY, J. (1970), *Liberalismo, Liberdade e Cultura*. Trad. Anísio Teixeira. São Paulo: Cia. Editora Nacional/USP.
- DONZELOT, J. (2005), “Michel Foucault et l'intelligence du libéralisme”. *Sprit*, 319:60-81.
- DRYZEK, J. (2000), *Deliberative democracy and beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- DRYZEK, J.; HOLMES, L. T. (2002), *Post-communist democratization: political discourses across thirteen countries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELIAS, N. (1996), *O processo civilizador*. 2ª ed., trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar.
- FOUCAULT, M. (1973), *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Paris, Bibliothèque Générale du Collège de France, inédito, datilografado.
- _____. (1980), *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979/1980*, Paris, Bibliothèque Générale du Collège de France, inédito, áudio.
- _____. (1981), *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980/1981*, Paris, Bibliothèque Générale du Collège de France, inédito, áudio.
- _____. (1993), *História da Sexualidade, v. I: A vontade de saber*. Tradução de Maria T. da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 11ª edição, Rio de Janeiro, Graal.
- _____. (1999a), *História da loucura na Idade Clássica*. 6ª ed., trad. José T. C. Neto. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1999b), *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 5ª ed., trad. Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola.
- _____. (1999c), *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2001a), *Dits et écrits, v. I: 1954-1975*, Paris, Gallimard.
- _____. (2001b), *Dits et écrits, v. II: 1976-1988*, Paris, Gallimard.
- _____. (2002a), *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Neves. 6ª edição, Rio de Janeiro, Forense.
- _____. (2002b), *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France, 1981-1982*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2002c), *Os anormais. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004a), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard/Seuil.
- _____. (2004b), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil.
- _____. (2010), *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. Tradução de Nildo Avelino. Rio de Janeiro: Achiamé, no prelo.

- HABERMAS, J. (2000), *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.
- LARRAURI, M. (1989), "La anarqueología de Michel Foucault". *Revista de Occidente*, Madrid, 95:110-130.
- _____. (1999), *Anarqueología: teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Ediciones Espiteme.
- MILLER, P.; ROSE, N. (2008), *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*, Cambridge: Polity Press.
- NEGRI, A.; HARDT, M. (1994), *Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form*. Minnesota: University of Minnesota Press
- PASQUINO, P. (1993), "Political theory of war and peace: Foucault and the history of modern political theory". *Economy and Society*, 22, 1: 77-88.
- POPKEWITZ, T. S. (2002), "How the Alchemy Makes Inquiry, Evidence, and Exclusion". *Journal of Teacher Education*, (53) 3:262-267.
- RABINOW, P.; DREYFUS, H. (1995), *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera P. Carrero. Rio de Janeiro: Forense.
- RORTY, R. (1999), *Ensaio sobre Heidegger e outros. Escritos Filosóficos vol. 2*. Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SENELLART, M. (2002), "Michel Foucault et la question de l'Europe". In: SILVESTRINI, G. (org.). *Trasformazioni della politica. Contributi al seminario di Teoria politica*. Alessandria: Dipartimento di Politiche Pubbliche e Scelte Collettive, Università degli Studi del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro.
- _____. (2004), "Situation des cours", in FOUCAULT, Michel, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Gallimard/Seuil.
- _____. (2006), *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: ed. 34.
- SZAKOLCZAI, A. (1998), *Max Weber and Michel Foucault. Parallel life-works*, Londres, Routledge.
- VEYNE, P. (1998), *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4ª ed., trad. de Alda Baltar e Maria A. Kneipp. Brasília: UNB.
- WEBER, M. (1997), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 12ª ed., trad. M. I. de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira.