

# Capítulo 12

## A filosofia política à prova do ordinário

DANIELE LORENZINI<sup>1\*</sup>

### 1. Foucault e a filosofia analítica da política

Um dos pontos fortes das análises foucaultianas dos anos setenta reside na tentativa de nos mostrar que aquilo que entendemos *comumente* por poder não corresponde ao conceito de poder que a filosofia política tradicional, pelo menos desde Hobbes, nos transmitiu. Essa “dissonância” revela seu caráter perigoso uma vez que nos apercebemos que esse conceito filosófico de poder não é, na realidade, nada mais que o produto dos processos históricos através dos quais as grandes instituições jurídico-políticas modernas e contemporâneas pretenderam e ainda pretendem se legitimar. Se for verdade, como sustenta Foucault, que “é na condição de esconder uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável”, se é verdadeiro que seu sucesso “é proporcional ao que ele consegue esconder de seus mecanismos”, e que o segredo “é indispensável ao seu funcionamento” (Foucault, 1976, p. 113); devemos então concluir que a *força crítica* de uma filosofia política que tem por objetivo colocar em questão as instâncias de poder é neutralizada

---

1. Mestre em filosofia pela Escola Normal Superior de Pisa. Doutor em filosofia pela Universidade de Paris XII e Universidade de Roma Sapienza. Atualmente realiza estágio pós-doutoral pela Universidade de Paris I e Universidade de Columbia. Participou da organização e edição de várias conferências de Michel Foucault.

desde o início, pois ele acaba retirando seus conceitos fundamentais dos discursos fabricados por tais instâncias (sem os problematizar).

A perigosa “aliança” entre instâncias concretas de poder e discursos filosóficos sobre “o Poder” encontra sua origem no lento, mas inexorável processo de constituição das grandes instituições monárquicas modernas. Como os historiadores mostraram, no Ocidente, o Estado moderno com seus aparelhos desenvolveu-se a partir de um fundo constituído pela multiplicidade conflitual dos poderes feudais que existiam na Idade Média.<sup>2</sup> Ele apresentou-se, então, como um princípio de ordenação, de regulamentação e de arbitragem desses poderes diferentes e conflitantes, estabelecendo um sistema jurídico unitário e apropriando-se do monopólio da violência legítima. Assim, o direito foi concebido como pedra de toque de todos os litígios, que não podiam e não deviam mais ser regulados de maneira privada, e, ao mesmo tempo, enquanto instância suprema de legitimação da violência do Estado – a única violência aceitável a partir de então<sup>3</sup>.

Entretanto, no desenvolvimento das instituições monárquicas, tratava-se na realidade de outra coisa além do estabelecimento de um edifício puramente jurídico cuja base serviria para administrar a justiça para todos e para cada qual. Um dos objetivos principais das análises de Foucault é precisamente mostrar que a representação jurídico-política do poder não é adequada “à maneira como o poder se exerceu e se exerce”, ainda que ela seja “o código segundo o qual ele se apresenta e prescreve que o pensem”. O problema é que os tratados modernos e contemporâneos de filosofia política continuaram em grande parte capturados por esta representação que, no entanto, não está e jamais esteve em conformidade com a realidade concreta do exercício do poder: no pensamento e na análise política “ainda não cortamos a cabeça do rei” (Foucault, 1976, pp. 116-117).

Mas, então, o que quer dizer “poder”? Em uma conferência pronunciada em 27 de abril de 1978 em Tóquio, sob o título *A filosofia analítica da política*, Foucault reconhecia a urgência de colocar de uma nova maneira esta questão, assim como aquela da relação entre poder e filosofia, e, notadamente, a possibilidade da filosofia de “exercer ainda um papel do lado do contrapoder” (Foucault, 2001b, p. 540). Segundo Foucault, com efeito, se a filosofia quer exercer um papel verdadeiramente crítico em relação ao poder, ela deve deixar de lhe opor sua própria lei: em outros termos, ela deve deixar de se pensar

---

2. Ver, por exemplo, J. Dalarun, 2012, p. 319.

3. Ver M. Foucault, 1976, p. 115.

como profecia, pedagogia ou legislação, isto é, de se conceber *ela mesma* nos termos jurídico-políticos. Assim, de maneira contundente, opondo-se claramente à figura do filósofo-legislador, Foucault propõe uma perspectiva mais ao lado da filosofia analítica anglo-saxônica, e em particular da filosofia da linguagem ordinária tal como Wittgenstein a definiu, para encontrar no interior dessa tradição aparentemente estrangeira às preocupações políticas, uma tarefa diferente a ser atribuída à própria filosofia política.

Portanto, trata-se antes de tudo, de deixar “de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal”, e de começar a colocá-la, ao contrário, “em termos de existência”: devemos reencontrar, mesmo na filosofia política, certa ingenuidade do olhar e observar a realidade sem antes construir os esquemas no interior dos quais a classificaríamos, a “normalizaríamos”. Colocar a questão do poder em termos *de existência*, isto quer dizer, com efeito, colocar uma questão muito ingênua: “no fundo, as relações de poder, em que elas consistem?” É, portanto, fundamental esclarecer a *força crítica* que esta interrogação possui: tornar visível a existência e o funcionamento concreto do poder (ou melhor, das relações de poder) também significa analisar, elucidar, tornar visíveis, e, portanto, *intensificar* “as lutas que se desenvolvem em torno ao poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistências” (Foucault, 2001b, p. 540). Descrever a realidade e o funcionamento concreto do poder, não é, portanto, uma tarefa neutra, desengajada, puramente intelectual, mas já – de início ao fim – uma obra crítica dotada de um valor *político*.

É precisamente essa atitude específica, simultaneamente analítica e crítica, que Foucault retira da filosofia da linguagem ordinária, a fim de construir a imagem inédita de uma filosofia “analítico-política”:

Há muito tempo sabe-se que o papel da filosofia não é o de descobrir o que está escondido, mas de tornar visível isto que precisamente é visível, ou seja, de fazer aparecer isto que, de tão próximo, de tão imediato, de tão intimamente ligado a nós mesmos, não conseguimos o perceber. Uma vez que o papel da ciência é fazer conhecer aquilo que nós não vemos, o papel da filosofia é de fazer ver aquilo que nós vemos. (Foucault, 2001b, pp. 540-541)

Foucault refere-se aqui, implicitamente, mas muito claramente, às *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein.<sup>4</sup> Assim, emprestando a palavra de

---

4. <sup>Ver</sup> L. Wittgenstein, 2004, I, § 126 et 129, p. 88.

ordem deste último, tão cara a Stanley Cavel – levemos as palavras de seu uso metafísico ao seu uso cotidiano (Wittgenstein, 2004, p. 88)! –, Foucault sugere que é preciso levar a filosofia política ao cotidiano das relações de poder concretas nas quais os indivíduos são tomados e nas quais eles fazem a experiência de cada dia, assim como as resistências pontuais que eles efetuam. Da mesma forma que a filosofia anglo-saxônica, e, com efeito, a filosofia da linguagem cotidiana propõe “uma análise crítica do pensamento a partir da maneira como dizemos as coisas”, a partir do “uso cotidiano que fazemos da língua em diferentes tipos de discurso”, uma filosofia analítica da política terá por tarefa “analisar aquilo que se passa cotidianamente nas relações de poder” (Foucault, 2001b, p. 541). E como a filosofia analítica se exime de toda qualificação ou desqualificação massiva da linguagem, constatando simplesmente que a linguagem “se joga” (Wittgenstein, 2004, p. 235), uma filosofia analítica da política não afeta as relações de poder em uma “qualificação pejorativa ou laudativamente massiva, global, definitiva, absoluta, unilateral”. As relações de poder, elas também, são somente “jogos de poder” que Foucault quer estudar em termos de tática e de estratégia, de regra e de acaso, de aposta e de objetivo (Foucault, 2001b, pp. 541-542).

## 2. O espírito realista

Portanto, para compreender o que quer dizer cotidianamente “poder”, Foucault não se debruça sobre “o grande jogo do Estado com os cidadãos ou com os outros Estados”, mas sobre os “jogos de poder muito mais limitados, muito mais modestos e que não tem na filosofia o status nobre, reconhecido como os grandes problemas têm” (Foucault, 2001b, p. 542) – tais como os jogos de poder em torno à loucura, à doença, à penalidade e à prisão, à sexualidade. Esta é uma maneira de *curto-circuitar* a aproximação clássica da filosofia política, que habitualmente institui e fixa uma hierarquia muito precisa na “topografia” dos jogos de poder: isolando e privilegiando aqueles que entre eles se jogam sobre uma escala macroscópica, e lhes atribuindo um status superior de realidade e de verdade, ela somente reforça a ilusão de que é nesses jogos, e exclusivamente neles, que encontraríamos a “essência” do poder.

É exatamente esta hierarquia tradicionalmente instituída na topografia dos jogos de poder que Foucault visa a colocar em questão e reverter, porque, em realidade, são os jogos de poder em torno à loucura, à doença, à penalidade, à sexualidade etc., que constituem, na sua visão, o “pano de fundo” sobre o qual nós fazemos *cotidianamente* a experiência do poder.

Esses jogos cotidianos do poder implicam o status da razão e da não razão, da normalidade e da anormalidade, da vida e da morte, do crime e da lei; em outros termos, eles implicam “um conjunto de coisas que de uma só vez constituem a trama de nossa vida cotidiana e aquilo a partir do que os homens construíram seus discursos da tragédia” (Foucault, 2001b, p. 542). Portanto, é nossa existência, em seu sentido mais concreto e pessoal, que está implicada no interior desses jogos de poder.

Se, com Cora Diamond, definirmos o “espírito realista” como a capacidade de compreender que aquilo que conta, aquilo que é preciso olhar, são os nós e os fios, o tecido de nossas vidas ordinárias<sup>5</sup>, podemos afirmar que a abordagem foucaultiana revela este mesmo espírito, ou melhor, que ela tem a ambição de fazer funcionar o “espírito realista” no campo da filosofia política, para redefinir radicalmente seus caracteres e seus desafios.

Me parece que são estes jogos [os jogos em torno da loucura, da doença, da penalidade, da sexualidade etc.] que, mais ainda que as grandes batalhas estatais e institucionais, *portam nos nossos dias a inquietude e o interesse das pessoas*. Quando vemos, por exemplo, o modo como acaba de se desenvolver na França a campanha eleitoral legislativa [de 12 e 19 de março de 1978], somos surpreendidos de que, ali onde os jornais, as mídias, os homens políticos, os responsáveis do governo e do Estado não paravam de repetir aos franceses que eles estavam prestes a decidir uma parte capital de seus futuros, qualquer que fosse o resultado das eleições, qualquer que fosse o número de eleitores conscientes que foram votar, somos surpreendidos pelo fato que, em profundidade, *as pessoas não sentiram absolutamente que poderia haver algo de historicamente trágico ou decisivo nestas eleições*. Ao contrário, me surpreende, há anos, em muitas sociedades, e não simplesmente no interior da sociedade francesa, o tremor ininterrupto em torno dessas questões que outrora eram marginais e um pouco teóricas: saber como iremos morrer, saber o que será feito de você assim que você estiver à deriva em um hospital, saber o que está em questão em sua razão ou no julgamento que as pessoas portarão sobre a sua razão, saber o que seremos se formos loucos, saber o que somos se somos loucos, saber que se é e o que acontecerá no dia em que cometeremos uma infração e em que começaremos a entrar na máquina da penalidade. *Tudo isto toca profundamente a vida, a afetividade, a angústia de nossos contemporâneos*. (Foucault, 2001b, pp. 542-543, grifo nosso)

---

5. Ver Diamond, 2004, p. 53.

São essas questões “cotidianas”, consideradas como “marginais” pela filosofia política clássica que importam verdadeiramente para as pessoas, para nós. Assim, por um gesto wittgensteiniano, Foucault denuncia e destrói a ilusão da importância daquilo que na realidade não o é<sup>6</sup>, e ao mesmo tempo ensaia de retomar a importância daquilo que verdadeiramente conta: “A loucura e a razão, a morte e a doença, a penalidade, a prisão, o crime, a lei, tudo isto é nosso cotidiano, *e é este cotidiano que nos aparece como essencial*” (Foucault, 2001b, p. 543, grifo nosso). Logo, é precisamente no interior desse cotidiano que será preciso ensaiar a clarificação do que nós queremos dizer quando falamos de poder: em que consiste nossa experiência cotidiana do poder?

O primeiro deslocamento que a filosofia analítico-política opera em relação ao conceito tradicional de poder consiste em definir este último em termos de *relação*. Como sustenta Foucault em *O poder psiquiátrico*, o poder “não é jamais aquilo que alguém detém, não é também aquilo que emana de alguém”, mas ele existe somente “porque há dispersão, substituição, redes, apoios recíprocos, diferenças de potencial, afastamento etc.” (Foucault, 2003, p. 6). Em outros termos, em sua realidade cotidiana, o poder não é uma substância, ele não é independente dos sujeitos sobre os quais ele se exerce, e ele não toma desde sua entrada a forma de um ponto central, de um “foco único de soberania”: ele não é a regularidade da lei nem a unidade global de uma dominação. Nossa experiência cotidiana do poder é prioritariamente aquela de uma multiplicidade de “relações de força” que são imanentes ao domínio da vida e da sociedade nas quais elas se exercem e que, por consequência, não encontram sua origem ou explicação a não ser no seio do próprio jogo que, “pela via das lutas e dos enfrentamentos incessantes os transforma, as reforça, as inverte” (Foucault, 1976, pp. 121-122)<sup>7</sup>. São essas formas de poder que nos confrontam na maior parte das vezes: o Estado, a lei, as hegemonias sociais, segundo Foucault, são nada mais que a “cristalização institucional” dessas relações de força que introduzem sem cessar na espessura de nossas vidas cotidianas os “estados de poder” (quase) sempre “locais e instáveis” (Foucault, 1976, p. 122).

Disto deriva um segundo deslocamento operado pela filosofia analítico-política, a saber, que não existe *um* lugar próprio e específico do poder a partir do qual ele se exerceria. O poder é antes uma “propriedade emergente”.

---

6. Ver L. Wittgenstein, 2004, § 118, pp. 85-86.

7. Ver também M. Foucault, 1993, p. 35-36 e M. Foucault, 1997, p. 150.

É por isso que Foucault fala de uma “onipresença” do poder, que “se produz a cada instante, em todo ponto, ou ainda em toda relação de um ponto a um outro”. É preciso ser *nominalista*: “poder”, este é “o nome que empregamos a uma situação estratégica complexa em uma dada sociedade” (Foucault, 1976, pp. 122-123). Se o poder está em todo lugar, isso se dá porque estamos, em todo lugar e em todo momento em relação com os outros. Assim, de maneira análoga ao que se passa em um circuito elétrico, a “diferença de potencial” que se instaura entre os polos de uma relação humana “produz” literalmente o poder fazendo-o “circular” em permanência de um ponto ao outro do tecido social.

Em consequência, o terceiro deslocamento operado pela filosofia analítico-política consistirá em afirmar que o poder está sempre em posição de imanência com relação a outros tipos de relação (econômicas, políticas, cognitivas, jurídicas, sexuais etc.). O poder atravessa essas relações de uma extremidade a outra porque ele é produzido por elas ao mesmo tempo que ele as produz; ele não é exterior nem superior a elas, o que quer dizer também que ele não tem por função principal censurar, impedir, proibir, reconduzir, “dizer não”. Ao contrário, “o poder vem de baixo” e as relações de poder têm, ali onde elas se dão, um papel “diretamente produtor” (Foucault, 1976, p. 124)<sup>8</sup>. E, em uma escala mais larga, as relações de poder certamente se coordenam em estratégias que são “de uma só vez intencionais e não subjetivas” pois, sendo inteligíveis (na medida em que é possível determinar suas intenções e seus objetivos), elas contudo não são o produto da decisão de um sujeito determinado, individual ou coletivo (Foucault, 1976, pp. 124-125).

### 3. O poder no cotidiano

Desde o início dos anos setenta, Foucault retrança numerosas histórias com o intuito de curto-circuitar, de um ponto de vista teórico, aquilo que ele chama a “macrofísica da soberania” e de inaugurar uma “microfísica do poder disciplinar” (Foucault, 2003, p. 28) – um poder que, inserindo-se “desde o corpo dos indivíduos, seus gestos, suas atitudes, seus comportamentos de todos os dias”, visa os controlar *cotidianamente* “em suas vidas concretas” (Foucault, 2001b, p. 28).

---

8. Ver também M. Foucault, 1993, p. 227.

Foucault estuda em detalhe essa forma específica de poder em seu curso no Collège de France de 1973-1974, sob o fundo da história da psiquiatria no século XIX; mas seu interesse pelo poder disciplinar já havia sido manifestado na ocasião das análises que ele havia consagrado à “sociedade punitiva” durante o curso no Collège de France do ano precedente<sup>9</sup>:

A hipótese que eu gostaria de avançar seria a de que existe em nossa sociedade algo como um poder disciplinar. Com isso eu não entendo nada mais que certa forma de um tipo terminal, capilar do poder, uma ligação final, certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, em último nível, tocar os corpos, mordê-los, tomar em conta seus gestos, os comportamentos, os hábitos, as falas; a maneira como todos estes poderes concentrando-se sobre a base, trabalham, modificam, dirigem aquilo que Servan chamava as ‘fibras moles do cérebro’, até tocar os corpos individuais neles mesmos. Dito de outra maneira, eu acredito que o poder disciplinar é uma certa modalidade, bem específica da nossa sociedade, do que poderíamos chamar de o contato sináptico corpo-poder (Foucault, 2003, p. 42).

Contudo, analisar historicamente o nascimento e o desenvolvimento do poder disciplinar não significa concebê-lo como a pedra angular ou o arquétipo de todo poder: o objetivo de Foucault não é de substituir um paradigma de poder (o sistema Soberano-Lei) por outro radicalmente diferente mas que, no interior da “teoria política”, seria levado a desempenhar no fundo um papel análogo – aquele de princípio universal de explicação. Ao contrário, o valor dessas investigações históricas reside no fato de que elas inauguram um olhar alternativo sobre o poder (e a resistência, como veremos), interrogando um nível de realidade *outro* com relação àquele que é tomado em conta habitualmente pela filosofia política tradicional.

No poder de soberania, forma arquetípica que assombra a filosofia política desde o século XVI, a relação de poder privilegiada é aquela instaurada entre o soberano e o súdito. Essa relação de poder possui uma série de características muito específicas. Primeiramente, trata-se de uma relação assimétrica, na qual o soberano “recolhe os produtos, as colheitas, os objetos fabricados, as armas, a força de trabalho, a coragem, [...] o tempo, os serviços” (Foucault, 2003, p. 44), mas na qual ele não vai devolver aquilo que ele recolheu (a não ser de uma forma sempre parcial). Em segundo lugar, a

---

9. Ver também M. Foucault, 2013, p. 199.

relação de poder típica da soberania “olha sempre retrospectivamente para algo que a fundou de uma vez por todas” (um direito divino, uma conquista, um ato de submissão, um juramento de fidelidade), mas que é preciso também ser reatualizado permanentemente pela cerimônia, pelo ritual ou pela história. Com efeito, se de um lado este algo é intangível, “dado de uma vez por todas”, de outro e simultaneamente, ele é extremamente frágil, sempre “sucetível a obsolência, a ruptura”. É por isso que, para se conservar, essa relação de poder precisa de um “suplemento de violência”, de uma “ameaça de violência” que está atrás dela, a anima e a sustenta (Foucault, 2003, pp. 44-45). Enfim, em terceiro lugar, a relação de poder soberano-súdito é uma relação na qual “o elemento-súdito, não é verdadeiramente, e podemos dizer que não é quase nunca um indivíduo, um corpo individual” (Foucault, 2003, pp. 45-46). O poder de soberania, do lado dos súditos, não é um poder individualizante, visto que ele não tem necessidade de se exercer pontualmente sobre as singularidades somáticas – ou melhor, ele não tem necessidade de destacar sistematicamente e continuamente a “função-sujeito” sobre cada singularidade somática. Ao contrário, de modo simétrico, essa relação de poder torna necessária a individualização do outro polo da relação, isto é, do soberano, uma vez que – mesmo neste caso – a função-sujeito não coincide com uma e somente uma singularidade somática. A função-sujeito do rei, com efeito, não pode coincidir com o corpo do rei a não ser através de uma duplicação ou uma multiplicação desse próprio corpo, condição necessária para que a monarquia sobreviva à morte da singularidade somática do rei.

É nesse tipo de curto-circuito que se encontrou paralisado o discurso tradicional da filosofia política: obcecada pelo sistema Soberano-Lei, ela não parou de modelar seus esquemas interpretativos sobre a relação de soberania, passando inevitavelmente, portanto, ao lado da multiplicidade das relações de poder que inervam a vida cotidiana dos seres humanos. Ora, a partir de uma reversão completa de perspectiva e das hierarquias, é precisamente a este comum do poder que Foucault se interessa quando ele enumera as características fundamentais do poder disciplinar, mostrando que é este último que *fabrica* concretamente o indivíduo e que é preciso, consequentemente, parar de identificá-lo ao sujeito (abstrato) de vontade definido pela filosofia política clássica como o correlato do poder de soberania.

Primeiramente, o poder disciplinar não é caracterizado por uma assimetria, nem por um “confisco sobre o produto ou sobre uma parte do tempo”, mas sim por “uma tomada total, ou [tende], em todo caso, a ser

uma tomada exaustiva do corpo, dos gestos, do tempo, do comportamento do indivíduo” (Foucault, 2003, p. 48). É assim que a partir do século XIX começa a ser posto o problema da “dissipação”, o dissipador sendo aquele indivíduo “que prejudica, não o capital, a fortuna, mas sua própria força de trabalho” por causa de uma “maneira ruim de gerir [...] sua vida, seu tempo, seu corpo”: para dominar essa irregularidade, então, instala-se um “mecanismo de *penalização da existência*”, que tenta enquadrar a existência “em uma espécie de penalidade difusa [e] cotidiana” (Foucault, 2013, p. 197) – este é o primeiro sentido da “individualização” que caracteriza o poder disciplinar.

Em segundo lugar, esse tipo de poder não tem necessidade de ser reativado através de cerimônias e de rituais, nem pela ameaça da violência: com efeito, ele “não é descontínuo, [mas] implica, ao contrário, um procedimento de controle contínuo”, pois no interior de um sistema disciplinar “estamos perpetuamente sob o olhar de alguém ou, em todo caso, na situação de ser observado”. A cerimônia ritualística ou cíclica cede assim seu lugar ao *exercício* progressivo e gradual, isso que Foucault chama também de um “adestramento do corpo” que garante à disciplina a possibilidade de funcionar sem descontinuidades. Mas a disciplina pode tomar a cargo de modo permanente e global o corpo do indivíduo somente recorrendo ao instrumento da escrita, a qual assegura “a notação e o registro de tudo o que se passa, de tudo o que faz o indivíduo, de tudo o que ele diz”; que permite em seguida transmitir “a informação de baixo a cima, ao longo da escala hierárquica”; e que torna, enfim, “sempre acessível esta informação”, fundando assim o princípio da *onivisibilidade* – da visibilidade integral (Foucault, 2003, pp. 49-51). É por isso que a outra face da disciplina é constituída por um “poder epistemológico” (Foucault, 2001a, 1487-1488), que extrai um *saber* da observação e da classificação dos indivíduos – saber tecnológico, saber de observação e de exame – que é o segundo instrumento de individualização posto em obra pelo poder disciplinar. Este “tecido de escrita”, que assegura a visibilidade contínua e perpétua dos indivíduos, garante igualmente a “extrema prontidão de reação do poder disciplinar”: com efeito, se o poder soberano intervém (violentamente) somente de tempos em tempos, o poder disciplinar, ele intervém “sem parar desde o primeiro instante”, ou seja, “previamente, antes do próprio ato se possível”, no momento em que “a virtualidade está prestes a se tornar realidade”, e isto por “um jogo de vigilância, de recompensas, de punições, de pressões, que são infrajudiciárias”. Em consequência, se o verso da relação de

soberania era a guerra, o verso da relação disciplinar é a punição, a pressão punitiva “ao mesmo tempo minúscula e contínua” sobre as virtualidades do comportamento dos indivíduos – uma pressão que projeta, atrás do próprio corpo, “algo como uma psiquê” (Foucault, 2003, pp. 51-54). Assim, o poder disciplinar se exerce somente sobre o que é *observável* (os comportamentos), mas ele produz seus efeitos mais significantes em um nível ulterior: não somente no nível do que fazemos, mas também e, sobretudo, no nível do que *podemos* fazer – do que pensamos, do que sentimos, em resumo, do *que nós somos*<sup>10</sup>.

Enfim, em terceiro lugar, os dispositivos disciplinares são “isotópicos”, porque não somente no interior deles “cada elemento tem seu lugar bem determinado”, não somente eles podem se articular entre eles sem incompatibilidades, mas, sobretudo, eles implicam necessariamente alguma coisa como um resíduo que escapa à vigilância e ao sistema de distribuição – alguma coisa de irreduzível, de inclassificável, de inassimilável. E a própria existência desses resíduos (o desertor, o débil mental, o delinquente, o “monstro” etc.) origina “a aparição de sistemas disciplinares suplementares para poder recuperar estes indivíduos, e assim ao infinito”. Assim, o poder disciplinar é simultaneamente “anomalizador”, porque ele produz constantemente o irreduzível, e “normalizador”, porque ele cria sempre “novos sistemas recuperadores” a fim de reestabelecer a cada vez a regra (Foucault, 2003, pp. 54-56).

Em relação ao poder de soberania, o poder disciplinar produz, portanto, uma reversão na dinâmica da individualização<sup>11</sup>, porque ele implica uma individualização muito mais forte do lado da base do que do topo: o poder disciplinar é *individualizador* porque ele fabrica os corpos assujeitados e destaca sobre eles exatamente a função-sujeito<sup>12</sup>. É assim que no próprio centro da filosofia analítico-política se produz uma verdadeira *inversão*. Não existe mais o poder de um lado e os indivíduos sobre os quais ele se exerce de outro. Ao contrário, no nível “microfísico” das relações de poder, o poder existe somente porque ele encontra corpos sobre os quais se fixar, e é esta própria fixação que *fabrica* o “indivíduo” enquanto ponto de coincidência da função-sujeito e da singularidade somática.

---

10. Ver também M. Foucault, 2001a, p. 1474 e M. Foucault, 1993, p. 26.

11. Ver M. Foucault, 1993, pp. 225-226.

12. Ver M. Foucault, 2003, pp. 56-57.

Isto que podemos chamar o indivíduo não é aquilo sobre o que o poder político se agarra; isto que devemos chamar o indivíduo é o efeito produzido, o resultado desta fixação, pelas técnicas que eu os indiquei, do poder político sobre a singularidade somática. Eu realmente não quero dizer que o poder disciplinar seja o único procedimento de individualização que tenha existido em nossa civilização, [...] mas eu gostaria de dizer que a disciplina é esta forma terminal, capilar do poder que constitui o indivíduo como alvo, como parceiro, como ponto de inserção na relação de poder (Foucault, 2003, pp. 57-58)<sup>13</sup>.

O indivíduo não é, portanto, uma constante supra-histórica: ele é somente o “correlato histórico” de uma série de tecnologias de poder – ou de técnicas (éticas) de si<sup>14</sup>. Esta conclusão permite Foucault precisar que não adianta “querer desfazer as hierarquias, as coerções, as proibições, para fazer valer o indivíduo, como se o indivíduo fosse alguma coisa que existe sob todas as relações de poder, que preexiste às relações de poder, e sobre quem elas pesam indevidamente” (Foucault, 2003, p. 58). Em outros termos, não é preciso conceber o indivíduo como um núcleo elementar sobre o qual viria se aplicar o poder, porque na realidade “isto que faz com que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, isto é precisamente um dos efeitos primeiros do poder”. O indivíduo é ao mesmo tempo um efeito do poder e seu lugar: “o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (Foucault, 1997, p. 27).

Assim, quando a filosofia política ou as ciências humanas opõem ao poder os direitos e as liberdades inalienáveis do indivíduo, elas arriscam sempre continuar retidas em uma ilusão, ou em uma confusão fundamental. A maior parte das vezes, com efeito, elas se referem a um indivíduo que não é um indivíduo “real”, historicamente fabricado no interior das redes complexas das relações de poder (e das práticas de si), mas a um indivíduo “fictício”, que poderíamos chamar “filosófico-jurídico” – um “sujeito abstrato” que é “definido pelos direitos individuais, que nenhum poder pode limitar, exceto se [ele] consente por contrato” (Foucault, 2003, p. 59)<sup>15</sup>. Aqui, naturalmente, não se trata de negar a utilidade estratégica que pôde e que pode eventualmente assumir um discurso político, jurídico ou filosófico

---

13. Ver também M. Foucault, 1993, pp. 200, 227.

14. Ver M. Foucault, 2013, p. 90.

15. Ver também M. Foucault, 1993, p. 152.

centrado sobre o indivíduo enquanto sujeito de direito. Trata-se antes de fazer um esforço ulterior de “realismo” (no sentido de Cora Diamond) para não se deixar levar por representações jurídico-filosóficas abstratas, quando aquilo do que se quer falar está ali, sob nossos olhos, e devemos *aprender a vê-lo* (Diamond, 2004, p. xii).

#### 4. Vidas ínfimas, vidas infames

Os mecanismos que caracterizam o poder disciplinar datam de tempos antigos: alguns existiam já na Idade Média (pensemos nos monastérios e nas práticas escravagistas), outros até existiam na Antiguidade (a legião romana é, sem dúvida, o exemplo principal disto). Entretanto, até os séculos XVII e XVIII, “eles apareciam isolados, fragmentados” (Foucault, 2001b, pp. 514-515)<sup>16</sup>. Com efeito, se, durante o século XVI, elaboraram-se na França “novas formas de controles sociais”, entre as quais “a prática massiva do enclausuramento, o desenvolvimento do aparelho policial, a vigilância das populações” (Foucault, 2001a, p. 1260), será somente pelo fim do século XVIII que

um sistema geral de vigilância-enclausuramento penetra toda a densidade da sociedade, tomando formas que vão das grandes prisões construídas sobre o modelo do Panóptico, até as casas de apoio moral, e que encontram seus pontos de aplicação não somente nos delinquentes, mas sobre as crianças abandonadas, os órfãos, os aprendizes, os estudantes, os operários etc. (Foucault, 2001a, p. 1334).

Depois, a partir da virada do século XIX, os mecanismos disciplinares começam a colonizar outros campos, outros domínios (direito, penalidade, medicina, psiquiatria etc.), e a disciplina torna-se assim uma das formas de poder – ou melhor, de “poder-saber” (Foucault, 2001a, 1258) – características de nossas sociedades ocidentais contemporâneas.

O próprio dessa forma de poder, como iremos ver, é de se exercer diretamente sobre as singularidades somáticas para controlá-las, moldá-las, utilizá-las, fabricando assim os indivíduos “assujeitados”. Assujeitados, em particular, através de um jogo triplo: uma *vigilância* generalizada e constante

---

16. Ver também M. Foucault, 2003, pp. 42-43, 65-73.

(polícia, arquivos, panopticismo)<sup>17</sup>, uma *disciplina* da vida, do tempo, das energias (isolamento, agrupamento e localização dos corpos, utilização otimizada das forças); uma *normalização* dos indivíduos (definição do “normal”, exclusão e rejeição do não conforme, intervenções corretivas)<sup>18</sup>.

Ora, essas três instâncias da vigilância, da disciplina e da normalização, mesmo com as suas especificidades, têm um objetivo e um “ponto de aplicação” comuns: *a vida dos seres humanos*. Não a vida enquanto entidade abstrata ou conceito filosófico, nem a vida como pura e simples existência biológica, como qualidade do ser vivo (a *zoé*), mas a existência humana concreta em sua materialidade constituída por uma multiplicidade de dimensões *qualificáveis* – biológicas, é claro, mas também sociais, culturais, éticas e políticas. Em resumo, aquilo que os Antigos chamavam *bios* (Foucault, 2014a, pp. 36 e 253). É o *bios*, a existência concreta e cotidiana dos seres humanos (seus gestos, seus comportamentos, seus hábitos, seus discursos etc.), que os mecanismos do poder disciplinar visam a vigiar, enquadrar, normalizar – e assim, ao mesmo tempo e paradoxalmente, *fabricar* e *modelar*, mediante uma série de instituições bem conhecidas: hospitais, asilos, orfanatos, colégios, escolas, usinas, casas de correção, prisões (Foucault, 2001a, p. 1461).

O texto foucaultiano mais sugestivo sobre o tema da fabricação pontual e do controle contínuo e assujeitante da existência cotidiana dos seres humanos, por parte dos mecanismos disciplinares de poder, até seus detalhes mais ínfimos e banais, “mesmo em suas últimas fibras”<sup>19</sup>, é, sem dúvida, *A vida dos homens infames*. Fruto de uma pesquisa feita na Biblioteca Nacional sobre os arquivos do enclausuramento, da polícia, dos pedidos ao rei e das *lettres de cachet*<sup>20</sup>, entre 1660 e 1760, esse texto de 1977 devia servir de introdução a uma antologia de fragmentos e de breves notas, retiradas desses arquivos, descrevendo a vida de um indivíduo em algumas linhas, “em um punhado de palavras”, decretando assim sua loucura ou sua “periculosidade” e, ao mesmo tempo, fixando-os para sempre (como atributos essenciais) à narrativa de sua infeliz existência. Entretanto, Foucault precisa que essa

---

17. Ver M. Foucault, 1993, pp. 228-243.

18. Ver M. Foucault, 2001a, p. 1337.

19. Esta expressão se encontra em as *Lembranças (Souvenirs)* de Herculine Barbin, recolhidas e publicadas por Foucault em 1978 (Foucault, 2014b, p. 127).

20. Nota do tradutor: literalmente *lettre de cachet* seria traduzido por cartas seladas ou cartas com carimbo (real). Na quarta conferência do livro *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault estuda o surgimento das polícias na França investigando o uso das *lettre de cachet*.

“biografia perpétua da infâmia” (uma espécie de “anti-Plutarco”) (Foucault, 2013, p. 134), essa bizarra “antologia da existência” não era concebida como “um livro de história”, pois a escolha dos textos não havia sido feita sob a base das regras do método histórico, mas explicava-se através de toda uma outra ordem de razões: “meu gosto, meu prazer, uma emoção, o riso, a surpresa, um certo horror ou qualquer outro sentimento, que eu teria problemas para justificar agora que passou a intensidade que se deu no primeiro momento da descoberta”. Esse livro, que deveria reunir uma série de documentos históricos, apresenta-se, então, como uma obra de um gênero diferente: uma “coletânea que se compôs sem pressa e sem objetivo claramente definido”, sem “ordem sistemática” nem “explicação” através das quais se possa “manifestar um mínimo de significação histórica” (Foucault, 2001b, pp. 237-238). Entretanto, longe de ser um puro divertimento, esse texto foucaultiano merece, em nossa visão, ser considerado como a introdução de um livro de filosofia (analítico-)política.

Antes de tudo, convém notar que a escolha dos textos para publicar nessa antologia das existências deveria ser guiada por três ordens de razão. Primeiramente, pela intensidade do “sentimento” de surpresa, de espanto, experimentado por Foucault no primeiro momento da “descoberta” desses documentos aparentemente muito “pobres” e mesmo ordinários.

Mathurin Milan, posto no hospital de Charenton no 31 de agosto de 1707: “Sua loucura sempre foi esconder-se de sua família, de levar ao campo uma vida obscura, de ter processos, de emprestar sob juros e sob fundos perdidos, de passear seu pobre espírito nas estradas desconhecidas, e de se crer capaz dos maiores empregos”. (Foucault, 2001b, p. 237)

Publicando esses fragmentos de arquivos, Foucault desejava que “do choque destas palavras e destas vidas nasça ainda para nós certo efeito envolvido na beleza e no horror”: por que foi, de repente, “tão importante em uma sociedade como a nossa que fossem ‘abafados’ (como abafamos um grito, um fogo ou um animal) um monge escandaloso ou um agiota fantástico e inconsequente”? Por que quisemos “impedir com tanto zelo os pobres espíritos de passar nas estradas desconhecidas” (Foucault, 2001b, pp. 238-239)?

Em segundo lugar, a escolha dos textos devia ser guiada por uma preocupação de *realismo*. Como explica Foucault, “eu quis que se tratasse sempre de existências reais”, que atrás desses nomes “que não dizem mais

nada” tivesse havido seres humanos que realmente existiram, “que viveram e que morreram, sofrimentos, maldades, ciúmes, vociferações”. Lugar de literatura ou de imaginação, portanto; mas, igualmente, lugar de memórias ou de lembranças, pois as narrativas que Foucault escolhia não eram simplesmente “anedotas estranhas ou patéticas”, mas deviam realmente ter feito parte “da história minúscula destas existências”. Em outros termos, elas não deviam somente “se referir” à realidade dessas vidas ínfimas, mas elas deviam ter operado nelas, elas deviam ter desempenhado “um papel neste real do qual elas falam”, elas deviam ter sido “uma peça na dramaturgia do real”: instrumento de uma vingança, arma de um ódio, episódio dentro de uma batalha, gesticulação de um desespero ou de um ciúme, súplica, ordem, queixa, denúncia (Foucault, 2001b, pp. 239-240).

Vidas reais foram “desempenhadas” nestas poucas frases. Eu não quero dizer por isso que elas foram figuradas, mas que, de fato, suas liberdades, suas infelicidades, frequentemente suas mortes, seus destinos, em todo caso, foram, pelo menos por uma parte, decididos. Estes discursos realmente cruzaram vidas; estas existências foram efetivamente marcadas e perdidas nestas palavras. (Foucault, 2001b, p. 240)

Enfim, em terceiro lugar, Foucault escolheu esses textos porque as existências das quais eles constituíam uma “peça” eram elas próprias obscuras, porque os personagens que, por alguns momentos, se manifestavam nelas “pertencem a estes milhares de existências que são destinadas a passar sem vestígios”: nenhuma marca de distinção, nenhum renome, nenhum esplendor que estimaríamos digno de ser contado. Tratava-se de personagens e de existências comuns, exceto por certo fervor, um excesso, uma energia que os animou e que lhes deu – “aos olhos dos seus círculos, e na proporção de [suas] próprias mediocridades” – uma espécie de grandeza horrorizante ou deplorável. “Lenda dos homens obscuros”, sem glória, de indivíduos cuja existência “se resume exatamente àquilo que deles foi dito; nada daquilo que eles foram ou daquilo que eles fizeram subsiste, exceto em algumas frases”, e, portanto, “não deixando em torno deles qualquer traço que pudesse ser referido, eles não têm e não terão nunca mais uma existência que não seja no abrigo precário destas palavras”. É por isso que os personagens de que trata são verdadeiramente “infames”: eles existem tão somente “por algumas palavras terríveis que foram destinadas a torná-los indignos, para sempre, na memória dos homens” (Foucault, 2001b, pp. 240-243).

Mas, então, tratava-se de indivíduos absolutamente anônimos, de existências realmente ordinárias, como eles puderam (ao menos em parte) chegar até nós? De uma parte, foi evidentemente graças ao acaso: foi somente por uma série de rupturas, de esquecimentos, de cruzamentos, de reaparições que essa “lenda negra” chegou até nós. Mas, de outra parte, foi preciso também “um jogo de circunstâncias que, contra toda expectativa, atraiu o olhar do poder e o brilho de sua cólera sobre o indivíduo mais obscuro, sobre sua vida medíocre, sobre defeitos finalmente muito ordinários” (Foucault, 2001b, p. 242). Com efeito, essas existências anônimas puderam chegar até nós somente porque elas encontraram, ao menos por um instante, o poder, que projetou “um feixe de luz” sobre essas vidas, retirando-as da noite na qual elas permaneceriam talvez para sempre (Foucault, 2001b, pp. 240-241).

Através do esplendor destas palavras, no interior deste “teatro tão enfático do cotidiano” (Foucault, 2001b, p. 245), são, portanto, as relações de poder que constituem o objeto principal do interesse foucaultiano – relações de poder a serem estudadas no nível ínfimo da vida cotidiana dos seres humanos ordinários. Pois, como já havíamos explicado, é precisamente a este “ordinário” que Foucault quer levar a filosofia, e a filosofia política em particular. Ao ressaltar que ainda hoje “o ponto mais intenso das vidas, aquele onde sua energia se concentra, é precisamente lá onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar às suas artilosidades” (Foucault, 2001b, p. 241), Foucault afirma claramente tratar-se de uma questão decisiva para *cada um de nós* (pois, no fundo, nós não somos tão diferentes assim dos personagens obscuros e anônimos desses textos).

## 5. Resistências ordinárias

Desta obra de redefinição radical dos objetos e dos temas da filosofia política deriva igualmente, e isto é sem dúvida o mais importante, uma concepção nova da resistência – daquilo que “resistir” quer dizer *ordinariamente*. Pois se o poder não tem um ponto central, se não há um “foco único de soberania” a partir do qual uma dominação global é exercida, será preciso renunciar também a concepção tradicional de uma resistência ao poder que tomava a forma da revolução geral, da insurreição que visa a substituir uma classe dirigente por outra. Ou melhor, será preciso reconhecer nisto somente uma das formas possíveis da resistência, às vezes necessária, certamente, mas cuja consequência mais frequente é uma simples passagem de um regime opressivo para outro.

No centro de uma entrevista publicada em 1984, Foucault aborda precisamente esse problema e propõe uma distinção entre “liberação” e “práticas de liberdade”. Seu objetivo é mostrar que na raiz do conceito da resistência como liberação (ou seja, da resistência na forma da revolução<sup>21</sup>) se encontra um perigo, um ponto cego da teoria política. As filosofias revolucionárias apoiam-se todas, segundo Foucault, sobre a ideia “que existe uma natureza ou um fundo humano que se encontrou mascarada, alienada ou aprisionada nos mecanismos, e pelos mecanismos de repressão, na sequência de certo número de processos históricos, econômicos e sociais”, e, portanto, que “será suficiente arrebentar estas fechaduras repressivas para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome o contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva com ele mesmo” (Foucault, 2001b, pp. 1528-1529).

As objeções que uma filosofia analítico-política pode fazer contra essa ideia são muitas. Antes de tudo, o poder não é exclusivamente repressivo: ao contrário, ele é simultaneamente produtor e produto, pois *ele é produto e ele se reproduz* no interior de cada relação interpessoal (Foucault, 2001b, pp. 567-569). Não há, portanto, “*um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário*” (Foucault, 1976, p. 126). Se é preciso sair da concepção repressiva do poder, é preciso sair também da concepção revolucionária da resistência como liberação definitiva, absoluta, acesso a um mundo de liberdade pura em que o poder não existiria mais. Deparamo-nos aqui com o segundo problema: a ilusão de uma natureza humana e de um estado ideal da sociedade a encontrar ou a aderir para pôr fim a toda dominação de um grupo sobre outro. Mas as relações de poder são constitutivas do tecido social e elas não podem ser eliminadas: “*não pode haver sociedade sem relações de poder*” – e, além disso, “*as relações de poder não são algo de ruim por si mesmas, algo de que seria preciso se afastar*” (Foucault, 2001b, p. 1546).

Com efeito, como já havíamos dito, uma filosofia analítica da política não coloca o problema do poder em termos de bem ou de mal, mas em termos de existência. É por isso que a resistência só poderá ser pensada em termos de *aceitabilidade* de certo exercício do poder: ela surge quando “o

---

21. “Revolução designa uma luta global e unitária de toda uma nação, de todo um povo, de toda uma classe, [...] uma luta que promete *subverter radicalmente o poder estabelecido*, de aniquilá-lo em seu princípio, [...] uma luta que assegura *uma liberação total*, e uma luta imperativa visto que ela requisita que todas as outras lutas lhe sejam subordinadas e permanecem suspensas.” (Foucault, 2001b, p. 547, grifo nosso).

fato que certo poder se exerce” torna-se “insuportável” para os indivíduos sobre os quais ele se exerce (Foucault, 2001b, p. 545). Assim, a resistência nunca é uma liberação de toda forma de poder (ilusão revolucionária), mas uma tentativa de melhorar a “relação diferencial” que existe entre as relações de poder que são suportáveis e aquelas que não o são na nossa vida de todos os dias, a fim de “desempenharmos o mínimo possível de dominação” (Foucault, 2001b, 1546).

Sabe-se bem que o poder não é o mal! Tomemos, por exemplo, as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto, no qual as coisas poderão se inverter, isto não é o mal; isto faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual. Tomemos também algo que foi o objeto de críticas frequentemente justificadas: a instituição pedagógica. Eu não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um jogo de verdade determinado, sabendo mais que um outro, lhe diz aquilo que é preciso fazer, lhe ensina, lhe transmite um saber, lhe comunica técnicas; o problema é muito mais saber como vamos evitar nestas práticas – onde o poder não pode não se desempenhar e em que ele não é ruim em si – os efeitos de dominação [...] (Foucault, 2001b, p. 1546).

Isto não significa negar a existência ou o valor de uma série de resistências que tomaram ou que poderiam tomar a forma da revolução – o próprio Foucault se refere, por exemplo, às lutas conduzidas pelos povos colonizados contra seus colonizadores. Entretanto, embora frequentemente incontornável, a liberação “não é suficiente para definir as práticas de liberdade que logo serão necessárias para que este povo, esta sociedade e estes indivíduos possam definir para si mesmos as formas admissíveis e aceitáveis de suas existências ou da sociedade política”. Em outros termos, Foucault gostaria de sublinhar que o trabalho da resistência não deveria se esgotar no ato revolucionário de liberação: ao contrário, é preciso o reativá-lo sem cessar a cada dia, pois “a liberação abre um campo para novas relações de poder, que se trata de controlar pelas práticas de liberdade” (Foucault, 2001b, pp. 1529-1530). Uma filosofia analítico-política requer, portanto, não se concentrar (somente) sobre os grandes acontecimentos revolucionários, mas, sobretudo, de prestar atenção na realidade cotidiana das relações de força que inervam a sociedade, nesse jogo complexo, instável e (por princípio) sempre aberto entre relações de poder e práticas de liberdade.

Com efeito, depois de Foucault, poder e resistência possuem um caráter estritamente *relacional*, o que quer dizer que eles se produzem sem cessar no interior das relações entre os indivíduos, relançando-se um ao outro, sendo um o ponto de apoio do outro. Em consequência, se é verdade que as resistências só existem porque existe o poder, o desafio torna-se mostrar que as próprias relações de poder, de modo simétrico, “não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência” que, presentes “por todo lugar na rede de poder”, desempenham, no que diz respeito às relações de poder, “o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência para uma situação” (Foucault, 1976, p. 126). E, entretanto, a resistência não pode ser concebida simplesmente como o contragolpe do poder, seu inverso sempre passivo: as resistências, ou melhor, as *práticas* de liberdade (para sublinhar mais claramente seu caráter ativo), constituem mais o “*irredutível em face*” das relações de poder (Foucault, 1976, pp. 126-127).

Essas teses não são somente o fruto de uma vontade *teórica* de se opor a uma longa tradição da filosofia política ocidental. Elas são também, e talvez sobretudo, o produto da observação e da análise atentas do presente – o presente de Foucault, que todavia, sobre muitos aspectos, permanece ainda o nosso. Debruçar-se sobre os jogos de poder humildes e limitados permite, com efeito, perceber uma rede *concreta* de resistências cujos pontos de partida são sempre locais, particulares, minúsculos; e depois, a partir disto, de seguir a difusão “transversal” dessas resistências, uma difusão relativamente indiferente aos regimes políticos e aos sistemas econômicos dos países em que elas emergem (o que mostra claramente, segundo Foucault, que o poder político e o sistema econômico não são o objetivo crítico *direto* dessas lutas<sup>22</sup>). Uma rede de resistências que são ainda *imediatas*, pois elas se dirigem às instâncias de poder mais próximas, sem respeitar, portanto, “uma hierarquia teórica das explicações ou [...] uma ordem revolucionária que polarizaria a história e que hierarquizaria os momentos” (Foucault, 2001b, p. 546). É por isso que Foucault define como “anárquicas” essas resistências – resistências frequentemente minúsculas, por vezes até obscuras e marginais, que, assim como as relações de poder que elas tentam mudar, inverter, recusar, não podem ser *percebidas* por uma filosofia política que prestou e presta ainda atenção, de saída e sobretudo, às formas de resistência posicionadas “sob o signo da revolução”. Em contrapartida, são precisamente essas lutas

---

22. Foucault cita dois exemplos precisos: as lutas em torno do sistema penal na Suécia, França, Itália e Espanha, e o movimento feminista italiano e sueco (Foucault, 2001b, pp. 544-545).

anárquicas, cujo objetivo é uma desestabilização “aparentemente sem fim” dos mecanismos de poder, que constituem um dos objetos principais dessa “filosofia analítica do poder” (Foucault, 2001b, p. 547) da qual Foucault traçou os contornos e que nos é crucial, hoje, retomar e prolongar<sup>23</sup>.

Tradução: Daniel Verginelli Galantin e Thiago Fortes Ribas.

## Referências

DALARUN, J. *Gouverner c'est servir. Essai de démocratie médiévale*. Paris: Alma, 2012.

DIAMOND, C. “Wittgenstein et la métaphysique”. In: *L'esprit réaliste. Wittgenstein, la philosophie et l'esprit* (1995). Trad. fr. E. Halais et J.-Y. Mondon. Paris: P.U.F., 2004.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits I, 1954-1975*, éd. D. Defert et F. Ewald. Paris: Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald. Paris: Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, éd. B.E. Harcourt. Paris: Seuil-Gallimard, 2013.

\_\_\_\_\_. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, éd. J. Lagrange. Paris: Seuil-Gallimard, 2003.

\_\_\_\_\_. *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini. Paris: Vrin, 2013.

\_\_\_\_\_. *Herculine Barbin dite Alexina B.*, présenté par M. Foucault. Paris: Gallimard, 2014.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, éd. M. Bertani et A. Fontana. Paris: Seuil-Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, éd. F. Gros. Paris: Seuil-Gallimard, 2014.

---

23. Ver D. Lorenzini, 2015.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), “Tel”. Paris: Gallimard, 1993.

LORENZINI, D. *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris: Vrin, 2015.

WITTGENSTEIN, L. *Recherches philosophiques* (1953), trad. fr. F. Dastur et al. Paris: Gallimard, 2004.