



O GOVERNO DA CONDUTA E A EXPERIÊNCIA CRÍTICA: (DES)CONEXÕES ENTRE O SUJEITO E O PODER

GIOVANA CARMO TEMPLE¹

RESUMO: O objetivo do artigo é analisar a afirmação de Foucault de que é o sujeito, e não o poder, o tema central de suas pesquisas. Para tanto, pretendo refletir sobre como a perspectiva do poder que mais interessou a Foucault foi a do governo das condutas, a qual lhe permitiu problematizar processos de objetivação e de individualização que formaram a dupla significação para o sujeito da modernidade. E será a partir da retomada da arte de governar e da racionalidade econômica, como as duas principais estratégias de poder do governo da conduta, que será explicado por que o sujeito é a questão central para Foucault.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito. Individualização. Governo. Experiência.

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze Foucault's assertion that the subject, not power, is the central theme of his research. To this end, I intend to reflect on how the perspective of power that most interested Foucault was that of the government of conduct, which allowed him to problematize processes of objectification and individualization that formed the double meaning for the subject of modernity. And it will be from the resumption of the art of governing and economic rationality, as the two main strategies of power of the government of conduct, that it will be explained why the subject is the central issue for Foucault.

KEYWORDS: Subject. Individualization. Government. Experience.

1. O governo e o sujeito

Em um conhecido texto de 1982, intitulado *O sujeito e o poder*, Foucault afirma - após ter dedicado mais de uma década à análise das relações de poder em seus cursos, livros, entrevistas e palestras - que não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema principal de suas pesquisas². Tal afirmação não deixa de causar certo espanto se considerarmos as análises feitas em cursos como: *A verdade e as formas jurídicas* (1973); *Teorias e instituições penais* (1971-1972); *A sociedade punitiva* (1972-1973); *O poder psiquiátrico* (1973-1974); *Os anormais* (1974-1975); *Em defesa da sociedade* (1975-1976); e *Segurança, território e população* (1977-

¹ Professora Associada da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e credenciada no Mestrado Profissional em Filosofia da mesma Universidade. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: giovanatemple@ufrb.edu.br.

² Afirma Foucault: “Não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas” (*DE IX*, 2014a, p. 119).

1978). Ou, ainda, no livro *Vigiar e punir* (1975) e no primeiro volume de *História da sexualidade* (1976). Isso porque, nessas obras, a investigação de Foucault é sobre como o poder se exerce, mais especificamente, sobre as diferentes práticas de seu exercício, do poder soberano à biopolítica. Ou seja, são mais de cinco séculos de práticas de exercício do poder pesquisadas, que são somadas à análise do poder pastoral, ampliando, assim, o escopo das diferentes formas de governo das condutas.

Por que, então, Foucault afirma, nesse texto de 1982, que também aborda o poder, que é o sujeito, e não o poder, sua principal questão? Será que o olhar retrospectivo de Foucault lhe permitiu dar um contorno temático às dobras, para lembrar de Deleuze, dos efeitos do poder que tanto o interessavam?

Para refletir sobre essas questões, proponho considerar esta afirmação: o que mais interessou a Foucault, em suas análises sobre o poder, sobre as relações de poder, foram as diferentes formas de governar condutas. Tal movimento, no interior de suas obras, nos permite depreender como, ao analisar o governo das condutas, era a formação do sujeito, em diferentes processos de individualização promovidos pelo poder, que lhe interessava. Para tanto, parece-me central considerar como a arte de governar e a racionalidade econômica atuam como reguladores do excesso de poder no governo das condutas. Assim, será a partir da arte de governar e da noção de economia do poder que pretendo retomar, sobretudo, os textos dos anos de 1970³, para analisar como o sujeito, a partir de modos de objetivação e de individualização, é a questão principal de investigação de Foucault.

2. Se é racional, não é violento?

Quando Foucault investiga a *Aufklärung* kantiana em diferentes textos⁴, anteriores ao de 1982 no qual ele alça o sujeito a tema central de suas pesquisas, têm destaque as seguintes questões: como se governar, por quem ser governado e como governar. O mesmo ocorre no curso *Segurança, território e população* (1977-1978), onde é abordada a questão kantiana. Isso porque, ao propor uma análise em torno não da teoria do governo, mas da arte de governar, Foucault, diante do texto kantiano *Was ist Aufklärung* (1974), questiona: “O que somos nesse tempo que é o nosso?” Tal indagação não é posta como contribuição para a investigação em

³ Destaco o curso de 1979-1980, *Do governo dos vivos*, como importante para o estudo do governo, mas por uma outra perspectiva, que corresponde aos interesses de Foucault sobre Cassiano, Agostino, Tertuliano e sobre a história da confissão. Também é importante o curso *O governo de si e dos outros*, de 1982-1983, mas aqui é a questão da *parresia* antiga que fomenta as análises de Foucault.

⁴ Entre os textos que Foucault dedica à análise da *Aufklärung* kantiana, estão: *Foucault. Qu'est-ce que les lumières?* (DE, 1994, IV, n. 351, p. 680); *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung* (1990); *What is enlightenment?* (DE, 1994, v. 4, 1994, p. 562-578); *O sujeito e o poder* (DE, 1994, v. 4, 1994, p. 562-578).

torno do uso da razão, dos seus limites, mas para a tarefa filosófica do momento presente, que é a de “vigiar os poderes excessivos da racionalidade política” (FOUCAULT, 2014a, p. 120). Assim, se, com Kant, a tarefa da filosofia é a de “impedir a razão de exceder os limites do que é dado na experiência”, temos, a partir dos desdobramentos que Foucault vislumbra com a *Aufklärung* kantiana, a de impor limites ao excesso do poder, considerando a relação, na modernidade, entre racionalização e poder. O que é feito pela própria racionalidade do poder, utilizando-se, para tanto, da arte de governar e da racionalidade econômica.

Mas não há, para Foucault, uma questão teórica sobre o poder a ser investigada, a partir da qual uma natureza ou um princípio do poder seriam descobertos. No lugar da teoria, há o movimento crítico diante de algo cotidiano: o poder é “algo que faz parte da nossa experiência” (FOUCAULT, 2014a, p. 120). O que faz com que a sua especificidade seja justamente a de “conduzir condutas e arranjar probabilidades” (FOUCAULT, 2014a, p. 120). Ou seja, o poder não é essencialmente violento, porque ele não possui uma natureza. Ele é ação, que mostra sua força em momento de guerra, mas, sobretudo, em todo campo de possibilidade da vida cotidiana, individual ou coletiva.

Sobre esse tema, como destaca Laval (2018), será um esforço em vão procurar, no léxico dos *Ditos e escritos*, o verbete “experiência”, muito embora seja esse um termo recorrente nos textos e nas falas de Foucault. E, na realidade, é preciso considerar um duplo uso para o termo experiência nas obras de Foucault⁵. O primeiro uso é “bastante kantiano”, mas de um “kantismo historicizado”, dirá Laval (2018, p. 108). Isso porque ele designa a experiência à qual o poder está diretamente vinculado, considerando o uso de um “campo de experiência” no qual o poder circula, interdita, disciplina, adentra, mas também produz desejos, modos de vida e saber.

Esse campo de experiência refere-se, portanto, ao local no qual são produzidas e colocadas em circulação as grandes demarcações entre razão e loucura, normal e anormal, delinquência e não delinquência, o doente e aquele com boa saúde etc. Enfim, ele diz respeito às grandes divisões normativas de uma época e que foram objeto de estudo de Foucault em suas pesquisas arqueológicas e genealógicas. Ainda sobre o campo de experiência, Laval afirma (2018, p. 109):

Resumindo: o campo de experiências refere-se às condições históricas transcendentais de nossas experiências pessoais ou coletivas em uma conjuntura dada, condições em que é importante restituir a contingência histórica para mostrar que essas condições são precisamente transformáveis.

⁵ Tratarei, na última seção deste artigo, do segundo uso do termo experiência nos escritos de Foucault.

São justamente essas experiências que importam para compreender como nos tornamos sujeitos a partir de uma racionalidade política. E esse movimento foi inaugurado por Foucault. Ou seja, compreender as práticas de exercício do poder como racionalidade política é uma análise iniciada por Foucault, como destacam Laval e Pierre Dardot (2016, p. 17)⁶, e que diz respeito à análise de como os homens se governam. Em uma entrevista de 1979, intitulada *Foucault estuda a razão de Estado* (DE IV, 2006b, p. 319), vemos Foucault afirmar que seu problema “é o da racionalização da gestão do indivíduo”, e que seu trabalho não tem por objetivo “uma história das instituições ou das ideias, mas a história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas”. A racionalidade é, portanto, “o que programa e orienta o conjunto da conduta humana” (FOUCAULT, 2006b, p. 319). É importante frisar: a racionalidade não é incompatível com a violência. A racionalidade transforma a violência em uma de suas práticas calculadas, refletidas, organizadas para um governo dos homens, um governo das condutas. E, por isso, a arte de governar e a racionalização econômica funcionam como importantes operadores desse governo.

Para transformar essas análises em exemplos de como opera a racionalidade do governo, nos reportemos ao início da obra *Vigiar e punir*. Logo no início desse livro, Foucault retoma o suplício de Damiens, que, em 1757, sob a acusação de ter tentado matar o Rei Luís XV, tem sua pena transformada em um espetáculo, com ritos de crueldade cuidadosamente refletidos para que seu corpo experienciasse, naquele matadouro em praça pública, a dor cirúrgica que o suplício tinha o poder de infligir. Na sequência, de forma abrupta, Foucault nos leva a transitar pelos corredores austeros, imponentes e impiedosos dos espaços de disciplinamento dos corpos, como a instituição carcerária. Ainda, se quisermos retomar um texto das pesquisas de Foucault dos anos de 1960, para compreender como opera a racionalidade política, podemos acompanhar, no texto “Água e a Loucura” (1963), como a liquidez da loucura perturba a pedra bruta e primordial, que é a razão. Como com os seus vapores e visões difusas, a loucura inquieta o corpo, e a melancolia, com seu rio de lágrimas, encontrará, na força da racionalidade empregada no uso da água, a violência de uma ducha fria que fulmina de surpresa o corpo. Ou, ainda, das infusões de banhos mornos que, na tentativa de descamar a melancolia, esfolavam a pele do corpo.

Práticas médicas, judiciárias, institucionais, administrativas, de controle, disciplinamento, marginalização, patologização, discriminação, estigmatização, confinamento:

⁶ Afirmam Laval e Dardot (2016, p. 17): “O conceito de ‘racionalidade política’ foi elaborado por Michel Foucault em relação direta com as pesquisas que dedicou às questões da ‘governamentalidade’”.

isso tudo, nos mostra Foucault, faz parte de nossa experiência. Que sujeito somos nós, portanto, frente a esse campo de experiência que Foucault percorre ao analisar a loucura, a delinquência ou a sexualidade? Frente a essas experiências, como razão e poder irão se ajustar no Estado moderno? Resposta incontornável: não será sem o uso excessivo do poder. Fato que Foucault chega a reconhecer como uma banalidade, porque é conhecido por todo mundo que a racionalidade política do governo dos homens é intrinsecamente vinculada a excessos de poder, como nos mostra a barbárie de experiências como o nazismo e o fascismo. Essas análises aparecem em um texto de 1981⁷, que se destaca pela reflexão sobre o poder pastoral e com passagens quase integralmente retomadas em “O sujeito e o poder”. Nesse texto de 1981, Foucault (*DE IV*, 2006b, p. 356) afirma: “O laço entre a racionalização e os abusos do poder político é evidente. E ninguém precisa esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações. Mas o problema é então saber o que fazer com um dado tão evidente”⁸.

3. Saem as teorias, ficam a arte da governar e a racionalidade econômica

A constatação da vitalidade entre racionalização e uso excessivo de poder não atesta a natureza violenta do poder. Isso porque, como já firmamos, não é uma teoria do poder que está em jogo, mas a multiplicidade de efeitos que a ação do poder promove, como a violência, a morte, a aceitação, a ameaça, a incitação etc. O poder, em todas essas expressões, é uma forma de agir sobre uma ou várias pessoas, as quais, por sua vez, também estão agindo ou poderão vir a agir. O poder compreende o conjunto das ações sobre as ações de como conduzir, de como governar a conduta das pessoas. E, por governo, Foucault não entende apenas as formas de controle instituídas pelo Estado, mas as ações calculadas, refletidas, individuais ou coletivas, destinadas a agir sobre as ações de outras pessoas. Governar, nesse sentido, dirá Foucault (2014a, p. 133), “é estruturar o campo de ação eventual dos outros”. E a racionalidade desse governo se faz, sobretudo, por duas estratégias: a arte de governar e a racionalidade econômica.

Tais estratégias mostram como a experiência do poder, individual ou coletiva, por meio do governo da conduta, é da ordem do transformável, da contingência histórica de nossas experiências individuais ou coletivas, e não da natureza. A análise da arte de governar aparecerá, por exemplo, no texto de 1981, já citado, *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão*

⁷ Trata-se do texto *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política* (2006b, p. 355-356).

⁸ Essa afirmação aparece nos seguintes termos, no texto de 1982 (2014a, p. 120): “A relação entre a racionalização e os excessos do poder político é evidente. E não deveríamos ter de esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência desse tipo. Mas o problema que se apresenta é o seguinte: o que fazer de uma tal evidência?”.

política e em um de 1982, intitulado *A tecnologia política dos indivíduos*⁹. Aqui, o estudo das técnicas de si tem destaque, e a *Aufklärung* kantiana é retomada como fio condutor das pesquisas de Foucault sobre as relações de poder. Mas, antes desses dois textos (de 1981 e 1982), a arte de governar é objeto de estudo na aula de 8 de março de 1978, do curso *Segurança, território e população* (1977-1978). Nessa aula, como também nos dois textos citados anteriormente, a análise da racionalidade do governo dos homens é feita ao lado da noção de arte de governar, sendo Santo Tomás de Aquino o precursor desse conceito em seus escritos políticos¹⁰.

Para Santo Tomás de Aquino, segundo Foucault, o poder real deveria governar o povo. Mas, para tanto, para governar, deve o soberano reproduzir o modelo de governo de Deus na Terra. Daí a noção da arte de governar que Foucault reflete a partir de Santo Tomás de Aquino, para quem a excelência de uma arte está na sua possibilidade de imitar a natureza, imitar Deus que criou a natureza, o que permitirá ao rei fundar e governar seu Estado, sua província. A arte de governar está vinculada, portanto, à reprodução do governo de Deus na terra, cuja finalidade não é a riqueza, a saúde ou a felicidade terrena, mas governar para garantir o bem comum de um povo, aspirando a beatitude celeste.

⁹ Neste texto de 1982, Foucault retoma passagens de análises feitas no texto de 1981, *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*.

¹⁰ Conferir em *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política quando afirma Foucault* (DE IV, 2006b, p. 374-375): “Neste sentido, existe um texto muito revelador de São Tomás. Ele lembra que ‘a arte em seu domínio deve imitar o que a natureza realiza no seu’; ela só é razoável nessa condição. No governo de seu reino, o rei deve imitar o governo da natureza por Deus; ou ainda, o governo do corpo pela alma. O rei deve fundar cidades exatamente como Deus criou o mundo ou como a alma dá forma ao corpo. O rei deve também conduzir os homens para a sua finalidade, como Deus o faz para os seres naturais, ou como a alma o faz ao dirigir o corpo. E qual é a finalidade do homem? O que é bom para o corpo? Não. Ele só necessitaria de um médico, não de um rei. A riqueza? Tampouco. Um administrador bastaria. A verdade? Nem isso. Para tanto, um mestre sozinho resolveria o assunto. O homem precisa de alguém capaz de abrir a via para a felicidade celeste ao se conformar, aqui na terra, ao que é *honestum*. Como podemos ver, a arte de governar toma como modelo Deus, que impõe suas leis às suas criaturas. O modelo de governo racional aventado por São Tomás não é político, enquanto, sob a apelação ‘razão de Estado’, os séculos XVI e XVII pesquisaram princípios suscetíveis de guiar um governo prático. Eles não se interessam pela natureza nem por suas leis em geral. Eles se interessam pelo que é o Estado, pelo que são suas exigências.” No texto de 1982, *A Tecnologia Política dos Indivíduos*, Foucault confirma (DE V, 2006c, p. 305): “A esse respeito, há um texto revelador de São Tomás, no qual ele explicita que o rei, no governo de seu reino, deve imitar o governo da natureza por Deus. O rei deve fundar cidades exatamente como Deus criou o mundo; ele deve conduzir o homem à sua finalidade, tal como Deus fez em relação aos seres naturais. E qual é a finalidade do homem? A saúde física? Não, responde São Tomás. Se a saúde do corpo fosse a finalidade do homem, ele necessitaria apenas de um médico, não de um rei. A riqueza? Tampouco. Um administrador bastaria. A verdade? Tampouco, responde São Tomás, pois, para encontrar a verdade, não há a necessidade de um rei, mas apenas de um mestre. O homem precisa de alguém que seja capaz de abrir a via para a felicidade celeste, conformando-se, aqui embaixo, ao que é *honestum*. Cabe o rei conduzir o homem ao *honestum*, sua finalidade natural e divina. O modelo de governo racional apreciado por São Tomás não é absolutamente político, embora, nos séculos XVI e XVII, se estivesse à procura de outras denominações da razão de Estado, dos princípios capazes de guiar concretamente um governo. Não havia mais interesse pelas finalidades naturais ou divinas do homem, mas sim pelo que era o Estado.”

Isso exige do soberano garantir a salvação eterna de seu povo. É em nome dessa arte de governar – que é uma arte porque se determinam as regras, que, no caso, são as da natureza, as do governo de Deus na terra – que o soberano deve agir. O que Foucault nos mostra é que a racionalidade política da arte de governar não é uma questão característica do Estado moderno, mas de um governo político que, desde a soberania, se preocupa com a pergunta: como governar? E, a essa pergunta, Santo Tomás de Aquino (1995, p. 131) responderá:

Mais ainda: o mais bem ordenado é o natural; pois, em cada coisa, opera a natureza o melhor. E todo regime natural é de um só. Assim, na multidão dos membros, há um primeiro que move, isto é, o coração; e, nas partes da alma, preside uma faculdade principal, que é a razão. Têm as abelhas um só rei, e em todo o universo há um só Deus, criador e governador de tudo. E isto é razoável. De fato, toda multidão deriva de um só. Por onde, se as coisas de arte imitam as da natureza e tanto melhor é a obra de arte, quanto mais busca a semelhança do que é da natureza, importa seja o melhor, na multidão humana, o governar-se por um só.

Assim, se data de séculos a questão da arte de governar, não poderíamos supor que, de Santo Tomás de Aquino ao neoliberalismo, a arte de governar tenha atendido aos desígnios da lei divina. Ora, seguindo as análises que Foucault faz do poder pastoral, da soberania, das práticas disciplinares, chegando à biopolítica, nos deparamos não com uma genealogia do Estado, mas, como prefere Foucault (2008b, p. 368) para descrever essa análise, com um “prisma reflexivo em que aparece no século XVI, fim do século XVI – início do século XVII, o problema do Estado”. No Estado moderno não são as leis da natureza que conduzem a arte de governar. A razão de Estado é o momento em que todos os aparelhos que já o constituíam, como o exército, o fisco, a justiça, passam a pertencer a uma prática consciente das pessoas; quando o Estado passa a ser organizado, pensado, em função de uma relação com as pessoas que não é mediada apenas pelo medo, mas também por amor e ódio em relação ao Estado. A primeira racionalização do poder mediada por essas relações foi promovida pelo mercantilismo. Aqui, “é de fato a primeira vez que se começa a se constituir um saber do Estado capaz de ser utilizado para as táticas do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 138).

Com a razão de Estado, o monstro frio e soberano, disposto a aterrorizar a sociedade civil, vai ganhando forma de um empresário disposto a fazer negócio, inclusive com os desejos de uma população. Daí nos aproximamos, na vizinhança do século XVIII, do que Foucault chamará da era da governamentalidade, cuja diferença central em relação à razão de Estado é a emergência da população. No movimento de restituir a contingência à história e de mostrar como a ação do poder se expressa nos campos de experiência do saber e das instituições, que

delimitam o que é pensável e possível em determinado momento da história, vemos, em *O nascimento da biopolítica*, como o liberalismo não negará a razão de Estado, mas procurará, frente à economia política liberal, enriquecer, fortalecer o Estado. Administrando, assim, os desejos de uma população que são, em grande medida, ofertados por ele mesmo.

Ou seja, a razão de Estado, afirmará Foucault (2008c, p. 40), é o “ponto de inflexão” no desenvolvimento do liberalismo. Isso porque, no campo de experiências aberto pelo governo da população, a análise, os cálculos, a serem feitos pelo saber, pelas instituições e pelos diferentes dispositivos de exercício do poder sobre como governar uma população, não implicarão o abandono da soberania do Estado pela da população. A questão será como administrar a soberania do Estado num governo que conduz a conduta de uma população. Daí porque haverá, em relação à arte de governar, com a emergência da população, o que Foucault (2008b, p. 137) define como um “desbloqueio na arte de governar”. E ele será inaugurado considerando que o governo de uma população exigirá a multiplicação das possibilidades de como e sobre o que governar. Assim, frente à expansão demográfica do século XVIII, a abundância monetária e a produção agrícola, para retomar apenas alguns dos acontecimentos do século XVIII, a arte de governar se pautará por um modelo de governo que regulamenta a vida da população, como a quantidade de filhos por família, o comportamento sexual, os hábitos de consumo etc.

A novidade da arte de governo, no século XVIII, está, portanto, no conjunto de estratégias, análises, cálculos e estatísticas a serem utilizados no governo da população a partir de práticas biopolíticas de exercício do poder que, somadas às estratégias da soberania e às práticas disciplinares, promoverão a governamentalidade. Tal forma de governo, como sabemos, não desvinculará de sua racionalidade política o uso excessivo do poder, como ocorre em algumas formas de poder já conhecidas, como o golpe de estado, o fascismo e o nazismo. De forma específica, a arte de governar, na governamentalidade, retomará continuamente o poder soberano, não na figura do rei, mas por um aparelho gestado para fazer a razão de Estado ser eficiente no governo de uma população e numa política econômica iniciada pelo mercantilismo, que não é outro senão a polícia¹¹.

¹¹ Afirma Foucault (2008b, p. 370-371), na aula de 15 de março de 1978, do curso *Segurança, Território e População*: “O que vai acontecer, do início do século XVII a meados do século XVIII, vai ser uma série de transformações graças às quais e através das quais essa espécie de elemento central em toda a vida política, em toda a reflexão política, em toda a ciência política a partir do século XVIII, essa noção de população vai ser elaborada. Ela vai ser elaborada por intermédio de um aparelho instalado para fazer a razão de Estado funcionar. Esse aparelho é a ‘polícia’. E é a intervenção desse campo de práticas que vai ser chamado de ‘polícia’, é essa intervenção que, nessa teoria geral – absolutista, se vocês quiserem – da razão de Estado, vai fazer surgir esse novo sujeito”.

O segundo aspecto a ser destacado, na equalização do exercício do poder no governo da conduta, além da arte de governar, é a racionalidade econômica. Primeiro, cabe verificar o que se pode entender por esse termo. Pulverizado ao longo das obras de Foucault, o termo economia é utilizado numa perspectiva que não é da ciência econômica. Mas é olhando para dois usos desse termo, que é o da teoria jurídica e do marxismo, que Foucault formulará, no curso de 1975-1976, intitulado *Em defesa da Sociedade*, uma terceira via.

Ao problematizar se a análise do poder poderia ser deduzida da economia, Foucault indica certo ponto em comum entre a concepção jurídica e a marxista de um “economismo” na teoria do poder. Do lado da teoria jurídica clássica, o poder é compreendido como um direito natural. Na lógica dessa teoria, que é a da ordem da troca contratual, o poder – e, por analogia, a riqueza, os bens – pode ser vendido, cedido, transferido etc. Já na concepção marxista, há o que Foucault define por uma “funcionalidade econômica do poder”. Uma vez que o papel essencial do poder é manter relações de produção e, ao mesmo tempo, a dominação de classe – o que só possível pelo próprio desenvolvimento das forças produtivas mantidas pelas relações de produção e dominação de classe –, o poder político teria, na economia, sua razão de ser histórica.

Sabemos que o poder, para Foucault, não é o mesmo do da teoria jurídica ou o do marxismo. Mas a questão é que as relações de poder que Foucault analisa estão, como ele mesmo afirma, “profundamente intrincadas na e com relações econômicas” (FOUCAULT, 1999, 21). Assim, para resolver a “indissociabilidade entre economia e política”, será necessário recorrer a uma terceira via, que não é outra senão a que compreende a economia no interior de relações de poder. Desse poder que é ação sobre a conduta das pessoas, que “se exerce e só existe em ato” (FOUCAULT, 1999, p. 21). Por isso, para dar conta da indissociabilidade entre economia e política, Foucault multiplicará essa relação, adequando a racionalidade econômica a diferentes usos, conforme o campo de experiência dos saberes, dos dispositivos e das instituições, e colocando em funcionamento, por exemplo, a economia do poder¹², a economia dos discursos¹³, a economia das estratégias do verdadeiro¹⁴, a economia punitiva¹⁵ e a economia política¹⁶.

Assim, menos do que conceituar esse termo (economia), é preciso compreender como ele opera no campo da experiência de diferentes saberes, instituições e dispositivos, conforme

¹² Cf., Foucault, 2008a, p. 32.

¹³ CF, Foucault, 1994, v. 3, p. 252.

¹⁴ CF, Foucault, 1994, v. 3, p. 252.

¹⁵ Cf., Foucault, , p. 82.

¹⁶ Cf., Foucault, 2008b, p. 13 e p. 389.

a racionalidade do governo das condutas. Particularmente, a economia do poder – que, muitas vezes, parece funcionar como uma matriz geral da racionalidade econômica, tendo seu uso aplicado do poder pastoral à biopolítica – sofrerá, como ocorreu com a arte de governar, um desbloqueio com a emergência da população. Como já sabemos, o governo moderno não dispensa a soberania como prática de poder, permanecendo o fortalecimento do Estado e seu enriquecimento como metas desse governo que as deve conciliar com a condução de uma população. Aí, então, está a reflexão central que essa arte de governo precisa fazer: o quanto de poder o Estado pode exercer – por meio de todos os seus dispositivos, de polícia, de justiça, de vigilância, de controle, de burocracia, de medicalização, de normatização etc. – para equacionar a gestão que envolve o seu fortalecimento com a livre circulação das mercadorias? Ou, ainda, o fortalecimento do Estado com a gestão dos desejos de uma população?

Por isso, o que há de novo nesse campo de experiências da razão governamental moderna é o aspecto político de sua estratégia econômica. O Estado não poderá abdicar de uma importante disposição: a aquisição de consentimentos e acordos, do gerenciamento das probabilidades. Mas, se a arte de governar remonta a Santo Tomás de Aquino, é preciso destacar que a economia se coloca como uma racionalidade que definirá o quanto e o como o poder será exercido pela arte de governar, pelo menos desde o poder pastoral. Podemos ver, por exemplo, como, em apenas uma passagem da aula de 8 de março de 1978, *Segurança, território e população*, ao tratar do poder pastoral, Foucault se refere a três diferentes economias da arte de governar no poder pastoral: a “economia da salvação”, a “economia da obediência” e a “economia da verdade”.

A economia, nesses três casos, parece funcionar como uma racionalidade sempre tensionada entre aquilo que o governante exige, impõe, obriga, e aquilo que o governado assume como sujeição, considerando a especificidade da arte de governar. Vejamos, num campo de experiência mais próximo do nosso momento presente, como funciona uma outra economia: “a economia do poder punitivo”. Em *Os anormais*, vemos como a aliança entre dois saberes específicos, o psiquiátrico e o jurídico, promoveu uma nova racionalidade do crime e do criminoso ao regulamentar a punição penal (FOUCAULT, 1999, p. 82). A questão que esses dois saberes pretendem resolver é a seguinte: que poder punitivo é o mais adequado para o Estado e para o criminoso? Mas, para compreender como essa equação se torna um problema para o sistema penal do século XIX, é preciso retomar uma das questões que fazem do sujeito o tema principal das pesquisas de Foucault. Trata-se de compreender como a modernidade

atualiza um dispositivo de poder secular, empregado desde o poder pastoral, que é a individualização.

Em um texto de 1978, intitulado “A evolução da noção de ‘indivíduo perigoso’ na psiquiatria legal do século XIX”, Foucault retoma alguns casos que tiveram a intervenção da psiquiatria na justiça no século XIX, momento em que esses dois saberes se unem para produzir individualidades, frente às quais iremos nos sujeitar, seja por dependência e controle, ou por conhecimento de nós mesmos, pela individualidade a nós atribuída. É assim que vemos: uma mãe que, num inverno rigoroso e vivendo na miséria, mata a própria filha e cozinha a sua coxa na sopa; a criada que procura a vizinha de seus patrões e pede para cuidar de sua filha por um tempo, durante o qual a corta em diferentes partes que jogará pela janela; ou a mãe que mata seu filho bastardo e que, depois de considerada louca, é posta em liberdade, engravida e mata seu filho. Por que, então, entre os inúmeros crimes cometidos na Europa do século XIX, esses são tratados por dois saberes específicos, que são a justiça e a psiquiatria penal? Porque, ainda que, nesses casos, se tenha um crime cometido, a economia do poder punitivo não consegue ser aplicada porque não se tem o criminoso do crime.

Ou seja, esses criminosos não confessam para o poder judiciário a sua verdade, discurso que permitiria a esse poder ajustar a pena ao crime cometido, promovendo, assim, a economia do poder punitivo. Frente ao silêncio dos condenados, que não explicam, que não confessam, que não fazem o movimento da decifração de si, sobre a motivação de seus crimes, eis que essa “verdade” será, então, dada pela psiquiatria penal. Depois de proferido esse “conhecimento” sobre outro, que o discurso de verdade da psiquiatria penal apresenta, explicando as “reais” motivações para o crime, será, então, aplicada a economia do poder punitivo, e a pena “justa” será sentenciada. Nesse momento, não haverá mais um crime julgado, mas um indivíduo individualizado pelo saber psiquiátrico como criminoso e, portanto, perigoso, imoral, anormal. Eis aqui o sujeito que a individualização, promovida pela economia do poder punitivo e pela arte de governar, produz.

Quando do encontro desses dois saberes, a racionalidade moderna deixa de punir o crime para punir o criminoso, por meio de uma economia punitiva que equilibra a inteligibilidade do crime ao indivíduo. Assim, a economia do poder punitivo atua como a racionalidade do governo das condutas. Essa economia do poder punitivo é, inclusive, a racionalidade que coloca em funcionamento o Humanismo moderno.

Isso porque a mudança das práticas penais, do suplício para o encarceramento do corpo, não corresponde, como Foucault analisa em *Vigiar e punir*, a um respeito pela humanidade dos

condenados. Mas constitui uma prática punitiva mais eficiente para os diferentes crimes e rentável economicamente¹⁷. Estendendo um pouco a análise da economia, agora vinculada ao exercício do poder, e não apenas a sua ação punitiva, a expressão “economia do poder” é utilizada para explicitar o objetivo do curso *Segurança, território e população*. Considerando a economia do poder operada pelos procedimentos de internamento e segregação do sujeito louco e pelas práticas disciplinares para o encarceramento do sujeito delinquente, esse curso problematiza quais teriam sido as tecnologias de poder que operaram “mutações” na economia do poder, para que o Estado governasse a partir da racionalidade da biopolítica, atuando não apenas na exclusão do sujeito, mas na multiplicação de individualidades, principalmente a partir das instituições médicas.

E Foucault afirma que, a partir do século XVIII, no Estado moderno, encontramos uma “matriz da individualização ou uma nova forma de poder pastoral”. E isso porque o poder pastoral, durante mais de um milênio, se estendeu pelo corpo social apoiado pelo poder político, pelas instituições de Estado constituídas antes do Estado moderno e por ele adaptadas. O que permitiu ao poder pastoral desenvolver uma série de estratégias, táticas, todas com efeitos individualizantes, exercidas por múltiplos poderes como o da medicina, o da psiquiatria, o da pedagogia, o da justiça, o da família etc. Mas todas essas estratégias são, no Estado moderno, potencializadas. Sendo exercido por práticas disciplinares, o poder, no Estado moderno, se exerce de forma anônima e funcional, o que permite revigorar a eficiência das práticas individualizantes do poder pastoral. Isso ocorre por diferentes dispositivos, como a vigilância, as fiscalizações, as normas, a medicalização, os exames, a medição contínua da quantidade de gordura no corpo, da pressão arterial, das capacidades cognitivas, do sucesso alcançado, da felicidade, da tristeza etc.

O que essas diferentes artes de governar e economias do poder não cessaram de produzir, por meio do governo das condutas, foi o sujeito. Um sujeito que não é nem substância e nem consciência, mas produção histórica. Um sujeito que surge da prática de diferentes artes de governar e da experiência do que é ser governado por diferentes racionalidades de um governo. É esse, de forma resumida, o tema central da pesquisa de Foucault. Vejamos, assim,

¹⁷ Sobre a economia punitiva e a Humanidade moderna, afirma Foucault em *Vigiar e punir* (2008a, p. 77): “Aí está a raiz do princípio de que se deve aplicar só punições ‘humanas’, sempre, a um criminoso que pode muito bem ser um traidor e um monstro, entretanto. Se a lei agora deve tratar ‘humanamente’ aquele que está ‘fora da natureza’ (enquanto a justiça de antigamente tratava de maneira desumana o ‘fora-da-lei’), a razão não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos do poder. Essa racionalidade econômica’ é que deve medir as penas e prescrever as técnicas ajustadas. ‘Humanidade’ é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos”.

como modos de objetivação, de sujeição, de individualização e de subjetivação estão relacionados à formação desse sujeito, já que esses não são processos que se equivalem.

4. Desembaraçando as práticas

Quando, em *As palavras e as coisas* (1966), Foucault declara a morte do homem, é a noção de sujeito – como categoria primeira, central, sagrada e evidente da filosofia moderna desde Descartes – que ele tem como alvo. Mas não apenas esse: também outros sujeitos, como o sujeito proletariado do marxismo, a consciência da fenomenologia e do existencialismo, e o sujeito da razão científica do positivismo. São sujeitos que constituem o império universal da referência ainda atual à história, à dignidade humana e ao progresso. É com essas palavras que José Carlos Bruni (1989, p. 200) nos explica o Homem como figura da episteme moderna, surgida no final do século XVIII na filologia, na biologia e na economia. Trata-se do Homem dos saberes das modernas ciências humanas, tecido pela antropologia filosófica, na forma desse ser monótono, preso aos limites da razão e indiferente à alteridade. Um Homem que é sujeito e objeto de seu próprio saber.¹⁸

Eis, esquematicamente, a utopia do saber moderno para esse Homem da antropologia filosófica: ele deve se realizar como sujeito, conquistar a natureza, a sua liberdade, ser autor de seu próprio destino. Mas o poder de suas promissoras habilidades racionais parecem nunca alcançar o prometido progresso, o que faz com que sua história esteja sempre apontada para um saber possível a ele, que não cessará de confrontá-lo com a finitude de sua racionalidade, de sua positividade. Mas há uma outra forma de percorrer a história do homem. É por meio de uma forma que não é linear, que não está nos registros históricos oficiais e que não aponta para o progresso. É a história de como o homem das ciências humanas se fez às custas da exclusão, do silenciamento, do encarceramento, da discriminação, da estigmatização, da marginalização.

E, em diferentes momentos de sua pesquisa, principalmente em seus cursos e falas, Foucault reconstrói, num esforço pedagógico, o seu percurso filosófico, como no texto de 1982, que já foi referido, “A tecnologia política dos indivíduos”. Aqui, Foucault (*DE V*, 2006c, p. 300-302) afirma: “Precisemos resumidamente que, através do estudo da loucura e da psiquiatria, do crime e do castigo, tentei mostrar como nos constituímos indiretamente pela exclusão de alguns outros: os criminosos, os loucos etc.” Trata-se de reconhecer que:

¹⁸ Afirma Foucault em *As palavras e as coisas*: “[...] nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma.” (2002b, p. 438)

[...] num único movimento que ao mesmo tempo coloca em xeque o Homem (o Sujeito) e o Poder (a Instituição) enquanto campos legítimos em que vêm se inscrever a filosofia e a ciência instituídas, Foucault como que desce aos infernos: antes do Homem Racional e Moral, lá estão, silenciados e excluídos, os loucos e os criminosos. Na verdade, a “morte do Homem” concerne primeiramente ao Homem branco, adulto, ocidental, civilizado e normal. A morte do Homem nos conduz ao caminho daquilo que foi construído como não humanidade no Homem: a loucura e o crime. Assim, torna-se claro qual Homem as ciências e a filosofia tomam implicitamente como modelo: o Homem de Razão e o Homem de Bem, senhores da ordem, competentes para o exercício da exclusão do Outro. (BRUNI, 1989, p. 201).

É a análise dessas questões – como a da morte do Homem, anunciada já em *As palavras e as coisas*, a da arte de governar, cujas práticas, estratégias e cálculos incidem sobre os corpos muito antes de atingir a consciência – que mostra como o sujeito é o tema central das pesquisas de Foucault. E é para o local da exclusão que Foucault nos conduz. Esse “lugar mais fundo da sujeição”, que promove processos de confinamento, marginalização, patologização, disciplinamento, correção, operado nos espaços por nós habitados, nos quais transitamos e nos quais o silêncio do excluído ecoa sem fragilizar o homem da razão. Ou seja, a questão é compreender como nos tornamos sujeitos nessa contingência histórica das experiências com os saberes, as instituições, os dispositivos, considerando, para tanto, as formas de governo que se ocuparam, sobretudo, em conduzir condutas. Sobre o sujeito, afirma Foucault (2014a, p. 123) em *O sujeito e o poder*:

Essa forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, liga-os à sua identidade, impõe-lhes uma lei de verdade que lhes é necessário reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos. Há dois sentidos para a palavra ‘sujeito’: sujeito submisso ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si.

Esse duplo sentido para a palavra sujeito aparece em um texto de 1971. Equipado com o bisturi da crítica, Foucault (2014b, p. 65) dilacera o humanismo, mostrando como ele inventou sujeitos constituídos no interior dessa dupla definição da palavra “sujeito”. Especificamente, há quatro soberanias sujeitas que constituem “uma definição da individualidade como soberania submissa” (Foucault, 2014b, p. 65), desde o direito romano. A primeira é a alma, que é soberana ao corpo, mas submissa a Deus; a segunda é a consciência, que é soberana para o julgamento, e submissa à verdade; o indivíduo, que é o soberano de seus direitos, e submisso às regras da sociedade e à natureza; e a liberdade fundamental, interiormente soberana, exteriormente

submissa a seu destino. Na sequência, vem a afirmação de Foucault (2014b, p. 64-65) que nos interessa: “No cerne do humanismo, a teoria do sujeito (com o duplo sentido da palavra)”.

Também no curso *Segurança, território e população*, no manuscrito da aula de 8 de março de 1978, há outra referência aos sentidos da palavra sujeito: “identidade”, sujeição, interioridade: a individualização do homem ocidental, durante o longo milênio do pastorado cristão, foi realizada à custa da subjetividade. Por subjetivação. É preciso tornar-se sujeito para se tornar indivíduo (todos os sentidos da palavra sujeito).

O tornar-se sujeito é precedido, portanto, do tornar-se indivíduo. É o indivíduo que se transforma em sujeito, considerando os dois sentidos que Foucault atribui à palavra sujeito. E tornar-se sujeito vincula-se aos modos de objetivação do indivíduo. Esse esquema não pretende simplificar a questão do sujeito num resumo vazio de conteúdo sobre o pensamento filosófico de Foucault. Trata-se de retomar o sentido que Foucault dá ao que ele entende por modos de subjetivação logo no início de *O sujeito e o poder* quando afirma (2014a, p. 118): “Procurei, antes, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura: tratei, nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos”. E esses modos de objetivação correspondem ao tornar-se indivíduo categorizado, ligado a uma identidade.

Daí porque o primeiro modo de objetivação nos remete, por exemplo, ao livro *As palavras e as coisas*. Pois é o modo pelo qual nos tornamos indivíduos, por meio de uma identidade atrelada a categorias produzidas pelas ciências humanas modernas. Trata-se de um discurso de verdade, que nos transformou em objetos do nosso próprio conhecimento. É o processo de objetivação vinculado à episteme moderna, ao aparecimento do homem no saber. É uma forma de objetivação que produz categorias para enquadrar a individualidade.

A segunda forma de objetivação compreende as práticas divisórias que Foucault analisa, principalmente nos anos de 1970. Essa forma de objetivação produz identidades para diferenciar os sujeitos uns dos outros e no interior deles mesmos. E os exemplos são vários: o louco e o são, o normal e o anormal, o delinquente e o não delinquente, o indisciplinado e o disciplinado, o reformado e o incorrigível, o homossexual e o heterossexual etc. Essas práticas divisórias são operadas pelo exercício do poder disciplinar e fundamentadas pelo discurso de verdade do saber moderno.

A terceira forma de objetivação, seguindo o roteiro que o próprio Foucault atribui aos períodos de sua pesquisa, está no modo pela qual nos reconhecemos como sujeitos a partir de uma lei de verdade, que o próprio homem reconhece, e que os outros também o reconhecem a

partir dela. Esse é o modo de objetivação que constituía, em 1982, as atuais pesquisas de Foucault em torno da sexualidade e das técnicas de si.

Esses modos de objetivação não operam, portanto, desconectados. Eles estão diretamente vinculados à arte de governar e a uma economia do poder, as quais remontam ao poder pastoral por uma questão central: o pastorado cristão é a forma de poder que irá instaurar, sob o pretexto da salvação, uma obediência contínua, exaustiva e, o principal, feita individualmente. O pastorado cristão inova porque, para Foucault, inaugura a produção da individualidade por meio de técnicas de exercício do poder, de uma arte de governo. Na parte do manuscrito do curso de 1977-1978, citado há pouco, Foucault escreve: “o pastorado tinha efeitos individualizantes”. Isso porque ele prometia a salvação a cada um e de forma individual; implicava a obediência, mas numa relação de indivíduo com indivíduo, e permitia que cada um conhecesse sua própria verdade. O homem ocidental, segue Foucault (2008b, p. 310),

[...] é individualizado através do pastorado, na medida em que o pastorado o leva à salvação que fixa a sua identidade por toda a eternidade, em que o pastorado o sujeita a uma rede de obediências incondicional[ais], em que lhe inculca a verdade de um dogma no momento mesmo em que lhe extorque o segredo da sua vida interior.

Já sabemos que a arte de governar, no pastorado cristão, não se prolonga tal qual no Estado moderno; tampouco a da razão de Estado será a mesma arte de governar a população. O que conecta essas racionalidades, colocadas em funcionamento por diferentes artes de governar e estratégias econômicas, é a fabricação da individualidade. A partir dela o homem se sujeita, ou porque a essa individualidade ele se conecta por uma questão de controle ou de dependência, ou porque a essa individualidade ele conecta sua própria identidade e o conhecimento que tem de si.

É preciso dizer que o investimento disciplinar sobre o corpo, que a racionalidade governamental promove, a partir do século XVIII, não visa um investimento do corpo apenas enquanto aptidão, utilidade. Mas “no nível do desejo e da decência”, como afirma Foucault (2002a, p. 245) no curso *Os anormais*, quando destaca a “fisiologia moral da carne”, peça central na organização da episteme moderna da sexualidade e que remonta a procedimentos seculares de controle da carne, como vemos no quarto e último volume de *História da sexualidade*. Mas a análise dos efeitos de controle da carne, como os do corpo, desembocará naquele que é o problema central das pesquisas de Foucault: o sujeito.

Dessa maneira, o que há de subjetividade vinculada à individualização, que se faz por modos de objetivação, os quais promovem a individualização, para a criação do sujeito, não é

uma alma, um estado contemplativo, uma interioridade secreta e conhecida apenas por nós individualmente. Mas é a experiência, o modo pelo qual experienciamos “práticas de si”, como a escrita, o discurso de verdade, a confissão. É também o modo pelo qual somos constituídos, inclusive constrangidos pela racionalidade governamental e suas diferentes estratégias de exercício do poder, por meio dos cuidados com o corpo, com a psique, com o uso de medicalizações etc. E é esse entendimento da subjetividade como experiência, mas pela via crítica, que possibilitará outras formas de subjetividade.

5. Considerações Finais, a experiência não é restituir a voz ao excluído.

Há uma passagem do texto *O sujeito e o poder* que repele o entendimento de que haveria incompatibilidade entre resistência e poder. Precedida de uma reflexão sobre como o poder consiste em, sobretudo, “conduzir condutas” e organizar a probabilidade, os argumentos apresentados tratam de vincular o poder ao governo, muito mais do que à violência. E esse caminho é importante porque ele é a abertura para a liberdade. Se não há sociedade sem relação de poder, isso não deve significar que as relações de poder são eternas, tampouco constituem uma fatalidade incontornável, mas sim que, primeiramente, há o questionamento do poder, portanto, a atitude crítica e, em segundo lugar, a “intransitividade da liberdade”, que são, nas palavras de Foucault (2014a, p. 136), “a tarefa política inerente a toda existência social”.

Nessa perspectiva está o segundo uso que Foucault (2014a, p. 128) faz da *Aufklärung* kantiana, ao formular a questão: “Quem somos nós, neste momento preciso da história?”. Um uso que incide nos processos de transformação, ou, de forma mais exata, de transgressão frente à produção de indivíduos que, porque individualizados, se tornam sujeitos. Trata-se da liberação do indivíduo não apenas do Estado e suas instituições, mas dele mesmo. Promover, como afirma Foucault (2014a, p. 128) em *O sujeito e o poder*, “novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que se nos impôs durante vários séculos”. O que exige compreender como o poder se exerce, como opera a racionalidade do governo das condutas, para, então, saber qual é essa individualidade que nos fez sujeito e que nos liga, como sujeitos, ao Estado e suas instituições e a nós mesmos.

Mas o fora do poder, como explica Laval (2018, p. 109), implica a vontade de uma vida outra e, ao mesmo tempo, na recusa em continuar na vida em que se está. É a vida criadora que, para Foucault, está vinculada à experiência transgressora que nos alia a Nietzsche, Bataille e Blanchot. Não é uma teoria do que somos que nos colocará do lado de fora da individualização, mas a experiência do passado e do momento presente, para que aquilo que interessa a Foucault

do legado kantiano, que é a experiência crítica, a atitude crítica, possa estar do lado de fora dos modos de objetivação operados pela economia do poder.

Essa experiência transgressora, que confronta saberes, instituições e normas, não deve responder à pergunta “Quem sou eu?”. Essa já foi formulada e respondida por Descartes, como destaca Foucault. A atitude crítica deve problematizar quem somos nós, sujeitos deste tempo presente, considerando, para a palavra sujeito, um processo histórico de constituição da individualidade que data, pelo menos, desde o poder pastoral. Talvez um dos efeitos mais transgressores desse uso da *Aufklärung* kantiana esteja no encurtamento da nossa distância com a alteridade, o que não restituiria a voz ao excluído, mas permitiria ao outro a tarefa crítica de construir seu próprio modo de ser. O que não tem nada a ver com respeito ou tolerância, como formas universais de construção social, posto que não há sujeito universal. Trata-se de uma experiência crítica, uma atitude crítica, construída na diferença, na agonística de forças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUNI, José Carlos. Foucault: o silêncio dos sujeitos. In: *Revista Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, S. Paulo, v. 1, n. 1, p. 199-207, 1o sem. 1989.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. Foucault e os modos de subjetivação. *Ciências Humanas*, n. 20, v. 2, Rio de Janeiro: UGF, 1997.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*; tradução Mariana Echalar. 1 ed. -São Paulo: Boitempo: 2016.
- FOUCAULT, M. [1975-1976]. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, v. 1, 2, 3, 4.
- FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, M. *Les anormaux: cours au Collège de France [1974- 1975]*. Paris: Gallimard: Seuil, 1999.
- FOUCAULT, M. [1974-1975]. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.
- FOUCAULT, M. [1966]. *As palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.
- FOUCAULT, M. [1975]. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Lígia Vassallo. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- FOUCAULT, M. [1977-1978]. *Segurança, Território e População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. [1978-1979]. *O nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- FOUCAULT, M. [1979-1980]. *Do governo dos vivos*. Curso no Còllege de France: excertos. Tradução, transcrição e notas de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2010a.

- FOUCAULT, M. [1982-1983]. *O governo de si e dos outros*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, M. [1973]. *A verdade e as formas Jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Naud., 2005.
- FOUCAULT, M. [1973-1974]. *O poder psiquiátrico*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, M. *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b, v. 4. (Ditos e escritos, v. 4).
- FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política*. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006c, v. 5. (Ditos e escritos, v. 5).
- FOUCAULT, M. [1976]. *História da sexualidade I*. A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. RJ: Graal, 1993.
- FOUCAULT, M. [1972-1973]. *A Sociedade Punitiva*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- FOUCAULT, M. [1971-1972]. *Teorias e Instituições Penais*. Tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]. In: *Bulletin de La Société Française de Philosophie*, Ano 84, nº2, Avril-Juin 1990.
- FOUCAULT, M. *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a, v. 9. (Ditos e escritos, v. 9).
- FOUCAULT, M. *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b, v. 10. (Ditos e escritos, v. 10).
- LAVAL, Christian. Foucault e a experiência utópica. In *Michel Foucault. O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*; traduzido por Lorena Balbino- São Paulo: n-1 edições, 2019.
- MENDIETA, Eduardo. A prática da liberdade. In: *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Editado por Dianna Taylor; tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- STONE, Brad Elliott. Subjetividade e verdade. In: *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Editado por Dianna Taylor; tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- PAULA, João Antônio de. Rousseau, Marx e a Economia Política. In: *REVISTA Soc. Bras. Economia Política*, São Paulo, nº 36, p. 5-30, outubro 2013.
- TEMPLE, Giovana Carmo. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2013.
- TOMÁS DE AQUINO. Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre. In: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*; tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- VIVAR Y SOLER, Rodrigo Diaz de. Uma história política da subjetividade em Michel Foucault. In: *Fractal*, Rev. Psicol. 20 (2). Dez 2008. Disponível em <https://www.scielo.br/j/fractal/a/R9ZXthrYnGyZrzZ7gkkD9qH/>. Acessada em 30 de agosto de 2024.