

**Luciano Corrêa Pugas Domiciano**

**GOVERNAMENTALIDADE E PODER PASTORAL  
EM MICHEL FOUCAULT**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin  
Coorientador: Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino

Apoio Trilhas de Futuro Educadores – Governo - MG

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2026

**Luciano Corrêa Pugas Domiciano**

**GOVERNAMENTALIDADE E PODER PASTORAL  
EM MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Sociedade.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin

Coorientador: Prof. Dr. Marcelo F. de Aquino


#### FICHA CATALOGRÁFICA

D669g	<p>Domiciano, Luciano Corrêa Pugas Governamentalidade e poder pastoral em Michel Foucault / Luciano Corrêa Pugas Domiciano. - Belo Horizonte, 2026. 136 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin. Coorientador: Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Filosofia. 2. Governamentalidade. 3. Poder pastoral. 4. Foucault, Michel. I. Drawin, Carlos Roberto. II. Aquino, Marcelo Fernandes de. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. IV. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU 1</p>
-------	--

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Luciano Corrêa Pugas Domiciano** defendida e aprovada, com a nota 8,0 (oito) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

  
Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / (Orientador)

  
Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki / FAJE

  
Prof. Dr. Fabiano Veliq Barbosa / PUC MG

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 09 de abril de 2026.

## DEDICATÓRIA

Sou filho do amor e por amor reconheço a minha liberdade, a ti, minha mãe  
**Aparecida Donizeti Corrêa Pugas Domiciano**, e a todas as mães admiráveis,  
dedico o meu trabalho.

### Homenagem às mães

**Jaqueline Bernardo**

Mãe, amor sincero sem exagero.  
Maior que o teu amor, só o amor de Deus...  
És uma árvore fecunda, que germina um novo ser.  
Teus filhos, mais que frutos, são parte de ti...

És capaz de doar a própria vida para salvá-los.  
E muitos não te valorizam...  
Quando crescem, te esquecem.  
São poucos os que reconhecem...

Mas Deus nunca te esquecerá.  
E abençoará tudo que fizeres aos teus...  
Peço ao Pai Criador que te abençoe.  
Um filho precisa ver o risco que é ser mãe...  
Tudo é cirurgia, mas ela aceita com alegria.  
O filho que vai nascer...

Obrigado é muito pouco, presente não é tudo.  
Mas o reconhecimento, esse, sim, é pra valer...  
Meus sinceros agradecimentos por este momento.  
Maio, mês referente às mães, embora seja bom lembrar...  
Dia das Mães, que alegria, é todo dia!

## **AGRADECIMENTO**

Muitos se sujeitam a um propósito de construção, dentre eles sou apenas mais um. Considero este trabalho não somente meu, mas de todas as pessoas que de uma maneira ou de outra contribuíram para que ele pudesse acontecer. Perdoe-me, mas prefiro não mencionar nomes, pois o ato de nomear também é um ato de classificação e exclusão, e não quero de modo algum esquecer ninguém. Todas as pessoas que por um segundo ou por quarenta e nove anos passaram por mim, fizeram-se importantes, deixando um pouco de conhecimento para que um dia ele viesse a se tornar realidade. E é nisso que acredito e continuo apostando. Este trabalho, portanto, é o registro material desses encontros. A cada um que emprestou seu tempo, seu silêncio ou palavra, meu mais sincero reconhecimento invisível.

Agradeço aos meus orientadores: Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin e Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino.

À Secretaria da Educação de Minas Gerais;

À Superintendência Regional de Ensino de São Sebastião do Paraíso;

À Escola São Gabriel de Cássia;

E ao projeto Trilhas de Futuro Educadores – Governo – MG.

## EPÍGRAFE

*“Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever. (Michel Foucault, Arqueologia do saber, p. 20.)*

*“Mas, ao mesmo tempo - e é este o paradoxo sobre o qual gostaria de insistir -, o homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego, sem dúvida, jamais teria aceitado admitir: aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas.” (Michel Foucault, Segurança, Território, População, p. 174.)*

## RESUMO

Michel Foucault (1926-1984) propôs uma “caixa de ferramentas” conceitual voltada à investigação do presente e de suas raízes históricas. Seu foco persistente foi mapear a constituição do sujeito no Ocidente, visando elucidar não somente a relação entre saber e poder, mas também a constituição do agente ético em relação a si mesmo. Assim, esta investigação justifica-se pela necessidade de problematizar as tecnologias orientadas ao governo dos indivíduos, tornando-as visíveis como objetos históricos e políticos de análise. Trata-se de uma forma de olhar o passado para entender o presente, visto que o poder pastoral representa o ponto de interseção entre a autoridade religiosa medieval e o Estado administrativo moderno. A pesquisa caracteriza-se como teórica, de natureza bibliográfica, centrada na análise dos conceitos e argumentos desenvolvidos por Michel Foucault. Trata-se de uma investigação conceitual que busca compreender, sistematizar e articular as ferramentas teóricas elaboradas pelo autor para pensar a constituição do sujeito na cultura ocidental. O objetivo geral é analisar a constituição do sujeito na obra de Michel Foucault a partir da articulação entre o percurso intelectual, o conceito de governamentalidade e a genealogia do poder pastoral, à qual cabe a seguinte herança: não apenas sujeitar o indivíduo, mas oferecer-lhe as ferramentas para sua constituição ética, devendo ele fazer dessa ambivalência o fundamento de uma prática de liberdade. Os objetivos específicos: reconstituir a trajetória intelectual de Michel Foucault, destacando as transformações metodológicas que caracterizam seu pensamento, evidenciando, ao longo de suas obras, a recorrência da pergunta sobre como os seres humanos se tornam sujeitos na cultura ocidental, sem que isso implique uma unidade temática; explicitar o conceito de governamentalidade como ferramenta analítica para compreender as racionalidades políticas modernas, investigando sua genealogia desde o pastorado cristão até as formas contemporâneas de liberalismo e neoliberalismo; investigar a genealogia do poder pastoral, rastreando suas raízes simbólicas no Mundo Antigo e sua institucionalização técnica no cristianismo como governo das almas, descrever suas técnicas de subjetivação, e revelar a possibilidade de uma relação ética consigo mesmo. Conclui-se que a genealogia do poder pastoral, longe de ser um exercício meramente acadêmico sobre o passado, revela-se, assim, um instrumento indispensável para a crítica do presente e para a invenção de novas possibilidades de existência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Michel Foucault. Governamentalidade. Poder pastoral. Sujeito. Subjetivação.

## ABSTRACT

Michel Foucault (1926–1984) proposed a conceptual "toolbox" for investigating the present and its historical roots, persistently focusing on the constitution of the subject in the West to elucidate not only the relationship between knowledge and power but also the constitution of the ethical agent in relation to himself. This investigation is justified by the need to problematize technologies oriented toward the government of individuals, making them visible as historical and political objects of analysis, which involves looking at the past to understand the present, given that pastoral power represents the intersection between medieval religious authority and the modern administrative state. The research is theoretical and bibliographic, centered on Foucault's concepts and arguments, aiming to analyze the constitution of the subject through his intellectual trajectory, the concept of governmentality, and the genealogy of pastoral power—the latter bearing the inheritance of not merely subjecting the individual but offering him the tools for his ethical constitution, so that he may make this ambivalence the foundation of a practice of freedom. The specific objectives include reconstructing Foucault's intellectual trajectory and its methodological transformations, explicating governmentality as an analytical tool for modern political rationalities from Christian pastorship to liberalism and neoliberalism, and investigating the genealogy of pastoral power by tracing its symbolic roots in the Ancient World and its technical institutionalization in Christianity as the government of souls, thereby describing its techniques of subjectivation and revealing the possibility of an ethical relation to oneself. It is concluded that the genealogy of pastoral power, far from being a merely academic exercise on the past, reveals itself as an indispensable instrument for the critique of the present and for the invention of new possibilities of existence.

**KEYWORDS:** Michel Foucault. Governmentality. Pastoral power. Subject. Subjectivation.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
Justificativa.....	10
Objetivo Geral.....	11
Objetivos Específicos.....	11
Metodologia.....	12
Organização do Trabalho.....	14
1 VIDA E PRÍNCIPIOS SINGULARES DE MICHEL FOUCAULT (1926-1984)	16
1.1 Formação intelectual e contexto histórico.....	17
1.1.1 A formação acadêmica de Foucault.....	17
1.1.2 A influência de Binswanger e a fenomenologia .....	18
1.1.3 A ruptura com o marxismo e a influência da epistemologia francesa.....	20
1.2 Primeiros escritos e o nascimento da arqueologia (1954–1969) .....	21
1.3 O engajamento político e a genealogia do poder (1970–1979) .....	31
1.3.1 Cursos no <i>Collège de France</i> e no Brasil (1970-1975) .....	34
1.3.2 Vigiar e punir – Interpretação histórica voltada à prática.....	37
1.4 Biopolítica, governamentalidade e ética do sujeito (1980-1984) .....	41
1.4.1 Dispositivo da sexualidade e biopolítica.....	42
1.4.2 Governamentalidade e técnicas de governo.....	44
1.4.3 Reflexões éticas.....	46
1.4.4 Cuidado de si e parrésia.....	49
1.5 O filósofo e seu método.....	53
1.5.1 A Arqueologia do saber.....	54
1.5.2 A genealogia do poder – Análise do poder.....	57
1.5.3 A ética e a filosofia da atualidade.....	64
2 GOVERNAMENTALIDADE.....	67
2.1 Implicações metodológicas da governamentalidade.....	68
2.2 Os modos de governamentalidade.....	75
2.2.1 A razão de Estado.....	77
2.2.2 Governamentalidade liberal.....	83
2.2.3 Governamentalidade neoliberal.....	88

3 O PODER PASTORAL E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO ÉTICO.....	94
3.1 Genealogia do poder pastoral.....	96
3.1.1 O poder pastoral na Antiguidade: Gregos.....	97
3.1.2 O poder pastoral na Antiguidade: Os Romanos.....	102
3.1.3 O poder pastoral na Antiguidade: Os Hebreus.....	107
3.1.4 Características do poder pastoral.....	109
3.2 Pastoral cristã: governo do corpo e da alma.....	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
REFERÊNCIAS.....	132

## INTRODUÇÃO

Michel Foucault (1926-1984) propôs uma “caixa de ferramentas” conceitual voltada à investigação do presente e de suas raízes históricas. Seu foco persistente foi mapear a constituição do sujeito no Ocidente tendo como objetivo a relação do saber em sua relação de poder e a constituição do agente ético em relação a si mesmo. Este estudo organiza-se em três eixos: a introdução ao método foucaultiano, a análise das racionalidades políticas sobre as populações e, por fim, a genealogia das tecnologias que, há séculos, governam as almas e produzem a verdade individual.

A temática do Poder Pastoral em Michel Foucault, central em seus cursos, a partir da década de 1970 é abordada nessa pesquisa por meio de uma análise genealógica das relações de poder que foram fundamentais para a origem das forças disciplinares e para a constituição de subjetividades, nos quais Foucault examina as relações históricas entre diferentes dispositivos de poder e a resistência às instituições, desde a Antiguidade até a Modernidade, evidenciando o modo como o poder pastoral vinculou indivíduos a rituais de sujeição.

Partimos da hipótese de que o poder pastoral, longe de ser uma tecnologia de poder meramente religiosa e circunscrita ao passado, constitui a matriz histórica das técnicas de subjetivação que caracterizam o sujeito ocidental moderno.

Sua originalidade reside na institucionalização cristã de elementos simbólicos já presentes na cultura clássica, na rejeição consciente do modelo pastoral pela política grega e na transformação das técnicas de cuidado de si greco-romanas, que passam a servir não mais à autossuficiência, mas à obediência e à renúncia da vontade.

A constituição do sujeito ético não emerge da simples negação dessa herança, mas de um trabalho contínuo de diferenciação e resistência que reapropria seus elementos de interioridade, de verdade sobre si e de ascese, para colocá-los a serviço de uma prática de liberdade entendida como relação refletida consigo mesmo.

### Justificativa

Foucault argumenta que o poder não se restringe à coerção, mas também se manifesta em mecanismos sutis que regulam comportamentos e modos de ser. Dessa

forma, a genealogia do poder pastoral é essencial para entender a constituição histórica das relações entre poder, verdade e subjetividade.

O desafio de estudar Michel Foucault reside na onipresença das técnicas de poder que ele descreve; por serem naturais em nossa cultura, tornam-se difíceis de isolar e demonstrar. Assim, esta investigação justifica-se pela necessidade de tornar visíveis e demonstráveis as tecnologias orientadas ao governo dos indivíduos, buscando responder à questão central: Como o sujeito é constituído no Ocidente? Trata-se de uma forma de olhar o passado para entender o presente, visto que o Poder pastoral representa o ponto de interseção entre a autoridade religiosa medieval e o Estado administrativo moderno.

Em um contexto marcado pela proliferação de discursos sobre cuidado, bem-estar e desenvolvimento pessoal, frequentemente mobilizados por instâncias as mais diversas, do Estado ao mercado, compreender a genealogia do poder pastoral permite desnaturalizar essas práticas, revelando sua longa proveniência histórica e seus efeitos de sujeição. Mais do que um exercício de erudição histórica, trata-se de interrogar o presente a partir de suas condições de possibilidade.

### **Objetivo Geral**

Analisar a constituição do sujeito na obra de Michel Foucault a partir da articulação entre o percurso intelectual, o conceito de governamentalidade e a genealogia do poder pastoral, demonstrando como a herança dessa tecnologia de poder sujeita o indivíduo e oferece as ferramentas para sua constituição ética como prática de liberdade.

### **Objetivos Específicos**

Reconstituir a trajetória intelectual de Michel Foucault, destacando as transformações metodológicas que caracterizam seu pensamento, demonstrando a unidade de suas obras em torno da pergunta sobre como os seres humanos se tornam sujeitos na cultura ocidental.

Explicitar o conceito de governamentalidade como ferramenta analítica para compreender as racionalidades políticas modernas, investigando sua genealogia

desde o pastorado cristão até as formas contemporâneas de liberalismo e neoliberalismo.

Investigar a genealogia do poder pastoral, rastreando suas raízes simbólicas no Mundo Antigo e sua institucionalização técnica no cristianismo como governo das almas; descrever suas técnicas de subjetivação e as formas de resistência, que anteciparam a atitude crítica, revelando a possibilidade de uma relação ética consigo mesmo.

## **Metodologia**

A natureza da investigação caracteriza-se como uma pesquisa teórica ou revisão bibliográfica em filosofia, tendo como objeto central a análise de conceitos e argumentos desenvolvidos por Michel Foucault ao longo de suas obras. Uma investigação conceitual que busca compreender, sistematizar e articular as ferramentas teóricas forjadas pelo autor para pensar a constituição do sujeito na cultura ocidental.

A indagação acerca da ideia do Poder Pastoral possibilitou o acesso a uma grande quantidade de informações e, ao considerar as definições de Gil<sup>1</sup> e de Marconi e Lakatos<sup>2</sup>, pode-se dizer que o trabalho se enquadra como uma pesquisa teórica ou pura, uma vez que sua meta é a ampliação do conhecimento sobre o tema, sem necessariamente apresentar aplicabilidade prática. Para Gil<sup>3</sup>, a pesquisa bibliográfica “[...] é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”.

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa de interpretação textual, orientada pelos seguintes princípios interpretativos: a análise buscará compreender os conceitos a partir do interior dos próprios textos, atenta às transformações, deslocamentos e reelaborações que Foucault opera ao longo de sua trajetória intelectual. A metodologia busca articular os diferentes momentos do pensamento de Foucault: arqueologia, genealogia, ética. Seguindo o método genealógico de Foucault,

---

<sup>1</sup> GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. Ed. São Paulo: Atlas, 2008.

<sup>2</sup> MARCONI, Marina de Andrade.; LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados*. 5. Ed. São Paulo: Atlas, 2002, p. 183.

<sup>3</sup> GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. Ed. São Paulo: Atlas, 2002, p. 44.

a investigação privilegiará a análise das práticas concretas e das tecnologias de poder em detrimento das teorias abstratas ou das ideologias. A partir destes princípios interpretativos levantou-se o seguinte questionamento: como o poder se exerce, por meio de quais técnicas e que tipos de sujeitos ele produz?

A partir desse questionamento, delimitou-se o tema: as elaborações e transformações do saber pastoral sobre o homem moderno cuja vida é um objeto político, individual e coletivo.

A pesquisa fundamenta-se em três conjuntos de fontes:

Fontes primárias, as obras publicadas por Foucault em vida, os cursos ministrados no *Collège de France*, entrevistas, artigos, conferências e os textos fundamentais para cada eixo temático.

Fontes secundárias, comentadores e intérpretes reconhecidos da obra foucaultiana, tais como Edgardo Castro (vocabulário e introdução), Paul Veyne (testemunho e análise), Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (trajetória filosófica), Johanna Oksala (guia introdutório), entre outros que auxiliaram na contextualização e no aprofundamento dos conceitos.

Fontes complementares, textos de apoio para a compreensão do contexto histórico e filosófico em que Foucault se insere, bem como para análise de temas específicos como o cristianismo primitivo.

O material selecionado foi submetido a um processo de leitura sistemática, acompanhado de fichamento dos principais conceitos, argumentos e passagens relevantes. A organização temática dos fichamentos viabilizou a articulação entre as diferentes fases do pensamento foucaultiano, evidenciando continuidades, rupturas e deslocamentos teóricos.

Essa estrutura permitiu que os capítulos estabelecessem um diálogo coeso, convergindo para o objetivo central da pesquisa. No percurso metodológico, enfrentou-se o desafio de manejar a vasta e, por vezes, fragmentária obra do autor, buscando um equilíbrio preciso entre o rigor conceitual exigido pela filosofia e uma exposição didática que garantisse a clareza sem sacrificar a densidade analítica. Para enfrentar os desafios, a pesquisa, sempre que possível, buscou a fidelidade aos textos e o diálogo crítico com a literatura secundária.

## Organização do Trabalho

O trabalho está dividido em cinco tópicos de estudo: a Introdução, composta de justificativa, objetivos, metodologia e organização do trabalho; o desenvolvimento da pesquisa em três capítulos, precedido pelas Considerações finais e pelas Referências.

O capítulo inicial, intitulado “Vida e princípios singulares de Michel Foucault”, propõe uma imersão na trajetória e na evolução contínua do pensamento do autor. Longe de uma biografia convencional, o texto mapeia os deslocamentos metodológicos que definem seu percurso: da arqueologia, que escava as condições de possibilidade dos discursos, à genealogia, que desvela o entrelaçamento entre saber e poder nas instituições; culminando na ética do cuidado de si, voltada à constituição do sujeito moral. Tais fases não representam rupturas isoladas, mas sim uma expansão contínua do horizonte analítico, unificada pela interrogação ontológica: “como nos tornamos o que somos?”.

O segundo capítulo, “Governamentalidade”, aprofundou a analítica do poder ao focar nas racionalidades que orientam a condução das condutas. Foucault elaborou o conceito de governamentalidade para compreender como o Estado moderno emerge como resultado de práticas históricas complexas do pastorado cristão à razão de Estado, do liberalismo ao neoliberalismo. A governamentalidade designa o conjunto de instituições, procedimentos, cálculos e táticas que têm por alvo a população, por saber principal a economia política e por instrumento técnico os dispositivos de segurança. Mais importante ainda, revela a interdependência entre o governo dos outros e o governo de si, articulando tecnologias de dominação e processos de subjetivação.

O terceiro capítulo, “O poder pastoral e a constituição do sujeito ético” investigou a genealogia de uma tecnologia de poder específica, mas fundamental: aquela que tem origem no Oriente antigo e é desenvolvida pelo cristianismo, instituindo pela primeira vez no Ocidente a ideia de que os homens podem ser governados como um rebanho por um pastor que cuida de cada ovelha individualmente. O poder pastoral não é apenas uma metáfora religiosa, mas uma tecnologia política complexa que opera por meio da direção de consciência, do exame minucioso da alma e da obrigação de produzir a verdade sobre si mesmo. Seus elementos, a interioridade a ser decifrada, a verdade a ser confessada, a obediência como fim em si mesma, serão secularizados e integrados pelo Estado moderno,

constituindo a matriz das técnicas disciplinares e biopolíticas que nos governam até hoje.

Contudo, a análise do poder pastoral não se esgotou na descrição dos mecanismos de sujeição. Como demonstrado, as mesmas ferramentas que serviram à obediência e à renúncia, a capacidade de refletir sobre si mesmo, o imperativo de dizer a verdade sobre os próprios desejos, a compreensão da vida como ascese podem ser transfiguradas e colocadas a serviço de uma relação ética consigo mesmo. O sujeito ético não emerge da simples negação dessa herança, mas de um trabalho contínuo de diferenciação e resistência: trata-se de utilizar as ferramentas que recebemos da história para permanentemente abrir a possibilidade de não sermos governados de determinada maneira. Assim, a genealogia do poder pastoral não é apenas um exercício arqueológico sobre o passado, mas um instrumento para a crítica do presente e para a invenção de novas possibilidades de existência.

É esse percurso do autor, da genealogia à ética, que os próximos capítulos se propõem a percorrer, começando pela apresentação da trajetória intelectual de Michel Foucault e das transformações metodológicas que marcaram seu pensamento.

## 1 VIDA E PRÍNCIPIOS SINGULARES DE MICHEL FOUCAULT (1926-1984)

Michel Foucault (1926-1984) não imaginava, inicialmente, criar uma obra, um sistema filosófico e teorias que se unissem num método de análise crítica. Fez-se um filósofo extraordinariamente talentoso, reservando para si um lugar de destaque no pensamento do século XX, influenciando, inclusive, a vida acadêmica e intelectual do Brasil e modelando de forma irreversível a maneira como entendemos o poder, o saber e o próprio sujeito na modernidade<sup>1</sup>.

Professor, ativista político, teórico social, crítico cultural, historiador criativo e, ao fim de uma vida (1984), próximo de completar 58 anos, construiu um histórico mundialmente reconhecido. Sua obra reúne diferentes conceitos, como arqueologia, genealogia, governamentalidade, poder pastoral e cuidado de si, entre muitos outros que poderíamos elencar, a fim de compreender como o ser humano acabou ocupando, ao mesmo tempo, o lugar de objeto e de sujeito do conhecimento. O foco de suas pesquisas centrava-se no sujeito e na consciência para análise crítica das práticas sociais, dos regimes discursivos e das dinâmicas de poder.

Eu não sou um filósofo nem um escritor.” Na boca de Foucault, essa aproximação em uma mesma negativa desses dois termos é significativa: Foucault não quer criar uma obra, seu trabalho não consiste em propor uma teoria, ou teorias que se uniriam como por um milagre em torno da figura tutelar do autor. Foucault não é nada, ele não tem profissão, mas ele faz certo número de coisas que ele mesmo qualifica de pesquisas “históricas e políticas simultaneamente”. Pouco importa o estatuto de seus livros, só conta seu efeito político, obtido precisamente por meio de um conteúdo histórico, segundo um mecanismo que analisaremos adiante<sup>2</sup>.

O critério que utilizamos ao analisar sua vida e obra, na medida do possível, segue uma ordem temporal dos eventos da vida de Foucault e do desenvolvimento de suas ideias; a análise também considera a capacidade do autor de revisar constantemente sua própria obra em outras que vão sendo publicadas, o que implica que certas ideias podem ser agrupadas por temas ou períodos de desenvolvimento, independentemente da exata cronologia.

---

<sup>1</sup> DEKENS, Oliver. *Michel Foucault: A verdade de meus livros está no futuro*. São Paulo: Loyola, 2015: “[...] a modernidade é um ethos, uma pertença e uma tarefa que, despidos aqui de toda referência demasiado histórica, podem ser reatualizados em contextos muito distintos”. p. 234.

<sup>2</sup> DEKENS, 2015, p. 34.

Este capítulo pretende, além de uma cronologia de vida e obras, destacar as transformações metodológicas que caracterizam seu percurso, da arqueologia do saber à genealogia do poder e desta à Ética do cuidado de si.

## 1.1 Formação intelectual e contexto histórico

Paul-Michel Foucault nasceu em 15 de outubro de 1926, na cidade de *Poitiers* no oeste da França, filho do meio de uma família de três filhos, Francine (1925) e Denys (1933), sendo que este último viria a dedicar-se à medicina, mantendo a tradição familiar, pois Michel Foucault era neto de Paul Victor Foucault, conhecido médico e filho de Paul-André Foucault (1893-1959), cirurgião e professor da escola de medicina de sua cidade, casado com Anne-Marie Malapert (1900-1987), também filha de médico cirurgião.

### 1.1.1 A formação acadêmica de Foucault

Foucault concluiu seus estudos primários no *Lycée Henri-IV* em *Poitiers* e secundários no *Collège Saint-stanislas*, escola jesuíta, de sua cidade natal, em 1945. Prosseguiu seus estudos no *Lycée Henri-IV de Paris*, com a intenção de ingressar na *École Normale Supérieure*.

Sua trajetória intelectual consolidou-se durante a reconstrução da Europa após a Segunda Guerra Mundial. Com a libertação de Paris em 1944, o campo acadêmico tornou-se o centro de profundas discussões sobre o marxismo, o estruturalismo e o existencialismo.

[...] suprimiram-se as universidades na França, o que representou uma notável particularidade histórica entre os países ocidentais. Em seu lugar, para formar os quadros intelectuais e técnicos do país, criaram-se as “grandes escolas”, que constituem o que, em vocabulário mais atual, poderiam denominar-se universidades de investigação. A *École Normale Supérieure*, criada em 1794, foi de fato uma sementeira intelectual no campo das humanidades. Ali se formaram, entre outros, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Louis Althusser, Jacques Derrida e Pierre Bourdieu<sup>3</sup>.

Mediante o rigoroso exame de ingresso em 1945, Foucault fracassou na admissão à *École Normale Supérieure*, frequentando uma classe preparatória para o ingresso denominada classe de *Khâgnes* para completar sua preparação, tendo como

---

<sup>3</sup> CASTRO, Edgardo José Manuel. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 17-18.

professor Jean Hyppolite, filósofo que se destacou por seus trabalhos sobre Hegel, inclusive sendo ele o tradutor do alemão para o francês, da obra 'Fenomenologia do espírito' de Hegel, e também de obras de outros filósofos alemães, transmitindo a Foucault, através de sua metodologia e principalmente do seu rigor, a interpretação e a leitura de Hegel.

Em 1946, ao ingressar na *École Normale Supérieure*, permaneceu por quatro anos, onde frequentou as lições de Maurice Merleau-Ponty descobrindo a sensibilidade fenomenológica, e de Louis Althusser, o interesse pelas estruturas históricas e pelos mecanismos ideológicos.

Licenciou-se em Filosofia em 1948 e Psicologia em 1949, áreas que moldariam seus primeiros trabalhos. Por influência de Althusser, em 1950, Foucault inscreveu-se no Partido Comunista Francês.

A escolha de Foucault para a carreira profissional não foi a medicina, a fim de manter a tradição familiar; contudo, nunca perdeu o encanto pelos discursos médicos, com presença significativa em suas obras ao longo de sua vida.

Nos primeiros anos de sua carreira, Foucault oscilou entre a filosofia, a psicologia e a psicopatologia.

### **1.1.2 A influência de Binswanger e a fenomenologia**

Foi aprovado no exame de agregação em 1951, tornando-se professor assistente de psicologia na *École Normale Supérieure*, exame de grande prestígio no qual lhe exigiu um ano de preparação intensiva para esta nova fase.

Em 1952, obtém diploma de especialização em psicopatologia e começa a participar de atividades como psicólogo, especificamente sob a direção do neurologista e psiquiatra Jean Delay, no hospital Sainte-Anne, em Paris.

Essa experiência influenciaria criticamente sua visão sobre a psiquiatria, marcada por uma profunda discordância filosófica e pessoal sobre a natureza da saúde mental e o poder médico.

Em 1953, Michel Foucault obtém o diploma de especialização em psicologia experimental, assistiu ao seminário de Jacques Lacan e visitou, na Suíça, Ludwig Binswanger, sobre quem escreveu em 1954 uma extensa introdução à tradução francesa de sua obra: O sonho e a existência.

A análise do sonho de Binswanger se apoia amplamente, é claro, nas aquisições da ontologia heideggeriana[...], mas é também tributária do gesto

freudiano que deu aos fenômenos empíricos sua significação, manifestações de estruturas mais gerais do inconsciente<sup>4</sup>.

Binswanger, por sua vez, era um psiquiatra fenomenologista suíço que fundou a *Daseinsanalyse* (análise da existência), ao aplicar os conceitos da fenomenologia de Heidegger ao estudo das experiências mentais.

[...] ao longo de sua introdução, nota-se um tom predominantemente positivo de Foucault, na medida em que ele identifica aí, apesar de “equivoco produtivo” no que concerne a Heidegger, uma superação das concepções freudianas concernentes ao sonho e à metodologia fenomenológica husserliana<sup>5</sup>.

Foucault, em contato com suas ideias levou-o a expandir sua análise a respeito do conceito de espacialização<sup>6</sup> (ser-no-mundo), sobre como o espaço e o ambiente constituem a experiência humana, fazendo com que, em meio à maturação do seu pensamento e à individuação em relação a Nietzsche, do método arqueogenealógico<sup>7</sup>, deslocasse a experiência do ambiente clínico e individual (a relação do sujeito com seu mundo vivido na perspectiva da psicopatologia), para um contexto histórico-social e político, analisando que espaços institucionais produzem tipos específicos de sujeitos, como o louco, o delinquente, o sexualmente perverso, através de processos de exclusão e normalização, ou seja, o que ao amadurecer o conhecimento viria a ser a análise das relações de poder, saber e subjetivação.

Esse é o problema de Binswanger. Ou melhor, como Foucault o reconhece: eis a reconstrução do momento Binswanger, no cruzamento de certas descobertas e certos fracassos comprovados. Especialização da história das ideias, dramaturgia fictícia destinada a marcar as rupturas, a sublinhar também simultaneamente a necessidade de um problema e a contingência da solução proposta[...] Fim do sujeito, posição justamente da necessidade

<sup>4</sup> DEKENS, 2015, p. 26.

<sup>5</sup> LIMA, João Pedro Azevedo. Foucault, leitor de Binswanger: o sonho na análise existencial. *Rev. NUFEN*, Belém, v. 17, e25679, 2025. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912025000100405&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912025000100405&lng=pt&nrm=iso). acesso em 08 jan. 2026, p. 13.

<sup>6</sup> CHAMOND, Jeanine. Fenomenologia e psicopatologia do espaço vivido segundo Ludwig Binswanger: uma introdução. *Rev. abordagem gestalt.*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 3-7, jun. 2011. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672011000100002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000100002&lng=pt&nrm=iso). acesso em 08 jan. 2026, p. 5.

<sup>7</sup> NEVES, Ivania dos Santos; GREGOLIN, Maria do Rosário. A arqueogenealogia foucaultiana como lente para a análise do governo da língua portuguesa no Brasil: continuidades e interrupções. *MOARA – Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras*, v. 2, n. 57, p. 08-32, maio 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/9898/6932>>. Acesso em: 25 jan. 2026: Michel Foucault não empreendeu reflexões específicas sobre o que seria um método arqueogenealógico, nem mesmo se utilizou desta denominação. Em língua portuguesa, esta definição foi usada pela primeira vez em 1993, pelo pesquisador português da área de comunicação Antônio Fernando Cascais, com o objetivo de especificar os deslocamentos metodológicos propostos por Foucault depois de sua fase arqueológica, p. 10.

do mundo e ao mesmo tempo revelação da contingência dessa mesma maneira para a visão de outra realidade – aqui a do sonho -, de outro pensamento, de outra ação<sup>8</sup>.

Dentro de um movimento dialético do conhecimento de Foucault, podemos afirmar que foi através de Binswanger que ele aprofundou seus estudos sobre a fenomenologia e, teoricamente, através de pontos de inflexão, também o levou a se afastar progressivamente da fenomenologia, levando consigo algumas influências a seus estudos.

### 1.1.3 A ruptura com o marxismo e a influência da epistemologia francesa

Nesse mesmo ano de 1953, abandonou formalmente o partido comunista, desapontado com o dogmatismo político, afastando-se assim da prática marxista<sup>9</sup>.

Em sua formação, “Foucault rapidamente encontrará seu solo de pensamento, seguindo, inicialmente, os rastros da tradição epistemológica francesa: Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Georges Dumézil”<sup>10</sup> conduziram-no a uma perspectiva crítica da racionalidade moderna. A partir dessas influências, Foucault passou a investigar ativamente, não as ideias em si, mas as condições históricas que as tornam possíveis.

[...] E são estes, com efeito, os dois traços fundamentais da influência da epistemologia francesa sobre a arqueologia desenvolvida por Foucault: 1) para a análise arqueológica, assim como para a epistemologia francesa, não se trata jamais de considerar uma “ciência” como um desenvolvimento linear; 2) para dar conta da história da formação de uma determinada “ciência” é preciso articulá-lo com as práticas e as instâncias sociais que lhe fornecem subsídios: as formas da política e de instituições, tais como o hospital, a prisão, a família, a igreja, a justiça etc.<sup>11</sup>.

Os primeiros trabalhos de Michel Foucault se orientam em torno de um problema que, na década de 1950, constituía um dos grandes temas de discussão: A problemática das ciências humanas e suas relações com a filosofia. “A filosofia relaciona-se com as ciências para a compreensão do homem como sujeito e objeto de conhecimento, sendo essencial para a reflexão sobre os valores, a ética e os desafios existenciais que as ciências humanas abordam”<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> DEKENS, 2015, p. 27-28.

<sup>9</sup> VEYNE, Paul. *Foucault: O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009, p. 136.

<sup>10</sup> YAZBEK, André Constantino. *10 lições sobre Foucault*, 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, p. 15 – 16.

<sup>11</sup> YAZBEK, 2015, p. 37 – 39.

<sup>12</sup> CASTRO, 2015, p. 16.

Ele sustenta que aquilo que é denominado, sem maior rigor, de ciências do homem pode ser tratado como sistemas autônomos de discurso, mas ele nunca abandona suas posições iniciais de que as instituições sociais influenciam as práticas discursivas<sup>13</sup>.

A única maneira de se alcançar uma ciência dos seres humanos completamente objetiva seria a produção dos seres humanos como objetos, mesmo assim, tal teoria ainda ocultaria as práticas que produziriam uma prática social historicamente condicionada, como realidade.

## 1.2 Primeiros escritos e o nascimento da arqueologia (1954 – 1969)

Os primeiros anos da trajetória intelectual de Foucault revelam o movimento de formação de um pensamento que, partindo da psicologia e da fenomenologia, desemboca em uma crítica radical à racionalidade moderna. O pensamento de Foucault é uma síntese criativa de diversas fontes. Ele é um verdadeiro escritor de intersecções: utilizou-se desses intercâmbios, o que o favoreceu na criação de algo verdadeiramente original. Sua obra inicial evidencia o trânsito entre múltiplas influências, que, embora diversas, convergem para o mesmo eixo: compreender como o sujeito é historicamente produzido pelas práticas de saber e de poder.

Desde seus primeiros escritos, Foucault entrelaça os conhecimentos, demonstrando interesse não pelas ciências humanas como disciplinas estabelecidas, mas por sua emergência histórica: como, quando e sob quais condições o “homem” se tornou um objeto de saber, favorecendo-o na criação de sua arqueogenealogia, sempre orientado pela pergunta que perpassaria suas obras, “Como foi possível o que é?”<sup>14</sup>.

Seu primeiro livro: *Doença mental e personalidade*, em 1954, foi marcado por uma perspectiva que mescla marxismo, fenomenologia e psicanálise. Nele, Foucault argumenta que a doença mental não é uma substância, mas uma consequência da alienação social.

Foucault analisa nesta obra o “mal-estar da psicologia”<sup>15</sup>, uma exigência herdada do iluminismo: sendo a psicologia uma ciência que tenta, sem sucesso, se

---

<sup>13</sup> DREYFUS, Hubert Lederer; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 1995, Prefácio, p. XX.

<sup>14</sup> CASTRO, 2015, p. 16.

<sup>15</sup> CASTRO, 2015, p. 17.

modelar pelas ciências naturais, sem jamais conseguir adequar-se a elas. Para o filósofo, a psicologia não nasce das regularidades, mas das contradições da vida humana. Critica a psicanálise por psicologizar o real, desviando a atenção das contradições concretas da sociedade.

Mais tarde, Foucault renegará esta obra, considerando-a confusa e ambígua em seus diferentes usos do termo “alienação”<sup>16</sup>. marcado por influências teóricas marxistas e fenomenológicas.

Encantado pela leitura de Nietzsche, Heidegger, Marx, Hegel e Freud, é possível percorrer um itinerário de como Foucault foi definindo aos poucos os contornos de seu próprio pensamento, cujas “investigações estão marcadas por uma pegada histórica e, a um tempo, tanto política como ética”<sup>17</sup>.

É possível falar de uma filosofia de Foucault, há que buscá-la, primeiro, nesse olhar que intenta descobrir as formas de racionalidade que organizam as maneiras de dizer e de fazer, os modos em que falamos e nos comportamos com nós mesmos e com as coisas. É a partir daí, em um segundo momento, que há que buscá-la no giro do mesmo olhar até os textos clássicos da filosofia, em que não se persegue restituir-lhes seu caráter abstrato e sistemático, mas redescobri-los em sua atualidade<sup>18</sup>.

No ano de 1955, muda-se para *Upsala*, na Suécia, como diretor do Centro francês da Universidade de Varsóvia, sob a recomendação de Dumézil, antropólogo e especialista em mitos, este ensinou Foucault a saber ler a economia de um discurso sem cair na exegese selvagem ou em um formalismo estéril,<sup>19</sup> e assumiu o Instituto de Cultura, como leitor de francês.

Descobriu a obra de Raymond Roussel, escritor, dramaturgo e poeta, precursor do surrealismo, na qual se espelhou e que também viria a influenciar suas reflexões posteriores.

Em 1958, mudou-se para Varsóvia, para dirigir o Centro de Civilização Francesa, concluindo neste período a redação de sua tese principal de doutorado: Loucura e desrazão: história da loucura na idade Clássica, sob a direção de Georges Canguilhem<sup>20</sup>, descrevendo como a experiência da loucura foi sendo moldada social

---

<sup>16</sup> CASTRO, 2015, p. 17.

<sup>17</sup> CASTRO, 2015, p. 16.

<sup>18</sup> CASTRO, 2015, p. 16.

<sup>19</sup> DEKENS, 2015, p. 176.

<sup>20</sup> DEKENS, 2015: “[...]historiador e filósofo das ciências, teria sabido mostrar - através do exemplo de sua história do conceito de reflexo - que a história das ciências é marcada por acontecimentos que não

e discursivamente. “A loucura é o não humano, no sentido preciso em que uma cultura marcada pelo dualismo cartesiano pode concebê-lo, quer dizer, como animalidade[...] O louco é o homem reconduzido à sua naturalidade”<sup>21</sup>.

O louco começou a aparecer como uma figura cultural de grande importância, substituindo a morte, enquanto objetivava a profunda e universal preocupação com a ordem e seu significado[...], o imbecil, o tolo, o bêbado, o devasso, o criminoso, o apaixonado<sup>22</sup>.

Foucault afirma que, em meados do século XVII, o modo como a loucura era definida sofreu profunda mudança: a loucura escapava ao que era essencialmente humano e passou a ser associada à necessidade de confinamento, uma ideia que, em grande medida, prevalece ainda hoje e é considerada óbvia<sup>23</sup>.

Com o conseqüente surgimento das casas de internação destinadas a recolher, confinar e isolar indivíduos que representavam um desvio moral, econômico ou social, fora dos padrões burgueses, Foucault chama a atenção, no século XVII, para a criação dos Hospitais Gerais, marco da cisão entre razão e loucura, na idade clássica, quando se institucionaliza a exclusão dos desajustados.

No registro das práticas sociais, Foucault aborda então, em primeiro lugar, a descrição da circulação da loucura, cuja figura maior está representada por essas naves, com os loucos embarcados, que percorriam alguns dos mais importantes rios da Europa. Para depois da grande reclusão, o espaço no qual se reclinou quem já não tinha lugar na sociedade burguesa europeia dos séculos XVII e XVIII: os loucos, os indigentes, os vagabundos, os sodomitas, os blasfemos, as prostitutas, os libertinos etc.<sup>24</sup>

A constituição da loucura como doença mental, no fim do século XVIII, delinea a constatação de um diálogo rompido [entre loucura e não loucura, entre razão e não razão] [...] A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pôde estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história desta linguagem, mas antes a arqueologia deste silêncio<sup>25</sup>.

Em 1959, ano do falecimento de seu pai, Foucault transferiu-se para Hamburgo na Alemanha, como diretor do Instituto francês, onde redigiu sua tese secundária de doutorado: *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Nela, identificou a origem do

---

se explicam nem pela ideologia nem pela descoberta, mas originam-se de uma ruptura ou de uma novidade conceitual”, p. 176.

<sup>21</sup> DEKENS, 2015, p. 93.

<sup>22</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 04.

<sup>23</sup> OKSALA, Johanna. *Como ler Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 27.

<sup>24</sup> CASTRO, 2015, p. 22.

<sup>25</sup> FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a. v.1, Prefácio, p. 141.

que chamou de “ilusão antropológica”<sup>26</sup> moderna: a tentativa de fundamentar o conhecimento do homem no próprio homem, ou seja, fazer da finitude humana o alicerce da verdade.

O que significa dizer que, quando as forças do homem entram em relação com as forças da finitude vindas de fora, então e somente então o conjunto das forças compõe a forma-Homem (e não mais a forma-Deus)? Incipit Homo<sup>27</sup>.

A partir dessa análise, concluiu que a “morte de Deus”<sup>28</sup> anunciada por Nietzsche implicava também a “morte do homem”, a ideia de finitude, o fim da noção de uma essência humana universal. Este diagnóstico afastou Foucault da fenomenologia e do humanismo sartreano, realinhando-o com Nietzsche, que lhe fornece as bases para suas investigações subsequentes. “Dado o fracasso do existencialismo em explicar como a linguagem constrói a realidade, os pós-estruturalistas julgaram que a filosofia centrada no sujeito chegara ao fim. Para revitalizar a filosofia eram necessárias abordagens radicalmente novas”<sup>29</sup>.

O próprio Foucault fornece uma definição autorreflexiva do seu próprio método: “uma análise das condições que tornam certos saberes e relações sujeito-objeto possíveis”<sup>30</sup>.

Se por pensamento entendermos o ato que coloca um sujeito e um objeto em suas diversas relações possíveis, uma história crítica do pensamento será uma análise das condições em que são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível<sup>31</sup>.

Em 1960, de volta à França, Foucault é nomeado professor de psicologia na Universidade de *Clermont-Ferrand*. Nesse mesmo período, conheceu Daniel Defert, que se tornaria seu companheiro por quase vinte e cinco anos. Foi também quando defendeu e publicou sua tese de doutorado, *Loucura e desrazão: história da loucura na idade clássica*, em 1961.

---

<sup>26</sup> CASTRO, 2015, p. 16.

<sup>27</sup> DEKENS, 2015, p. 157 - 158

<sup>28</sup> CASTRO, 2015, p. 31.

<sup>29</sup> OKSALA, 2011, p. 09.

<sup>30</sup> FLORENCE, Maurice. FOUCAULT, In: HOUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 389.

<sup>31</sup> FLORENCE, 2001, p. 389.

No ano seguinte, lançou uma reedição profundamente revisada de seu primeiro livro, com outro título: *Doença mental e psicologia*, em 1962, “cuja segunda parte aparece completamente reelaborada” com a síntese de sua tese doutoral<sup>32</sup>.

A desrazão não é, então, doença do espírito ou da alma, mas do corpo e da alma conjuntamente, da maneira em que se comunicam. Por isso, para a Idade Clássica, a paixão, entendida como o movimento irracional da razão que se origina pela influência do corpo sobre o espírito, é finalmente a causa mais constante e obstinada da loucura<sup>33</sup>.

Foi através do ambiente intelectual desse período da história que Foucault teve conhecimento de Gilles Deleuze e suas obras, com pontos de convergência e divergência.

Foucault, em 1963, escreve um livro chamado: *Raymond Roussel*, e vê na literatura moderna (Roussel, Blanchot, Artaud, Borges, Nietzsche) um retorno da experiência da loucura, pois encontramos uma estrutura simétrica: “no que se diz há que descobrir o que se quer dizer.”<sup>34</sup> “Somente um certo estilo de escrita literária poderia mostrar traços de loucura e evocar no leitor uma experiência capaz de contestar a idolatria da razão”<sup>35</sup>.

O Roussel da análise de Foucault deve ser destacado, senão pela verdade da própria obra de Roussel, ao menos pelo reconhecimento das intervenções de Foucault. Trata-se de revelar os pontos comuns que supostamente aparecem no poeta depois de já terem comparecido em Foucault e ver que conceitos são duplicados em Roussel sem terem sido escritos por ele, pertencendo, portanto, ao comentário ou à crítica—aos limites e aos desvios—de Foucault<sup>36</sup>.

Para Foucault, a linguagem deixa de representar coisas ou expressar sentimentos para falar de si mesma, criando “heterotopias”<sup>37</sup>, espaços completamente diferentes, contraditórios, criando um espaço paralelo à realidade: barco, prisões,

---

<sup>32</sup> CASTRO, 2015: Em 1973, ou seja, um ano depois da aparição da segunda edição de *História da loucura*, o desenvolvimento da psiquiatria no século XIX constitui o tema das aulas de Foucault no Collège de France. Esse curso, *O poder psiquiátrico*, publicado no ano de 2003, pode ser considerado como a continuação e o segundo volume de *História da loucura*, porém com uma série de deslocamentos e correções[...] Foucault analisa agora os dispositivos do poder disciplinar como produtores de enunciados psiquiátricos, p. 16.

<sup>33</sup> CASTRO, 2015, p. 25.

<sup>34</sup> CASTRO, 2015, p. 36.

<sup>35</sup> OKSALA, 2011, p. 33.

<sup>36</sup> PRADO, Tomás Mendonça da Silva. *Foucault e os laços da linguagem com a morte: o desvio morfológico em Roussel*. *Artefilosofia*, n. 17, p. 110-121, 2014, p. 112.

<sup>37</sup> CASTRO, 2015, p. 37.

hospitais[...], marcados por rituais, limites e regras específicas, refletindo e, por vezes, criticando as normas vigentes. “O contraste entre guerra e linguagem pode parecer surpreendente a princípio, até nos lembrarmos da concepção estruturalista da linguagem como um sistema de signos governado por regras”<sup>38</sup>.

Por um lado, para poder determinar seu sentido, é necessário reconhecer os signos, porém, por outro, para poder identificá-los, se requer conhecer seu sentido. Desse modo, a semiologia (a identificação dos signos) e a exegese (a determinação de seu sentido) terminam em definitivo superpondo-se<sup>39</sup>.

A crença de que a linguagem é a condição de possibilidade para a compreensão da produção do conhecimento, dos saberes e das disciplinas possui tantas outras repercussões. As teorias do signo e as semiologias operam o primado do significante, de significantes de significantes que se diferenciam na construção e reconstrução de uma metanarrativa ficcional, sendo agora significantes de significantes que recontam uma longa metanarrativa mitológica, psicanalítica, psicolinguística, psicossocial, institucional<sup>40</sup>.

A história da loucura inaugura o método arqueológico de Foucault: um modo de analisar as condições históricas de possibilidade dos discursos, sem recorrer à linearidade ou ao progresso das ideias. A história deixa de ser vista como evolução contínua e passa a ser compreendida como campo de rupturas<sup>41</sup> e descontinuidades.

O gosto aparente de Foucault pelas rupturas e por momentos chave não provém de uma teatralização artificial na evolução dos saberes e dos poderes, mas de uma percepção diferenciada da história que possa aí detectar as articulações entre enunciados<sup>42</sup>.

Nos anos seguintes, Foucault amplia esse método em outras obras. Em 1963, publica-se: *O nascimento da clínica*<sup>43</sup>, com o subtítulo: *Uma arqueologia do olhar*

<sup>38</sup> ROUSE, Joseph, Poder/Conhecimento, p. 145. In: GUTTING, Gary, *Foucault*, Cambridge. 2ª ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 33.

<sup>39</sup> CASTRO, 2015, p. 36.

<sup>40</sup> FERREIRA, Michel de Vilhena; PAIXÃO, Carlos Jorge; OLIVEIRA, Damião Bezerra. Elementos de linguagem e arqueogenealogia em Michel Foucault. *Revista da Anpoll*, [S. l.], v. 53, n. 2, p. 85–99, 2022. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1759>. Acesso em: 15 jan. 2026, p. 91.

<sup>41</sup> DEKENS, 2015, p. 71: Em vez de procurar por progressos lineares da razão, Foucault foca nas rupturas, nas descontinuidades e nas transformações dos discursos e práticas ao longo do tempo.

<sup>42</sup> DEKENS, 2015, p. 71

<sup>43</sup> CASTRO, 2015: Nos escritos foucaultianos dessa época encontramos algumas teses (a primazia do sistema linguístico ou a desaparecimento do sujeito), estilos de análise (descrições sincrônicas) e vocabulário (código, estrutura) que motivaram seu enquadramento dentro da corrente estruturalista[...] Apesar de Foucault frequentemente rechaça a etiqueta de estruturalista, em *O nascimento da clínica* e em *As palavras e as coisas* podem encontrar-se, com efeito, rastros da atmosfera intelectual da época, p. 35.

médico. Nesse momento, Foucault analisa a emergência da medicina moderna centrada no indivíduo e avessa ao aristotelismo, “remetendo a uma reorganização simultânea das maneiras, individuais e sociais, de perceber, de falar e de comportar-se a respeito da doença”<sup>44</sup>. “A tarefa de curar cede seu lugar à preocupação pela saúde”<sup>45</sup>.

O olhar médico não é de um sujeito, mas de um dispositivo que reorganiza o espaço, a linguagem e a instituição hospitalar. “A medicina clínica não é só um conjunto de descrições médicas, mas também uma série de prescrições políticas, decisões econômicas e modelos de ensino”<sup>46</sup>.

Nessa obra, a medicina é a ciência da finitude por excelência: “está perto da disposição antropológica que sustém a todas”<sup>47</sup>. “Foucault procura centrar-se no momento em que a medicina se reorganiza, como prática e como ciência, com a emergência da anatomia clínico-patológica[...] institui como ciência empírica”<sup>48</sup>, advento de novos “códigos do saber”.

Nesse sentido, a medicina mostra em seu próprio âmbito que, para que o homem possa ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conhecimento, foi necessário remeter a finitude da vida à finitude da morte. No tempo da morte, na temporalidade dos cadáveres dissecados, o homem descobre a verdade acerca da temporalidade da vida. A finitude da vida já não aparece, então, em relação com o infinito, mas com seu próprio limite; por isso mesmo, não é a salvação o que está em jogo, mas, estritamente falando, a saúde. Desse modo, a medicina não faz mais que anunciar ao homem esse limite extremo e finalmente inevitável, sua morte<sup>49</sup>.

Em 1965, Foucault viaja para São Paulo<sup>50</sup>, a primeira de cinco visitas ao Brasil, onde profere uma série de conferências na Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL-USP), admirando os brasileiros como alunos “sérios e apaixonados”. Essas visitas ao Brasil e o contato com a ditadura militar influenciaram sua reflexão sobre poder e ditadura.

---

<sup>44</sup> CASTRO, 2015, p. 38.

<sup>45</sup> CASTRO, 2015, p. 39.

<sup>46</sup> FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. v. 2, p. 100.

<sup>47</sup> FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*, 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a, p. 201; p. 228.

<sup>48</sup> YAZBEK, 2015, p. 55 – 56.

<sup>49</sup> CASTRO, 2015, p. 40.

<sup>50</sup> LIUDVLK, Caio, 2014, Foucault no Brasil, *Revista Cult*. São Paulo, n. 191, jun. 2014. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/foucault-no-brasil/> acesso em 30 set. 2025, não paginado. Somente regressará ao Brasil, já então inegavelmente famoso, oito anos após a primeira visita.

Foucault sobre um dos aspectos de sua rica e tumultuada experiência de viajante, professor e intelectual engajado em plena ditadura militar brasileira, cuja truculência não conseguia interditar a “contraconduta” (conceito cunhado mais tarde pelo filósofo) que, naquela época, era o próprio amor ao saber em plena idade das trevas para o país, de ignorância, repressão e extermínio como políticas de Estado<sup>51</sup>.

Conferência na FFCL-USP que preludia a publicação de 1966 de seu livro: *As palavras e as coisas*, com subtítulo *uma arqueologia das ciências humanas*<sup>52</sup>. “E a arqueologia se converterá em termo habitual no vocabulário foucaultiano”<sup>53</sup>.

Nessa obra, Foucault serve-se do termo “episteme”, que é a experiência nua da ordem que rege, de forma inconsciente, o modo como uma cultura organiza o saber. “Os códigos fundamentais de uma cultura”<sup>54</sup>, sendo eles o conjunto de condições inconscientes que determinam o que pode ser dito, pensado e percebido em uma determinada época, e o arqueólogo é aquele que opera livre das teorias e das práticas que estuda, buscando compreender as regras dos regimes discursivos e das dinâmicas de poder.

Descrever a história em termos de epistemes foi antes de mais nada uma tentativa de mostrar que a história do pensamento não podia ser compreendida apenas mediante o estudo do pensamento de indivíduos. Devemos compreender as condições históricas e epistêmicas mais amplas que tornaram possível para sujeitos individuais pensar e perceber o mundo à sua volta de certas maneiras e através de certos conceitos, e também como determinadas formas de pensar eram simplesmente impossíveis<sup>55</sup>.

[...] ocupam um lugar intermediário entre as palavras e as coisas; entre, por um lado, o modo em que falamos delas e as pensamos e, por outro, a maneira em que as percebemos e estão dispostas entre si. Precisamente para essa região intermediária se dirige a arqueologia, para encontrar ali o a priori histórico, a saber, as condições de possibilidade dos saberes de cada época<sup>56</sup>.

Para Foucault, a arqueologia da razão ocidental nos mostra duas grandes discontinuidades retomando o pensamento de Georges Canguilhem, dois grandes cortes e rupturas, deixando evidenciar três grandes épocas: o Renascimento, no

<sup>51</sup> LIUDVLK, 2014, não paginado.

<sup>52</sup> CASTRO, 2015: Nem o título nem o subtítulo pensado originalmente por Foucault foram os que finalmente usou na edição em francês e que foram retomados em espanhol. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* teria podido chamar-se *A ordem das coisas: uma arqueologia do estruturalismo*, p. 41.

<sup>53</sup> CASTRO, 2015, p. 37.

<sup>54</sup> FOUCAULT, Michel *As palavras e as coisas: uma Arqueologia das ciências humanas*, 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 11.

<sup>55</sup> OKSALA, 2011. P. 40.

<sup>56</sup> CASTRO, 2015, p. 42.

século XVII; a Idade Clássica séc. XVII-XVIII e no começo do século XIX, assinalando o limiar de nossa Modernidade.

No Renascimento, em definitivo, as palavras e as coisas compartilham uma mesma natureza, a da semelhança, e por isso se comunicavam entre si. Na Idade Clássica, em contrapartida, os signos já não são as marcas das coisas, mas as representações do pensamento. Nesse contexto, Foucault fala de discurso, em relação à Idade Clássica, para referir-se a essa possibilidade que tem a linguagem de representar articuladamente, em sua sucessão, a simultaneidade do pensamento. Toda a tarefa da Idade Clássica se resume, finalmente, no ideal de construir, mediante o discurso, o quadro ordenado das representações<sup>57</sup>.

Foucault descreve que, no século XIX, surgem a linguagem, a vida e o trabalho que escapam ao quadro clássico. Delas provêm as ciências: a Biologia, a Economia Política, Filologia e, nas ciências humanas, a Psicologia e a Sociologia.

A filosofia correspondente é a analítica da finitude de Kant “a finitude da consciência não busca garantia de suas representações na figura divina do infinito, mas em si mesma”<sup>58</sup>, “[...] de uma parte o reconhecimento de uma responsabilidade de minoridade intelectual; de outra parte a vontade de sair desta situação. Não é uma questão de se desvencilhar de um jugo estrangeiro, mas sim de libertar-se a si mesmo”<sup>59</sup>

Sendo a antropologia de Kant objeto de sua tese secundária de doutorado, assim figura nas suas obras: a consciência ou o sujeito cumpre função transcendental a respeito de suas representações.

A problemática das ciências humanas já não surge da exigência de seguir o modelo das ciências da natureza e das formas alienantes das contradições históricas, mas da disposição epistêmica em que elas se inscrevem<sup>60</sup>.

Se as ciências do homem afirmam estudar as atividades humanas, então elas, ao contrário das ciências naturais, devem levar em conta as atividades humanas que tornam possível suas próprias disciplinas<sup>61</sup>.

Em setembro de 1966, Foucault parte para a África, para o país de Anibal e Santo Agostinho: Tunísia, na universidade de Túnis, como professor visitante, onde pela primeira vez toma posse de uma cátedra de filosofia, posição acadêmica de

---

<sup>57</sup> CASTRO, 2015, p. 45.

<sup>58</sup> CASTRO, 2015, p. 47.

<sup>59</sup> DEKENS, 2015, p. 43.

<sup>60</sup> CASTRO, 2015, p. 50.

<sup>61</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 180.

prestígio, dedicada ao ensino, pesquisa e liderança em áreas específicas da filosofia. Esse afastamento do ambiente intelectual parisiense acaba sendo crucial para a consolidação de seu método arqueológico e transição para os estudos sobre o poder.

Regressa à França em 1968, em meio à revolta estudantil francesa.

Entre os múltiplos motivos das revoltas estudantis francesas, desempenharam papel de primeira ordem o aumento do desemprego, o crescimento da população estudantil universitária, que se havia duplicado e mais em poucos anos – sem que as estruturas materiais e institucionais estivessem à altura das circunstâncias –, e os próprios costumes autoritários de pais, padrões e políticos<sup>62</sup>.

Assumindo a direção do Departamento de Filosofia do recém-inaugurado Centro Universitário Experimental de *Vincennes*, convertido a partir do ano seguinte em Universidade. Numa entrevista, defende a legitimidade acadêmica de licenciatura aos alunos de filosofia da instituição recém-criada, perante a dúvida gerada pelo Ministro da Educação.

Foucault permanecerá por dois anos na universidade, participando ativamente da “agitação universitária” daquele período: estaria ao lado do grupo de estudante que, em solidariedade a seus colegas que ocupavam a Sorbonne, tomaria o prédio da administração e o anfiteatro de Vincennes; seria um dos “oradores mais virulentos” quando de um encontro de intelectuais reunidos para protestar contra as medidas disciplinares que se seguiriam à repressão do movimento estudantil; denunciaria, com vigor, a “armadilha” que teria sido preparada pelas autoridades universitárias e políticas contra o departamento de filosofia da universidade, “prometendo-lhes a mais total liberdade e reprimindo-a logo que ela quis exercer-se. Nesse momento, enfim, o filósofo “se dirige verdadeiramente à política”: É aqui que se inventa o Foucault que todo mundo conhece, aquele das manifestações e dos manifestos, das ‘lutas’ e da ‘crítica’[...]”<sup>63</sup>

Publica: *A arqueologia do Saber* em 1969, quando Foucault revisa seu próprio método, “busca precisar o sentido e o alcance dos instrumentos conceituais utilizados em *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*”<sup>64</sup>, esclarecendo os conceitos de “enunciado”, “formação discursiva” e “arquivo”.

Nesse momento da história da sua vida é marcada pela sua presença significativa na intelectualidade francesa.

---

<sup>62</sup> CASTRO, 2015, p. 54.

<sup>63</sup> YAZBEK, 2015, p. 22.

<sup>64</sup> CASTRO, 2015, p. 58.

O arqueólogo, diz ele, não busca o sentido oculto dos textos, mas as regras que definem o que pode ser dito e pensado em determinada época. O livro *A arqueologia do saber* marca o ponto culminante de sua fase arqueológica e o prelúdio que levaria à ampliação do seu método para o genealógico que marcaria a década seguinte.

### 1.3 O engajamento político e a genealogia do poder (1970 – 1979)

A partir de 1970, Foucault realiza uma mudança metodológica decisiva: não podemos afirmar que ele abandona a arqueologia como método central, mas enriquece sua metodologia através do uso da genealogia, inspirada a princípio em Friedrich Nietzsche.

Quase no final de *Arqueologia do saber*, quando Foucault considera a possibilidade de a arqueologia não se transformar numa disciplina estável e autônoma, conforme desejou, ele observa que, neste caso, os problemas por ela apontados e os utensílios por ela introduzidos devem “ser mais tarde retomados, em outro lugar, de um modo diferente, num nível mais elevado ou de acordo com métodos diferentes”<sup>65</sup>.

Embora os métodos de Foucault e Nietzsche tenham elementos essenciais em comum — por exemplo, o uso da história como crítica —, a genealogia de Foucault não é uma adaptação fiel do pensamento de Nietzsche e não deveria ser interpretada como tal. Foucault não operou com explicações psicológicas ou raciais como fez Nietzsche, por exemplo, mas questionou de maneira profunda a importância do sujeito individual e seus atributos psicológicos. Deixou claro também que estava mais interessado em usar Nietzsche para objetivo próprio do que em segui-lo fielmente.<sup>66</sup>

Em suas viagens aos Estados Unidos, Japão e Itália, Foucault aprofundou seu ativismo político e leituras de autores como Rosa de Luxemburgo, Che Guevara e o partido das Panteras Negras (*Black Panthers*), cujas ideias o inspiraram a refletir sobre as dinâmicas de poder e resistência às instituições.

Foucault afirma que o poder necessita de resistência como uma de suas condições fundamentais de operação. É através da articulação de pontos de resistência que o poder se espalha pelo campo social. Porém, é também através da resistência que o poder é rompido. A resistência é, ao mesmo tempo, um elemento de funcionamento do poder e uma fonte de perpétua desordem<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 112.

<sup>66</sup> OKSALA, 2011, p. 61.62.

<sup>67</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 162.

Esse período representou um prelúdio à genealogia que Foucault definirá como seu método de estudo: um “diagnóstico que se concentra nas relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna”<sup>68</sup>. Nessa nova fase, Foucault busca compreender a constituição histórica dos saberes, das instituições e dos sujeitos e suas práticas, investigando os modos pelos quais o poder produz a verdade.

“O pensamento de Foucault não se contenta em ter consequências políticas. Ele é motivado dessa vez diretamente pelos problemas concretos e atuais que o homem Foucault pôde encontrar na sociedade francesa de sua época[...] A intervenção filosófica é guiada, em sua urgência, por uma exigência de ação imediata. Ela deve manter um discurso que seja eficaz politicamente, quer dizer, que se situe no interior da “política geral da verdade” que cada sociedade produz”<sup>69</sup>.

O genealogista foucaultiano passa a ter a função de revelar como pode o corpo ser dividido, reconstituído e manipulado pela sociedade. A genealogia “não constitui propriamente um domínio distinto daquele da arqueologia, mas o desenvolvimento de uma perspectiva diversa de uma mesma problemática”<sup>70</sup>. A pergunta central que então orienta suas investigações passa a ser: como o poder funciona? E a partir desse questionamento, Foucault se dedica a analisar a formação dos saberes e das instituições, articulando sua produção intelectual com uma prática ativista que se expressa a partir da divulgação constante dos resultados de suas pesquisas.

Precisamente nesse mesmo ano, Foucault é candidato ao Collège de France, e ele deve então apresentar seus próprios trabalhos, cuidando certamente de mostrá-los de forma articulada e se possível intelectualmente harmoniosa. Ele dedica-se então a identificar o objeto de seu pensamento: “o conhecimento investido nos sistemas complexos das instituições” e um método que lhe seja próprio: “No lugar de percorrer, como fazia espontaneamente, a biblioteca limitada dos livros científicos, seria necessário visitar um conjunto de arquivos compreendendo decretos, regulamentos, registro hospitalares ou carcerários, atos de jurisprudência”, além do gosto pelo pequeno, pelo obscuro, mais que a litania dos grandes textos.<sup>71</sup>

Em abril de 1970, é nomeado professor no *Collège de France* e deixa *Vincennes*. “A cadeira que ele ocupará será criada especialmente para abrigá-lo: História dos Sistemas de Pensamentos”<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 117.

<sup>69</sup> DEKENS, 2015, p. 224.

<sup>70</sup> YAZBEK, 2015, p. 91.

<sup>71</sup> DEKENS, 2015, p. 13

<sup>72</sup> YAZBEK, 2015, p. 23.

De acordo com as exigências da instituição, os professores do Collège devem apresentar os resultados de suas investigações durante os cursos. As aulas são abertas, os assistentes não têm de cumprir requisitos de ingresso, não têm exigências de assistência ou exames e não recebem nenhum título ou diploma. Essas aulas não têm, propriamente falando, alunos, mas ouvintes. O Collège de France é, em definitivo, uma instituição de investigação que, mediante aulas abertas, faz públicos seus resultados. A partir de 1970, exceto em 1977, Foucault ministra ali um curso a cada ano, que foi a fonte de seus livros publicados em vida<sup>73</sup>.

Em 02 de dezembro de 1970, é publicada: A Ordem do Discurso, sua aula inaugural, onde ele já analisa os procedimentos de controle e produção discursiva, sucedendo Jean Hyppolite, obra que já apontava transformações na direção de suas pesquisas e análises.

Em 1971, tomou forma a experiência do Grupo de Informação sobre as Prisões, são fundadores Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet. O intuito era informar sobre as realidades imperceptíveis e as lutas sociais, com o olhar voltado de dentro para fora, mas o grupo entrou em autodissolução em 1972.

Enquanto atuava, o grupo buscava dar voz aos próprios detentos, recolhendo e divulgando seus testemunhos sobre as condições carcerárias, condições que influenciaram profundamente a teoria de Foucault. Ele passou a analisar o poder não como uma substância repressiva, mas como uma rede produtiva que atravessa o corpo social.

O engajamento junto aos prisioneiros obedece assim a uma lógica do ato e não uma teleologia da reviravolta. As pesquisas realizadas nas prisões são destinadas a atacar o poder opressor “ali onde ele é exercido sob outro nome – o da justiça, da técnica, do saber, da objetividade. Cada uma deve, portanto, ser um *ato político*. Não se trata de melhorar a sorte dos presos, mas de desmascarar o exercício talvez ilegítimo de um poder, ilegítimo por produzir a delinquência que pretende combater<sup>74</sup>.

Tal experiência consolidou sua análise das tecnologias de poder e da microfísica das relações sociais.

Foucault se envolverá em numerosas lutas políticas: lutas concernentes ao aparato judiciário, à medicina, à psiquiatria, à sexualidade[...] Em todas elas o filósofo procura novas formas de atuação política, rejeitando a militância tradicional a partir dos caminhos que sua experiência junto ao grupo (e seu consequente aporte teórico) parecia lhe fornecer, assim como no caso dos

---

<sup>73</sup> CASTRO, 2015, p. 56-57

<sup>74</sup> DEKENS, 2015, p. 227.

encarcerados, não se tratava mais de acumular conhecimentos sobre o poder – tornando-o como uma unidade autoevidente –, mas de fazer “crescer a nossa intolerância” às suas diversas manifestações, para “falê-la uma intolerância ativa”. Essa intolerância ativa, em Foucault, tomará corpo teórico por meio de um esforço concernente à análise das formas do poder, esforço inicialmente consubstanciado – inclusive em suas indicações metodológicas[...]”<sup>75</sup>.

Em 1972, a convite da Universidade McGill, viaja para o Canadá e, em seguida, retorna à Universidade de Buffalo, nos EUA, onde tinha lecionado anteriormente. Aproveitando a proximidade, visita e conhece a prisão de *Attica*, palco de um recente e violento motim reprimido pelo Estado, que resultou na morte de 43 pessoas, 32 prisioneiros e 11 reféns, além de punições severas aos prisioneiros sobreviventes. Para Foucault, uma imensa máquina de repressão, e sua visita aprofundou um debate sobre as condições carcerárias e o sistema de justiça criminal norte-americano<sup>76</sup>, reforçando sua crítica às instituições de controle.

Acentuando essa nova fase, o filósofo se voltara para a análise das práticas de poder e das formas de subjetivação, consolidando sua reputação enquanto pesquisador influente internacionalmente.

### 1.3.1 Cursos no *Collège de France* e no Brasil (1970 – 1975)

De 1970 até sua morte em 1984, Foucault ocupou a cátedra de História dos Sistemas de Pensamento no *Collège de France*, a instituição acadêmica mais prestigiosa do país[...] As treze aulas anuais dadas por Foucault eram verdadeiros eventos na cena acadêmica francesa: a grande audiência lotava dois dos anfiteatros do *Collège de France*. Foi ali que ele desenvolveu muitas das ideias mais tarde elaboradas em seus livros; mas as aulas não eram simples esboços ou bosquejos dos livros. Continham vasto material que Foucault nunca publicou sob forma escrita, e que possui por isso um status relativamente independente em sua obra<sup>77</sup>.

O tema do primeiro curso no *Collège de France*: Lições sobre a vontade de saber, proferido entre dezembro de 1970 e março de 1971, publicados somente em 2011. São analisados os pensamentos de Nietzsche, dos sofistas e de Aristóteles,

<sup>75</sup> YAZBEK, 2015, p. 23.

<sup>76</sup> QUEIROZ, Marcos, Piza Duarte, Evandro, A Rebelião Da Prisão De Attica (Nova Iorque, 1971): Opressão Racial, Encarceramento Em Massa e Os Deslocamentos Da Retórica Da Igualdade. *Revista De Estudos Criminais*, vol. 15, no. 61, 2016, p. 149 – 177.

<sup>77</sup> OKSALA, 2011, p. 102-103.

buscando “estabelecer uma teoria da vontade de saber que possa servir de fundamento às análises históricas”<sup>78</sup>.

É importante deixar claro que Foucault nunca produziu uma teoria geral do discurso; ao contrário, limitou-se a descrever as formas históricas assumidas pelas práticas discursivas<sup>79</sup>. Aristóteles afirmava que os homens desejam saber por natureza e que é através da sabedoria que encontramos a felicidade. Os sofistas defendiam a ideia de que a única função do discurso é a de vencer os adversários, e Nietzsche, por sua vez, afirmava que nem o conhecimento, nem a verdade são naturais para o homem, o que levou Foucault a definir sua própria posição sobre o saber, “o que se deve arrebatar à interioridade do conhecimento, para encontrar nele o objeto de um querer, a finalidade de um desejo, o instrumento de uma dominação, a aposta em uma luta”<sup>80</sup>.

Na perspectiva de: A ordem do discurso e Lições sobre a vontade de saber em maio de 1973, na Universidade Católica do Rio de Janeiro, por iniciativa de Affonso Romano de Sant’Anna, diretor do Departamento de Letras e Artes da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ)<sup>81</sup> quatro conferências são proferidas e publicadas com o título: A verdade e as Formas Jurídicas. Viaja também para o Canadá neste mesmo ano.

A hipótese geral afirma que existem “duas histórias da verdade”. Por um lado, existe uma história interna, intradiscursiva, no sentido de que a verdade se corrige a partir das regras de formação dos discursos verdadeiros, como sucede, por exemplo, na história das ciências. Por outro lado, temos uma história externa da verdade, extradiscursiva, que descreve as práticas sociais a partir das quais se formam determinados domínios do saber<sup>82</sup>.

Para Foucault, as práticas sociais produzem e governam a ação e o discurso, conferindo-lhes um conteúdo sério. “Ao mesmo tempo, junto com esse trabalho descritivo, sua preocupação também foi a de elaborar e pôr à prova as categorias

<sup>78</sup> CASTRO, 2015, p. 62.

<sup>79</sup> FAÉ, Rogério. *A genealogia em Foucault. Psicologia em Estudo*. Maringá, v. 9, n. 3, p. 409-416, dez. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/SmBLvMwcKwDZthfBJPNXBcM/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 15 jan. 2026: O ato discursivo, nesta perspectiva, sempre se impõe, pois nunca é desprovido de vontade de verdade. Interpretar, portanto, não é apenas encontrar um significado comum e universal para determinado signo, mas, principalmente, imprimir e produzir uma verdade que submete o outro, p. 415.

<sup>80</sup> CASTRO, 2015, p. 62 – 63.

<sup>81</sup> LIUDVLK, 2014, não paginado

<sup>82</sup> CASTRO, 2015, p. 63.

apropriadas para descrever os dispositivos de poder”<sup>83</sup>. Governar, nesse sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros<sup>84</sup>.

O curso de Foucault, dos anos 1973-1974, intitulado O Poder Psiquiátrico, parte da contraposição entre os mecanismos da soberania e os da disciplina. Não se trata do enfrentamento entre dois soberanos, mas da substituição de um poder pelo outro: ao doente, o poder de produzir a verdade acerca da doença, e ao médico, o poder absoluto sobre a doença.

O curso sucessivo, dos anos 1974-1975, resultou na obra Os Anormais, que se refere à maximização dos efeitos de poder. Com o uso da medicina, para enfrentar as convulsões dos endemoniados, o que gerou a neurologia moderna e o desenvolvimento da Pastoral Cristã, a partir do século XVI,

[...] para mostrar de que modo, mediante as práticas da confissão e da direção de consciência, o corpo foi desqualificado e culpabilizado como carne, ou seja, como corpo atravessado pelo desejo libidinoso. Os manuais de confissão e de direção de consciência mostram com clareza como o desejo e, particularmente, o desejo sexual, alinhavou o corpo<sup>85</sup>.

Em 1974, o convite parte do Instituto de Medicina Social da atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ<sup>86</sup>, conferência com o tema: O nascimento da medicina social, publicada posteriormente na obra Microfísica do poder, em 1978.

Retorna à Universidade de São Paulo em outubro de 1975. E em entrevista à revista brasileira Versus:

“O que tentei explicar em minha aula na USP foi que, desde o fim do nazismo e do stalinismo, o problema do funcionamento do poder no interior das sociedades capitalistas e socialistas está colocado. E quando menciono funcionamento do poder não me refiro apenas ao problema do aparelho do Estado, da classe dirigente, das castas hegemônicas..., mas a toda essa série de poderes cada vez mais tênues, microscópicos, que são exercidos sobre os indivíduos em seus comportamentos cotidianos e até em seus próprios corpos. Vivemos imersos em uma teia política de poder – e é esse poder que está em questão. Acho que desde o fim do nazismo e do stalinismo, todo mundo se coloca esse problema. É o grande problema contemporâneo. (...) Certamente o problema dos poderes, e do funcionamento dos poderes no interior da sociedade, é o problema da nossa geração”<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> CASTRO, 2015, p. 64.

<sup>84</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 231.

<sup>85</sup> CASTRO, 2015, p. 77-78.

<sup>86</sup> LIUDVLK, 2014, não paginado.

<sup>87</sup> LIUDVLK, 2014, não paginado.

Após criticar a ditadura e defender os “intelectuais marxistas” em virtude da repressão política a partir da morte do jornalista Vladimir Herzog e outros militantes por França, Foucault convoca a imprensa internacional para afirmar “que não ensinava em países onde jornalistas eram torturados e mortos nas prisões”<sup>88</sup>, resulta em presença discreta sua próxima vinda ao Brasil.

A descrição dos dispositivos de poder centrados no governo do corpo dos indivíduos e das populações será o tema central de seus livros e cursos até 1979<sup>89</sup>. No entanto, é importante notar que esta temática permeia sua obra de forma geral; Foucault continuou a desenvolver e refinar essas ideias ao longo de sua vida e carreira.

### **1.3.2 Vigiar e punir – Interpretação histórica voltada à prática**

Em 1975, com a publicação de *Vigiar e Punir*, consolidou temas já explorados em seus cursos no Collège de France, tais como *A Sociedade punitiva* (1972-1973) e *Teorias e instituições penais* (1971-1972). Elaboradas em meio às suas primeiras viagens à Califórnia, a São Paulo e à Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, nessas obras ele apresentam a genealogia como um método central, “Uma interpretação histórica voltada para a prática”<sup>90</sup>, que busca diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais a partir de seu interior.

Seu domínio de estudo eram as práticas sociais: todo o seu pensamento pode ser mapeado como estudos de diferentes aspectos dessas práticas. As características metodológicas de seu pensamento, a saber, o uso inovador que ele faz da historiografia como método filosófico também confere à sua obra um caráter uniforme e extremamente original. Foucault foi um filósofo que usou a história para compreender a sociedade contemporânea a fim de transformá-la rumo a uma maior liberdade<sup>91</sup>.

Nessa abordagem, Foucault examina como as tecnologias de poder se materializam em práticas de objetivação da nossa cultura, analisando os mecanismos disciplinares que moldam corpos e instituições na modernidade.

---

<sup>88</sup> LIUDVLK, 2014, não paginado.

<sup>89</sup> CASTRO, 2015, p. 65.

<sup>90</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 134.

<sup>91</sup> OKSALA, 2011, p. 08.

Vigiar e punir está inteiramente dedicado ao estudo dos dispositivos disciplinares, vale dizer, no sentido estrito em que o termo “disciplina” é utilizado nesse trabalho, ao conjunto de técnicas e procedimentos com os quais se busca produzir corpos politicamente dóceis e economicamente rentáveis<sup>92</sup>.

Em Vigiar e punir, Foucault começa com a análise da passagem do suplício público de Damiens em 1757, até a construção da prisão moderna projetada por Léon Faucher, em 1838.

É o momento em que as pesquisas foucaultianas sofrerão uma inflexão rumo ao que o próprio autor designará como sendo uma “genealogia”: trata-se “de uma insurreição, inicialmente e acima de tudo, contra os efeitos centralizadores de poder que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa”<sup>93</sup>.

Nessa análise, a pena desloca do sofrimento para a consciência certa do castigo e uma mudança da forma de poder de julgar, ao invés do castigo, correção e cura. “Com um horário que regulamenta o emprego do tempo em uma casa de detenção de jovens em Paris: nove horas de trabalho, desde as cinco no verão e as seis no inverno, descanso, comida, estudo e práticas religiosas perfeitas e regularmente escandidas”<sup>94</sup>. Isto não se deve ao humanismo, mas a um cálculo econômico e político para produzir corpos “dóceis e úteis”<sup>95</sup>.

Trata-se de uma história política do corpo, conformando uma “microfísica do poder”<sup>96</sup>. “Foucault concentra sua análise exatamente nessas práticas culturais em que o poder e o saber se cruzam e em que nossa compreensão de indivíduo, de sociedade e das ciências humanas é fabricada”<sup>97</sup>. “A construção de um micropoder, começando pelo corpo como um objeto a ser manipulado, é a chave do poder disciplinar”<sup>98</sup>.

Para compreender o poder e sua materialidade, seu funcionamento diário, devemos nos remeter ao nível das micropráticas, das tecnologias políticas, onde nossas práticas se formam.

---

<sup>92</sup> CASTRO, 2015, p. 66.

<sup>93</sup> YAZBEK, 2015, p. 25 apud FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade – curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a, p. 14.

<sup>94</sup> CASTRO, 2015, p. 66.

<sup>95</sup> CASTRO, 2015, p. 66.

<sup>96</sup> CASTRO, 2015, p. 67.

<sup>97</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 134.

<sup>98</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 170.

A grande reforma do direito penal não nasce, por isso, da sensibilidade para a crueldade das penas, desse humanismo tantas vezes celebrado, mas de uma nova sensibilidade da sociedade a respeito da gravidade dos delitos que a afetam e da forma de fazer-lhes frente; em definitivo, de um cálculo econômico e político da função punitiva<sup>99</sup>.

A disciplina é uma tecnologia de poder que individualiza e normaliza através de técnicas de espaço (quadriculado e articulado), tempo (horários), e uma “instituição coercitiva”<sup>100</sup>, enquanto poder soberano.

Conjunto de técnicas pelas quais os sistemas de poder vão ter por alvo e resultado os indivíduos em sua singularidade. O poder disciplinar concernente ao indivíduo é um poder de individualização que se efetua por meio do “exame”, isto é, da “vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo<sup>101</sup>.

De uma parte, o poder é tanto mais eficaz quanto mais ele se difunde imperceptivelmente no espaço social. De outra parte, o poder se manifesta como poder soberano e centralizado para melhor fazer esquecer que ele sempre se diluiu e se tornou invisível<sup>102</sup>.

Praticamente, a observação e regulação da vida das populações, objetos de poder disciplinar

Esses processos podem resumir-se brevemente em torno de três eixos centrais. Em primeiro lugar, a necessidade de ajustar entre si os movimentos de acumulação de capital e de acumulação de corpos, próprios da civilização urbana e das novas formas de produção. Nesse sentido, o capitalismo e o poder disciplinar foram, ao menos no século XIX, as duas faces de uma mesma moeda. Em segundo lugar, ainda que seus mecanismos não se desprendam de maneira direta nem sequer necessária das instituições jurídicas, nos fatos, o poder disciplinar resulta complementar de uma concepção social fundada em princípio abstrato de igualdade de direitos, porque para poder funcionar requeria a normalização da vida dos indivíduos. A lei, em poucas palavras, só pode garantir a liberdade para indivíduos normais. Em terceiro lugar, os mecanismos da sociedade disciplinar permitiram a formação de novos saberes que, por sua vez, fortaleceram os mecanismos disciplinares<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> CASTRO, 2015, p. 67.

<sup>100</sup> CASTRO, 2015, p. 68.

<sup>101</sup> YAZBEK, 2015, p. 104.

<sup>102</sup> DEKENS, 2015, p. 181.

<sup>103</sup> CASTRO, 2015, p. 68 – 69.

As ciências humanas nascem deste poder de normalização que complementa a igualdade jurídica, e não apenas uma mudança epistêmica, reforçando dessa forma o poder disciplinar.

A Prisão - unidade disciplinar é apenas a expressão mais visível de uma sociedade disciplinar que inclui escolas, hospitais, quartéis e fábricas e um discurso regulamentado por regras, espaços de normalização.

O Panóptico de Bentham é o princípio arquitetônico ideal desta sociedade: um poder anônimo, invisível e interiorizado que leva cada um a ser o vigilante de si mesmo.

O projeto de Jeremy Bentham para uma prisão ideal, o Panóptico, datado de 1791, foi o paradigma de Foucault para um novo tipo de poder que ele chamou de *poder disciplinar*. Bentham foi um jurista e filósofo político do Iluminismo, e seu projeto de prisão era visto de modo geral com uma curiosidade histórica até que Foucault fizesse dele o foco de seu estudo genealógico. Ele o viu como uma admirável ilustração, “um diagrama”, para uma nova maneira de conceber o poder. Em vez de basear-se na figura de um soberano, como o monarca, esse novo tipo de poder era anônimo e mecânico. Em vez de funcionar por meio de restrições externas e violência espetacular, operava através da internalização de um olhar discreto, vigilante. Em vez de esconder e reunir seus sujeitos, tentava torná-los visíveis e separá-los uns dos outros<sup>104</sup>.

A vigilância constante e a correção comportamental são um princípio internalizado, uma tecnologia disciplinar que permeia a sociedade, as instituições e a vida cotidiana, disciplinando os sujeitos e os ajustando a padrões normativos em todas as esferas da vida, inclusive no capitalismo, pois, “sem a inserção dos indivíduos disciplinados no aparelho de produção, as novas demandas do capitalismo teriam sido impedidas[...] a fixação, o controle e a distribuição racional da população em larga escala”<sup>105</sup>.

[...]marca bem a influência decisiva de Friedrich Nietzsche em sua formação, uma influência que remonta às primeiras obras foucaultianas, e que deságua em um procedimento que busca na emergência das “identidades” e das “essências” “não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações”<sup>106</sup>.

O poder, para Foucault, não é algo que se possui, mas algo que circula, uma rede de relações que atravessa todo o corpo social. Essa concepção rompe com as

---

<sup>104</sup> OKSALA, 2011, p. 72-73.

<sup>105</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 149.

<sup>106</sup> YAZBEK, 2015, p. 25.

teorias clássicas do poder como posse ou soberania, propondo uma microfísica do poder que se manifesta nas práticas cotidianas, nas instituições e sobre os corpos. Foucault em sua postura intelectual e seu conceito de resistência busca uma intolerância ativa frente a manifestações do poder.

#### 1.4 Biopolítica, governamentalidade e ética do sujeito (1980-1984)

Nos cursos e obras da década de 1970, Foucault introduz os conceitos de biopolítica e governamentalidade para descrever como o Estado moderno passa a administrar a vida da população – desde a saúde pública até a sexualidade. E a partir de 1980 serão acrescidos os estudos sobre a constituição do sujeito, práticas de si e liberdade, favorecendo a crítica como uma forma de “arte de não ser governado assim”<sup>107</sup>.

Sua experiência pessoal, em particular sua homossexualidade em uma sociedade repressiva, moldou-lhe uma sensibilidade aguda para as tecnologias de poder, como observa seu amigo Paul Veyne, vivência que influenciou diretamente a gênese de suas problemáticas sobre poder e verdade interior.

Quanto à homossexualidade e aos seus sofrimentos, “influenciaram”, como é evidente, e talvez tenham mesmo moldado uma sensibilidade particular que iria dar forma à sua busca e determinar alguns dos seus objetos. Como me disse Didier-Éribon, ele experimentara, na sua própria vida, que a psiquiatria ou a psicanálise eram também tecnologias de poder. Mais tarde, viria a descobrir que o discurso moderno do “sexo” fazia da homossexualidade uma componente capital da identidade do indivíduo; identidade que ele teria de assumir e que só podia confessar, porque a ciência falara e o seu saber tinha poder sobre a “verdadeira” identidade de cada um. Posto isso, uma boa parte da sua energia intelectual foi empregada a combater a normalidade imposta pelo saber do “sexo” e a resistir aos efeitos de poder que esse discurso de verdade induz<sup>108</sup>.

Para Foucault, nossas concepções e experiências de sexualidade são o resultado de convenções culturais e mecanismos de poder e não podem subsistir independentes deles<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica?* Rio de Janeiro: Lug Editora, 2019, p. 15.

<sup>108</sup> VEYNE, 2009 p. 148.

<sup>109</sup> OKSALA, 2011, p. 88.

### 1.4.1 Dispositivo da sexualidade e biopolítica

Em 1976, Foucault profere conferências em Montreal, Berkeley e Stanford e faz uma nova viagem ao Brasil e publica o livro: *A vontade de saber*, o primeiro volume de *História da sexualidade*, onde Foucault desmonta a “hipótese repressiva”<sup>110</sup>, argumentando que, na sociedade vitoriana, o poder não silenciou o sexo, mas o incitou a falar incessantemente por meio de múltiplos dispositivos: confissão, medicina, pedagogia[...] como forma de produzir subjetividades.

Certamente, essa ampla e dispersa proliferação de discursos em torno do sexo foi possível a partir de uma estrita e minuciosa série de limitações acerca de como falar, com quem e em quais circunstâncias; contudo, todas essas restrições funcionaram, ao mesmo tempo, como mecanismos de incitação e produção discursiva. Por isso, sintetiza o autor, “o próprio das sociedades modernas não é que condenaram o sexo a permanecer na sombra, mas que sempre se dedicaram a falar dele, porém fazendo-o valer como um segredo”<sup>111</sup>.

O dispositivo da sexualidade, aparece, assim, como um mecanismo que fabrica verdades sobre o corpo e sobre o desejo, constituindo sujeitos segundo normas e discursos de poder. Ele se manifesta através da histerização do corpo da mulher, da pedagogização do sexo infantil, da socialização econômica e médica da procriação e da psiquiatrização das perversões. A sexualidade não é uma força natural, mas um instrumento que viabiliza o controle social.

Em meados do século XIX, as coisas se modificaram dramaticamente – e para pior. O riso foi substituído pelas “noites monótonas de burguesia vitoriana”. A sexualidade, ou o que dela restou, foi agora confinada ao lar, e até se restringiu a cama dos pais. Uma regra de silêncio foi imposta. Reinou a censura. O sexo transformou-se em desagradável e utilitário. Na família nuclear era praticado apenas para reprodução. A exclusão de todos os atos, discursos e desejos, que não estavam em conformidade com o código escrito, repressivo e hipócrita, era obrigatória. A lei, a repressão e a mais básica das utilidades dominavam<sup>112</sup>.

Através do casamento e da procriação, o dispositivo da aliança liga-se à troca e à transmissão da riqueza, da propriedade e do poder. A sexualidade torna-se, assim,

---

<sup>110</sup> CASTRO, 2015, p. 75.

<sup>111</sup> CASTRO, 2015, p. 76 apud FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988a, p. 36.

<sup>112</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 142

o ponto de articulação entre o corpo individual e o corpo da população – núcleo da biopolítica.

O sexo era reprimido porque era incompatível com o trabalho ético exigido pela ordem capitalista. Todas as energias deveriam estar voltadas para a produção. O dialeto da história tece, nitidamente, o trivial e o profundo em um único tecido. A sexualidade é apenas um suplemento da história real da história – o surgimento do capitalismo – porém, um suplemento importante, visto que a repressão é a forma geral da dominação no capitalismo<sup>113</sup>.

A sexualidade tomou forma na rede de relações surgidas da incitação a falar, da consequente intensificação dos prazeres, das formas de conhecimento que se suscitaram e dos controles que se estabeleceram a respeito. Daí que Foucault conclua A vontade de saber afirmando: “Ironia desse dispositivo, nos faz crer que nele está em jogo nossa ‘liberação’”<sup>114</sup>.

No curso: Em defesa da sociedade, de 1975-1976, Foucault aprofunda a problemática da soberania sob nova perspectiva, relacionando-a às noções de guerra e luta. Na medida em que seus mecanismos são utilizados para exercer o direito soberano de “fazer morrer ou deixar viver”, a biopolítica converte-se em uma tanatopolítica: em uma política de morte<sup>115</sup>. “A genealogia do sujeito desejante de Foucault é um ato de transgressão contra a luta de vida e morte que o biopoder transformou no horizonte da existência humana”<sup>116</sup>.

Por isso, a intenção de Foucault na obra Em defesa da sociedade, é mostrar a importância que teve o conceito de guerra de raças a partir do momento em que, com as teorias evolucionistas e da degeneração da espécie, o conceito de raça adquiriu um sentido biológico.

A função de morte do direito soberano está dirigida não ao inimigo político, mas ao biológico. O autor sustenta que o racismo moderno não é nem uma velha tradição nem uma nova ideologia, mas uma tecnologia do poder.

Em 1976, a última visita de Foucault ao Brasil, prossegue praticamente ignorada e ele evita os “grandes centros” urbanos e visita apenas cidades do Nordeste e Norte brasileiros, proferindo palestras de forma discreta em faculdades federais.

<sup>113</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 142-143

<sup>114</sup> CASTRO, 2015, p. 77 apud FOUCAULT, 1988a, p. 211; p. 149.

<sup>115</sup> YAZBEK, André Constantino. Soberania e Biopolítica: dos nexos entre poder soberano e biopoder no pensamento político de Michel Foucault e de seus usos na atualidade. Rev. Filos., Aurora. Curitiba, vol. 31, nº 52, p.118-140, jan./abr. 2019: Quer dizer, uma compreensão da prática política moderna capaz de reunir as modalidades de conservação e negação da vida - de sua proteção e destruição maciças, p.131.

<sup>116</sup> BERNAUER, James William; MAHON, Michael. *A imaginação ética de Michel Foucault*, p. 145. In: GUTTING, 2016.

No ano de 1977, Foucault não proferiu aulas no *Collège de France*, mas manteve o ativismo político ao participar de uma declaração contra as condenações à morte do regime de Franco e intervém em relação à extradição de Klaus Croissant para a Alemanha, residindo em Berlim Ocidental. François Ewald se torna seu assistente no *Collège de France*, tornando-se intérprete e responsável pela edição do espólio de Foucault.

#### 1.4.2 Governamentalidade e técnicas de governo

Viaja ao Japão, em 1978, para proferir conferências, e ao Irã como jornalista da Revolução iraniana, após sofrer um atropelamento de carro na cidade de Paris e ser internado. Foucault retoma suas aulas no *Collège de France*, sobre a questão do biopoder, dando nome ao curso: Segurança, território, população (1977-1978), oferecendo-nos uma nova interpretação dos diferentes dispositivos de poder, “introduz a noção de dispositivos de segurança em relação à biopolítica e à distinção entre normação e normalização”<sup>117</sup>.

Nesse curso, desenvolve também o conceito de governamentalidade, analisando o poder pastoral no pensamento grego e nas práticas cristãs. “As últimas lições do curso voltarão sobre a análise da política moderna nos séculos XVII e XVIII, porém agora a partir da ideia de governamentalidade, opondo a governamentalidade política à governamentalidade econômica”<sup>118</sup>.

Nos cursos biopolíticos: Em Defesa da sociedade 1975-1976; Segurança, território, população em 1977-1978, e Nascimento da biopolítica, em 1978-1979, as formas de governo sobre os outros se relacionam com as formas de governo por si mesmas. “Por essa razão, os estudos dedicados à governamentalidade biopolítica e à história da sexualidade convertida em história da ética, das práticas de governo de si mesmo, Foucault estudará o poder pastoral e o dispositivo de confissão”<sup>119</sup>.

A pastoral cristã inscreveu como dever fundamental a tarefa de fazer passar tudo aquilo que tem relação com o sexo pelo moinho sem-fim da palavra. Foucault não está sequer afirmando que este imperativo tenha sido relevante na época. Em vez disso, ele está isolando os componentes centrais da tecnologia política de hoje, traçando-os no tempo, para trás. Ele escreve a

<sup>117</sup> CASTRO, 2015, p. 88.

<sup>118</sup> CASTRO, 2015, p. 82.

<sup>119</sup> CASTRO, 2015, p. 93.

história da confissão no século XVII com o propósito de escrever “uma história do presente”<sup>120</sup>.

A confissão é a matriz ocidental para a produção da verdade sobre o sujeito. Por essa razão, Foucault volta sobre a história o significado e o alcance do dispositivo confessional.

A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na ordem mais cotidiana e aos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, confessam-se os pecados, confessam-se os pensamentos e desejos [...], suas doenças e suas misérias [...]; fazem-se a si mesmo, no prazer e na dor, confissões impossíveis de serem feitas a outrem e sobre as quais escreve livros. [...] O homem, no Ocidente, tornou-se um animal de confissão<sup>121</sup>.

Nesses cursos, Foucault define o conceito de governamentalidade como uma tríade articulada: em primeiro lugar, o conjunto de instituições, procedimentos e estratégias através dos quais exerce o governo da população; em segundo, a tendência histórica pela qual este tipo de poder se tornou predominante no Estado moderno; e por fim, o processo de transformação pelo qual o Estado de Justiça medieval se transformou progressivamente no Estado administrativo e de gestão da vida que caracteriza a modernidade<sup>122</sup>.

Nesse contexto, a governamentalidade se define pelo conjunto de instituições, cálculos e táticas que tem como objetivo principal o governo da população.

Com efeito, os dispositivos disciplinares e biopolíticos se convertem nas novas técnicas políticas, necessárias para governar as multiplicidades urbanas e ajustá-las à dinâmica de produção e consumo de uma sociedade industrial e capitalista; porém, isso não significa que o dispositivo soberano tenha deixado de funcionar.

Governar consiste em conduzir condutas, ou seja, em pôr em marcha um conjunto de ações sobre ações possíveis: incitando-as, induzindo-as, desviando-as, facilitando-as ou dificultando-as, fazendo-as mais ou menos prováveis. No limite, também as proibindo, porém, tendo sempre em conta a liberdade, as múltiplas ações possíveis daqueles aos quais se busca conduzir e a sua capacidade de atuar sobre os que os conduzem.

---

<sup>120</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 134 apud FOUCAULT, 1988a, p. 29 – 30.

<sup>121</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 191 apud FOUCAULT, 1988a, p. 79 – 80.

<sup>122</sup> FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*, São Paulo: Martins Fontes, 2008b, p. 143-148.

O “liberalismo” e o “neoliberalismo” são analisados por ele, não como doutrinas econômicas, mas como racionalidades políticas que buscam autolimitar a ação do Estado como tecnologias de governo, usando o mercado e, depois, a empresa como princípios de veridicção<sup>123</sup>.

Nesse contexto de governamentalidade, o nazismo é reinterpretado por ele não como uma “governamentalidade de partido” que subordinou o Estado ao partido único. “Em resumo, a mecânica do totalitarismo não responde à lógica de mais Estado, mas de menos Estado, quer dizer, à subordinação deste ao partido e, por intermédio do partido, a seu líder”<sup>124</sup>.

Em 1979, profere as “*Tanner Lectures*”<sup>125</sup> sobre valores humanos em *Stanford* com o título: *Omnes et Singulatim: Rumo a uma crítica da razão política em 1980*, e faz conferências também em *Berkeley*, *Nova York* e *Dartmouth*. “O que pretendi mostrar é uma direção de pesquisa. Aqui apresentei apenas rudimentos de estudo no qual trabalho há dois anos. Trata-se da análise histórica do que chamaríamos, usando expressão em desuso, a arte de governar”<sup>126</sup>.

### 1.4.3 Reflexões éticas

Nos cursos seguintes, como *Do governo dos vivos de 1979-1980*, Foucault retrocede à história do cristianismo para investigar a origem das técnicas de governo modernas. Esta obra é fundamental ao introduzir sua transição para a reflexão ética.

Nessa obra, o poder pastoral cristão é uma tecnologia de individualização que exige obediência total e a verbalização exaustiva dos pensamentos e pecados, a confissão<sup>127</sup>. “No que concerne à forma da verbalização permanente de si mesmo, ela não tem por exclusivamente os atos, mas sobretudo os pensamentos (*cogitationes*), o que passa na alma”<sup>128</sup>.

Foucault leva a cabo uma análise da confissão como ato de fala (speech act), na qual se delimitam seus quatro elementos essenciais. 1) O ato de confissão

<sup>123</sup> CASTRO, 2015, p. 92.

<sup>124</sup> CASTRO, 2015, p. 88.

<sup>125</sup> Palestras Tanner sobre Valores humanos, uma série de palestras multiuniversitárias na área das humanidades. Fundada em 1978 na Universidade de Cambridge por Obert Clark Tanner. <https://tannerlectures.org/> acesso em 22 jan. 2026

<sup>126</sup> FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber, Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a. 2ª ed. v. 4, p. 384.

<sup>127</sup> CASTRO, 2015, p. 100.

<sup>128</sup> CASTRO, 2015, p. 99.

difere de uma declaração ou uma simples constatação. Enquanto que nesse gênero de atos linguísticos se trata de passar do desconhecido ou do invisível ao conhecido e ao visível, no ato linguístico da confissão, em contrapartida, trata-se de passar do não dizer ao dizer[...] 2) Quem confessa, ademais, por seu ato de confissão, estabelece uma relação a respeito do que diz de si mesmo e assume uma obrigação com o que diz, como, por exemplo, quando se confessa a alguém “te amo”. 3) Esse ato tem lugar no contexto de determinada forma de exercício de poder. Ao confessar, quem confessa dá ao destinatário da confissão a possibilidade de exercer algum tipo de ação sobre ele, como aceitar ou rechaçar o amor que se lhe confessa. 4) Quem confessa, ademais, não só estabelece uma relação de obrigação a respeito do que diz, mas também adquire determinada qualificação; converte-se, por exemplo, em um amante declarado ou em um doente consciente de sua doença<sup>129</sup>.

Em 1981, convida Fernando Henrique Cardoso para o *Collège de France*, profere curso na Universidade Católica de *Louvain*: Maldizer, dizer a verdade, “a análise histórica do pensamento do dispositivo de confissão se estende novamente até alcançar as práticas terapêuticas, judiciais e criminológicas do século XX”<sup>130</sup>, e tem nova estadia em Berkeley.

Nesta obra e no, *Do governo dos vivos* (1979-1980) a confissão é estudada pela perspectiva de produção de discursos verdadeiros (práticas discursivas), no contexto das técnicas de governo dos homens. “A confissão passou a se relacionar com a ordem de falar sobre aquilo que o poder proibia fazer”<sup>131</sup>.

Apesar disso, a posição de Foucault avança em outro sentido: ele se interessa pelas manifestações ritualizadas da verdade. Em primeiro lugar, a partir de um fundo “oculto”, “invisível” ou “imprevisível”; em segundo lugar, de conhecimentos “marginais”, “residuais” ou “suntuários”, porém que são requeridos para o funcionamento dos dispositivos de poder, ainda que careçam de um caráter imediato e necessariamente utilitário. Por último e em terceiro lugar, analisa as formas de manifestação da verdade nas quais está implicado o elemento do eu ou da subjetividade<sup>132</sup>.

Em 1982 viaja para a Polônia, ativo em protestos contra o governo comunista da Polônia e em apoio ao Solidariedade, e visita Auschwitz, um complexo de campos de concentração e extermínio nazista.

No curso: *A hermenêutica do sujeito* de 1981-1982, Foucault opõe à espiritualidade o preço subjetivo para acessar a verdade à filosofia, as condições cognitivas para o conhecimento.

<sup>129</sup> CASTRO, 2015, p. 100 – 101.

<sup>130</sup> CASTRO, 2015, p. 97.

<sup>131</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 156.

<sup>132</sup> CASTRO, 2015 p. 98.

A hermenêutica do sujeito enquanto deciframento da verdade interior é a base do dispositivo de sexualidade e de muitas práticas modernas. “A conversão busca, ademais, estabelecer uma relação adequada consigo mesmo que inclui o corpo, e os meios para lográ-la não se circunscrevem ao campo do conhecimento”<sup>133</sup>.

[...] a respeito da história da subjetividade ocidental, o percurso de Foucault segue uma direção inversa da cronologia: começa pela Modernidade com a análise do dispositivo de sexualidade, remonta à pastoral cristã da carne, ocupando-se sobretudo do dispositivo da confissão e, finalmente, chega até a Antiguidade, para abordar as técnicas de vida na época do cuidado de si mesmo. Esse percurso busca descrever as diferentes práticas pelas quais o sujeito se constitui a si mesmo como sujeito moral e o modo em que, para fazê-lo, se inscreve em determinado jogo de verdade.<sup>134</sup>

No capítulo final da História da sexualidade I: A vontade de saber, no qual possui o título: Direito de morte e poder sobre a vida, Foucault retoma dois termos das conferências de 1974, no Rio de Janeiro: “biopoder” e “biopolítica”, para descrever uma nova tecnologia de poder que emerge no século XVIII: o lado das questões concernentes aos mecanismos de governo e de controle das populações.

O biopoder se manifesta em dois polos complementares: o poder disciplinar, centrado no corpo individual, e o poder regulamentar, voltado à gestão da população. Essa racionalidade política, denominada biopolítica, dá origem a um Estado que governa por meio da normalização da vida. “O biopoder é uma forma muito eficaz de controle social que assume a direção da vida dos indivíduos desde antes de seu nascimento até sua morte”<sup>135</sup>.

As políticas de saúde, natalidade, higiene e sexualidade tornam-se instrumentos de governo, vinculando o saber científico às práticas de controle social. Além da normalização do corpo dos indivíduos (corrigir, treinar, adestrar). A biopolítica é dispositivo de segurança que foca na população como um fenômeno biológico (natalidade, mortalidade, saúde pública). Juntas formam o biopoder: um poder que não ameaça com a morte, mas administra a vida, aumentando suas forças, para distribuí-las em um campo de valor e utilidade<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> CASTRO, 2015 p. 104

<sup>134</sup> CASTRO, 2015 p. 105

<sup>135</sup> OKSALA, 2011, p. 89.

<sup>136</sup> CASTRO, 2015 p. 78 - 79.

O “racismo de Estado” é a condição para exercer o direito de morte no interior de um regime biopolítico, eliminar o inimigo biológico para fortalecer a própria raça. Assim como o nazismo e outros sistemas fascistas fizeram.

Em 1983, ensina na Universidade da Califórnia, em Berkeley, como parte de um acordo de realizar visitas lá todos os anos.

#### 1.4.4 Cuidado de si e parrésia

Nos cursos finais, Foucault descobre na Antiguidade greco-romana (ética estoica e epicurista) uma forma diferente de relação consigo: não uma hermenêutica para decifrar pecados, mas uma ascese para transformar a si mesmo e ter acesso à verdade.

Esta cultura do cuidado de si era um dever e uma técnica para alcançar a autonomia e a soberania sobre si. “A propósito dessas práticas, em que a relação do sujeito consigo mesmo passa pelo conhecimento da verdade que o sujeito deve descobrir em si mesmo e decifrar”<sup>137</sup>.

A reflexão crítica conduz, conseqüentemente, por um lado, a uma interpretação profunda do sujeito, que tenta compreender o que seu comportamento significa de fato, um significado desconhecido dele; e, por outro lado, a tentativa de desenvolver uma teoria objetiva das práticas históricas fundamentais que tornam a objetivação e teorias possíveis[...] A hermenêutica da dúvida traz corretamente a desconfortável suspeita de que nunca duvidou suficientemente<sup>138</sup>.

Em 1984, História da sexualidade II: O uso dos prazeres e História da sexualidade III: O cuidado de si são publicados, tornando-se uma história da ética, entendida como as práticas pelas quais os indivíduos se constituem como sujeitos morais. Foucault distingue:

Contudo, o projeto original era diferente, compreendia no total seis volumes, dos quais A vontade de saber era o primeiro e os seguintes se intitulavam: A carne e o corpo; A cruzada infantil; A mulher, a mãe e a histérica; Os perversos e Populações e raça. De acordo com seus títulos, esses volumes haviam retomado os temas centrais do primeiro: a pastoral da carne, os elementos constitutivos do dispositivo de sexualidade (a sexualização das condutas infantis, a histerização da mulher, a psiquiatrização das perversões) e a problemática da biopolítica[...] Porém, como veremos, nenhum dos dois volumes que foram finalmente publicados em 1984 respondem a esse plano

<sup>137</sup> CASTRO, 2015, p. 101.

<sup>138</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 199.

original, mas às consequências da introdução da noção de governamentalidade<sup>139</sup>.

Ao introduzir o estudo sobre O uso dos prazeres, Foucault distingue a moral como “códigos de valores e de regras que propõem aos indivíduos ou a adequação de seus comportamentos a esses valores e regras, porém também a maneira em que os indivíduos se constituem a si mesmos como sujeitos morais, vinculando-se com um código”<sup>140</sup>.

Foucault propõe reservar o termo “ética” para este último sentido. Por sua vez, para determinar as formas de autoconstituição do sujeito moral, propõe distinguir: a substância ética, a parte do indivíduo que esse põe em jogo em sua relação com a moral (como os atos, os desejos, os pensamentos); os modos de sujeição, as diferentes maneiras em que o sujeito se reconhece vinculado com uma moral (por exemplo, por que pertence a determinado grupo social ou a uma tradição espiritual); as formas de trabalho ético (como a austeridade sexual ou a memorização dos preceitos do código moral) e a teleologia ética, finalidade que se persegue quando se aceitam os valores e as regras morais (como podem ser o autodomínio ou a vida eterna)<sup>141</sup>.

No segundo e terceiro volume de História da sexualidade, Foucault se ocupa em mostrar que não devemos imaginar a antiguidade com liberdade sem preceitos

Os códigos morais do Ocidente, especificamente no que concerne à problematização do ato sexual, à fidelidade monogâmica, às relações homossexuais e à castidade ou abstinência sexual foram relativamente estáveis. Além disso, a moral sexual do cristianismo foi elaborada a partir “de princípios e preceitos tomados diretamente da filosofia pagã”<sup>142</sup>.

A obra, O uso dos prazeres, o segundo volume de História da Sexualidade, estuda e busca “diferenciar a moral sexual dos antigos e defini-la como uma estética da existência”<sup>143</sup>.

Já o terceiro volume: O cuidado de si, a “relação com o próprio corpo; a econômica, o governo da casa e da esposa; a erótica, a relação com os mancebos e, finalmente, a relação entre a austeridade sexual e o acesso à verdade”<sup>144</sup>.

<sup>139</sup> CASTRO, 2015, p. 91.

<sup>140</sup> CASTRO, 2015, p. 92.

<sup>141</sup> CASTRO, 2015, p. 92 – 93.

<sup>142</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 16.

<sup>143</sup> FOUCAULT, 1998, p. 16.

<sup>144</sup> CASTRO, 2015, p. 107 apud FOUCAULT, 1998, p. 16.

A descrição da ética do cristianismo constituiria o tema do volume: Os prazeres da carne, que era previsto para o quarto volume da história da sexualidade.

Porém, para além da proximidade e inclusive da continuidade dos códigos de comportamento moral, a ética do cristianismo responde a uma configuração diferente. Sua substância ética está constituída pela falta e pelo mal; seus modos de sujeição tomam a forma de uma obediência a uma lei geral que, ademais, é expressão de uma vontade divina; as formas do trabalho ético implicam o deciframento da alma e a purificação dos desejos; e a finalidade que se persegue é a renúncia a si mesmo<sup>145</sup>.

Nos últimos anos, Foucault se dedicou a estudar a *parrésia* (fala franca) na democracia ateniense e na filosofia antiga. “para referir-se àquelas formas nas quais, na veracidade do que se diz, o sujeito da enunciação põe em jogo sua própria vida, pois o ato de dizer a verdade tem ou pode ter consequências custosas”<sup>146</sup>.

Parrésia é a coragem de dizer a verdade, arriscando a própria vida, para criticar o poder ou para guiar um amigo. É a prática que articula, de forma corajosa, a verdade, o poder e a subjetividade. “Por sua vez, uma das características que os define é o compromisso de quem fala com o que diz”<sup>147</sup>.

No poder pastoral, especificamente pelo dispositivo da confissão, se exige do sujeito a produção da verdade acerca de si mesmo como condição para poder ser governado na forma da obediência. Com as práticas parresiásticas, em contrapartida, os termos se invertem: a produção da verdade por parte do sujeito se converte em desafio e em limite para o exercício político do poder. Ética, no sentido foucaultiano do termo, se converte desse modo em política. Não nos surpreende, por isso, que o autor pôde dizer que, finalmente, não é o poder, mas o sujeito o tema geral de suas investigações<sup>148</sup>.

Em a Coragem da verdade em 1984, sua última aula no Collège de France, Foucault define a filosofia como uma prática de si que consiste em interrogar continuamente as formas de poder que nos constituem. A crítica filosófica, portanto, não é destruição, mas uma atitude de resistência<sup>149</sup>: “crítica é a arte de não ser governado de tal maneira”<sup>150</sup>.

<sup>145</sup> CASTRO, 2015, p. 107

<sup>146</sup> CASTRO, 2015, p. 108.

<sup>147</sup> CASTRO, 2015, p. 109.

<sup>148</sup> CASTRO, 2015, p. 110.

<sup>149</sup> DEKENS, 2015: “Esses pontos de resistência estão presentes em todos os lugares na rede do poder. Não existe, portanto, em relação ao poder um lugar da grande Recusa – alma da revolta, lar de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas diversas resistências que são casos especiais: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, crescentes, violentas, irreconciliáveis, predispostas à transação, interesseiras ou sacrificais”, p. 199.

<sup>150</sup> FOUCAULT, 2019, p. 16.

“Estética da existência”<sup>151</sup>: necessidade de renunciar a si e decifrar a sua própria verdade, não se deixando encobrir pela “purificação” imposta pelas tecnologias de poder da sociedade.

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrar-nos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno<sup>152</sup>.

Foucault falece em 25 de junho de 1984 em consequência de complicações decorrentes da Aids e é sepultado em *Vendeuvre-du-Poitou*, na França, em 29 de junho de 1984, ao lado de seus familiares.

Mas da prática investigativa de Foucault podemos aprender muito. Aprendemos o desassombro ante o estabelecido. Aprendemos que toda teoria é provisória; que todo método depende do estado da pesquisa; e que os conceitos são úteis enquanto clarificam e organizam os dados, enquanto servem para encontrar relações. Aprendemos que diferentes objetos e diferentes investigações determinam adaptações, mudanças, análises fragmentárias<sup>153</sup>.

Ao apresentar o percurso acadêmico de Foucault até a sua morte, busca-se familiarizar com a construção conceitual do autor. Foucault mantém o princípio metodológico em todas suas etapas que é compreender as condições históricas que tornam o pensamento possível e interroga as relações entre saber, poder e sujeito, evoluindo de pesquisa para pesquisa, sem nunca seguir um roteiro, uma mecânica ou um plano.

Foucault é múltiplo: ele corrigia continuamente tudo que publicava; se colocava na vertical de si mesmo. Cada investigação, cada passo, transformava não só a obra, mas a ele mesmo. O seu olhar sabe tanto de onde olha quanto o que olha. É um olhar que problematiza, que elabora domínios de fatos, de práticas, de discursos que usualmente não consideramos como problemáticos<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> CASTRO, 2015, p. 105.

<sup>152</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 239.

<sup>153</sup> THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. À moda de Foucault: um exame das estratégias arqueológica e genealógica de investigação. Lua Nova: *Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 81, p. 215-248, 2010, p. 216.

<sup>154</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 245

Dentre suas muitas contribuições teóricas está seu grande esforço em refinar seus instrumentos de análise para traçar a genealogia do poder, a atuação do poder nas guerras diárias, nos mecanismos sutis e cotidianos de subjetivação.

### 1.5 O Filósofo e seu método

Em síntese, ao perfazer a trajetória biográfica e intelectual de Foucault, conectando sua formação às suas obras, da evolução conceitual à sua última fase ética sobre a verdade e a constituição do sujeito moral, observa-se a transição: da psicologia e da fenomenologia para a análise histórica das estruturas discursivas, o foco dessa análise reside nas condições históricas que atravessam as relações de poder e moldam, por fim, o saber e a ética.

Podemos dizer que a partir dos anos 1970, o interesse de Foucault deslocou-se do eixo do saber para o eixo do poder e da ética. A tais deslocamentos corresponde a divisão, frequente, de dois ou três períodos na obra de Foucault: arqueologia e genealogia, ou arqueologia, genealogia e ética. A tais deslocamentos correspondem também seu interesse e preocupação por certas noções características de seu trabalho: episteme, dispositivo e prática. Esse é certamente um modo correto de focar o trabalho de Foucault, na condição, no entanto, de que não se acentuem demasiadamente tais deslocamentos. Por deslocamentos não entendemos abandonos, mas sim extensões, ampliações do campo de análise<sup>155</sup>.

Essa abordagem configura-se como uma analítica de nós mesmos, no campo da filosofia uma ontologia da atualidade. Foucault buscou incessantemente as regras anônimas e históricas que determinam o que pode e deve ser dito, conhecido e feito em uma época.

Há três domínios de genealogias possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos nas relações com a verdade que nos permite nos constituir como sujeitos do conhecimento. A seguir, uma ontologia histórica de nós mesmos nas relações com um campo do poder onde nos constituímos como sujeitos agentes sobre outros. Enfim, uma ontologia histórica das nossas relações com a moral que nos permite nos constituir em agentes éticos. Portanto, três eixos são possíveis para uma genealogia. Todos os três estavam presentes, mesmo de maneira um pouco confusa, na História da loucura. Estudei o eixo da verdade no Nascimento da clínica e na Arqueologia

---

<sup>155</sup> CASTRO, Edgardo José Manuel. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 189.

do saber. Desenvolvi o eixo do poder em Vigiar e punir e o eixo moral na História da sexualidade.<sup>156</sup>

Embora dividamos essa explanação em tópicos para facilitar a compreensão, é importante enfatizar que, para Foucault, isso representou uma evolução do próprio pensamento, aliada às novas pesquisas coadunadas com a revisão constante de seu eixo de análise, resultando numa visão mais abrangente, em uma linha contínua de amadurecimento.

### 1.5.1 A Arqueologia do saber

Na origem da definição da filosofia como diagnóstico estão Kant, depois Nietzsche: “[...] trabalho de escavação, de diagnóstico, trabalho crítico e genealógico, o conjunto desses elementos encontrando sua unidade no conceito de arqueologia que Foucault elabora longamente em *A arqueologia do saber*”<sup>157</sup>.

Esse método “procura cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação[...]; mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas”<sup>158</sup>. A arqueologia,

[...] não trata o discurso como documento, como sinal de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja importuna opacidade frequentemente é necessário atravessar para alcançar, enfim, lá onde ela é guardada em reserva, a profundidade do essencial. Ele dirige-se ao discurso em seu volume próprio, a título de monumento. Não é uma disciplina interpretativa: ela não busca ‘outro discurso’ mais bem escondido<sup>159</sup>.

O filósofo desloca o seu interesse pelos atos (as práticas) e registros (os discursos). “Foucault não postula uma teoria universal sobre a consciência humana: quer, tão somente, desvelar as práticas culturais que determinam o que somos”<sup>160</sup>. “O que podemos descobrir através da interpretação – e suprimir, seja o traumatismo, seja

---

<sup>156</sup> FOUCAULT, 2000b, p. 350.

<sup>157</sup> DEKENS, 2015, p. 49.

<sup>158</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 60.

<sup>159</sup> FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*, 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c, p. 182.

<sup>160</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 240.

a angústia existencial – é que a significação das práticas se alcança pela interpretação das próprias práticas”<sup>161</sup>.

Não se trata de privilegiar objetos, mas de determinar a maneira como os objetos são formados, isto é, a articulação entre as instâncias anteriores – emergência, delimitação, especificação – que determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar destes ou daqueles objetos. Não a interpretação da linguagem, das circunstâncias, mas a análise do próprio discurso<sup>162</sup>.

Foucault trata a linguagem não como expressão transparente da realidade, mas como um conjunto de práticas materiais que produzem e constroem saberes, produzindo efeitos de verdade e relações de poder.

[...] gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.

As características do método arqueológico foram amadurecendo: “Enfim, a arqueologia como análise retrospectiva tem uma função crítica, no sentido de que a história do que nos tornamos é uma manifestação da contingência das limitações”<sup>163</sup>.

Nesta história que os homens retraçam com suas próprias ideias e com seus próprios conhecimentos, formular uma teoria geral da descontinuidade, das séries, dos limites, das unidades, das ordens específicas, das autonomias e das dependências diferenciadas. É como se aí onde estivéssemos habituados a procurar as origens ([...]) experimentássemos uma repugnância singular em pensar a diferença, em descrever os afastamentos e as dispersões, em desintegrar a forma tranquilizadora do idêntico<sup>164</sup>.

Com sua atenção minuciosa aos arquivos que, na perspectiva foucaultiana, subsistem no jogo e no conjunto de regras que determinam em uma cultura o

---

<sup>161</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 240 – 241.

<sup>162</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 230.

<sup>163</sup> DEKENS, 2015, p. 50.

<sup>164</sup> FOUCAULT, 2008c, p. 14-15.

surgimento e o desaparecimento de enunciados, sua remanescência e eliminação, sua existência paradoxal de acontecimentos e de coisas<sup>165</sup>.

Os arquivos são, primeiramente, os documentos literários e não literários de uma época. Mais tarde Foucault incorporará aos arquivos as práticas não discursivas: as maneiras de ser e de se comportar que são ainda as nossas. Nesta primeira fase, que vai até os anos 1970, o arquivo contém a episteme: o conjunto de relações que liga os diferentes tipos de discurso, correspondentes a uma época. Depois, integrará os dispositivos, que incluem o social não discursivo<sup>166</sup>.

A sua arqueologia busca enfatizar as diferenças, continuidades e as descontinuidades nas formações discursivas ao longo da história, tornando visíveis regras invisíveis que ordenam o discurso:

Foucault demonstrou que o tempo do saber e o tempo do discurso não são dispostos como o tempo vivido. Eles apresentam descontinuidades e transformações específicas<sup>167</sup>.

A arqueologia produz uma narrativa que desestabiliza as histórias lineares, liberta-nos da ideia de que o presente é inevitável, mostrando a contingência das estruturas que nos moldam.

Analisar o presente não se pode fazer analisando o presente, mas construindo, através de uma série de estudos retrospectivos, o sistema racional das condições históricas do surgimento daquilo que estrutura nosso pensamento e nossa ação. Foucault estabelece como fundamento de seu pensamento a ideia de uma continuidade entre passado e presente, que justifica que a compreensão deste provenha do estudo daquele<sup>168</sup>

Inspirada em Nietzsche, a arqueologia do saber configura-se como uma genealogia histórica que questiona a crença de que o conhecimento seja imutável ou natural. Em vez de aceitar conceitos e leis como verdades universais, ele a busca em suas origens históricas muitas vezes incertas.

Para Nietzsche, o conhecimento é como um jogo no qual diferentes camadas de aparência avançam indefinidamente sobre a própria aparência – a interminável novidade do conhecimento consistiria precisamente neste jogo. O saber, neste registro, é aquilo que é preciso arrancar da suposta

---

<sup>165</sup> FOUCAULT, 1996, p. 146.

<sup>166</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 224.

<sup>167</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 224.

<sup>168</sup> DEKENS, 2015, p. 48.

interioridade do conhecimento; antes de busca pela verdade, o saber é o objeto de um querer, o instrumento de uma dominação, o fim de um desejo<sup>169</sup>

O objetivo é propor uma abordagem radical: substituir a busca pelo “verdadeiro” por uma história da verdade, trocar a moralidade por uma análise do poder e abandonar o conceito fixo de “sujeito” para compreender como a subjetividade é construída<sup>170</sup>, “[...]poder que produz e incita formas de experiência e conhecimento, em vez de reprimir e censurá-las”<sup>171</sup>.

Os estudos anteriores de Foucault de fato foram dirigidos para as mudanças significativas nas “formações discursivas” que governam as possibilidades sérias para se falar sobre as coisas. Ele sugeriu que houve mudanças importantes no que contava como a discussão séria da loucura, da doença, da riqueza, da linguagem e da vida, mudanças que eram evidentes nos arquivos históricos. Sua meta não era explicar essas mudanças, mas antes exibir as diferenças estruturais a que elas dão corpo, e documentar em alguma medida os paralelos entre mudanças contemporâneas em várias formações discursivas. Foucault estava especialmente preocupado em demonstrar mudanças paralelas em vários campos discursivos, nos séculos XVIII e XIX através dos quais as ciências modernas do “homem” substituíram as tabelas clássicas de representação que exibiam a ordem das coisas<sup>172</sup>.

A arqueologia do saber configura-se, portanto, como um método histórico-filosófico de crítica do presente, ela nos permite analisar nosso presente mostrando a fragilidade de nossas certezas. Sintetizando, podemos afirmar que o método foucaultiano consiste em uma análise das condições históricas de possibilidade dos discursos, que, ao rejeitar a história linear e o sujeito transcendental como fundamentos, se dedica a analisar as rupturas e discontinuidades e a emergência contingente dos saberes e de suas regras implícitas.

### 1.5.2 A genealogia do poder – Análise do poder

A arqueologia, ao articular as “formações discursivas” com práticas sociais, forma a base para a genealogia do poder após 1970, cujo objetivo é fazer o diagnóstico do presente dos acontecimentos marcados por relações de força.

<sup>169</sup> SOUZA, Pedro de; FIGUEIREDO, Rodrigo de Oliveira. O nominalismo de Foucault a partir de Nietzsche. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.10, n.1, abr. 2022, p. 89-102. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/IEPGFUnB/455856-O-NOMINALISMO-DE-FOUCAULT-A-PARTIR-DE-NIETZSCHE>. Acesso em: 26 jul. 2025, p. 98.

<sup>170</sup> DEKENS, 2015, p. 208.

<sup>171</sup> OKSALA, 2011, p. 10.

<sup>172</sup> ROUSE, 2016, p. 127. In: GUTTING, 2016.

De fato, em um uso do termo, Foucault simplesmente identifica a genealogia com a história do presente, considerando-a como qualquer esforço de questionar a necessidade de categorias e procedimentos dominantes. De modo mais restrito, a genealogia é uma história do presente especificamente preocupada com os antecedentes causais complexos de uma realidade sociointelectual (em contraste com a arqueologia, que está preocupada apenas com as estruturas conceituais subentendidas à realidade). Vigiar e punir é a expressão mais completa da genealogia nesse sentido restrito, uma vez que este, mais do que qualquer outro dos livros de Foucault, está preocupado com práticas e instituições, em vez de experiências<sup>173</sup>.

Foucault volta-se para objetos de estudo como as prisões, o corpo, a sexualidade e a população na medida em que aumenta seu ativismo político-social e a crítica às instituições de exclusão.

Esse objetivo refletia a ideia de Foucault sobre o papel dos intelectuais nas lutas políticas: não era uma questão de sugerir reformas dizendo às pessoas o que fazer, mas de usar seu status visível e respeitável para divulgar aspectos inaceitáveis da realidade<sup>174</sup>.

Ele nunca abandonou a arqueologia, mas expande seu campo de análise para incluir as relações de poder e as práticas não discursivas no geral; a genealogia surge como uma radicalização política e histórica da perspectiva arqueológica.

A filosofia, como filosofia da atualidade, deverá ser acompanhada de uma reflexão ético-política sobre a ligação a estabelecer livremente entre a relação que nós temos com o poder e com a verdade e a conduta que devemos ter. É a própria vida da filosofia aceitar essa complexa tessitura entre a pesquisa histórica e o movimento social<sup>175</sup>.

Podemos afirmar com certeza que Foucault sintetizou diversas fontes na busca pela emergência histórica das ciências humanas. Ele afirma ter estudado o marxismo, o hegelianismo e a fenomenologia; afirma, contudo, que jamais se sentiu obrigado a escolher entre essas orientações, e que deve a Nietzsche a vontade de levar adiante um trabalho verdadeiramente pessoal<sup>176</sup>.

Epistemologicamente, a obra de Foucault se cinde em duas vertentes: a da arqueologia e a da genealogia. Mas não existem, em Foucault, um método arqueológico e outro genealógico[...] Ocorre que, a partir de *As palavras e as coisas*, Foucault abdicou de enunciar uma verdade profunda, uma estrutura

---

<sup>173</sup> GUTTING, Gary, *Foucault*, Cambridge. 2ª ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 33.

<sup>174</sup> OKSALA, 2011, p. 77.

<sup>175</sup> DEKENS, 2015, p. 54.

<sup>176</sup> DEKENS, 2015, p. 16.

que repousaria para além das aparências. Ele tentou, ao contrário, interpretar as aparências como um conjunto ordenado de práticas históricas que determinam os conteúdos. Tentou apreender a singularidade dos acontecimentos fora de toda finalidade uniforme. Procurou restituir os acontecimentos na contingência da nossa (atual) singularidade<sup>177</sup>.

Foucault se “orienta para uma genealogia da sociedade da política moderna”<sup>178</sup>. Essa genealogia opera segundo três princípios essenciais metodológicos:

O conjunto genealógico, por sua vez, põe em funcionamento as outras três regras metodológicas propostas: o princípio de descontinuidade (tratar os discursos como práticas descontínuas, sem supor que sob os discursos efetivamente pronunciados existe outro discurso, ilimitado, silencioso e contínuo, que é reprimido ou censurado); o princípio de especificidade (considerar os discursos como uma violência que exercemos sobre as coisas, não há providência pré-discursiva); o princípio de exterioridade (não ir ao núcleo interior e escondido do discurso, o pensamento, a significação; dirigir-se às suas condições externas de surgimento)<sup>179</sup>

A obra *Vigiar e Punir*, publicada em 1975, sintetiza temas anteriores e introduz a genealogia como interpretação histórica voltada à prática: característica que se torna mais distinta em suas genealogias. A genealogia não rompe com a arqueologia: ela oferece uma nova perspectiva sobre o poder, entendido como uma rede que circula no corpo social.

O poder, contudo, não forma um sistema determinístico de restrições despóticas. Por ser compreendido como uma rede instável de práticas, onde há poder, há sempre resistência. A resistência é parte dessas práticas e de suas dinâmicas, nunca estando, portanto, numa posição de exterioridade. Assim como não há um centro do poder, não há um centro de resistência em algum lugar fora dele. A resistência é de fato inerente às relações de poder, é “o outro termo nas relações de poder”. Embora as relações de poder permeiem todo o corpo da sociedade, elas podem ser mais densas em algumas regiões e menos densas em outras<sup>180</sup>.

Foucault discute o poder disciplinar, como técnicas e estratégias com efeitos produtivos, que cria discursos e realidades extraídas do próprio cotidiano. “Foucault não concebe mais, a partir de *Vigiar e Punir*, a definição da verdade fora de um processo de controle, de sanção e de normalização”<sup>181</sup>. “O poder produz; ele produz o real; ele produz domínios de objetos e rituais de verdade”<sup>182</sup>. “A principal asserção

---

<sup>177</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 220.

<sup>178</sup> CASTRO, 2015, p. 53.

<sup>179</sup> FOUCAULT, 1996, p. 54-55.

<sup>180</sup> OKSALA, 2011, p. 85.

<sup>181</sup> DEKENS, 2015, p. 50.

<sup>182</sup> DEKENS, 2015, p. 154.

de sua genealogia é que as regras que regulam as práticas científicas estão sempre associadas às relações de poder da sociedade em questão”<sup>183</sup>.

O método genealógico, no sentido que lhe dá Nietzsche, baseia-se na ideia da exploração em busca da gênese do próprio pensar. Já Husserl trabalha a noção de uma lógica genética, com o esclarecimento da origem de um conceito a partir de um pré-conceito. Heidegger a entendia como o "regresso ao fundamento"; a razão da razão; a volta aos gregos em busca não do fundamento, mas da investigação sobre o fundar<sup>184</sup>.

O objetivo de Foucault, como ele mesmo descreve e conforme seus biógrafos, não era construir uma teoria, mas um conjunto de ferramentas<sup>185</sup> que permitisse investigar como fomos constituídos como sujeitos e, assim, abrir margens de liberdade para nos constituirmos de outros modos. “Foucault decide-se a pensar seu trabalho como filosofia, o mérito remonta à sua inscrição na herança nietzschiana e numa tradição da filosofia como diagnóstico<sup>186</sup>.

O inventor da literatura não é nem um romancista nem um poeta: é Nietzsche quem pôr primeiro, invertendo a antropologia e sua dominação sobre o pensamento, fará brilhar de novo esse poder não significante das palavras, marcando vigorosamente o desdobramento que se deu na cultura ocidental ao final do século XVIII, introduzindo entre as palavras e as coisas o espaço da crítica<sup>187</sup>.

Sem considerar a realidade como leis universais da natureza humana, o método genealógico é uma ferramenta crítica que revela como certas realidades se tornaram possíveis. Seu papel não é validar o que existe, mas sua fragilidade; a genealogia funciona como um diagnóstico que aponta sintomas, e não uma cura. Nesse sentido, sua filosofia serve para mapear as forças que definem quem somos hoje. Nietzsche aperfeiçoa a proposta inicial de Kant ao estabelecer que o único objetivo do trabalho crítico deve ser a compreensão do presente, abandonando qualquer tentativa de fixar fundamentos permanentes<sup>188</sup>. O próprio Foucault comenta sobre seu método filosófico:

---

<sup>183</sup> OKSALA, 2011, p. 63.

<sup>184</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 234.

<sup>185</sup> DEKENS, 2015: Todos os meus livros, seja a História da loucura ou este (Vigiar e punir), são, se quiser, caixas de ferramentas. Se as pessoas querem abri-las, servir-se de uma frase, de uma ideia, de uma análise como uma chave de fenda ou de uma chave de boca para criticar, desqualificar, romper os sistemas de poder, até mesmo, eventualmente, aqueles dos quais meus livros surgiram[...] melhor ainda!, p. 29.

<sup>186</sup> DEKENS, 2015, p. 40.

<sup>187</sup> DEKENS, 2015, p. 156.

<sup>188</sup> DEKENS, 2015, p.208.

É bem possível que aquilo que eu faço tenha algo a ver com a filosofia, sobretudo na medida em que, ao menos depois de Nietzsche, a filosofia tem por tarefa diagnosticar e não buscar dizer uma verdade que possa valer para todos e por todos os tempos. Eu busco diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer quem nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que dizemos. Esse trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza, depois de Nietzsche, o pensamento contemporâneo, e nesse sentido eu posso declarar-me filósofo<sup>189</sup>.

A genealogia foucaultiana, portanto, é uma prática metodológica que desmonta a pretensão de essências e finalidades históricas. Não busca por origens nobres ou verdades eternas, mas se evidencia como uma prática crítica que parte do caos nietzschiano rejeitando qualquer teleologia histórica. “Uma interrogação dos subterrâneos de nossa cultura, e não uma busca da sua origem”<sup>190</sup>. “Trata-se[...] de algo que procura restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, dos quais ela aparece não como produto, mas como o efeito”<sup>191</sup>.

O parágrafo 109 da *Gaia ciência*[...] quando Nietzsche, visando contrapor-se à ideia de que o mundo poderia ser pensado como ser vivo ou como uma máquina, repudia a possibilidade de que ele fora construído com um objetivo. O “caráter” do mundo não é aquele preconizado pelos juízos estéticos e morais do homem, mas sim marcado pela ausência de ordem, forma e beleza<sup>192</sup>.

A genealogia não é um retorno às origens, um projeto que Foucault associa ao essencialismo platônico, não mais do que a arqueologia. Em vez disso, sua preocupação é a descendência (*Herkunft*) de práticas como uma série de eventos. Diferentemente das continuidades de uma teoria de origens, a genealogia sublinha os solavancos e surpresas da história, as ocorrências ao acaso, a fim de “manter os eventos passageiros em sua dispersão própria”. Nessa medida ela se assemelha à arqueologia<sup>193</sup>.

De inspiração nietzscheana, a genealogia é uma escrita da emergência dos conceitos no campo da força e do poder. Ambas, arqueologia e genealogia, visam tornar estranho o que nos é familiar (a prisão, a sexualidade, a norma[...]). “Situa o saber como elemento de um dispositivo de natureza essencialmente estratégica,

<sup>189</sup> DEKENS, 2015, p. 40.

<sup>190</sup> DEKENS, 2015, p. 209.

<sup>191</sup> FOUCAULT, 2019, p. 33

<sup>192</sup> SOUZA; FIGUEIREDO, 2022, p. 97.

<sup>193</sup> FLYNN, Thomas, *O mapeamento da história por Foucault*, 2016, p. 56. In: GUTTING, 2016.

como positividade (prática, materialidade, acontecimento) enquanto peça do dispositivo das práticas políticas disciplinares”<sup>194</sup>.

Uma análise do poder não deve partir de um sujeito de direito já constituído e seguir o mecanismo contratual pelo qual ele constitui, com outros sujeitos, esse sujeito coletivo que é o Estado. Ela deve descrever os mecanismos e as tecnologias da subjetivação e da submissão que constituem efetivamente as relações de poder. A vontade de saber, depois Vigiar e punir, também o dirá à sua maneira: não há em parte alguma um poder central que reprime e rejeite, nem mesmo uma forma massiva de repressão da sexualidade, mas sim uma “rede sutil de discursos, de saberes, de prazeres, de poderes” da qual precisamente é necessário traçar a topografia, uma economia política da vontade de conhecer o sexo, mais que uma história de seu controle negativo<sup>195</sup>.

Na conferência de Foucault, em 1978<sup>196</sup>, “Saber e poder não são, portanto, princípios gerais da realidade. São termos que cumprem uma função metodológica”<sup>197</sup>, são conceitos operatórios e ferramentas de análise, ou seja, mecanismos concretos de dominação, transformando indivíduos em objetos de saber e sujeitos de obediência

E é por isso que, neste nível, parece-me que podemos utilizar duas palavras que não têm como função designar entidades, potências ou algo como transcendentais, mas apenas operar, em relação aos domínios aos quais elas se referem, [...] da palavra *saber*, que se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num dado momento e num domínio definido. E, em segundo lugar, do termo *poder*, que não faz outra coisa senão cobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos.<sup>198</sup>

Foucault argumenta que o poder não opera apenas pela coerção, mas se manifesta principalmente em mecanismos sutis que regulam comportamentos e modos de ser (subjetividade). Foucault via essas técnicas de poder e conhecimento como um desenvolvimento em dois estágios. Elas foram institucionalizadas inicialmente como meios de controle ou neutralização de elementos sociais perigosos e evoluíram como técnicas para aumentar a utilidade e a produtividade daqueles que eram sujeitos a elas.

<sup>194</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 239.

<sup>195</sup> DEKENS, 2015, p. 182 – 183.

<sup>196</sup> FOUCAULT, 2019.

<sup>197</sup> SOUZA; FIGUEIREDO, 2022: Dentro do nominalismo de Foucault: “O conjunto de procedimentos de poder e saber não são, portanto, analisados como universais aos quais a história aportaria como um certo número de modificações”, p. 98.

<sup>198</sup> FOUCAULT, 2019, p. 33.

Foucault explicita que era assim que sua prática filosófica fabricava a ficção de uma história atravessada pela relação entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro com os mecanismos de sujeição ligados a esse discurso. Essa prática procurava saber quais eram as conexões possíveis de serem estabelecidas entre os mecanismos de coerção e os elementos de conhecimento, quais os jogos de reenvio e envio que se desenvolveriam entre eles, e, afinal, o que tornaria possível que um elemento de conhecimento pudesse atribuir efeitos de poder a algo considerado verdadeiro ou provável, incerto ou falso<sup>199</sup>

A genealogia foucaultiana revela o saber como um jogo estratégico de aparências articulado a mecanismos de poder, “a discórdia existente entre as coisas”<sup>200</sup> ao se embasar na teoria genealógica de Nietzsche como fundamento a ser investigado de forma crítico-metodológica.

A genealogia propõe demarcar os acidentes e os acasos, sejam eles ínfimos desvios ou inversões completas que vieram a dar origem ao que hoje existe e possui valor; propõe que, na emergência do que somos, não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente<sup>201</sup>.

A genealogia não busca um significado oculto, pois qualquer tentativa de compreensão já é, em si, um ato de interpretação. Em vez disso, ela se limita a descrever a história das interpretações. Ela revela que os valores universais do nosso pensamento humanista são, na verdade, o produto de leituras e entendimentos que nos foram culturalmente impostos<sup>202</sup>

A atitude arqueogenealógica de Michel Foucault se caracterizava muito mais pela problematização do subjetivismo, do humanismo, do empirismo e do historicismo, oferecendo um leque de propostas díspares que, contudo, encontram sua unidade em um protesto comum contra a exaltação do eu e a glorificação do finalismo de uma história humana feita ou, de qualquer forma, guiada ou cocriada pelo próprio empenho do homem<sup>203</sup>.

Assim, Foucault desnaturaliza a verdade a partir de uma perspectiva discursiva, evidenciando sua inserção numa rede de poder que lhe confere o status de verdade. Esta, por seu turno, em um movimento cíclico, reforça o próprio poder que a sustenta.

---

<sup>199</sup> SOUZA; FIGUEIREDO, 2022, p. 98.

<sup>200</sup> FAÉ, 2004, p. 413.

<sup>201</sup> FAÉ, 2004, p. 413.

<sup>202</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 160.

<sup>203</sup> FERREIRA; PAIXÃO; OLIVEIRA, 2022, p. 88.

“O que importa não é apenas compreender o passado, mas mudar a maneira como vemos o presente”<sup>204</sup>.

### 1.5.3 A ética e a filosofia da atualidade

Os estudos que se seguem, assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de "história" pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de "historiador". O que não quer dizer que eles resumam ou sintetizem o trabalho feito por outros; eles são — se quisermos encará-los do ponto de vista de sua "pragmática" — o protocolo de um exercício que foi longo, hesitante, e que frequentemente precisou se retomar e se corrigir. Um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente<sup>205</sup>.

A terceira parte da obra foucaultiana, dedicada à Ética, não introduz grandes inovações epistemológicas, mas constitui um roteiro de autocompreensões, que vai da moral entendida como conjunto de valores e regras emanadas das instituições à maneira como cada indivíduo se constitui como sujeito ético de um código. “Uma maneira eficiente de questionar a inevitabilidade de nossas práticas correntes é investigar sua história”<sup>206</sup>, “na última fase de seu pensamento, estudou como as pessoas eram capazes de moldar a si mesmas através de práticas éticas e exercícios que chamou de técnicas de si”<sup>207</sup>.

Numa época certas ações e sensações eram objetificadas como doença mental, em outra, concebidas como um pecado mortal, por exemplo. As práticas científicas e as regras que as regulam permitem que certas entidades apareçam como objetos de investigação científica apenas em certos momentos e sob certas condições<sup>208</sup>.

Indicam uma resistência às tecnologias de poder, abrindo-nos a possibilidade de nos constituirmos de outro modo, não pela decifração de uma verdade interior, mas pela transformação de nós mesmos como sujeitos éticos.

Nas suas últimas pesquisas[...] ele passa da descrição arqueológica dos saberes sobre o sujeito para a descrição genealógica de práticas de dominação e de estratégias de governabilidade e, no fim, à análise das

---

<sup>204</sup> OKSALA, 2011, p. 70.

<sup>205</sup> FOUCAULT, 1998, p. 12-13.

<sup>206</sup> OKSALA, 2011, p. 17.

<sup>207</sup> OKSALA, 2011, p. 20.

<sup>208</sup> OKSALA, 2011, p. 20.

técnicas da relação com o próprio sujeito; de como os indivíduos transformam-se e produzem-se<sup>209</sup>.

Apesar das aparentes rupturas, o percurso foucaultiano mantém uma unidade profunda: trata-se de interrogar como nos tornamos o que somos. Seja analisando regimes discursivos (arqueologia), mecanismos de dominação (genealogia) ou técnicas de entendimento próprio (ética), Foucault persegue as condições históricas que tornam possível nossa experiência atual de verdade, poder e subjetividade.

Ele começa fazendo uma distinção entre moralidade como um código moral e moralidade do comportamento. A primeira diz respeito ao conjunto de valores e regras de conduta que são ensinados aos indivíduos pela Igreja ou a escola, por exemplo; por moralidade do comportamento refere-se ao comportamento efetivo das pessoas em relação ao código: como o comportamento real delas corresponde ou não às regras e valores que lhes são recomendados[...] A ética diz respeito à maneira como a pessoa forma a si mesma como um sujeito de moralidade, agindo em referência a seus elementos prescritivos. Ela trata da maneira pela qual regras morais são adotadas e problematizadas por sujeitos<sup>210</sup>.

Sua recusa em propor uma teoria geral, sua insistência na historicidade radical dos conceitos e sua prática de revisão constante de suas próprias obras são coerentes com uma filosofia entendida como diagnóstico do presente, fornecendo “valiosas ferramentas para a contestação de ideias políticas conservadoras sobre sexualidade, gênero, delinquência e doença mental”<sup>211</sup>.

Segundo ele, herdamos a tradição da moralidade cristã com seus valores de abnegação e sacrifício pessoal, bem como a tradição secular que vê a base para a moralidade na lei externa. Comparadas com essas tradições, as práticas de si aparecem como imoralidade, egoísmo ou uma maneira de escapar de regras e responsabilidades com respeito a outros. As práticas de si que ele advoga deveriam ser compreendidas, contudo, como originando-se de uma concepção inteiramente diversa de ética. Ética significa uma atividade criativa, o treinamento permanente de si mesmo por si mesmo<sup>212</sup>.

Seu método histórico-crítico nos mostra que o que nos parece natural, na verdade, é contingente, abrindo espaço para resistir e nos reinventar.

Dessa forma, Foucault encerra sua trajetória filosófica reafirmando a filosofia como diagnóstico do presente, uma prática crítica que interroga as condições

---

<sup>209</sup> THIRY-CHERQUES, 2010, p. 244.

<sup>210</sup> OKSALA, 2001, p. 117.

<sup>211</sup> OKSALA, 2011, p. 10.

<sup>212</sup> OKSALA, 2011, p. 120.

históricas de constituição do sujeito e abre espaço para novas formas de liberdade e vida ética. Percurso marcado por uma evolução metodológica constante, que pode ser compreendido como um movimento contínuo de diagnóstico histórico das formas de constituição do sujeito nas sociedades ocidentais modernas. “O que está em foco agora são as formas do eu: as formas de entendimento que o sujeito cria sobre si e as práticas mediante as quais ele transforma seu modo de ser”<sup>213</sup>. Semelhante a uma obra de arte, que, aliado a estética, Foucault chama de “Estética da existência”.

Em seu pensamento tardio ele elaborou sua compreensão da resistência insistindo que os sujeitos não eram simplesmente construídos pelo poder, mas participavam eles próprios dessa construção e podiam modificar a si mesmos através de práticas de si. Em outras palavras, os sujeitos não são apenas corpos dóceis, mas recusam, adotam e alteram ativamente as formas de ser um sujeito. Um modo de contestar o poder normalizador é moldar criativamente a si mesmo e à própria vida: explorando oportunidades de novas maneiras de ser, novos campos de experiência, prazeres, relações, modos de viver e pensar<sup>214</sup>.

Para ele, pensar filosoficamente é mapear as forças que nos constituem, não para legitimá-las, mas para mostrar sua contingência e, assim, abrir espaços de liberdade e resistência. Foucault investiga como nos tornamos sujeitos do conhecimento (arqueologia), sujeitos às relações de poder (genealogia) e sujeitos éticos de nossa própria existência (ética).

Foucault evidencia, em suas investigações a partir de 1977, como o Estado moderno se organiza a partir das práticas da governamentalidade e do poder pastoral, dispositivos que visam moldar o comportamento de cada pessoa e ao mesmo tempo gerir a sociedade como um todo. Esses conceitos servirão de fundamento e de desenvolvimento analítico para os próximos capítulos, onde Foucault busca analisar o poder como domínio de relações entre indivíduos e grupos, relações cujas estratégias viriam a governar a conduta desses indivíduos.

---

<sup>213</sup> OKSALA, 2011, p. 121.

<sup>214</sup> OKSALA, 2011, p. 124.

## 2 GOVERNAMENTALIDADE

Este capítulo investiga a governamentalidade em Foucault, demonstrando como o conceito amplia a analítica do poder ao focar nas racionalidades que orientam as condutas. Mais do que uma estrutura jurídica, o Estado é aqui apresentado como um conjunto de saberes práticos que possibilitam o governo da população e a gestão da vida (biopolítica).

Os primeiros cursos no *Collège de France*, até a publicação de “Vigiar e Punir” (1975). Foucault considerava “as sociedades modernas não apenas sociedades de disciplinarização, mas também de normalização dos indivíduos e das populações”<sup>1</sup>.

O conceito de governamentalidade foi elaborado por Foucault para compreender as racionalidades e práticas que, historicamente, tornaram possível a formação do Estado e tomando como ponto de partida a noção de governamentalidade entendida como resultado das diversas práticas de governo que se consolidaram ao longo do tempo. Com a publicação do livro: “A História da sexualidade I: Vontade de saber” (1976), o conceito de governamentalidade foi ganhando relevância como se vê em seus cursos ministrados no *Collège de France*, intitulados: “Em defesa da sociedade” (1975-1976); “Segurança, Território e População” (1977-1978); “Nascimento da Biopolítica” (1978-1979); e “Do governo dos vivos” (1979-1980).

A partir desse contexto, Foucault define a governamentalidade como o conjunto de instituições, procedimentos, análises, cálculos e táticas que permitem exercer uma forma específica de poder cujo alvo é a população, cujo saber é a economia política e cujo instrumento técnico são os dispositivos de segurança. A partir daí, Foucault amplia sua análise das disciplinas em direção ao campo da biopolítica, entendida como uma das formas históricas de racionalidade governamental voltada à gestão da vida e da população.

A governamentalidade mostra que o governo não se limita ao Estado, mas compreende práticas de autogoverno (no campo moral) e de gestão da população (campo econômico). Foucault evidencia a interdependência entre o governo de si e o governo dos outros, articulando tecnologias de dominação e de subjetivação,

---

<sup>1</sup> CASTRO, 2009, p. 188.

evidenciando que a questão do sujeito, e não apenas os temas do poder ou o do saber, constitui o eixo central das suas investigações.

## 2.1 Implicações metodológicas da governamentalidade

Em sua obra “Segurança, Território e População”, na aula do dia 01 de fevereiro de 1978, Foucault relata a maneira como foi conduzida a conduta dos homens. “Ele utilizará o conceito (de governamentalidade) como instrumento de análise do Estado e dos processos de subjetivação vinculados a práticas governamentais”<sup>2</sup>.

Por esta palavra, "governamentalidade", entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por "governamentalidade" entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de "governo" sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por "governamentalidade", creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco "governamentalizado"<sup>3</sup>.

A governamentalidade<sup>4</sup> analisa as racionalidades políticas e as técnicas de governo que orientam como se conduz a conduta dos outros e de si mesmo. Isso proporciona uma maior profundidade à análise do poder em Foucault, a partir dos micropoderes, para um sentido mais amplo da análise da “arte de governar” focado na gestão da população, biopoder e racionalidades políticas modernas.

Governar, primeiramente, possui um sentido espacial e refere ao ato de seguir um caminho ou fazer seguir um caminho. Possui também um sentido material de sustentar ou proporcionar subsistência. Ademais, tem significado

---

<sup>2</sup> SOUZA, Bianca Kelly. A governamentalidade em Michel Foucault e seus desdobramentos. 2025. 191 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2025. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/45136>. Acesso em: 25 jan. 2026, p. 20.

<sup>3</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 143-144.

<sup>4</sup> SOUZA, 2025: “A governamentalidade é um conceito que é construído e delimitado ao longo das análises foucaultianas presentes nos já referidos cursos ministrados no Collège de France em 1978 e 1979. Devido à natureza multifacetada desse conceito, é comum encontrarmos Foucault se referir a ele como “uma noção problemática e artificial” ou “uma noção inteiramente obscura”, mas também podemos encontrar esse conceito sendo apontado como o principal elemento metodológico para suas investigações acerca do Estado e da população, além disso, é possível observar, ao longo de seus textos, delineamentos bem precisos sobre esse conceito, p. 20.

moral, uma vez que pode significar o ato de “conduzir alguém”, seja no sentido espiritual de condução das almas, quanto no sentido clássico de impor um regime. O termo pode referir-se também a uma relação entre pessoas, no sentido de controlar, conversar com alguém, mandar ou chefiar alguém. Por fim, este conceito pode designar uma relação verbal, no sentido de falar, dirigir a conversa<sup>5</sup>.

Nas obras foucaultianas, “as noções de governo e governamentalidade nos permitem compreender que é o sujeito, e não o saber ou poder, o tema geral das investigações de suas obras”<sup>6</sup>, facilitando a compreensão dos modos pelos quais o poder produz a verdade. Para ele: “processos de objetivação nascem nas próprias táticas do poder e na distribuição de seu exercício”<sup>7</sup>.

O que Foucault afirmou foi que, para compreender a prática do governo no sentido amplo do controle da conduta das pessoas, precisamos estudar as tecnologias do poder e também a racionalidade política que as sustenta. As práticas e instituições de governo são permitidas, reguladas e justificadas por uma forma específica de raciocínio ou racionalidade que define os fins e os meios adequados para alcançá-los. Compreender o poder como um conjunto de relações, conforme Foucault sugeriu repetidas vezes, significa compreender como tais relações são racionalizadas. Significa examinar de que modo formas de racionalidade se inscrevem em práticas e sistemas de práticas, e qual papel desempenham dentro deles.<sup>8</sup>

A governamentalidade, dentro da perspectiva foucaultiana, atua como um complexo sistema de produção de verdades e saberes, uma racionalidade política que utiliza saberes (estatística, economia, política, psicologia) para conduzir condutas.

Foucault interessa-se particularmente pela relação entre as formas de governo de si e as formas de governo dos outros. Os modos de objetivação-subjetivação situam-se no entrecruzamento desses dois eixos. Isso vale, sobretudo, para seus trabalhos sobre a ética antiga e sobre o poder pastoral<sup>9</sup>.

Lemke<sup>10</sup> elenca algumas de suas características e afirma que o conceito de governamentalidade tem papel decisivo na analítica de poder de Foucault, pois ele opera uma ponte entre a microfísica do poder (estudos sobre disciplina e corpo) e

<sup>5</sup> OLIVEIRA, Lorena Silva. *O conceito de governamentalidade em Michel Foucault*. ÍTACA (RIO DE JANEIRO. ONLINE), v. 1, p. 48-72, 2019. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/26395> acesso em 25 jan. 2026, p. 50.

<sup>6</sup> CASTRO, 2009, p. 189.

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, 42ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 100.

<sup>8</sup> OKSALA, 2011, p. 105.

<sup>9</sup> CASTRO, 2009, p. 190.

<sup>10</sup> LEMKE, Thomas. Foucault, governamentalidade e crítica. *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*. 24, 2017.

poder estatal (soberania macrofísica), permitindo uma análise histórica das “artes de governar”.

ele oferece uma visão do poder para além de uma perspectiva centrada seja no consenso, seja na violência; ele liga tecnologias de si com tecnologias de dominação, a constituição do sujeito com a formação do estado; e, finalmente, ele ajuda a diferenciar poder de dominação<sup>11</sup>

[...] por que querer estudar esse domínio, no fim das contas inconsistente, nebuloso, cingido por uma noção tão problemática e artificial quanto a de "governamentalidade"? Minha resposta, é claro, será imediatamente a seguinte: para abordar o problema do Estado e da população<sup>12</sup>.

A primeira característica apontada por Lemke surge como crítica à ideia de uma razão única e transcendente. Foucault defende que existem múltiplas racionalidades que surgem em contextos específicos (científicos, políticos, morais) e são inseparáveis das relações de poder e das práticas sociais, “que amparam e materializam o poder do Estado”. “Desse modo, as investigações foucaultianas vão priorizar em determinados momentos a compreensão do Estado como uma instância sempre em construção, de acordo com as contingências históricas e de acordo com a ação dos homens”<sup>13</sup>. “Os diferentes modos de governamentalidade são parte de um processo político resultado de lutas, de conflitos, de novas alianças e acordos que se alteram”<sup>14</sup>.

A análise da governamentalidade não substitui, contudo, a compreensão anterior do poder. Foucault ainda sustentava que as formas de governo de homens por um outro homem, numa dada sociedade, são múltiplas e não podem ser reduzidas a instituições políticas ou a uma única racionalidade política abrangente. O que deve ser analisado, mas também questionado, são as racionalidades historicamente específicas intrínsecas às práticas. Ele ainda estava usando um tipo de análise semelhante ao que usara para estudar as técnicas e práticas de poder no contexto de sujeitos individuais dentro de instituições locais, particulares: o primado das práticas sobre as instituições continuava sendo decisivo<sup>15</sup>.

Foucault dedicou-se a criticar o modelo de discurso jurídico-político de poder. Para ele, tanto o liberalismo quanto o marxismo ortodoxo enxergam o poder de forma equivocada: como algo que se possui e emana de um centro único, como o Estado. Essa visão tradicional sugere que o poder funciona apenas de forma repressiva e localizada, seja para garantir a soberania da lei ou para assegurar o domínio da

<sup>11</sup> LEMKE, 2017, 196.

<sup>12</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 156.

<sup>13</sup> SOUZA, 2025, p. 22.

<sup>14</sup> SOUZA, 2025, p. 25.

<sup>15</sup> OKSALA, 2011, p. 106.

burguesia sobre as outras classes<sup>16</sup>. Torna-se como exemplo de crítica o objetivo proposto pelo livro “Vigiar e Punir”:

Objetivo deste livro: uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas justificações e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade<sup>17</sup>.

No curso “Em Defesa da sociedade” (1975-1976), ao aprofundar a problemática da soberania (poder jurídico-repressivo), Foucault a contrasta com o pensamento contratualista ao relacioná-la às noções de guerra e luta histórica. “E, neste momento, inverteríamos a proposição de Clausewitz e diríamos que a política é a guerra continuada por outros meios”<sup>18</sup>.

Em suma, o objetivo era “cortar a cabeça do rei” na análise política, deslocando o foco da lei e da legitimação, da vontade e do consenso. Mas ao rejeitar o modelo jurídico e adotar a visão oposta, Foucault inverteu-o. Ao invés de cortar a cabeça do rei, ele simplesmente virou de cabeça para baixo a concepção que ele criticava, ao substituir lei e contrato por guerra e conquista. Em outras palavras, o “degolar” só poderia ser o primeiro passo. Depois disso, é necessário lidar com a seguinte questão: “como é possível que esse corpo sem cabeça frequentemente se comporte *como se* ele de fato tivesse uma cabeça?”<sup>19</sup>.

Foucault “preferiu investigar a microfísica do poder e as estratégias anônimas”<sup>20</sup>. “Desse ponto de vista, não é o Estado que teria colonizado a sociedade, e sim os poderes governamentais variáveis e mutáveis que teriam colonizado o Estado, tornando-o o que é”<sup>21</sup>. “Mas o Estado nada mais é que uma peripécia do governo, e não o governo que é um instrumento do Estado. Ou, em todo caso, o Estado é uma peripécia da governamentalidade”<sup>22</sup>. “Trata-se de um método de sair do Estado, para encontrá-lo”<sup>23</sup>, como uma ideia da razão governamental.

<sup>16</sup> LEMKE, 2017, p. 196.

<sup>17</sup> FOUCAULT, 2014, p. 26.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999: “Michel Foucault alude à formulação bem conhecida do princípio de Carl von Clausewitz, segundo a qual: ‘A guerra não é mais que a continuação da política por outros meios’; ela ‘não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento da política, seu prosseguimento por outros meios’, p. 22.

<sup>19</sup> LEMKE, 2017, p. 197.

<sup>20</sup> LEMKE, 2017, p. 197.

<sup>21</sup> SOUZA, 2025, p. 22.

<sup>22</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 331

<sup>23</sup> SOUZA, 2025, p. 23.

Desse modo, o conceito de governamentalidade como uma estratégia para as investigações foucaultianas sobre o Estado e a população, sugere que o Estado, em sua sobrevida e em seus limites, deva ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade, ou seja, um certo tipo de racionalidade que permite reger a maneira de governar, com base em algo que se chama Estado<sup>24</sup>.

A segunda característica seria a noção de governo para investigar as relações entre tecnologia de si e tecnologias de dominação, “para estudar a capacidade ‘autônoma’ de autocontrole do indivíduo e como está ligado a formas de dominação política e exploração econômica”<sup>25</sup>.

Artes de governar. A análise da governamentalidade abarca, então, em um sentido muito amplo, o exame do que Foucault denomina as artes de governar. Essas artes incluem, em sua máxima extensão, o estudo do governo de si (ética), o governo dos outros (as formas políticas da governamentalidade) e as relações entre o governo de si e o governo dos outros. Nesse campo, estariam inclusos: o cuidado de si, as diferentes formas da ascese (antiga, cristã), o poder pastoral (a confissão, a direção espiritual), as disciplinas, a biopolítica, a polícia, a razão de Estado, o liberalismo. Em um sentido mais restrito, Foucault aborda, no curso Segurança, território e população, a noção de governamentalidade e de artes de governar para delimitar um campo de análise que é diferente do gênero “conselhos ao Príncipe” e da ciência política<sup>26</sup>.

Na terceira característica, Lemke<sup>27</sup> argumenta que a governamentalidade não anula os estudos anteriores de Foucault sobre biopoder e disciplina, mas os aprofunda, inserindo-os numa racionalidade política mais ampla.

Enquanto a doutrina do príncipe ou a teoria jurídica do soberano procuram o tempo todo deixar bem assinalada a descontinuidade entre o poder do príncipe e qualquer outra fonte de poder, enquanto se trata de explicar, de fazer valer, de fundar essa descontinuidade, aí, nessas artes de governar, devemos procurar identificar a continuidade, continuidade ascendente e continuidade descendente. Continuidade ascendente, no sentido de que quem quiser ser capaz de governar o Estado primeiro precisa saber governar a si mesmo; depois, num outro nível, governar sua família, seu bem, seu domínio; por fim, chegará a governar o Estado<sup>28</sup>.

Na aula de 08 de fevereiro de 1978 do curso “Segurança, Território e População”, é possível resumir que: “O estudo das formas de governamentalidade implica, então, a análise de formas de racionalidade, de procedimentos técnicos, de

---

<sup>24</sup> SOUZA, 2025, p. 24.

<sup>25</sup> LEMKE, 2017, p. 198.

<sup>26</sup> CASTRO, 2009, p. 191.

<sup>27</sup> LEMKE, 2017.

<sup>28</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 125.

formas de instrumentalização”.<sup>29</sup> A pretensão metodológica visa sobretudo as “tecnologias de governo como tecnologias políticas”<sup>30</sup>.

Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que poderia chamar a tecnologia política do corpo[...] trata-se de alguma maneira de uma microfísica do poder posta em jogo pelos aparelhos e instituições, mas cujo campo de validade se coloca de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças<sup>31</sup>.

A governamentalidade conecta o governo de si (ética, autogoverno) com o governo dos outros (política, dominação). “A partir daqui, as noções de governo e de governamentalidade dominam a análise foucaultiana do poder<sup>32</sup>”. Encontramos os cursos: “Subjetividade e verdade” (1980-1981); “A hermenêutica do sujeito” (1981-1982); “O Governo de Si e dos Outros” (1983); “O Governo de Si e dos Outros”, “A Coragem da Verdade” e no segundo e terceiro volumes da História da sexualidade (1984) diversas especificações da noção de governamentalidade.

O percurso perseguido por Foucault parte dos textos gregos e helenísticos; o governo de si mesmo é uma condição prévia para governar os outros: orientar a família, a gestão doméstica e a direção da alma.

[...]E é esse estabelecimento da relação dos marinheiros com o navio que se tem de salvar, com a carga que se tem de levar ao porto, e as relações de tudo isso com todos esses acontecimentos que são os ventos, os escolhos, as tempestades, é o estabelecimento dessa relação que caracteriza o governo de um barco. Mesma coisa para a casa: governar uma família, no fundo, não é essencialmente ter por fim salvar as propriedades da família, é essencialmente ter como objetivo, como meta, os indivíduos que compõem a família, sua riqueza, sua prosperidade; é levar em conta acontecimentos que podem sobrevir: as mortes, os nascimentos; é levar em conta as coisas que se podem fazer, como as alianças com outras famílias. E toda essa gestão geral que caracteriza o governo e em relação à qual o problema da propriedade fundiária, no caso da família, ou a aquisição da soberania sobre um território, no caso do príncipe, não são mais que elementos relativamente secundários<sup>33</sup>.

“Nesse período todos os significados do termo governar remetiam ao governo de indivíduos”<sup>34</sup>. “O objetivo é assegurar, sustentar e aperfeiçoar constantemente a

<sup>29</sup> CASTRO, 2009, p. 191.

<sup>30</sup> SOUZA, 2025, p. 22.

<sup>31</sup> FOUCAULT, 2014, p. 30

<sup>32</sup> CASTRO, 2009, p. 189.

<sup>33</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 128-129.

<sup>34</sup> OLIVEIRA, 2019, p. 50.

vida de cada uma das pessoas. É um poder que se baseia no conhecimento individualizante sobre cada aspecto da vida e funciona através do controle político dos indivíduos”<sup>35</sup>.

Como quer que seja, através de todos esses sentidos, há algo que aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é, portanto, a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividade. Os homens é que são governados<sup>36</sup>.

Foucault desenvolve o conceito de governamentalidade como um guia para a análise, oferecendo, por meio de reconstruções históricas, um panorama que abrange um período que começa com o pastorado cristão do século III, passa pelos séculos XVI–XVII, tidos como “Razão de Estado”, e chega à biopolítica e ao liberalismo/neoliberalismo.

A exposição e análise das racionalidades governamentais historicamente cambiantes era um objetivo fundamental de Foucault em suas aulas. Ele sustentava ser possível e necessário analisar, por meio da filosofia política, diferentes racionalidades políticas, assim como era possível analisar diferentes racionalidades científicas por meio da filosofia da ciência, por exemplo. A análise do poder político não deveria, portanto, concentrar-se em teorias políticas, escolhas políticas ou instituições políticas, ou no tipo de pessoa que as controla, mas incorporar também as práticas concretas que dão forma a racionalidades políticas específicas. O objetivo da análise de Foucault não era planejar e legitimar a melhor forma de governo, mas analisar historicamente a racionalidade imanente a diferentes práticas governamentais<sup>37</sup>.

Ao articular as relações de poder-conhecimento com a subjetividade cristã, ele concluiu que a maior questão política moderna é o modo como a pessoa é definida e como ela se relaciona com sua própria identidade.

---

<sup>35</sup> OKSALA, 2011, p. 105.

<sup>36</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 164.

<sup>37</sup> OKSALA, 2011. p. 106.

## 2.2 Os modos de governamentalidade

Para historicizar a governamentalidade, ele investiga a genealogia do governo e identifica no pastorado cristão<sup>38</sup>, com raízes judaicas (século III), a origem das técnicas de condução dos indivíduos, que serviram de modelo para as futuras artes de governar surgidas na história durante os séculos XIII, XIV e XV. Contrapondo o pensamento político grego, Foucault, nas aulas do curso “Segurança, Território e População”, dos dias 08, 15 e 22 de fevereiro de 1978, se debruçou sobre as características do poder pastoral antigo destacando algumas características: “que vieram depois a se tornar muito importantes tanto no pensamento cristão como na prática política institucional”<sup>39</sup>.

O pastor exerce seu poder mais sobre um rebanho do que sobre um território - não é a terra, mas a relação entre o deus-pastor e seu rebanho que é fundamental. O pastor reúne e guia seu rebanho - este se forma pela presença e ação do pastor que agrupa indivíduos dispersos. Basta que desapareça o pastor para que o rebanho se desmembre. O principal papel do pastor diz respeito a garantir a salvação de seu rebanho, mas não se refere a uma salvação em massa, e sim de forma individualizada - trata-se de um poder constante e individualmente bondoso que coloca metas para o rebanho. O poder pastoral é exercido como um "dever" - uma bondade próxima da abnegação - "o pastor vela o sono de suas ovelhas". A questão da vigília é central: além de trabalhar pela sobrevivência e segurança dos subordinados, vigia a todos, sem perder ninguém de vista - deve conhecer o rebanho em seu conjunto e nos detalhes, percebendo, assim, as necessidades particulares de cada um. Trata-se de um poder que supõe uma atenção individual a cada membro do rebanho<sup>40</sup>.

Os cristãos foram responsáveis pela formulação de uma nova modalidade de poder político sobre os indivíduos, poder pastoral, que embora não político em sentido estrito, forneceu o modelo espiritual e disciplinar que inspirou as futuras formas de governo político no Ocidente. “é um dos momentos decisivos na história do poder no Ocidente, pois instaura uma rede de poder institucional completamente diferente do que se conhecia até então”<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Nesse capítulo analisamos sinteticamente a abordagem da temática do Poder pastoral, pois iremos analisar de forma mais abrangente, no próximo capítulo.

<sup>39</sup> PRADO FILHO, Kleber. *Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault*. 1998. 210 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, p. 126.

<sup>40</sup> PRADO FILHO, 1998, p. 126-127.

<sup>41</sup> PRETES, Erika; VIANNA, Túlio. Do pastorado ao governo (bio)político dos homens: notas sobre uma genealogia da governamentalidade. *Rev. Epos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, jun. 2014. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2178-700X2014000100008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2014000100008&lng=pt&nrm=iso). acesso em 9 jan. 2026, p. 4.

Assim, o pastorado dá lugar a toda uma arte de conduzir, de guiar, de controlar, de manipular os indivíduos, encarregando-se destes de forma coletiva e individualmente, ao longo de toda vida e a cada passo de sua existência<sup>42</sup>.

O que faz Foucault pensar que a arte de governar moderna nasce da aplicação de técnicas de “condução de condutas”<sup>43</sup> operadas por dispositivos de poder, visto como uma rede que conecta elementos para exercer uma função estratégica de poder.

Creio que se forma, assim, com essa institucionalização de uma religião como Igreja, e devo dizer que muito rapidamente, pelo menos em suas linhas mestras, um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de se aperfeiçoar durante quinze séculos, digamos desde os séculos II e III depois de Jesus Cristo, até o século XVIII da nossa era[...] Ele por certo foi deslocado, desmembrado, transformado, integrado a formas diversas, mas no fundo nunca foi verdadeiramente abolido<sup>44</sup>.

Foucault observa que no século XVI, o termo “governar” passou a adquirir um sentido político mais amplo, por meio da literatura, deslocando-se do foco religioso para a expansão das artes de governar e de seus métodos. Como se pode ver com a publicação póstuma de “O príncipe”, de Maquiavel, em 1532, escrito em 1513, com divulgação antecipada através de manuscritos antes da publicação oficial. A questão “como governar?” fomentou a literatura sobre a arte de governar, ampliada como literatura anti-Maquiavel, fazendo com que o governo não se limitasse apenas à conservação do poder e do estado pelo soberano, no caso, o príncipe, mas que fosse além da técnica política proposta por Maquiavel.

[...] há, portanto, muitos governos em relação aos quais o do príncipe que governa seu Estado não é mais que uma das modalidades. Por outro lado, todos esses governos são interiores à própria sociedade ou ao Estado. É no interior do Estado que o pai de família vai governar sua família, que o superior do convento vai governar seu convento etc. Há, portanto, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência dessa atividade, que a opõem radicalmente à singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> SOUZA, 2025, p. 26.

<sup>43</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 533

<sup>44</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 197.

<sup>45</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 124.

A partir da noção de governamentalidade e de artes de governar, podemos delinear as linhas de desenvolvimento do Estado moderno ou o que Foucault chama de formação do Estado governamentalizado<sup>46</sup>.

Podemos observar, então, esboçar-se uma arte de governar que, no lugar de ir buscar seus fundamentos em regras transcendentais ou em algum ideal filosófico e moral, busca encontrar os princípios de sua racionalidade no que constitui a realidade específica do Estado. Trata-se de uma arte de governar que começa a ser percebida, efetivamente, a partir de sua correlação com o real, em função do movimento de instalação do aparelho administrativo das monarquias e de seus saberes correlatos, como a estatística, que viabiliza o conhecimento do Estado a partir de diferentes dados e dimensões.

Foucault argumenta que, até o século XVIII, o desenvolvimento de uma “arte de governar” autônoma enfrentou barreiras significativas. De um lado, urgências históricas (guerras, revoltas e escassez) e, de outro, a prevalência da soberania tradicional, que tentava, sem sucesso, gerir o Estado como o modelo econômico de governo da família. A ruptura dessas barreiras ocorreu devido a novas circunstâncias: econômicas e sociais. Este processo não foi imediato, surgiu mediante uma consolidação gradual que permitiu ao Estado transitar para uma forma de governo essencialmente política.

### 2.2.1 A razão de Estado

A “razão de Estado” surge como uma nova matriz de racionalidade política entre os séculos XVI e XVII. Com o declínio do poder pastoral (1580-1660), assoma, na sociedade ocidental, a uma ruptura fundamental com as artes de governar anteriores, baseadas na moral e na justiça divina, diferente de estar direcionada à figura e ao fortalecimento do Príncipe de Maquiavel. A razão de Estado prioriza a existência, a conservação e o fortalecimento do próprio Estado<sup>47</sup>, “[...]é uma arte de governar que não transforma completamente o Estado, todavia aperfeiçoa certos traços e características que o constituem”<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> CASTRO, 2009, p. 191.

<sup>47</sup> SOUZA, 2025: “Foucault vai dizer, na aula de 08 de março de 1978 de Segurança, território e população, que foram os italianos os primeiros a definir a razão de Estado. E cita Giovanni Botero (1540-1617), em sua obra *Della ragion di Stato libri diece* (1589) (título em francês, *Raison et Gouvernement d'État en dix livres*), p. 29.

<sup>48</sup> OLIVEIRA, 2019, p. 57.

Botero, num texto de fins do século XVI, interpreta o seguinte: ele faz da razão de Estado o tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em sua gestão de todos os dias. Principia naturae e ratio status, princípios da natureza e razão de Estado, natureza e Estado- temos aí, enfim constituídos ou enfim separados, os dois grandes referenciais dos saberes e das técnicas dados ao homem ocidental moderno<sup>49</sup>.

Especificamente nas aulas de março de 1978, no contexto da razão de Estado e do nascimento da governamentalidade, no curso “Segurança, Território e População”, Foucault, “a partir da interpretação dos referidos teóricos da razão de Estado”<sup>50</sup> e amparado em La Perrière<sup>51</sup>, nos mostra uma nova concepção de governar que emerge neste século.

Foucault observa três especificidades: governar se torna uma técnica baseada no conhecimento das forças do Estado em seu crescimento, “Nada do cosmo, nada da natureza, nada da ordem divina está presente na definição da razão de Estado”<sup>52</sup>, “Nessa perspectiva, o Estado deve ser governado segundo leis racionais que lhes são próprias, buscando os princípios de sua racionalidade não em regras transcendentais ou em algum ideal filosófico e moral, mas naquilo que constitui a realidade específica do Estado”<sup>53</sup>. Em segundo lugar, “a arte de governar é racional, pois sua reflexão a conduz a observar a natureza do que é governado, neste caso, o Estado”<sup>54</sup>. Em terceiro, o que é necessário para tornar o Estado sólido, rico e forte contra as possíveis ameaças, pois “o fortalecimento de Estado tem como finalidade o fortalecimento permanente e o desenvolvimento das forças do Estado”<sup>55</sup>.

Apesar dessa distinção, existe uma dupla continuidade entre tais formas de governar: uma continuidade ascendente (quem governar o Estado tem que poder governar-se a si mesmo) e uma continuidade descendente (em um Estado bem governado, os pais sabem governar a casa, e os indivíduos também se comportam corretamente). A pedagogia do príncipe assegura a continuidade ascendente, e a polícia, a descendente”<sup>56</sup>.

---

<sup>49</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 318.

<sup>50</sup> SOUZA, 2025, p. 30.

<sup>51</sup> Guillaume de La Perrière. Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques, 1555 apud CASTRO, 2009, p.191.

<sup>52</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 344.

<sup>53</sup> SOUZA, 2025, p. 30.

<sup>54</sup> SOUZA, 2025, p. 30.

<sup>55</sup> SOUZA, 2025, p. 31.

<sup>56</sup> CASTRO, 2009, p.191.

O período marca o fim do sonho de um império universal, dando lugar a uma pluralidade de Estados que competem entre si em um espaço internacional de dominação comercial e controle marítimo. Para garantir o fortalecimento do Estado, a razão de Estado apoia-se em dois “conjuntos de saberes e de tecnologias políticas, que funcionarão como mecanismos de segurança”<sup>57</sup>.

Há um dispositivo diplomático-militar que busca o equilíbrio de forças entre os Estados concorrentes por meio de alianças e aparelhos armados. O objetivo não é mais o império universal, mas um equilíbrio de forças entre os Estados concorrentes, onde a paz é mantida pela equivalência de poderes. “Para manter a balança concorrencial entre os Estados, o dispositivo diplomático militar utiliza três instrumentos indispensáveis: a guerra; a diplomacia e o estabelecimento de um dispositivo militar permanente”<sup>58</sup>, tendo esses objetivos limitados, no que diz respeito à política externa.

É importante ressaltarmos que a implantação de um sistema de segurança, que tinha como objetivo o estabelecimento de um equilíbrio de forças e poder entre os Estados europeus, fez-se necessário, uma vez que a razão governamental compreendia que, se o Estado fosse muito fraco, tornaria alvo de seus concorrentes. No entanto, se o Estado fosse demasiado forte, constituir-se-ia em uma ameaça para a segurança dos outros Estados e dele mesmo. Deste modo, a racionalidade governamental do Estado para assegurar um equilíbrio das forças, é a condição de uma paz duradoura entre os diferentes Estados da Europa, que implantou o dispositivo diplomático-militar<sup>59</sup>.

Nas políticas internas de exercício do governo outro grande mecanismo de segurança da governamentalidade é o dispositivo de Polícia, ilimitado no plano interno do Estado, intervindo nos mínimos detalhes da vida social para garantir a força do estado. Diferente do conceito moderno, a polícia era o conjunto de meios que visavam fazer crescer a força do Estado a partir de sua própria população e recursos, integrando os indivíduos à utilidade do Estado, à sua finalidade política.

A polícia controlava a saúde preservando a vida, o comércio, a fábrica, as profissões e a circulação dos pobres, favorecendo a ordem pública, inclusive nos prazeres triviais da vida, garantindo que a população fosse útil e produtiva. A polícia é tida como uma arte de governar, “visto que intervém de modo específico, permanente

---

<sup>57</sup> SOUZA, 2025, p. 31.

<sup>58</sup> SOUZA, 2025, p. 32.

<sup>59</sup> OLIVEIRA, 2019, p. 61.

e positivo, na conduta dos indivíduos[...] vivendo em um território”<sup>60</sup>. “É importante esclarecer que, nesse caso, a polícia encarrega-se da religião, não do ponto de vista da verdade dogmática, mas do ponto de vista da qualidade moral da vida”<sup>61</sup>, “visto que estão inscritos no processo de formação da biopolítica, na medida em que integram os indivíduos a uma totalidade dos viventes, integram os indivíduos à entidade social”<sup>62</sup>.

A polícia abrange um vasto domínio, o qual deve assegurar que os homens vivam, e se assegurar que tudo para além da pura e simples subsistência dos homens vá, de fato, ser produzido, distribuído, repartido e colocado em circulação, de tal modo que o Estado possa tirar daí sua força. Podemos observar que o dispositivo de polícia estabelece um círculo que parte do Estado como um poder de intervenção racional e calculado sobre os indivíduos e retorna ao Estado como um conjunto de força que o faz crescer<sup>63</sup>.

A felicidade e o bem-estar dos indivíduos tornam-se objetivo político, não por humanismo, mas porque um povo feliz e saudável é um povo mais forte para servir ao Estado.

No entanto, certo número de circunstâncias, no século XVII, determina a reativação do gênero "artes de governar": a expansão demográfica, a abundância monetária, o aumento da produção agrícola ou, para ser mais preciso, o recentramento da economia não sobre a família, mas sobre a população<sup>64</sup>.

Foucault observa que o mercantilismo surgiu como a primeira forma de “racionalização do exercício do poder como prática de governamentalidade”<sup>65</sup>, primeira técnica de cálculo do governo, para o fortalecimento e enriquecimento do Estado na competição comercial europeia. Para o mercantilismo, a população é um instrumento de enriquecimento que, a partir de um conjunto de medidas, garante ao Estado efeitos administrativos, de controle e produtividade.

Ou seja, ele exige, primeiro, que cada país procure ter a população mais numerosa possível; segundo, que essa população seja inteiramente posta para trabalhar; terceiro, que os salários pagos a essa população sejam os mais baixos possíveis, de modo que - quarto - os preços de custo das mercadorias sejam os mais baixos possíveis, que por conseguinte se possa

---

<sup>60</sup> SOUZA, 2025, p. 36.

<sup>61</sup> SOUZA, 2025, p. 34.

<sup>62</sup> SOUZA, 2025, p. 35.

<sup>63</sup> SOUZA, 2025, p. 35-36.

<sup>64</sup> CASTRO, 2009, p. 192.

<sup>65</sup> CASTRO, 2009, p. 191.

vender o mais possível ao exterior, venda essa que assegurará a importação do ouro, a transferência do ouro para o tesouro real ou, em todo caso, para o país que triunfar comercialmente desse modo

O mercantilismo emerge como uma prática política dos Estados absolutistas, objeto de governo pautado pelo cálculo econômico: população-riqueza-impostos. Em contrapartida, a família deixa de ser o modelo de governo para se tornar apenas um elemento dentro de um fenômeno mais complexo: a população que anteriormente era reconhecida apenas como súditos.

E, com isso mesmo, se estava bloqueado por essa ideia da economia que, ainda nessa época, se referia unicamente à gestão de um pequeno conjunto constituído pela família e pela gente da casa. A gente da casa e o pai de família, de um lado, o Estado e o soberano, do outro: a arte de governar não podia encontrar sua dimensão própria<sup>66</sup>.

Ao final desse período, a percepção de que a população possui fenômenos naturais próprios (como taxas de natalidade, mortalidade, migrações, epidemias) leva os governantes a entenderem que a população não pode ser gerida apenas por decretos autoritários, ela exige um novo tipo de saber. Surge a necessidade de uma autolimitação baseada no conhecimento da realidade.

Por ser assim, a *biopolítica* cria uma nova relação de poder entre o Estado e os indivíduos, uma vez que a racionalidade política do Estado terá como elemento fundamental a vida. Caberá a ele promover e regular a vida dos homens mediante uma série de processos de intervenções e controle reguladores, para que a vida esteja sempre protegida<sup>67</sup>.

A partir do momento em que os fenômenos naturais, próprios da população, surgem como objeto por excelência do governo, proporcionando um governo mais racional e refletido, a economia política se ocupará de gerir as relações entre população, território e riqueza do Estado e torna-se um conhecimento científico indispensável para o bom governo<sup>68</sup>.

A estatística mostra igualmente que a população comporta efeitos próprios da sua agregação e que esses fenômenos são irreduzíveis aos da família: serão as grandes epidemias, as expansões epidêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza. A estatística mostra [também] que, por seus deslocamentos, por seus modos de agir, por sua atividade, a população tem efeitos econômicos

---

<sup>66</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 137.

<sup>67</sup> OLIVEIRA, 2019, p. 59.

<sup>68</sup> SOUZA, 2025, p. 38.

específicos. A estatística, ao possibilitar a quantificação dos fenômenos próprios da população, faz aparecer sua especificidade irreduzível [ao] pequeno âmbito da família. Salvo certo número de temas residuais, que podem ser perfeitamente temas morais e religiosos, a família como modelo do governo vai desaparecer<sup>69</sup>.

François La Mothe Le Vayer<sup>70</sup>, outro literato, também contribuiu, neste período, segundo Foucault, no modo como introduzir a economia na política.

Governar um Estado será, então, pôr em funcionamento a economia, uma economia ao nível do Estado inteiro, isto é, com relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um e ter uma forma de vigilância, de controle não menos atenta que aquela do pai de família sobre a casa e seus bens [...] O termo economia designava no século XVI uma forma de governo; no século XVIII, designa um nível de realidade, um campo de intervenção[...]<sup>71</sup>

Esse processo marca o início da era da governamentalidade, influenciada tanto pela antiga pastoral cristã (governo das almas) quanto pelos novos mecanismos de segurança destinados a gerir os homens de forma racional e calculada.

Esse poder individualizante está entrelaçado com os objetivos de centralização. O Estado tem de cuidar de seres vivos, compreendidos como uma população. Deve se concentrar na vida e na saúde de seu povo e, por isso, Foucault chama a política do Estado moderno de *biopolítica*. O resultado é a crescente intervenção do Estado na vida cotidiana dos indivíduos: sua saúde, sexualidade, corpo e dieta.<sup>72</sup>

Contudo, em meados do século XVIII, Foucault salienta que esta racionalidade governamental será alvo de diversas manifestações de insatisfação em relação à forma deste governar segundo uma razão de Estado. Técnicas de limitação desta *arte de governar* surgirão, sendo o Direito, que outrora foi objeto de expansão do poder no período medieval, um dos elementos limitadores desta lógica de governo. Segundo Foucault, neste período, entramos na era de uma crítica interna da razão governamental.<sup>73</sup>

A passagem da Razão de Estado inaugura uma nova racionalidade política nos séculos XVI e XVII, centrada na conservação e fortalecimento do Estado. Contudo, é apenas com o Liberalismo que essa racionalidade se transforma profundamente: o governo deixa de impor disciplinarmente sua vontade e passa a gerir as liberdades e os processos naturais da população, abrindo caminho para a biopolítica. O Estado já

<sup>69</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 139.

<sup>70</sup> François de la Mothe Le Vayer (L'oeconomique du Prince, 1653) apud CASTRO, 2009, p. 191.

<sup>71</sup> CASTRO, 2009, p. 191-192.

<sup>72</sup> OKSALA, 2011, p. 105.

<sup>73</sup> OLIVEIRA, 2019, p. 63.

não procura o controle absoluto, mas sim a regulação eficiente por meio da economia política.

### 2.2.2 Governamentalidade liberal

O liberalismo surge como uma crítica excessiva à “Razão de Estado”.

A questão do liberalismo, entendida como questão do "governar demais", foi uma das dimensões constantes deste fenômeno recente na Europa e que, aparentemente, surgiu primeiro na Inglaterra: a "vida política". Ela é inclusive um dos seus elementos constitutivos, se é que a vida política existe quando a prática governamental é limitada em seu excesso possível pelo fato de ser objeto do debate público quanto ao seu "bem ou mal", quanto ao seu "demais ou pouco demais"<sup>74</sup>.

Nos cursos: “A sociedade punitiva” (1972-1973) e “Vigiar e punir” (1975), Foucault analisa a relação entre liberdade e coação no contexto da sociedade disciplinar. A partir de 1977, com “Segurança, território e população” (1977-1978) e “Nascimento da biopolítica” (1978-1979), ele desloca essa análise para o campo das racionalidades governamentais, tratando o liberalismo não como ideologia, mas como uma tecnologia de poder: “O liberalismo começa a ser pensado como uma arte ou um jogo da realidade consigo mesma”<sup>75</sup>.

O liberalismo, o jogo: deixar as pessoas fazerem, as coisas passarem, as coisas andarem, *laisser-faire*, *laisser-passer* e *laisser-aller*, quer dizer, essencial e fundamentalmente fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são os da realidade mesma<sup>76</sup>.

Essa mudança na interpretação de Foucault significa que a liberdade se torna uma ferramenta de gestão, e não o oposto do poder. “O Estado deve deixar fazer, deve gerir e não mais regulamentar”<sup>77</sup>. A liberdade deixa de ser vista como algo “falso” que esconde a opressão para ser entendida como um elemento essencial da técnica de governo. Governar de forma liberal significa deixar fazer: “*laissez-faire*”, permitindo que a realidade siga suas próprias leis naturais para que o poder possa intervir e gerir

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008d, p. 436.

<sup>75</sup> SOUZA, 2025, p. 40.

<sup>76</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 62-63.

<sup>77</sup> OLIVEIRA, 2017, p. 66.

os processos reais de forma mais eficaz. “Sendo assim, o liberalismo é concebido como um problema político, teórico e prático, presente na esfera das reflexões modernas sobre o governo”<sup>78</sup>.

Essa nova arte de governar se caracteriza pela instauração de mecanismos, ao mesmo tempo, internos, numerosos e complexos, e tem por função não tanto assegurar o crescimento indefinido do Estado, em força, riqueza e poder, mas sim limitar do interior o exercício do poder de governar<sup>79</sup>.

No curso “Nascimento da Biopolítica” (1978-1979), Foucault investiga o liberalismo não como uma ideologia estática, mas como a condição de existência e inteligibilidade da biopolítica.

Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade - antes de mais nada da verdade econômica no interior da razão governamental -, e, por conseguinte, se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica<sup>80</sup>.

O problema central é como conciliar a gestão de uma população, enquanto seres viventes, com a preservação das liberdades individuais de sujeitos de direito. “Na prática, uma arte governamental liberal – preocupada com o sujeito de direito e as liberdades individuais”<sup>81</sup>.

Antes de prosseguirmos, é importante destacarmos que houve uma mudança na forma como Foucault analisa o liberalismo. Nos cursos de 1972-1973. *A sociedade punitiva* e *Vigiar e Punir*, até por volta dos escritos de 1976, quando ele investiga a relação entre liberdade e coação na sociedade disciplinar, considera o liberalismo de forma tradicional, pautado no modelo liberalismo-legalismo. Nesse caso, as disciplinas constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. As disciplinas promovem o adestramento da força de trabalho, construindo hábitos e modos de comportamento, produzindo corpos dóceis e úteis, mais produtivos e controlados, a fim de responder a uma necessidade econômica da sociedade industrial, constituindo, assim, o contrapeso das liberdades<sup>82</sup>.

---

<sup>78</sup> SOUZA, 2025, p. 40.

<sup>79</sup> SOUZA, 2025, p. 41.

<sup>80</sup> FOCAULT, 2008d, p. 30.

<sup>81</sup> SOUZA, 2025, p. 39.

<sup>82</sup> SOUZA, 2025, p. 39.

Diferente da “Razão de Estado” clássica, que procurava o crescimento indefinido do poder estatal através da polícia dos séculos (XVII-XVIII), o liberalismo introduz um princípio de limitação interna da ação governamental. Essa limitação nasce da própria economia política, que reflete sobre as práticas de governo e revela a existência de uma “naturalidade” própria das relações de mercado. O Estado, portanto, deve respeitar essa dinâmica autônoma para evitar desequilíbrios e é nesse ponto que o mercado se torna o novo campo de veridicção e lugar da verdade política.

A limitação interna da racionalidade governamental consiste em alguns elementos: primeiro, trata-se de uma limitação, de fato, da prática governamental. Isso quer dizer que o governo que desconhecer tal limitação será um governo não ilegítimo ou usurpador, mas um governo inábil, que não faz o que convém. Segundo, o princípio dessa limitação não deve ser buscado no que é exterior ao governo, mas nos objetivos internos à prática governamental. Nesse sentido, a razão governamental deve respeitar seus limites, não porque estes existem fora dela, mas porque ela pode calculá-los por conta própria, em função de seus objetivos. Terceiro, essa limitação gerida pela própria prática governamental vai estabelecer uma demarcação entre o que se deve fazer e o que não se convém. Quarto elemento, essa limitação não é imposta pelos governantes aos governados; tal regulação interna se dá por toda uma série de conflitos, acordos, discussões, concessões recíprocas que, conseqüentemente, estabelece uma demarcação entre o que fazer e o que não fazer<sup>83</sup>.

A economia política reflete sobre as próprias práticas governamentais em função dos efeitos reais da governamentalidade. O mercado possui uma naturalidade própria que o Estado deve respeitar para não causar desequilíbrios, “uma naturalidade específica às relações dos homens entre si, ao que acontece espontaneamente entre eles quando estão juntos, quando trabalham, quando produzem”<sup>84</sup>.

A economia política emerge como um saber que revela uma “ordem natural das coisas”<sup>85</sup>, como as leis de mercado e o deslocamento populacional que o governo deve respeitar. A sociedade civil torna-se o campo onde o Estado deve garantir essa naturalidade. A economia política não é apenas uma ciência, mas um instrumento que revela que o governo não pode conhecer nem controlar todos os processos econômicos, e suas decisões devem ser modeladas por ela. “Trata-se de uma arte de governar o menos possível, entre o máximo e o mínimo, tendendo sempre para o

---

<sup>83</sup> SOUZA, 2025, p. 41.

<sup>84</sup> SOUZA, 2025, p. 42.

<sup>85</sup> SOUZA, 2025, p. 43.

mínimo. Entramos na era do governo frugal, em que a frugalidade do governo é uma demanda do liberalismo”<sup>86</sup>.

Foucault apresenta dois pontos de ancoragem da governamentalidade liberal. O primeiro ponto é o mercado, que se constituiu como o lugar privilegiado para provar a racionalidade política própria do liberalismo, ou seja, a necessidade de limitar a ação do governo. O mercado passa a ser entendido como mecanismo de troca e lugar de verificação – lugar e mecanismo de formação de verdade – no que concerne a relação valor/preço. Vale ressaltar que, nesse caso, o mercado é compreendido não como um lugar localizado espacialmente, e sim como um conjunto de relações. A partir dessa noção de mercado, o filósofo irá destacar a emergência de um regime de verdade como princípio de autolimitação do governo<sup>87</sup>.

Foucault identifica duas lógicas de limitação do governo que coexistem no liberalismo: a lógica jurídica ou revolucionária, cuja limitação é exterior ao governo, baseada nos direitos do homem e na lei como expressão da vontade<sup>88</sup>. E a lógica utilitarista, cuja limitação é interior à prática governamental, baseada em cálculos de interesse e utilidade, onde o governado é um sujeito econômico, cujo princípio é o interesse pessoal. Na concepção de Foucault, os modos de limitação do governo, pelo direito e pela utilidade, compõem o complexo quadro do liberalismo<sup>89</sup>. “Dois caminhos para constituir em direito a regulação do poder público, duas concepções da lei, duas concepções da liberdade”<sup>90</sup>.

Nesse caso, a concepção de lei articula a esfera de intervenção do poder público e a esfera de independência dos indivíduos, constituindo uma concepção de liberdade pautada na afirmação ou reivindicação da independência dos governados face aos governantes.<sup>91</sup>

No liberalismo, a liberdade não é um direito natural pré-existente, mas algo que deve ser fabricado e organizado pelo governo para que o mercado funcione. “O governo não é exercido sobre os sujeitos, mas sobre o interesse dos sujeitos. Por meio dos interesses que o governo pode agir sobre as coisas, sobre os indivíduos,

---

<sup>86</sup> SOUZA, 2025, p. 43-44.

<sup>87</sup> SOUZA, 2025, p. 44.

<sup>88</sup> SOUZA, 2025: “Na lógica revolucionária, pautada nas vias tradicionais do direito público, o problema da vontade está no cerne dos problemas do direito. Nesse sentido, a lei é concebida como expressão de uma vontade coletiva que manifesta: a parte dos direitos que os indivíduos aceitam ceder e a parte que desejam preservar, p. 47.

<sup>89</sup> SOUZA, 2025, p. 47.

<sup>90</sup> FOUCAULT, 2008d, p. 58.

<sup>91</sup> SOUZA, 2025, p. 47.

sobre as riquezas, os recursos, os direitos etc.”<sup>92</sup>. Paradoxalmente, para garantir essa liberdade, o Estado precisa de mecanismos de controle e intervenção.

[...] essa liberdade deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder. E, de uma maneira mais precisa e particular, a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança. Um dispositivo de segurança só poderá funcionar bem, [...] se lhe for dado certa coisa que é a liberdade, no sentido mesmo que essa palavra adquire no século XVIII: não mais as franquias e os privilégios vinculados a uma pessoa, mas a possibilidade de movimento, de deslocamento, processo de circulação tanto das pessoas como das coisas. E é essa liberdade de circulação, [...] é essa faculdade de circulação que devemos entender, penso eu, pela palavra liberdade, e compreendê-la como sendo uma das faces, um dos aspectos, uma das dimensões da implantação dos dispositivos de segurança.

Nas aulas de 11 e 18 de janeiro de 1978 do curso “Segurança, território, população”, Foucault faz distinção entre o mecanismo legal ou jurídico, o mecanismo disciplinar e a tecnologia de segurança.

No que diz respeito ao mecanismo jurídico, o campo da normatividade legal opera por meio de leis que codificam a norma. Trata-se de um sistema de código legal com divisão binária entre o permitido e o proibido. Nos mecanismos disciplinares, a lei é enquadrada por estratégias de vigilância e de coerção. Trata-se de um mecanismo que funciona, empregando procedimentos e técnicas “[...] policiais, médicas, psicológicas, que são do domínio da vigilância, do diagnóstico, da eventual transformação dos indivíduos”, cujo objetivo é promover o ajustamento e a adaptação dos indivíduos a determinado padrão estabelecido. Desse modo, o mecanismo disciplinar também codifica, perpetuamente, em permitido (obrigatório) e proibido. “No sistema de lei, o que é indeterminado é o que é permitido; no sistema de regulação disciplinar, o que é determinado é o que se deve fazer, por conseguinte, todo o resto, sendo indeterminado, é proibido”. A disciplina diz, a cada instante, o que devemos fazer<sup>93</sup>.

O Estado cultiva a percepção do perigo (medo da violência, desemprego, doenças) para justificar a implementação de dispositivos de segurança e de biopolítica, criando-se um “pacto de segurança” em que o Estado intervém na vida cotidiana para garantir a regularidade da população contra riscos e incertezas, controlando os perigos sociais e garantindo que a liberdade não se torne anarquia.

Podemos observar, então, uma articulação entre modo de governamentalidade liberal e biopolítica. Isso se dá a partir do momento em que a questão de como não governar demais – sob a ótica de uma política de vida – é marcada pelo problema de como intervir sobre os fenômenos

---

<sup>92</sup> SOUZA, 2025, p. 48.

<sup>93</sup> SOUZA, 2025, p. 50.

populacionais, no sentido de obter os melhores resultados em matéria de higiene, saúde, habitação etc. Assim, a governamentalidade liberal, por meio de seus mecanismos e estratégias, contribui para a eficiência da biopolítica. É possível perceber o funcionamento da governamentalidade biopolítica, a partir do exemplo das políticas públicas de saúde, cuja intenção é promover, garantir e proteger a saúde da população, contudo, também controlam as taxas de natalidade e de mortalidade<sup>94</sup>.

Diferente da Razão de Estado mercantilista, que via a população como uma força produtiva a ser disciplinada e moldada via mecanismos disciplinares, a governamentalidade liberal introduz uma nova perspectiva. Nela, a população passa a ser gerida a partir de seus processos naturais e variabilidades próprias, exigindo uma gestão que respeite sua naturalidade e a complexidade de seus próprios fenômenos, “uma gestão que possa ser eficiente e saber proporcionar aos indivíduos e à população o máximo de bem-estar social”<sup>95</sup>.

### 2.2.3 Governamentalidade neoliberal

Se o liberalismo introduz a ideia de uma limitação interna do governo, o neoliberalismo a radicaliza, transformando o mercado em princípio organizador da própria racionalidade política.

O neoliberalismo surge como uma resposta às crises do liberalismo clássico e à ascensão de economias dirigistas e do intervencionismo keynesiano<sup>96</sup>. “É possível considerar como momento fundador do neoliberalismo, o Colóquio Walter Lippmann, realizado no Instituto Internacional de Cooperação Intelectual, em agosto de 1938”<sup>97</sup>. Evento que, na tentativa de rever as crises do liberalismo clássico, originou um outro modo de governar, o que possibilita afirmar que o neoliberalismo é uma revisão do liberalismo clássico do séc. XVIII.

A política keynesiana foi elaborada pelo britânico John Maynard Keynes, no século XX, por volta da década de 1930. Trata-se de uma teoria que emerge em um momento em que o sistema capitalista e liberal passa por uma crise de produção de desemprego. O keynesianismo defende a ideia de que as agendas do Estado devem ir além dos limites que o *laissez-faire* impôs a elas, se se deseja salvaguardar o essencial dos benefícios de uma sociedade

---

<sup>94</sup> SOUZA, 2025, p. 51.

<sup>95</sup> OLIVEIRA, 2017, p. 68.

<sup>96</sup> SOUZA, 2025, p. 56.

<sup>97</sup> SOUZA, 2025: “Nome de um jornalista e editorialista estadunidense, conhecido pelo esforço empenhado na refundação teórica da doutrina liberal. O colóquio foi a oportunidade para o lançamento da tradução francesa do seu livro *An Inquiry into the Principles of the Good Society* (Uma investigação sobre os princípios da Grande Sociedade), com o título *La cité Libre*”, p. 55.

liberal. Nesse sentido, ele defende a intervenção do Estado na organização econômica de um país, defende que o Estado deve oferecer benefícios sociais aos trabalhadores, como por exemplo, seguro de saúde, seguro-desemprego, férias remuneradas etc. Nesse sentido, o Estado tem deveres a cumprir com o cidadão, proporcionando-lhe o bem-estar social<sup>98</sup>.

A transição do liberalismo para o neoliberalismo marca a passagem de um Estado que se limita a deixar o mercado agir, “*laissez-faire*”, para um Estado que intervém ativamente na sociedade para produzir as condições de uma concorrência universal e de uma subjetividade empresarial.

Podemos observar que boa parte do curso *Nascimento da Biopolítica*, cujo projeto inicial era um estudo da biopolítica, acabou se tornando um denso conjunto de análises voltadas ao neoliberalismo. Nesse conjunto, podemos encontrar tentativas de repensar o liberalismo, a partir de suas principais inflexões contemporâneas: o neoliberalismo alemão, conhecido como ordoliberalismo, ligado à escola de Friburgo e o neoliberalismo estadunidense, identificado com a escola de Chicago, também conhecido como anarcoliberalismo americano. Trata-se de duas versões da governamentalidade neoliberal que, apesar de possuírem elementos comuns e certa continuidade, também possuem cada uma suas especificidade<sup>99</sup>.

Foucault argumenta que com o ordoliberalismo, há a possibilidade de o neoliberalismo alemão, ligado à escola de Friburgo, ter suscitado na Alemanha algo como um novo paradigma de governo, “ligado ao movimento intelectual de crítica ao nazismo e à reconstrução da Alemanha pós-guerra”<sup>100</sup>. Pode-se afirmar que o neoliberalismo a partir deles “busca saber como a economia de mercado pode servir de modelo e forma para o Estado. Assim devemos compreender o neoliberalismo e seus métodos como uma nova programação da governamentalidade liberal, uma reorganização interna”<sup>101</sup> ao inverter a lógica clássica: em vez de um mercado sob vigilância do Estado, passa a existir um Estado sob a vigilância do mercado. O mercado torna-se o princípio organizador e legitimador da própria existência do Estado.

[...]em vez de aceitar uma liberdade de mercado definida pelo Estado e mantida de certo modo sob vigilância estatal – o que era, de certo modo, a fórmula inicial do liberalismo: estabelecemos um espaço de liberdade econômica, circunscrevamo-los e deixemo-los ser circunscrito por um Estado que o vigiará – pois bem, dizem os ordoliberais, é preciso inverter inteiramente a fórmula e adotar a liberdade de mercado como princípio

---

<sup>98</sup> SOUZA, 2025, p. 56.

<sup>99</sup> SOUZA, 2025, p. 56.

<sup>100</sup> SOUZA, 2025, p. 56.

<sup>101</sup> OLIVEIRA, 2025, p. 69.

organizador e regulador do Estado, desde o início de sua existência até a última forma das suas intervenções. Em outras palavras, um Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância do Estado<sup>102</sup>.

Foucault observa que eles assumem uma postura antinaturalista, substituindo o foco na troca natural pelo foco na concorrência. A concorrência não é vista como algo espontâneo ou natural, mas como um objetivo histórico que exige uma política ativa e vigilante do Estado para ser mantida.

O ordoliberalismo marca sua singularidade em relação às formas anteriores de liberalismo, ao constituir-se como um estilo governamental que não está sob o signo do *laissez-faire*, situando-se sob o signo de uma política ativa, marcada pela vigilância e intervenção permanente<sup>103</sup>.

O objetivo da tendência ordoliberal é transformar a sociedade num conjunto de empresas. O indivíduo é incentivado a comportar-se como uma unidade-empresa, gerindo a sua própria vida em questões de educação, saúde, família, através de cálculos de investimento e retorno. “[...]fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da sociedade”<sup>104</sup>.

A governamentalidade neoliberal insere, na sociedade, o espírito da empresa, intervindo no comportamento dos indivíduos, incitando-os a organizarem todos os aspectos de suas vidas no formato de uma empresa, forçando cada indivíduo a se tornar “empresário de si mesmo”. Nesse sentido, tanto a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo quanto às relações que o indivíduo estabelece com os bens exteriores devem ter como referência o funcionamento da empresa como unidade de produção em concorrência com os outros. De acordo com Foucault, o sujeito econômico que se quer reconstituir na governamentalidade neoliberal não é o homem da troca e nem o consumidor, mas sim o homem da empresa. Seu comportamento é influenciado pelos princípios econômicos da sociedade, ou seja, é um indivíduo que se adapta à realidade do mercado para maximizar seus ganhos<sup>105</sup>.

No outro modelo observado por Foucault, o modelo americano ligado à escola de Chicago, o indivíduo é visto como capital humano. Ele deve maximizar os seus investimentos em si mesmo para aumentar a sua produtividade e competitividade no mercado: “é toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre

---

<sup>102</sup> FOUCAULT, 2008d, p. 158-159.

<sup>103</sup> SOUZA, 2025, p. 59.

<sup>104</sup> FOUCAULT, 2008d, p. 203.

<sup>105</sup> SOUZA, 2025, p. 62.

governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados”<sup>106</sup>.

No neoliberalismo estadunidense, o trabalho é transformado em capital, definindo capital como o que torna possível uma renda, nesse sentido, o capital é praticamente indissociável de quem o detém. Isso significa que a “aptidão a trabalhar, a competência, o poder de fazer alguma coisa, tudo isso não pode ser separado de quem é competente e pode fazer essa coisa” (p. 309). Desse modo, na teoria do capital humano, o trabalhador é identificado por um capital de competências que lhe confere fluxos de renda<sup>107</sup>.

A racionalidade neoliberal promove uma “generalização ilimitada” da forma econômica para domínios não econômicos, como o casamento, a criminalidade e a educação, que passam a ser decifrados através de grades de inteligibilidade de custo-benefício. Segundo Foucault, “podem-se repensar todos os problemas da proteção da saúde, todos os problemas da higiene pública em elementos capazes ou não de melhorar o capital humano”<sup>108</sup>.

É relevante destacar que o protagonismo do Estado para favorecer a ordem concorrencial, já presente no ordoliberalismo, amplia-se nas políticas neoliberais estadunidenses. O Estado, ao incitar e difundir o modelo da empresa para todas as relações sociais, assume a tarefa de promover a generalização dos comportamentos, tipo “capital humano”, em todos os domínios da sociedade. Nesse sentido, o Estado está longe de desempenhar um papel minoritário, seu pretense desengajamento proclamado pelas políticas neoliberais não se refere à incitação do meio concorrencial. Foucault observa que, na passagem da concepção de força de trabalho para a concepção capital-competência, o trabalhador aparece como uma espécie de empresa para si mesmo, “[...] sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de sua renda” (p. 311). Considerando essa perspectiva, o empresário de si, ao mesmo tempo em que investe em si mesmo, ele se autoexplora e se constitui como sendo, ao mesmo tempo, patrão e trabalhador, capitalista e proletário<sup>109</sup>.

O poder neoliberal não se impõe apenas por forças externas, mas gere as condutas através de processos de subjetivação. O indivíduo torna-se “governamentalizável” ao adotar o modelo do homem econômico, agindo sobre si mesmo de acordo com a lógica da concorrência imposta pelo meio social.

A obra de Foucault como um todo consiste na investigação dos modos de subjetivação, buscando compreender os diversos processos e práticas que permitem

---

<sup>106</sup> FOUCAULT, 2008d, p. 203.

<sup>107</sup> SOUZA, 2025, 64.

<sup>108</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 316.

<sup>109</sup> SOUZA, 2025, p. 66.

aos seres humanos assumirem a condição de sujeitos em nossa sociedade. O sujeito não é uma entidade pré-existente, mas o resultado de uma constituição histórica, articulada através de jogos de saber e estratégias de poder presentes nas práticas sociais e culturais.

Desse modo, as análises de Foucault acerca da governamentalidade não negligenciam a forma de compreensão da constituição do sujeito como parte do conjunto teórico e prático que compõe a racionalidade governamental liberal e neoliberal, pautada no modelo econômico, ou seja, marcada pelo governo econômico dos homens. Nessa perspectiva, o filósofo traz à baila a noção de *homo oeconomicus*, na tentativa de delinear tal noção e compreender sua história, a fim de saber como se configura esse modelo de indivíduo que vem pautando a conduta das pessoas nas mais variadas esferas da existência<sup>110</sup>.

De acordo com a racionalidade neoliberal, “*O homo oeconomicus* que se quer reconstituir não é o homem da troca, não é o homem consumidor, é o homem da empresa e da produção”<sup>111</sup>. Essa “grade de inteligibilidade” é a interface entre a subjetividade individual e o exercício do poder que redefine o sujeito como um ente “governamentalizável”, que capturado pela lógica econômica, “é o símbolo de uma subjetividade assujeitada pelas tecnologias de poder político”<sup>112</sup>.

O neoliberalismo não apenas gere a economia, mas produz maneiras de viver, moldando a nossa existência e a forma como nos relacionamos conosco e com os outros. O sujeito é incentivado a ver-se como um conjunto de competências e habilidades que devem ser constantemente investidas para aumentar a sua produtividade e seu capital humano.

O governo não precisa de impor força externa bruta; em vez disso, ele organiza o “meio” (regras, incentivos, concorrência) para que o indivíduo escolha agir de determinada forma: “completamente manipulável e adaptável às variáveis do mercado”<sup>113</sup>. O poder funciona gerindo as escolhas dos sujeitos, fazendo-os sentir que estão a governar a si mesmos enquanto seguem as diretrizes do sistema econômico.

A racionalidade neoliberal estabelece situações que conduzem os sujeitos a funcionar de acordo com os termos do jogo da concorrência imposta pela sociedade. O poder da racionalidade neoliberal reside na sua capacidade de penetrar na subjetividade através de técnicas inéditas que perpassam o estilo de vida e o comportamento, tornando a economia a principal reguladora da existência humana.

---

<sup>110</sup> SOUZA, 2025, p. 68.

<sup>111</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 201.

<sup>112</sup> SOUZA, 2025, p. 69.

<sup>113</sup> SOUZA, 2025, p. 74.

A genealogia da governamentalidade permite observar não uma sequência linear de estágios, mas uma série de deslocamentos e reconfigurações nas formas de condução das condutas: do poder pastoral cristão às racionalidades da razão de Estado, do liberalismo e do neoliberalismo, que coexistem e se sobrepõem em diferentes contextos históricos.

Partindo das técnicas individualizantes do poder pastoral cristão, que instituíram uma relação inédita de condução das almas, assistimos ao seu deslocamento e secularização nos séculos XVI e XVII, materializando-se na razão de Estado. Esta, por sua vez, inaugurou uma arte de governar imanente, voltada para a conservação e fortalecimento do Estado mediante dispositivos de segurança externos (diplomático-militar) e internos (polícia).

A grande inflexão ocorre com o advento do liberalismo, quando a descoberta da população como sujeito portador de fenômenos naturais próprios (natalidade, saúde, riqueza) desloca o foco do fortalecimento estatal absoluto para a gestão calculada dos processos vitais. A economia política surge como saber fundamental, e o governo passa a operar sob um princípio paradoxal de autolimitação, onde a liberdade se torna condição e instrumento de uma gestão eficiente.

Por fim, a análise da governamentalidade neoliberal revela a radicalização dessa lógica. O mercado deixa de ser um espaço a ser vigiado para se tornar o princípio organizador e modelador de toda a sociedade e da subjetividade. O *homo oeconomicus* é reinventado como “empresário de si”, não como sujeito plenamente livre, mas como forma de subjetividade governamentalizada. Sua liberdade é produzida e administrada pelas próprias condições que garantem o funcionamento do mercado e da concorrência.

Assim, a genealogia (metodologia não linear, marcada por rupturas e deslocamentos) da governamentalidade desvela a constituição histórica do Estado moderno como uma realidade “governamentalizada”. Ela demonstra que o poder, longe de emanar de um centro soberano, se exerce através de uma complexa rede de racionalidades, saberes e técnicas que visam conduzir as condutas tanto dos outros quanto de si mesmo. Este conceito-chave, portanto, revela-se o fio condutor que articula a microfísica do poder disciplinar, a biopolítica da população e as tecnologias de subjetivação, permitindo a Foucault “sair do Estado para encontrá-lo” em suas práticas mais concretas, em suas implicações mais íntimas sobre a vida e a subjetividade dos indivíduos.

### 3 O PODER PASTORAL E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO ÉTICO

Foucault, no texto “O Sujeito e o Poder<sup>1</sup>”, declara que seu objeto de investigação não é o poder em si mesmo, e sim a forma como o sujeito se constitui na cultura ocidental. Seus estudos mostram que o sujeito encontra-se inserido não somente em relações de produção e de significação, mas igualmente em tramas complexas de poder. Foucault recusa uma teoria geral do poder, preferindo uma conceituação em andamento baseada na análise histórica e na experiência concreta, denominando-a “uma nova economia das relações de poder<sup>2</sup>”. Essa nova economia é a forma como a filosofia, desde Kant, deve limitar a razão e vigiar os excessos da racionalidade política: como o fascismo e o estalinismo. “Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias<sup>3</sup>”.

Para entender o poder, Foucault propõe estudar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações. Essas lutas visam a uma técnica de poder, não apenas de uma instituição ou de uma classe social.

Isto se deve ao fato de que o Estado moderno ocidental integrou, numa nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs. Podemos chamar esta tecnologia de poder pastoral... Dizia-se que o cristianismo havia gerado um código de ética fundamentalmente diferente daquele do mundo antigo. Em geral, enfatiza-se menos o fato de que ele propôs e ampliou as novas relações de poder no mundo antigo. O cristianismo é a única religião a se organizar como uma Igreja. E como tal, postula o princípio de que certos indivíduos podem, por sua qualidade religiosa, servir a outros não como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores e educadores, mas como pastores. Contudo, esta palavra designa uma forma muito específica de poder<sup>4</sup>.

O poder pastoral é uma tecnologia de poder com raízes simbólicas orientais, mas o surgimento técnico e institucional ocorre no cristianismo, diferenciando-o da política greco-romana, caracterizada pelo objetivo de salvação individual, de natureza oblativa que é o sacrifício pelo rebanho, cuidado individualizado e contínuo, exigindo o conhecimento íntimo da alma ao dirigir a consciência. Foucault analisa esse poder através de um método descentralizador, examinando não a teologia em si, mas as

---

<sup>1</sup> Apêndice na obra: DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 233.

<sup>2</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 233.

<sup>3</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 234.

<sup>4</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 236.

tecnologias de poder subjacentes. Três abstrações teológicas são centrais: a Salvação que se baseia em uma economia de falhas e méritos, que no indivíduo moderno se transforma em autoexame e identificação analítica; uma Lei que cria obediência e submissão, evoluindo para o assujeitamento moderno; uma Verdade, que estabelece uma verdade interna através da direção da conduta, tornando-se subjetivação.

Esta forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); e coextensiva à vida e constitui seu prolongamento; está ligada à produção da verdade - a verdade do próprio indivíduo<sup>5</sup>.

Esse poder foi secularizado e integrado pelo Estado moderno a partir do século XVIII, com a Reforma e a Contrarreforma; esse poder pastoral saiu da igreja e foi assumido pelo Estado, tornando-se uma matriz de individualização, combinando técnicas de totalização que são o controle da população como um todo, biopolítica e a individualização com controle detalhado da conduta com técnicas disciplinares sobre cada indivíduo.

E isto implica que o poder do tipo pastoral, que durante séculos por mais de um milênio - foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo o corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma tática individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria; da educação e dos empregadores<sup>6</sup>.

O poder não é uma substância, mas relações entre indivíduos ou grupos. Deve ser distinguido de capacidade e relações de comunicação. O poder é um modo de ação sobre ações possíveis dos outros “conduzir condutas”. Governo, no sentido amplo, entendido até o século XVI, é a estruturação do campo de ação alheio. Uma sociedade sem poder é uma abstração, sendo assim, as relações de poder são inerentes à vida social.

A polícia estatal, no século XVI-XVII, exemplifica essa transição: sua função não era apenas repressiva, mas abrangia religião, moralidade, saúde, comércio e

---

<sup>5</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 237.

<sup>6</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 238.

pobreza, uma extensão das funções pastorais para o bem-estar material da população.

Para compreender melhor as raízes dessa tecnologia de poder, é necessário remontar à sua genealogia, que Foucault rastreia até as sociedades antigas, especialmente aquelas do Oriente Mediterrâneo, como matriz simbólica oriental.

### 3.1 Genealogia do poder pastoral

Desde a Antiguidade, as sociedades do Ocidente Europeu destacaram-se pela pluralidade de modelos políticos e pela constante evolução de suas estruturas jurídicas. Contudo, o arquétipo fundamental do intermediário sagrado que atua como ponte entre o divino e o terreno, desempenhando o papel de comunicação, ritual e manutenção da ordem divina na terra, é encontrado em várias culturas antigas.

O desenvolvimento de uma tecnologia de poder que tratava os homens como um rebanho, guiado por Deus, imitado por governantes terrenos, de forma pessoal e paternal, é algo que Foucault denominou de Poder Pastoral.

A ideia de que a divindade, o rei ou o chefe é um pastor seguido por um rebanho de ovelhas não era familiar aos gregos e romanos. Houve exceções, eu sei... grosseiramente falando, podemos dizer que a metáfora do rebanho está ausente nos grandes textos políticos gregos ou romanos<sup>7</sup>.

O tema do pastorado era difundido nas civilizações do Oriente Antigo, sendo recorrente entre assírios, babilônios e egípcios. Na Babilônia, por exemplo, Hamurabi (aproximadamente 1728-1686 a. C.) adotou a figura do pastor como insígnia pessoal. Tal representação é evidenciada logo no prólogo do Código de Hamurabi, onde ele se autoproclama:

Eu (sou) Hammurabi, o pastor, chamado por Enlil, aquele que acumula opulência e prosperidade, aquele que realiza todas as coisas para Nippur, DUR.AN.KI, guarda piedoso de É.KUR, o rei eficiente que restaurou Eridu em seu lugar, aquele que purifica o culto de É.ABZU, conquistador dos quatro cantos da terra, aquele que magnifica o nome de Babel, que alegra o coração de Marduk, seu senhor, que todos os dias está a serviço da É.SAG.ILA, descendência real, que Sin criou, aquele faz próspera a cidade de Ur<sup>8</sup> [...]

<sup>7</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 357-358.

<sup>8</sup> BOUZON, Emanuel. *Código de Hammurabi*, Introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários. 10ª edição. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 40-41.

Dentre os títulos portados por Hamurabi na Babilônia, destacava-se o de “pastor dos homens”, função que só ele poderia exercer.

Essa mística do governante-pastor também se manifestava nos ritos egípcios: ao receber o cajado na coroação, o faraó aceitava a missão de não ser apenas um soberano político, mas também o guia espiritual e protetor, o pastor, de toda a nação.

Mas Deus também era um pastor conduzindo os homens à sua pastagem e provendo seu alimento. Um hino egípcio invocava Ra do seguinte modo: ‘Oh Ra, que velas quando todos os homens dormem. Tu que buscas o que é bom para o teu gado [...]’. A associação entre Deus e o rei aparece naturalmente, já que todos os dois desempenham o mesmo papel: o rebanho que vigiam é o mesmo; o pastor real tem a guarda das criaturas do grande pastor divino. ‘Ilustre companheiro de pastagem, Tu que cuidas da tua terra e alimenta, pastor de toda abundância<sup>9</sup>.

Certas sociedades antigas promoveram uma transferência de funções, começaram a atribuir aos seus líderes políticos e monarcas a responsabilidade pelo zelo e bem-estar do rebanho/povo, incumbência outrora restrita às divindades.

### 3.1.1 O poder pastoral na Antiguidade: gregos

Para Foucault: embora o tema pastor estivesse presente na Grécia, este não se tornou o fundamento da racionalidade política grega, centrada na soberania sobre um território ou na lei.

Na aula de “Segurança, território e população”, de 15 de fevereiro de 1978, Foucault identifica e analisa três grupos de referência à temática pastoril na literatura grega para mostrar sua natureza periférica e, em última instância, rejeitada.

No primeiro grupo, nas obras “Ilíada” e “Odisseia” de Homero<sup>10</sup>, a expressão ritual “pastor dos povos”, como “*poimén laôn*”, é utilizada para designar o rei, Agamêmnon, principalmente na obra “Ilíada”. Foucault aponta que esse uso, comum a outros povos indo-europeus como assírios, babilônios, mesopotâmios e egípcios, é uma justificativa mítico-religiosa do poder real, ligando a conduta do rei à fertilidade da terra e à ausência de guerras. No entanto, é uma metáfora celebrativa e não uma tecnologia de governo.

<sup>9</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 358.

<sup>10</sup> FOUCAULT, 2008b: “Foucault, no manuscrito, cita as seguintes referências: Ilíada, II, 253; Odisseia, III, 156; XIV, 497”, p. 182.

É inegável, e creio que isso se explica facilmente, na medida em que, em toda a literatura indo-europeia, essa é de fato uma denominação ritual do soberano, que encontramos justamente na literatura assíria; é uma denominação ritual, a que consiste em dirigir-se ao soberano chamando-o de "pastor dos povos"<sup>11</sup>.

No segundo grupo, nos textos pitagóricos, a temática pastoral surge de duas formas. Primeiro, por uma derivação etimológica que entende "νόμος", lei, como proveniente de "νομήτης", pastor

O pastor é aquele que faz a lei, na medida em que é ele que distribui o alimento, que dirige o rebanho, que indica a direção correta, que diz como as ovelhas devem cruzar para ter uma boa prole. Tudo isso, função do pastor, que dita a lei ao seu rebanho. Daí a denominação de Zeus como *Nómios*. Zeus é o deus-pastor, o deus que concede às ovelhas o alimento de que necessitam<sup>12</sup>.

Segundo Foucault, o magistrado ideal para os pitagóricos não é definido pelo seu poder, força e capacidade de decisão,

O magistrado, para os pitagóricos, é antes de mais nada o *philánthropos*, aquele que ama seus administrados, aquele que ama os homens que a ele estão submetidos, aquele que não é egoísta. O magistrado, por definição, é cheio de zelo e de solicitude, tal como o pastor<sup>13</sup>.

Essa tradição permaneceu marginal no vocabulário político da Antiguidade, sem conseguir se impor. Foucault afirmara que onde se encontra referência ao pastor, há que enxergar uma influência pitagórica, - logo, uma influência oriental<sup>14</sup> e hebraica, sem identificação com os textos da literatura política clássica grega.

No terceiro grupo com relação à referência aos textos do vocabulário político a função do magistrado que guia, alimenta e cuida do rebanho, semelhante à função do pastor, é citada apenas uma vez no índice de Isócrates, mas não era geralmente dentro do contexto político clássico.

E, num texto preciso, o Areopagítico, em que Isócrates descreve com muita precisão os deveres do magistrado. O seguinte fato nos surpreende: do bom magistrado e daquele que deve zelar pela boa educação da juventude, desse magistrado, Isócrates dá uma descrição muito precisa, muito prescritiva, muito densa. Toda uma série de deveres e de tarefas é imbuída a esse magistrado. Ele deve cuidar dos jovens, deve vigiá-los sem cessar, deve zelar

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 183.

<sup>12</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 183.

<sup>13</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 183.

<sup>14</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 184.

não apenas por sua educação, mas também por sua alimentação, pela maneira como se comportam, pela maneira como se desenvolvem, até mesmo pela maneira como se casam. Estamos bem perto da metáfora do pastor<sup>15</sup>.

Platão é o ponto central da análise de Foucault sobre os gregos. A temática do pastor aparece em diálogos como *Crítias*, *Leis* e, sobretudo, na *República* e no *Político*. No diálogo *Crítias* (109b-c), de Platão, aparece a imagem dos deuses-pastores da humanidade

Os deuses são, originariamente, os pastores da humanidade. Os deuses é que alimentaram [os homens], que os guiaram, que lhes proporcionaram sua alimentação, seus princípios gerais de conduta, que zelaram pela sua felicidade e pelo seu bem-estar<sup>16</sup>.

Na obra *As Leis* (906b-c), de Platão, encontramos a figura do magistrado-pastor subordinado que se coloca entre aqueles que fundaram e dirigem o Estado/pólis e o povo-rebanho que nela vive.

No livro X das *Leis*, vocês veem que o magistrado-pastor é contraposto, de um lado, aos animais predadores que ele tem de manter longe do seu rebanho, mas também é diferente dos senhores, que estão na cúpula do Estado. Logo, funcionário-pastor, claro, mas apenas funcionário<sup>17</sup>.

Na *república*, em especial no livro I (343b-345c-e), no diálogo entre Sócrates e Trasímaco, os dois proferem sobre o papel do pastor e seu verdadeiro objetivo. Trasímaco atribui ao pastor intenções egoístas e interesseiras como o poder de beneficiar-se do rebanho “em vista do dia em que poderá sacrificá-los, matá-los ou vendê-los<sup>18</sup>”, levando Trasímaco a concluir que não é possível comparar as virtudes do magistrado com as do pastor, sendo rebatido por Sócrates, ao afirmar que o verdadeiro pastor se dedica com zelo pelo rebanho e não pensa em si mesmo.

[...], é provável, em todo caso, que tenhamos aí uma referência explícita, se não a esse lugar-comum que não parece ser tão comum no pensamento grego, pelo menos a um tema familiar, conhecido de Sócrates, de Platão, dos círculos [platônicos], que era o tema pitagórico. É esse tema pitagórico do magistrado-pastor, da política como pastoreio, é esse tema que aflora, creio, claramente no texto da *República*, no livro 1<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 184-185.

<sup>16</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 185.

<sup>17</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 186.

<sup>18</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 186.

<sup>19</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 186.

Na obra de Platão, o Político, encontramos uma reflexão pontual sobre a função da magistratura, confrontando diretamente o modelo pastoral recorrente em Homero e nos textos pitagóricos. Foucault demonstra que Platão empreende um esforço sistemático para desprender a figura do político da imagem do pastor, demonstrando em quatro etapas:

Primeiro, fazendo uso do método de definição, encontrado nos livros de Platão, O Sofista e O Político, que consiste na técnica “*diairesis*”, a tentativa de definir o político através da divisão e classificação binária entre pastor de animais e pastor de homens, não levando a nenhum conhecimento específico.

Temos, portanto, a seguinte definição: o homem político é o pastor dos homens, é o pastor desse rebanho de seres vivos que a população de uma cidade constitui. Em sua canhestrez evidente, é claro que esse resultado registra, se não um lugar-comum, pelo menos uma opinião familiar e que o problema do diálogo vai ser precisamente o de saber como se pode escapar desse tema familiar<sup>20</sup>.

Segundo, ao buscar a especificidade do pastor (alimentar, curar, guiar), Platão constata que vários outros personagens como médicos, agricultores e pedagogos também cuidam dos homens e poderiam reivindicar o título de “pastor”, favorecendo com que o homem político perca, assim, sua exclusividade e sua identidade.

É aí que o princípio da unidade do pastor, da unicidade do pastor, é imediatamente contestado e que se vê nascer o que Platão chama de rivais do rei, os rivais do rei em matéria de pastorado. Se o rei for de fato definido como um pastor, por que não se dirá... estes também são pastores em relação ao rebanho humano. Todos podem reivindicar ser pastores e, portanto, são rivais do homem político<sup>21</sup>.

Em terceiro, para resolver o impasse, Platão introduz a narrativa dos ciclos cósmicos presentes no mito apresentado na obra O Político, que se movimentam cada qual em um sentido. O primeiro seria o sentido correto para ele: o da felicidade, a era de Cronos, quando um deus-pastor divino e transcendente governa os homens em um paraíso. “A divindade é o seu pastor e, como diz ainda o texto de Platão, ‘por ser a divindade seu pastor, eles não necessitavam de constituição política<sup>22</sup>’”.

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 189.

<sup>21</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 191.

<sup>22</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 192.

A política vai começar, portanto, precisamente quando termina esse primeiro tempo feliz, em que o mundo gira no sentido certo. A política vai começar quando o mundo gira no sentido inverso. De fato, quando o mundo gira no sentido inverso, a divindade se retira, a dificuldade dos tempos começa. Os deuses, é claro, não abandonam totalmente os homens, mas só os ajudam de maneira indireta, dando-lhes o fogo, as [artes], etc<sup>23</sup>.

Ao evocar os dons de figuras mitológicas como Prometeu e Hefesto, Platão argumenta que as técnicas e artes recebidas dos deuses não foram apenas auxílios práticos, mas o fator que obrigou a humanidade a desenvolver estruturas políticas e diretrizes de convivência.

Os deuses se retiraram e os homens são obrigados a se dirigir uns aos outros, isto é, necessitam de política e de homens políticos. Mas aqui também o texto de Platão é muito claro: esses homens que agora se encarregam dos outros homens não estão acima do rebanho, como os deuses podiam estar acima da humanidade. Fazem parte dos homens, logo não se pode considerá-los pastores<sup>24</sup>.

E por fim, Platão propõe a metáfora do tecelão. A arte política não é um cuidado global e vertical como o do pastor, mas uma arte de síntese e entrelaçamento. Cabe ao político-tecelão unir os diferentes caracteres de moderados e enérgicos, as diversas atividades e virtudes, tecendo a trama social em torno do bem comum e da concórdia na pólis.

A arte do rei não é, portanto, de maneira nenhuma, a arte do pastor, é a arte do tecelão, é uma arte que consiste em juntar as existências, "numa comunidade que se baseia na concórdia e na amizade". Assim, o tecelão político, o político tecelão forma com sua arte específica, bem diferente de todas as outras, o mais magnífico de todos os tecidos, e "toda a população do Estado, escravos e homens livres, vê-se envolvida nas dobras desse tecido magnífico", diz ainda Platão. E é assim que se é levado a toda a felicidade que pode caber a um Estado<sup>25</sup>.

Para Foucault, o pensamento grego, exemplificado por Platão, conclui que “o rei não é um pastor”. A temática do pastor não significa o abandono da ideia de pastor. A atividade pastoral é diminuta, humilde e adequada a pequenas comunidades, mas não à escala do Estado/Pólis. O Ocidente não herdou a política grega do pastorado, pois esta foi rejeitada pelos próprios gregos como modelo para o governo da pólis, o

---

<sup>23</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 192.

<sup>24</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 193.

<sup>25</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 194.

que não se pode afirmar de outros povos, como os hebreus. Contudo, é no surgimento do cristianismo que o pastorado ganha maior relevância no Ocidente.

### 3.1.2 O poder pastoral na Antiguidade: os Romanos

O conceito de poder pastoral está diretamente ligado à análise do cristianismo e à formação do Estado moderno, indiretamente. Foucault trabalha o estoicismo imperial como uma pré-história necessária para entender como o sujeito ocidental é constituído. Essa investigação está nos cursos do *Collège de France*, como “Subjetividade e verdade” (1980-1981) e “Hermenêutica do sujeito” (1981-1982) e nos livros, “História da sexualidade 2: O uso dos Prazeres” e “História da sexualidade 3: O cuidado de si”. Sobre a gênese do poder pastoral, ele observa que “nada tem a ver com a relação estabelecida pelos gregos ou pelos romanos com seus deuses e seus reis<sup>26</sup>”.

A grande mudança não é uma invenção de uma nova moral, mas uma intensificação, universalização e aprofundamento da relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros, preparando terreno para as futuras tecnologias pastorais cristãs.

Na moralidade cristã, a principal ênfase recai sobre o código, sua sistematicidade, sua riqueza e sua capacidade de se ajustar a todos os casos possíveis e de abarcar cada área de comportamento. As regras nos mosteiros cristãos, por exemplo, eram não só muito severas, mas também extremamente detalhadas. A moralidade da Antiguidade, por outro lado, representa uma moralidade em que o código e as regras de comportamento são rudimentares. Os textos antigos que discutem moralidade formulam muito poucas regras ou pautas explícitas para o comportamento do indivíduo. Mais importante que as regras ou conteúdos objetivos da lei é a relação da pessoa consigo mesma, a escolha de estilo de vida feita pelo indivíduo<sup>27</sup>.

Para Foucault, o pensamento grego clássico, séc. V a IV a. C., tinha no princípio délfico do “conhece-te a ti mesmo” “*gnôthi seautón*”, um ideal de sabedoria e moderação, mas ele estava subordinado a um objetivo maior: a capacidade de governar a cidade e os outros. A ética era uma estética da existência para os homens livres que desejavam se destacar.

Numa primeira aproximação e de maneira totalmente superficial, acho que poderíamos dizer algo que, embora sem muita profundidade, talvez devamos

---

<sup>26</sup> PRETES; VIANNA, 2014, p. 3.

<sup>27</sup> OKSALA, 2011, p. 118.

reter: parece claro haver, para nós, alguma coisa um tanto perturbadora no princípio do cuidado de si. Com efeito, vemos que, ao longo dos textos de diferentes formas de filosofia, de diferentes formas de exercícios, práticas filosóficas ou espirituais, o princípio do cuidado de si foi formulado, convertido em uma série de fórmulas como "ocupar-se consigo mesmo", "ter cuidados consigo", "retirar-se em si mesmo", "recolher-se em si", "sentir prazer em si mesmo", "buscar deleite somente em si", "permanecer em companhia de si mesmo", "ser amigo de si mesmo", "estar em si como numa fortaleza", "cuidar-se" ou "prestar culto a si mesmo", "respeitar-se", etc<sup>28</sup>.

Na passagem para o mundo greco-romano, para o período helenístico e imperial, o Cuidado de si "*epiméleia heautoû*" torna-se um princípio universal e autônomo. A relação consigo mesmo se transforma em um fim em si mesmo, um objetivo de vida para todos, não apenas para uma elite. Isso significa uma virada para a interioridade, quando o indivíduo deve se ocupar consigo mesmo, voltar-se para si para encontrar ali uma fonte de satisfação e estabilidade, num autogoverno para a obediência.

Primeiramente, [...] A *epiméleia heautoû* é uma atitude - para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para [...] e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo etc. para si mesmo". O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. [...] Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos<sup>29</sup>.

O objetivo da ética no pensamento helenístico e imperial era uma ética do autocontrole universal. A moral é um conjunto de princípios válidos para todos, visando a uma purificação interior e preparação para os infortúnios da vida. Enquanto isso, no pensamento grego clássico a ética era uma estética da existência. A moral é um estilo de vida para que os homens livres e superiores à sua vida deem um brilho memorável e governem bem a pólis.

O cuidado, para os antigos, está ordenado ao ideal de estabelecer no eu uma certa relação de retidão entre ações e pensamentos: é preciso agir corretamente, segundo princípios verdadeiros, e que à palavra de justiça corresponda uma ação justa; o sábio é aquele que torna legível em seus atos a retidão de sua filosofia; se este cuidado comporta uma parte de conhecimento, é porque tenho que medir meus progressos na constituição de um eu da ação ética correta. Segundo o modo moderno de subjetivação, a constituição de si como sujeito é função de uma tentativa indefinida de

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b, p. 16.

<sup>29</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 14-15.

conhecimento de si, que não se empenha mais do que em reduzir a distância entre o que sou verdadeiramente e o que creio ser; o que faço, os atos que realizo só têm valor enquanto me ajudam a melhor me conhecer. Logo, a tese de Foucault pode ser assim formulada: o sujeito da ação reta, na Antiguidade, foi substituído, no Ocidente moderno, pelo sujeito do conhecimento verdadeiro<sup>30</sup>.

A relação consigo no pensamento helenístico e imperial é uma relação ontológica e finalística. Cuidar de si como um fim em si mesmo. O objetivo é constituir a si mesmo como um fim, um porto seguro. “Como projeto fundamental da existência, vive-se com o suporte ontológico que deve justificar, fundar e comandar todas as técnicas de existência: a relação consigo<sup>31</sup>”. Enquanto no pensamento grego clássico a relação consigo é uma relação hierárquica e instrumental e cuidar de si para conhecer seus limites e poder exercer poder sobre os outros na cidade.

No pensamento helenístico e imperial, a verdade é um princípio que deve ser incorporado, tornado um “*ethos*”. O discurso verdadeiro deve ser interiorizado para funcionar como um escudo permanente contra as paixões. Enquanto no pensamento grego clássico a verdade é um discurso racional (*logos*) que o sujeito deve conhecer para agir corretamente no momento certo. Há uma relação de uso com a verdade.

Creio que aí se acha uma das caracterizações mais claras e mais nítidas daquilo que me parece ser um traço geral de toda a ética do saber e da verdade que encontraremos nas outras escolas filosóficas, isto é, que a divisória, o ponto de diferenciação, a fronteira que se estabelece, não concerne, repito, à distinção entre coisas do mundo e coisas da natureza humana: a distinção está no modo do saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu *êthos*<sup>32</sup>.

No pensamento helenístico e imperial o mestre se torna um diretor de consciência permanente. Ele acompanha o indivíduo em sua vida cotidiana, auxiliando-o nesse trabalho contínuo de vigilância sobre si mesmo. No pensamento grego clássico, o mestre é um conselheiro político ou guia pontual para a aquisição de uma virtude específica.

Devemos compreender, com efeito, que a nova vigilância na época helenística e romana toma como domínio de aplicação, não o corpo, por um lado, cujo vigor naturalmente rebelde tratar-se-ia de domar pela ginástica e,

---

<sup>30</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 634.

<sup>31</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 544.

<sup>32</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 289-290.

por outro, a alma cuja coragem tratar-se-ia de despertar pela música (educação platônica), mas as interferências do corpo e da alma intercambiando suas fraquezas e seus vícios<sup>33</sup>.

No pensamento helenístico e imperial as práticas ascéticas, “*áskesis*”, ascese, enquanto exercício de si sobre si:<sup>34</sup> exercícios espirituais, princípios que devemos ter no espírito e vincular entre si<sup>35</sup>. Práticas de interiorização como o exame de consciência aprofundado, “assim, toda a série de palavras *meletân, meléte, epime/eisthai, epiméleia* etc. designa um conjunto de práticas<sup>36</sup>”, meditação para males futuros e a vigilância constante dos pensamentos. No pensamento grego clássico, a “*enkrateia*, (o domínio de si sobre si), é por eles considerada como base e fundamento de todas as outras virtudes<sup>37</sup>” na luta contra os prazeres, exercícios de moderação e resistência. A apátheia cristã inverte o sentido da grega, de domínio racional de si para mortificação da vontade.

A palavra *apátheia*, transmitida dos moralistas gregos, greco-romanos, ao cristianismo, [vai adquirir] um sentido totalmente diferente, e a renúncia aos prazeres do corpo, aos prazeres sexuais, aos desejos da carne vai ter um efeito totalmente diferente no cristianismo<sup>38</sup>.

Foucault é enfático ao mostrar que a moral sexual que atribuímos ao cristianismo já existia de forma clara no pensamento antigo, especialmente nos estoicos tardios, antes hegemonia da era cristã. A fidelidade conjugal, a desconfiança em relação ao prazer sexual e a associação da atividade sexual com a procriação já eram temas recorrentes.

O que me surpreendeu na Antiguidade é que os pontos sobre os quais a reflexão é mais ativa a respeito do prazer sexual não são de forma alguma os que representavam as formas tradicionalmente aceitas de interdição. Pelo contrário, era ali onde a sexualidade era mais livre que os moralistas da Antiguidade se interrogaram com mais intensidade e chegaram a formular as doutrinas rigorosas, [...] e sobre esse tema se elaborou toda uma concepção da contenção, da abstinência e da ligação não sexual. Não é, portanto, a interdição que permite dar conta das formas de problematização<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 647.

<sup>34</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 381.

<sup>35</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 354.

<sup>36</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 104-105.

<sup>37</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 144.

<sup>38</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 236.

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 243.

Essa passagem do pensamento grego para o romano é crucial porque ela estabelece as tecnologias do “cuidado de si” e do “exame de consciência” que serão posteriormente apropriadas e transformadas pelo cristianismo.

O que a moral cristã trouxe de novidade, ao contrário, foram novos discursos, um novo olhar e novas técnicas de controle das práticas sexuais e, por extensão, de controle dos indivíduos. Todavia, as tecnologias pastorais não se limitavam ao terreno das práticas sexuais<sup>40</sup>.

A passagem não se caracteriza por uma mudança nos códigos morais, mas por uma mudança na forma como o sujeito se relacionava consigo mesmo para obedecer a esses códigos. O que importava não era o que se deve ou não fazer, mas como o sujeito se constitui como sujeito moral de sua própria conduta. “O parresiasta é aquele que diz a verdade, diz aquilo que acredita ser verdadeiro e fala sem reservas, mesmo sob a condição de que isso implique o risco de sua própria existência”<sup>41</sup>.

O que era uma relação consigo mesmo para atingir a autossuficiência e a beleza ética grega se transforma em uma relação de vigilância permanente e de interiorização da verdade em Roma. Essa relação de dependência de um diretor de consciência e essa obrigação de examinar a si mesmo em busca da verdade sobre os próprios pensamentos e desejos são as peças fundamentais que o poder pastoral cristão vai tomar para si, mas com um objetivo novo: não mais a salvação do indivíduo por ele mesmo, mas a salvação do rebanho pela obediência e pela renúncia à própria vontade.

Em suma, a passagem do pensamento grego para o romano, no contexto da genealogia foucaultiana, é a história de como o sujeito ocidental aprendeu a se ocupar consigo mesmo de uma maneira nova, mais interiorizada e universal, criando as condições de possibilidade para que, mais tarde, a relação consigo mesmo se tornasse um objeto de poder e governo por parte de uma instituição pastoral.

Essa transformação operada no pensamento helenístico e imperial romano não institui ainda o poder pastoral em sua forma plena, mas prepara decisivamente o terreno para sua emergência. O mundo romano fornece ao cristianismo nascente um conjunto de práticas e uma sensibilidade já orientadas para a interioridade. O que

---

<sup>40</sup> COSTA, Marcio José de Araújo. Uma Analítica do Poder Pastoral – A emergência das disciplinas em Michel Foucault. *Mnemosine*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 2007. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/mnemosine/article/view/41306>. Acesso em: 8 fev. 2026, p. 86.

<sup>41</sup> ADVERSE, Helton Machado. Foucault e a parresia: o problema da democracia e da filosofia política. *Síntese: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 51, n. 159, p. 67-90, 2024, p. 68.

faltava, contudo, para que o cuidado de si se convertesse em poder pastoral era precisamente o elemento que a tradição hebraica podia oferecer: a figura de um pastor divino que guia um rebanho, a ideia de uma aliança entre Deus e seu povo e, sobretudo, a noção de que a salvação não é conquistada pelo autodomínio do sábio, mas concedida pela obediência e pela fé.

### 3.1.3 O poder pastoral na antiguidade: Os hebreus

Na aula de 08 de fevereiro de 1978 do Curso “Segurança, território, população”, Foucault pontua:

Que o rei, o deus ou chefe seja um pastor em relação aos homens, que são seu rebanho, um tema que encontramos com bastante frequência em todo o Oriente mediterrâneo. Encontramos no Egito, encontramos na Assíria e na Mesopotâmia, encontramos também e, principalmente, claro, entre os hebreus<sup>42</sup>.

“Mas, como sabemos, foram os hebreus que desenvolveram e ampliaram o tema pastoral com, todavia, uma característica muito singular: Deus e somente Deus é o pastor de seu povo<sup>43</sup>”.

No livro de Gênesis, encontramos as primeiras expressões narrativas, onde já se delineia a simbologia do pastor como figura agradável a Deus. A narrativa de Abel e Caim ilustra a valorização simbólica do pastor como figura próxima ao divino, prefigurando a relação pastoral que seria plenamente desenvolvida na tradição hebraica e, posteriormente, cristã. Encontramos, no início do capítulo 4, de Gênesis, o que poderia ser entendido como a estruturação das primeiras civilizações, com suas respectivas atividades: a atividade agrícola e a atividade pastoral, precedidas, em Gênesis 4:17 pelo início das estruturas sociais.

Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. Passado o tempo, Caim apresentou produtos do solo em oferenda a lahweh; Abel, por sua vez, também ofereceu as primícias e a gordura de seu rebanho. Ora, lahweh agradou-se de Abel e de sua oferenda<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 166.

<sup>43</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 358.

<sup>44</sup> BÍBLIA de Jerusalém. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2016. p. 36.

É sobretudo na nota de rodapé que encontramos a manifestação de Deus: “seu desprezo pelas grandezas terrenas e sua predileção pelos humildes<sup>45</sup>”, o que reflete a perspectiva bíblica em que a postura interna do adorador prevalece sobre a riqueza da oferenda.

Historicamente, é importante referenciar que, inicialmente, os hebreus eram pastores nômades, divididos em clãs pastoris, que se moviam em busca de pastagens e terras férteis e frequentemente utilizavam termos da vida pastoril em seu discurso político, fundindo a linguagem do governo com representações e simbologias religiosas. O governante, patriarca ou rei, era representado pela figura do pastor, e esse, ao seu tempo, era a representação direta do deus-pastor (autoridade divina). Mesmo ao se fixarem em Canaã, o rei era visto como um ungido de Deus, e o discurso político e a religião permaneceram indissociáveis, favorecendo a construção simbólica do seu poder político-religioso.

Essa simbologia funcionava como uma ferramenta de legitimidade teocrática, uma verdadeira tecnologia de poder necessária para manter a coesão durante a transição de um estilo de vida tribal para uma monarquia centralizada.

A relação pastoral, em sua forma plena e em sua forma positiva, é, portanto, essencialmente, a relação entre Deus e os homens. É um poder de tipo religioso que tem seu princípio, seu fundamento, sua perfeição no Poder que Deus exerce sobre seu povo<sup>46</sup>.

Nenhum rei hebreu recebia a designação de pastor: “Há só uma exceção positiva: em sua qualidade de fundador da monarquia, David é invocado sob o nome de pastor. Deus lhe confiou a missão de reunir um rebanho<sup>47</sup>”.

Dentre eles, destaca-se a figura de Davi, o fundador da realeza – depois de destonar o primeiro rei de Israel que se revelou um mau pastor, Saul. Davi, um jovem pastor por profissão, torna-se, depois de coroado rei, o pastor das tribos de Israel, imagem do pastor divino, o seu representante para apascentar as doze tribos. Por isso, de sua linhagem, de sua tribo, Judá, nasceria aquele pastor universal, o Messias, que reuniria todos os rebanhos de Deus dispersos pelo mundo – ou apenas o rebanho de Israel, segundo outras interpretações das profecias bíblicas<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> BÍBLIA de Jerusalém. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2016. p. 36, nota “s” Genesis, 4-1-4.

<sup>46</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 167.

<sup>47</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 358.

<sup>48</sup> COSTA, 2007, p. 86.

Há também exceções negativas: O mau pastor era aquele que arruinava o rebanho, e o dispersava, era incapaz de lhe assegurar alimento e de os conduzir<sup>49</sup>, ou seja, incapaz de garantir a subsistência de seu povo e de lhe garantir a vida em sua plenitude, utilizando o povo (rebanho) em favor de si mesmo. Ao institucionalizar o conceito de Deus-pastor, o cristianismo transformou o simbolismo religioso em prática política, substituindo a teocracia direta pela gestão eclesiástica da alma humana.

### 3.1.4 Características do poder pastoral

Na obra “As artes de governar”, de Michel Senellart<sup>50</sup>, o capítulo intitulado “O *regimen* medieval” especifica como “um governo não violento dos homens que, pelo controle de sua vida afetiva e moral, pelo conhecimento dos segredos de seu coração e pelo emprego de uma pedagogia finamente individualizada, procura conduzi-los à perfeição”.<sup>51</sup> Senellart adverte para o fato de podermos incorrer em erro ou mesmo adotar uma concepção ingênua de uma totalidade homogênea e simplificada da Idade Média, desconsiderando suas múltiplas rupturas internas. Para fins metodológicos, a Idade Média se divide em Alta Idade Média (séculos VI a IX), a Idade Média propriamente dita ou clássica (séculos X a XIII) e a Idade Média tardia (Séculos XIV e XV).

Para Foucault, a história não segue uma linha constante, mas se constitui em um movimento descontínuo e acidental. “As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta ... tampouco têm a aparência de um resultado<sup>52</sup>”.

... a procura dentro de si da semelhança divina, voltada a permanecer imperfeita até a morte, fez os cristãos tomarem consciência de que formavam, no mundo, uma comunidade de um tipo absolutamente novo. Não apenas o que é evidente, por suas crenças e regras de vida, mas porque, fundada na soberania do livre arbítrio, só ela era capaz de governar-se a si mesma<sup>53</sup>.

Foucault apresenta o poder pastoral com as seguintes características: Em primeiro lugar, a ideia e a organização de um poder pastoral, cujo objeto de atenção

<sup>49</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 166.

<sup>50</sup> SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

<sup>51</sup> SENELLART, 2006, p. 29.

<sup>52</sup> FOUCAULT, 2000b, p. 273.

<sup>53</sup> SENELLART, 2006, p. 77.

não se encontra atrelado a limites territoriais, e sim aos indivíduos que exigiam cuidados e atenção na busca pela segurança da “terra prometida”.

O pastor exerce o poder sobre um rebanho, mais do que sobre a terra. Provavelmente, é muito mais complicado do que isso, mas de um modo geral, a relação entre a divindade, a terra e os homens diferem da relação dos gregos. Seus deuses possuíam a terra, e essa posse, originalmente, determinava as relações entre homens e deuses. Nesse caso, ao contrário, é a relação do Deus pastor com seu rebanho que é original e fundamental. Deus dá, ou promete, uma terra a seu rebanho<sup>54</sup>.

A segunda característica que lhe atribui qualidade essencial é que, fundamentalmente o poder pastoral é um poder benfazejo. Característica que não é exclusiva do poder pastoral hebreu, essa característica está presente também no governo grego e romano, com a diferença de ser um dos atributos que definem o poder para esses povos.

... definido por seu bem-fazer, ele não tem outra razão de ser senão fazer o bem. É que, de fato, o objetivo essencial, para o poder pastoral, é a salvação do rebanho. Nesse sentido, pode-se dizer: é claro que não se está muito distante do que é tradicionalmente fixado como o objetivo do soberano – a salvação da pátria –, que deve ser a *lex suprema* do exercício do poder. Mas essa salvação que deve ser assegurada ao rebanho tem um sentido muito preciso nessa temática do poder pastoral<sup>55</sup>.

A terceira que poderíamos caracterizar como finalidade objetiva: é a salvação do rebanho/povo que se constitui como o objetivo fundamental do poder pastoral e alinha-se também ao objetivo máximo do soberano que depois se transformará em salvação da alma com o cristianismo.

O papel do pastor é o de assegurar a salvação de seu rebanho..., mas a maneira como o pastor salva seu rebanho é bem diferente. Não se trata somente de salvá-los todos, todos juntos, ao aproximar-se o perigo. Tudo é uma questão de benevolência constante, individualizada e final. Benevolência constante, pois o pastor vela pelo alimento de seu rebanho; ele provê cotidianamente a sua sede e à sua fome. Ao deus grego, era pedido uma terra fecunda e colheitas abundantes. Não se pedia, lhe pedia para sustentar um rebanho no dia a dia<sup>56</sup>.

Na quarta característica, o responsável pelo zelo e cuidado pelo rebanho a figura central do funcionamento do poder pastoral é o pastor, cujas funções eram

---

<sup>54</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 359.

<sup>55</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 170.

<sup>56</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 359.

reunir, proteger e guiar seu rebanho cuidando de todos os perigos. Sem o pastor, as ovelhas se dispersam e, ao mesmo tempo, não formam um rebanho, um povo.

No entanto, esse poder não é motivo de glória, como era para os gregos ser um governante. Para os judeus e cristãos, ser pastor é um serviço, uma obrigação, dado que era uma vocação, palavra que vem do latim *vocare* (“chamar”). Os pastores eram servidores do rebanho de Deus, pois o próprio Deus os chamou para tal tarefa. A benevolência do pastor é um dever, exigindo devotamento e, no limite, o sacrifício. Não é o povo, como na cultura grega e romana, que se sacrifica pela cidade, e sim o governante, no poder pastoral, que se sacrifica pelo rebanho. Isso faz parte de sua missão, dada por Deus<sup>57</sup>.

E, para um rebanho/povo, um pastor de preferência designado pela divindade ou guiado pelo próprio Deus que caminha à frente de seu povo é aquele que conhece sua ancestralidade e conhece o seu objetivo que contrasta com a salvação cristã. “A benevolência pastoral, em contrapartida, é muito mais próxima do “devotamento”. Tudo o que o pastor faz, ele o faz pelo bem de seu rebanho. É sua preocupação constante. Quando eles dormem, ele vela”<sup>58</sup>.

Essa característica retrata também a missão do pastor, pois é nessa característica que percebemos que o poder pastoral é ao mesmo tempo totalizante e individualizante, sendo que o pastor deve cuidar de todo o rebanho e em particular de cada uma das ovelhas. “É aqui que chegamos ao célebre paradoxo do pastor, que adquire duas formas. Por um lado, o pastor tem de estar de olho em todos e em cada um, *omnes et singulatim*”<sup>59</sup> evitando que algum se perca pelo caminho. O poder pastoral é ao mesmo tempo oblato e sacrificial

E, depois, de maneira ainda mais intensa, no problema do sacrifício do pastor em relação ao seu rebanho, sacrifício dele próprio pela totalidade do rebanho, sacrifício da totalidade do rebanho por cada uma das ovelhas. Quero dizer o seguinte: o pastor, nessa temática hebraica do rebanho, deve tudo ao seu rebanho, a ponto de aceitar sacrificar-se pela salvação do rebanho<sup>60</sup>.

Para Foucault, a tradição hebraica forneceu os fundamentos religiosos, teocráticos e simbólicos, ao se diferenciar da política grega/romana, que se baseava mais em território e cidadania.

---

<sup>57</sup> COSTA, 2007, p. 88.

<sup>58</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 360.

<sup>59</sup> FOUCAULT, 2008b: “todos e cada um”, p. 172.

<sup>60</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 172.

Nos hebreus, a metáfora do pastor é ao mesmo tempo benevolente ao cuidar e na individualização vigilante na obediência. O poder pastoral hebreu era sobretudo uma maneira de pensar a relação com Deus.

Para Foucault, o verdadeiro poder pastoral foi reapropriado e instrumentalizado de maneira radicalmente nova, criando as bases para um dos modos mais duradouros e insidiosos exercícios do poder no Ocidente.

Essa nova modalidade de poder era uma grande novidade para os gregos e romanos, pois nessas sociedades não havia a noção de que certos indivíduos desempenhassem sobre outros o papel de vigias – em grego, *episcopos*, que também significa guarda, protetor recenseador e, na tradução em português, bispo – e guias por toda a vida. Os líderes do Cristianismo primitivo, os sacerdotes e, posteriormente, alguns homens que deixaram tudo para viver na solidão do combate espiritual – os anacoretas e monges – serão, no poder pastoral, esses mestres que têm o saber e o poder para nos conduzir para a salvação<sup>61</sup>.

Com o declínio do Império romano, no século V, e a ascensão do cristianismo como igreja, essa forma de poder pastoral com origem no Oriente foi absorvida e moldada pela governamentalidade na Europa reformulando a política com ideia de que governar é cuidar, é servir, não apenas dominar. O cristianismo desenvolveu o poder pastoral como uma tecnologia política do poder pastoral.

### 3.2 Pastoral cristã: governo do corpo e da alma

A metáfora governo pastoral, com uma história bem antiga, fez-se presente em outros povos indo-europeus, e foi com os hebreus uma prática de governar eficaz, muito mais do que a de qualquer outro povo. Foi com o cristianismo que ela atingiu seu pleno desenvolvimento de governo dos homens.

Um dia depois da vitória de Ponte Mílvio, dia 29, Constantino, à frente de suas tropas, fazia sua entrada solene em Roma pela Via Lata, a atual Via del Corso. É a esse 29 de outubro de 312 (e não, como se pretende, à data do "edito de Milão" em 313) que se pode atribuir a condição de data-limite entre a antiguidade pagã e a época cristã. Não nos enganemos: o papel histórico de Constantino não será o de pôr fim às perseguições (elas cessaram dois anos antes, quando o cristianismo foi reconhecido como igual ao paganismo), mas o de fazer com que o cristianismo, transformado em sua religião, fosse uma religião amplamente favorecida, diferentemente do paganismo<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> COSTA, 2007, p. 88.

<sup>62</sup> VEYNE Paul. *Quando Nosso Mundo Se Tornou Cristão [312-394]*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 7.

O grande acontecimento foi o processo pelo qual a religião cristã se constituiu como igreja, uma instituição universal que aspira a governar a vida cotidiana de toda a humanidade, com o objetivo de levá-la à vida eterna. “Uma religião que aspire assim ao governo cotidiano dos homens em sua vida real, a pretexto da sua salvação, e na escala da humanidade - é isso a Igreja, e não temos disso nenhum outro exemplo na história das sociedades<sup>63</sup>”.

Esse dispositivo de poder, sem paralelo na história, estruturou-se a partir dos séculos II e III d.C. e perdurou por, pelo menos quinze séculos, sendo deslocado e integrado a outras formas de poder, mas nunca abolido por completo.

E, quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder é, sem dúvida, algo de que ainda não nos libertamos<sup>64</sup>.

Foucault ressalta seu “engano” ao estabelecer o advento do Iluminismo, no século XVIII, como limite de desenvolvimento do poder pastoral. O poder pastoral foi remanejado e integrado ao Estado moderno através da governamentalidade, e seus efeitos podem ser sentidos até o tempo presente, preparando o terreno para o que Foucault chamaria de biopolítica e governo moderno.

Para o cristianismo, o poder pastoral deixa de ser uma metáfora, mas passa a formar uma tecnologia de poder ao criar uma rede de instituições, a igreja, que reivindica o direito de dirigir a conduta dos indivíduos em todos os momentos da vida, institucionalizando assim o cuidado.

[...] o cristianismo primitivo deveu seu rápido sucesso inicial, junto a uma elite, a sua grande originalidade, a de ser uma religião de amor; [...] Graças ao deus cristão, essa vida recebia a unidade de um campo magnético no qual cada ação, cada movimento interior adquiria um sentido, bom ou mau — sentido que o próprio homem não se dava por si próprio, diferentemente dos filósofos, mas o orientava na direção de um ser absoluto e eterno, que não era um princípio, mas um ser vivo. Para citar Etienne Gilson, a alma cristã busca se solidificar no ser para se libertar da angústia do futuro. Essa segurança interior era acessível a todos, eruditos e analfabetos<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 196.

<sup>64</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 196.

<sup>65</sup> VEYNE, 2011, p. 15-16.

O poder pastoral motivou diversas lutas e batalhas na história ocidental. Do século XIII ao XVIII, o principal estopim para os conflitos no mundo cristão foi o questionamento sobre a extensão da ação pastoral, que precisou se defender constantemente frente a essas resistências.

[...] todas essas lutas que culminaram nas guerras religiosas eram fundamentalmente lutas para saber quem teria efetivamente o direito de governar os homens, governar os homens em sua vida cotidiana, nos detalhes e na materialidade que constituem a existência deles, para saber quem tem esse poder, de quem o recebe, como o exerce, com que margem de autonomia para cada um, qual a qualificação para os que exercem esse poder, qual o limite da sua jurisdição, que recurso se pode ter contra eles, que controle há de uns sobre os outros<sup>66</sup>.

Para Foucault, a história das instituições eclesiásticas e das crenças já foi bem documentada, mas o mesmo não se pode dizer da história do pastorado. Ele propõe um olhar sobre as técnicas e os saberes que o constituem, notando que, no cristianismo inicial, o governo era exercido como uma arte ou técnica de condução, e não como a instituição formalizada que viria a se tornar posteriormente.

A transição e o acoplamento do pastorado hebreu ao cristianismo não foram meros processos de continuidade, mas envolveram mutações estruturais profundas que permitiram a posterior integração dessa prática às modernas artes de governar. Uma dessas transformações fundamentais reside na sofisticação do saber do pastor sobre seu rebanho: o reconhecimento deixa de ser coletivo para tornar-se uma técnica minuciosa de individualização, exigindo que o pastor extraia informações singulares de cada membro da comunidade.

O cerne da originalidade cristã reside nas técnicas específicas que desenvolveu para governar os homens, indo muito além do simples cuidado do rebanho. O pastorado cristão introduziu um mecanismo que visava à constituição de uma subjetividade, criando um vínculo de dependência individualizado e contínuo.

[...] podemos perceber a ênfase que o cristianismo dá à interioridade. O olhar se fixa sobre a alma, que será devassada por técnicas precisas. Essa alma não existe *a priori*. Ela é criada, produzida por um certo discurso que a vê como o lugar das decisões humanas e que, por força do pecado original, tende ao erro, ao pecado. Alma como fonte do mal, da "impureza". Por isso, sobre ela o poder pastoral cristão criará inúmeros mecanismos de vigilância<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 198.

<sup>67</sup> COSTA, 2007, p. 91.

O pastorado cristão funciona como um governo das almas<sup>68</sup> que opera por meio de duas práticas fundamentais e interligadas: a direção e o exame de consciência.

Neste sentido, o exercício principal deste fiel é fazer uma infinita hermenêutica de si mesmo: conhecer, descobrir e desvelar a sua subjetividade para si e para o outro, para converter-se a um princípio, a uma lei, um modelo (Deus) e a uma autoridade (Igreja). As técnicas de confissão auricular, surgidas nos mosteiros irlandeses do século VI a partir do modelo da direção espiritual, constituem o protótipo deste tipo de prática, na atualidade (não necessariamente em sua forma sacramental)<sup>69</sup>.

Na Antiguidade, a direção era um procedimento voluntário, provisório, que visava ao autodomínio e ao controle sobre os atos; o sujeito queria ser dirigido para aprender a se conduzir sozinho. Na pastoral cristã, a relação é de submissão integral e permanente. O objetivo não é o autodomínio, mas a renúncia à própria vontade. Na Antiguidade, o discípulo não buscava um instrumento para governar a si mesmo, mas sim um guia ao qual deve obedecer para mortificar seu egoísmo<sup>70</sup>.

E prelude também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta. Pois bem, é isso, a meu ver, essa constituição típica do sujeito ocidental moderno, que faz que o pastorado seja sem dúvida um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais.<sup>71</sup>

A pastoral cristã faz uso de diversas práticas que vão desde o exame detalhado da consciência até a confissão das faltas e pecados mais escondidos da alma. O discípulo/fiel deve se submeter a um diretor, a quem deve revelar não apenas seus atos, mas os pensamentos mais íntimos, desejos e tentações. O objetivo é vasculhar a alma para que o diretor possa então determinar o que o fiel deve fazer para corrigir sua conduta e alcançar uma vida de maior santidade.

A direção cristã estabelece um regime de verdade em que a autoconsciência é mediada por uma didática da confissão. Aqui, o homem não apenas busca a verdade, mas deve manifestá-la como um ato de sacrifício existencial.

---

<sup>68</sup> O pastorado cristão não tinha como objetivo a busca da construção de uma consciência de si como tinha o método de examinação e direcionamento praticado na antiguidade greco-romana.

<sup>69</sup> COSTA, 2007, p. 105.

<sup>70</sup> FOUCAULT, 1998, p. 68-69.

<sup>71</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 244-245.

No curso *Do governo dos vivos*, Foucault estabelece uma clara e profunda associação entre verdade e poder. A tese sustentada por Foucault é de que o exercício do poder é sempre acompanhado, de uma maneira ou de outra, por uma determinada manifestação de verdade. O que Foucault defende não é exatamente a existência de certos conhecimentos que são utilizados no exercício do poder. É algo mais profundo e amplo do que isso: trata-se de afirmar que não há exercício de poder sem algo como uma *aleurgia*, entendida como um regime de verdade, ou seja, um conjunto de procedimentos que abre o campo daquilo que pode “estar na verdade” e que obriga os indivíduos a certos atos de verdade<sup>72</sup>.

A fala deixa de ser meramente informativa para se tornar uma técnica pedagógica: o sujeito é ensinado a narrar-se “*exagorese*”<sup>73</sup>, expondo a sua interioridade sob as exigências da “*exomologese*”<sup>74</sup>. Esse processo, que une o exame de consciência à direção espiritual, transforma a confissão em uma prática exaustiva de produção de verdade sobre si mesmo. “[...] ao confessar esses pecados, estamos também a dizer quem somos, o que somos, o que podemos ser, o que devemos ser, não apenas para nós mesmos, mas também a outrem, aquele que nos escuta”<sup>75</sup>

Outra prática mais discreta e silenciosa, surgida depois, é a *exagorese*, que constitui um discurso perpétuo de si, de cada um de seus atos e pensamentos. Ao invés de uma exposição pública e dramatizada, como na *exomologese*, trata-se de um exame da própria consciência acompanhado de uma verbalização exaustiva de todos os mínimos movimentos do pensamento. Assim, um sussurro ininterrupto vem se somar ao grito espetacular do pecador. A necessidade de o cristão se examinar exaustivamente, o tempo inteiro, e dizer toda a verdade sobre si mesmo, especialmente sobre seus desejos mais ocultos, colocando tudo na luz e nada escondendo, é então enfatizada<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> ALVES, Marco Antônio Sousa. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos*, São João Del Rei, n. 17, p. 76-88, maio 2017. Disponível em: <http://seer.ufsi.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2005>. Acesso em 08 jan. 2026, p. 79.

<sup>73</sup> LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 23-44. “A *exagoreusis*, por sua vez, é uma forma de veridicção correlativa a uma direção de consciência, que comporta para Foucault três dimensões fundamentais: uma relação de dependência, uma forma de praticar o exame de consciência e a obrigação de expor a totalidade dos movimentos do pensamento. É nos séculos IV e V que essa forma de veridicção aparece no mundo monástico, sob a forma da confissão”, p. 34.

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a. Esse processo de renúncia acontece quando ocorre uma “mortificação” diária neste mundo abstendo-se totalmente de prazeres e delícias tendo em vista a salvação e a vida eterna, p. 174. “A *exomologesis* será, portanto, a manifestação da sua concordância, o reconhecimento, o fato de que se admite alguma coisa, a saber, seu pecado e [o fato de ser] pecador. E isso, grosso modo, a *exomologesis* que se pede ao penitente”, p. 184.

<sup>75</sup> CHAVES, Ernani Pinheiro. Dos “atletas da temperança” ao “herói virtuoso”, do rei ao pastor: Foucault e o que há de singular no cristianismo. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 51, n. 159, p. 129-144, 2024, p. 135 apud FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 36.

<sup>76</sup> ALVES, 2017, p. 85.

A confissão como prática que institucionaliza essa abertura da alma atingiu seu ápice a partir do século XVI, com o Concílio de Trento<sup>77</sup>, em 1545-1563, quando se atrela a um processo mais amplo de normalização da conduta, inclusive da sexualidade. O foco se desloca dos atos para os pensamentos e intenções, numa verdadeira cartografia pecaminosa do corpo.

Foucault [...] argumenta que, contrariamente ao que se possa pensar, "os dez séculos de Europa cristã, católica e romana" não foram a época do pastorado triunfante. Isso se deve a motivos de natureza econômica: porque o pastorado é uma experiência tipicamente urbana, em contraste com a economia rural feudal; de natureza cultural: porque a prática pastoral remete a técnicas elaboradas que requerem certa sofisticação cultural na sua aplicação; e de natureza sociopolítica: porque o feudalismo tece uma rede de relações entre os homens muito diferente daquela tecida pelo pastorado<sup>78</sup>.

Ao longo do período feudal, o poder pastoral conservou sua autonomia em relação ao poder político-administrativo. No entanto, essa distinção institucional não implica um isolamento das questões seculares; ao contrário, o governo das almas frequentemente se entrelaçava com a esfera política, exercendo influência direta sobre a organização social e o exercício do poder.

O poder disciplinar religioso era crítico do poder feudal, assim como do poder soberano, pois, a partir de suas técnicas e discursos, incitava os sujeitos a se libertarem do poder feudal e de soberania, a tomarem posse de sua individualidade – está submetida, por sua vez, a uma norma religiosa que transcendia qualquer poder político ou econômico, mas se cristalizava no poder-saber da Igreja<sup>79</sup>.

Na aula de 22 de fevereiro de 1978, do curso “Segurança, Território, População”, Foucault analisa como o pastorado cristão reelaborou três grandes temas da tradição pastoral, transformando-os em mecanismos de poder.

Não devemos esquecer que foi São Gregório de Nazianzo o primeiro a definir essa arte de governar os homens pelo pastorado como *tékhne tekhnôn, epístème epistemôn*, "arte das artes", "ciência das ciências". O que será repetido depois, até o século XVIII, da forma tradicional que vocês conhecem,

<sup>77</sup> PRETES; VIANNA, 2014: O Concílio de Trento foi convocado pelo papa Paulo III como reação à pressão da reforma protestante, deflagrada por Martinho Lutero. Teve como objetivo redefinir as bases do Poder Pastoral, reorganizar a disciplina eclesiástica e reafirmar os dogmas, a verdade da fé católica. Tal Concílio acabou no ano de 1563, tendo como principais questões discutidas a importância dos sacramentos do batismo e da confissão e a afirmação de que a única interpretação correta e possível das Escrituras Sagradas era aquela feita pelo pastorado. Ficava estabelecida, portanto, a necessidade do pastor como intermediário entre o fiel e Deus, p. 11.

<sup>78</sup> PRADO FILHO, 1998, p. 130.

<sup>79</sup> COSTA, 2007, p. 97.

*ars artium, regímen animarum*: o "regime das almas", o "governo das almas", é isso que é *ars artium*. Ora, essa frase deve ser entendida não apenas como um princípio fundamental, mas também em seu aspecto polêmico, pois o que era a *ars artium*, a *tékhne technôn*, a *epistéme epistemôn* antes de Gregório de Nazianzo? Era a filosofia<sup>80</sup>.

Com base em estudos de textos da patrística dos séculos III a VI, Foucault conclui que a pastoral cristã se organiza em torno da articulação entre salvação, lei e verdade. O exercício do poder pastoral, portanto, define-se pela capacidade do pastor de orientar o rebanho rumo à salvação, enquanto estabelece os marcos da lei e atua como o detentor ao ensinar verdades essenciais à fé.

Em relação ao tema da salvação, o pastor deve garantir a salvação de todo o rebanho, mas também de cada ovelha individualmente, e deve estar disposto a sacrificar o todo por uma única ovelha desgarrada. Para administrar esse paradoxo, o cristianismo introduziu uma complexa economia dos méritos e deméritos. O pastor é responsável não só pela totalidade, mas por cada ato de cada ovelha, princípio da responsabilidade analítica; os méritos ou pecados das ovelhas são transferidos para ele; ele deve estar disposto a se perder para salvá-las; e a fraqueza das ovelhas pode ser o mérito do pastor. É um sistema de trocas sutis que visa administrar a salvação, cujo resultado, no entanto, permanece sempre nas mãos de Deus.

Porque este também é um elemento fundamental: é que, finalmente, essa economia dos méritos e dos deméritos que o pastor tem de administrar sem parar, essa economia não assegura em absoluto, de forma certa e definitiva, a salvação nem do pastor nem das ovelhas. Em última instância, a produção da salvação escapa, está inteiramente nas mãos de Deus. E quaisquer que sejam a habilidade, o mérito, a virtude ou a santidade do pastor, não é ele que opera nem a salvação das suas ovelhas, nem a sua própria<sup>81</sup>.

Sobre o tema da lei, diferente dos gregos que pregavam a obediência às leis por respeito ou pela persuasão da retórica, Foucault sustenta que o cristianismo não é uma religião da lei, mas sobre a vontade de Deus. O que Foucault chamou de “[...] instância da obediência pura, a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma<sup>82</sup>”. O fiel não obedece a um código, mas à vontade do pastor, que representa Deus.

---

<sup>80</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 200.

<sup>81</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 229.

<sup>82</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 230.

Eis o que quero dizer: todo o mundo sabe - aqui também, de início, não nos afastamos muito do que era o tema hebraico - que o cristianismo não é uma religião da lei; é uma religião da vontade de Deus, uma religião das vontades de Deus para cada um em particular. Daí, claro, o fato de que o pastor não vai ser o homem da lei, nem mesmo seu representante; sua ação será sempre conjuntural e individual<sup>83</sup>.

Dessa forma, o cristianismo estrutura-se em torno da vontade divina, o que implica, hierarquicamente, a subordinação da ovelha/pessoa aos pastores. Como essa interação não se dá por mecanismos jurídicos, mas por meio de uma ação pastoral cuidadosa, a relação entre a comunidade e seus dirigentes assume um caráter de “dependência integral”. A obediência deixa de ser um meio para se tornar um fim. E essa dependência integral, para Foucault, se caracteriza por “três coisas”:

Primeiro, “é uma relação de submissão, não a uma lei, não a um princípio de ordem, nem mesmo a uma injunção racional ou a alguns princípios ou conclusões extraídas pela razão<sup>84</sup>”. A obediência não busca um resultado específico, mas o próprio estado de obediência. Segundo, “é uma relação que não é finalizada<sup>85</sup>”, cujo objetivo é anular a vontade própria, alcançando um estado de humildade, fazendo com que “sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade<sup>86</sup>”, o que Foucault diferencia da cultura grega analisando a palavra “*apátheia*”

Haveria que explorar tudo isso, porque afinal é importantíssimo tanto no que concerne à moral cristã, na história das ideias, quanto no que concerne à própria prática, à institucionalização do pastorado cristão, e também a todos os problemas do que se chama de “a carne” no cristianismo. Trata-se, como veem, da diferença que há no sentido que se deu sucessivamente à mesma palavra - *apátheia* -, a *apátheia* a que tende precisamente a obediência. Quando um discípulo grego vai ter com um mestre de filosofia e se põe sob sua direção e sob seu governo, é para chegar a uma coisa chamada *apátheia*, ausência de *páthe*, ausência de paixões<sup>87</sup>.

Na Grécia, a submissão ao mestre é um estágio para a constituição de um sujeito soberano. No cristianismo, a *apátheia* opera uma objetivação do sujeito que impõe a renúncia de si como condição existencial. A vontade não se purifica para

---

<sup>83</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 230-231.

<sup>84</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 232.

<sup>85</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 234.

<sup>86</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 235.

<sup>87</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 235.

exercer como autonomia, mas para se anular em uma obediência total, transformando a vida em um exercício permanente de decifração e sacrifício dos desejos.

A obediência, na leitura realizada por Foucault, é constituída pela *submissão*, entendida como uma atitude geral em relação aos outros; pela *paciência*, entendida como uma atitude geral em relação ao mundo exterior; e pela *humildade*, entendida como uma relação consigo mesmo. A soma dessas três atitudes no cristão seria inseparável da *renúncia de si* pela eliminação completa da vontade própria. Em outras palavras, é preciso que não haja outra vontade a não ser a vontade de não ter vontade alguma. A salvação depende disto: dessa capacidade de renunciar à própria vontade para obedecer integralmente à vontade de Deus<sup>88</sup>.

Rapidamente, Foucault propõe que a relação entre pastor e ovelha/pessoa é de servidão recíproca, com responsabilidades totais de um para com o outro. “numa dependência que nunca teve nenhuma generalidade, que não garante nenhuma liberdade, que não leva a nenhum domínio, nem de si nem dos outros<sup>89</sup>”.

O ensino sobre a verdade da fé pelo pastor não deve ser apenas teórico. “O pastor deve ensinar por seu exemplo, por sua própria vida e aliás, o valor desse exemplo é tão forte que, se ele não dá uma boa lição com sua própria vida, o ensino teórico, verbal, que vier a ministrar se verá obscurecido por isso mesmo<sup>90</sup>”. Ele deve ser uma direção da conduta cotidiana “esse ensino também tem de passar por uma observação, uma vigilância, uma direção exercida a cada instante e da maneira menos descontínua possível sobre a conduta integral, total, das ovelhas<sup>91</sup>”. É a “direção da consciência” uma vigilância constante sobre a vida integral das ovelhas/pessoas. Esse ensino se desdobra na direção de consciência, que difere radicalmente da prática antiga: ela é permanente e seu objetivo não é cultivar a consciência de si, mas permitir que a alma se abra completamente ao diretor, levando Foucault a concluir que “não é a relação com a salvação, não é a relação com a lei, não é a relação com a verdade que caracteriza fundamentalmente, essencialmente o pastorado cristão<sup>92</sup>”.

A aplicação desses temas resulta em modos de individualização absolutamente novos e específicos, que formam a base da história do sujeito no Ocidente. O autor sintetiza esses modos em três pontos. Primeiro, a individualização não se dá por um

---

<sup>88</sup> ALVES, 2017, p. 83.

<sup>89</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 237.

<sup>90</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 238.

<sup>91</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 238-239.

<sup>92</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 241.

estatuto fixo, mas pelo jogo contínuo de decomposição e circulação dos méritos e deméritos. Segundo, a individualização não é uma afirmação de domínio sobre si, mas uma produção através de uma rede de servidões e da exclusão do egoísmo. Terceiro, a individualização se dá pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta, que deve ser desvelada para o outro. “É, portanto, toda a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito<sup>93</sup>”.

O pastorado cristão consolidou-se como uma arte de conduzir as condutas, instituindo uma tecnologia de poder que opera pela incitação à fala: a obrigação do sujeito de produzir uma verdade sobre si mesmo para ser governado tanto em sua singularidade “singulatim”, quanto na totalidade do rebanho, “omnes”. Para Foucault, essa economia de poder constitui o limiar histórico da governamentalidade moderna, distinguindo-se radicalmente da lógica da soberania.

Foucault foi um pensador que sempre privilegiou, em suas investigações genealógicas, descrever “como” as coisas se deram ou se dão, ao invés de ficar no nível geral e abstrato do “que” são tais e tais fenômenos. Em vez de se perguntar sobre o que é o poder, ele se perguntou como ele opera, como se exerce, como funciona. O poder, para Foucault, é apenas um nome dado a um exercício de conduzir condutas, revelando-se na investigação sobre como se exerce. Desse modo, a questão que se coloca, aqui, é saber como as técnicas do poder pastoral operavam e como se aplicavam sobre indivíduos<sup>94</sup>

Enquanto o soberano submete súditos a uma lei externa e territorial, o pastorado instaura uma obediência pura, um estado de submissão em que o ato de obedecer-se esvazia de qualquer finalidade jurídica ou política imediata. Não se obedece à lei ou à pólis, mas ao “Outro<sup>95</sup>”. Trata-se de um regime de dependência integral e exaustiva de indivíduo que, ao operar fora da generalidade do direito e das liberdades civis, impede a emergência de um governo de si autônomo, fixando o sujeito em uma relação permanente de tutela e decifração de seus próprios desejos.

Esse poder pastoral pode ser visto, portanto, como impositor de um modelo. Ele o faz mediante técnicas precisas de controle da alma (hermenêutica) e controle do corpo, [...] técnicas estas que constituem as matrizes do exame e da maioria das tecnologias disciplinares modernas de criação de sujeitos por meio da adaptação destes a um modelo – desta vez imanente, ou seja, o modelo não é mais o Cristo, mas uma certa concepção de normalidade, de

<sup>93</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 243.

<sup>94</sup> COSTA, 2007, p. 89.

<sup>95</sup> Significa uma estrutura simbólica superior cf. psicologia lacaniana.

cidadania, de legalidade, de saúde, de inteligência, de comportamento etc., embora sempre transcendente enquanto modelo. Os novos modelos são propostos pelo Estado e suas instituições por meio de um poder fixador e normalizador (doador de uma identidade). Dentre as tecnologias desse poder, o exame é a principal, constituída como vigilância contínua de uma pessoa e aplicação sobre esta de técnicas de normalização para transformá-la em um indivíduo dócil (politicamente) e útil (economicamente)<sup>96</sup>.

A aula de 01 de março de 1978 do curso “Segurança, território, população”, inicia fazendo referência ao bispo Gregório Nazianzo, que foi o primeiro pensador cristão a tratar do problema do governo pastoral dos homens como uma “economia das almas” (*oikonomía psykhôn*), uma expressão que será traduzida posteriormente em latim como “*regimen animarum*” (regime das almas). Este termo é fundamental, pois herda o sentido grego de economia como gestão do “*oikos*” (a família), e o projeta para um campo muito mais vasto: a gestão da comunidade cristã, de toda a cristandade. “E penso que essa noção de conduta, com o campo que ela abarca, é sem dúvida um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão na sociedade ocidental<sup>97</sup>”.

A partir do século XVI, o conceito de “conduta” ganha destaque, abrangendo tanto a ação de conduzir os outros quanto a maneira de se conduzir a si mesmo. Nesse momento, as práticas pastorais começam a declinar em sua forma puramente religiosa, mas seus elementos são transferidos para a prática política, num processo que Foucault chama de “governamentalização do Estado”. A palavra “economia” se liberta do modelo familiar e passa a designar um nível de realidade que são os fenômenos econômicos e um conjunto de saberes, as ciências econômicas, preparando o terreno para as artes de governar modernas.

O século XVI foi um período de intensa crise do pastoral, mas isso não significou seu fim. Pelo contrário, as revoltas e a resistência a essa forma de poder levaram a uma surpreendente multiplicação das necessidades de conduta. As pessoas não queriam simplesmente deixar de ser conduzidas; desejavam, isso sim, ser conduzidas de outra forma, por outros condutores e para outros objetivos. Essa proliferação de questões sobre a condução demonstra que a era dos pastores estava dando lugar à era das condutas e dos governos.

O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do

---

<sup>96</sup> COSTA, 2007, p. 105-106.

<sup>97</sup> “Gregório de Nazianzo. FOUCAULT, 2008b, p. 255.

'governo". Devemos deixar para este termo a significação bastante ampla que tinha no século XVI. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica, mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos. Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros<sup>98</sup>.

Foucault introduz a noção de atitude crítica, em contrapartida à governamentalização.

[...] localiza-se uma perpétua questão que seria: “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?”; e se dermos a esse movimento de governamentalização, da sociedade e dos indivíduos, ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que acredito ter sido a sua, parece que podemos nos aproximar disso que chamaria atitude crítica. Em face, e como contrapartida, ou sobretudo como parceiro e adversário das artes de governar, como uma maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar-lhes uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar dessas artes de governar ou, em todo caso, deslocá-las, com reticência essencial, mas também e por aí mesmo como linha de desenvolvimento das artes de governar, teria havido algo nascido na Europa nesse momento, um tipo de forma cultural geral, atitude moral e política, maneira de pensar etc. E que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado ou ainda arte de não ser governado desse modo e a este preço. E eu proporia então, como primeira definição da crítica, essa caracterização geral: a arte de não ser tão governado<sup>99</sup>.

É um movimento de insubmissão que questiona a autoridade de quem governa e a verdade que ele professa e se ancora historicamente em três pontos: Primeiro, questionar a autoridade da igreja e seu magistério implica um retorno à escritura para buscar nela a verdade “daquilo que foi efetivamente escrito na Escritura”, sobre como se deve ser governado. Segundo a oposição ao governo arbitrário, a reivindicação de direitos universais e imprescritíveis aos quais toda forma de governo deve se submeter. E terceiro, não aceitar como verdadeiro o que uma autoridade diz simplesmente porque ela o diz, submetendo suas afirmações ao tribunal da razão<sup>100</sup>.

Na aula de 01 de março de 1978 do curso “Segurança, território, população”, Foucault realiza uma pesquisa sobre as diversas modalidades de resistência.

<sup>98</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 244.

<sup>99</sup> FOUCAULT, 2019, p. 15-16.

<sup>100</sup> FOUCAULT, 2019, p. 16-17.

“Gostaria de tentar pesquisar alguns dos pontos de resistência, das formas de ataque e de contra-ataque que puderam se produzir no próprio campo do pastorado<sup>101</sup>”.

Foucault identifica no surgimento do pastorado uma resposta estratégica aos focos de resistência e heterodoxia dos séculos iniciais. Contra a multiplicidade das seitas, o pastorado funcionou como uma técnica de individuação e totalização: ao mesmo tempo em que combatia as heresias gnósticas, ele amarrava o indivíduo a uma rede de vigilância permanente.

A igreja primitiva teve toda sua criatividade, sobretudo, porque seus membros mais expressivos discordavam com muita frequência uns dos outros. Como na história de todas as grandes revoluções promovidas por uma minoria militante, também é preciso, em qualquer história de renúncia sexual na igreja primitiva, abrir espaço para a tragédia, a desilusão e o simples tédio por parte da maioria não-heroica de fiéis. Havia também momentos de amargura, quando antigos membros do movimento ascético se voltavam contra seu passado<sup>102</sup>.

Essas formas históricas de resistência ao poder pastoral mostram que elas podem ser vistas como uma atitude que antecipa a atitude crítica e a estética da existência, são contracondutas que surgiram no próprio seio do cristianismo. Inspirado na tese de que onde há poder, há resistência, Foucault busca analisar essas revoltas para compreender melhor o funcionamento do poder pastoral.

Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros; [...] temos aí um procedimento de santificação ou de heroização que não me parece muito válido. Em compensação, empregando a palavra contraconduta, é possível analisar, sem ter de sacralizar como dissidente fulano ou beltrano, analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder<sup>103</sup>.

A noção de resistência aqui não é uma grande recusa unificada, mas sim uma multiplicidade de pontos de oposição que utilizam elementos táticos do próprio sistema de poder que combatem. A reforma protestante, por exemplo, é vista como o resultado da confluência de diversas revoltas de conduta que aconteceram antes do século XVI.

---

<sup>101</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 256.

<sup>102</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *Corpo e sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 353.

<sup>103</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 266.

Daí a possibilidade de novas formas de luta. [...] A libertação, não como horizonte de uma liberação definitiva, mas como ultrapassagem, que precisa sempre ser reencenada, das linhas de crise que atravessam um sistema (suas “fronteiras”); tal é, para Foucault, a atitude política que se deve tentar realizar<sup>104</sup>.

As cinco formas principais de contraconduta que se desenvolveram ou se intensificaram durante a Idade Média, como reações à estrutura do poder pastoral, são o ascetismo, as comunidades, a mística, a escritura e a escatologia.

O ascetismo, o ascetismo monástico, ressurge como contraconduta, diferente da obediência irrestrita do pastorado. O ascetismo implica um exercício sobre si mesmo sem intermediários, com desafios e provações que visam ao autodomínio - *apátheia* e a mortificação do corpo. Por isso, Foucault afirma que o cristianismo não é uma religião ascética, pois o ascetismo em sua forma pura é incompatível com a obediência permanente exigida pelo pastorado. “O ascetismo é uma espécie de obediência exasperada e controvertida, que se tomou domínio de si egoísta. Digamos que há um excesso próprio do ascetismo, um algo mais que assegura precisamente sua inacessibilidade por um poder exterior<sup>105</sup>”.

As comunidades questionavam o poder do pastor: “em outras palavras, o simples fato, para um pastor, de estar em pecado mortal suspende todo o poder que ele pode ter sobre os fiéis<sup>106</sup>”. A eficácia dos sacramentos é a própria divisão entre clérigos e leigos. A obediência deixa de ser uma exigência vertical para se tornar um juramento recíproco entre os membros da comunidade.

[...] Assim como a ascese tem um pouco esse lado de exagero quase irônico em relação à regra pura e simples de obediência, também poderíamos dizer, por conseguinte, que havia nessas comunidades, e de fato houve em certas comunidades, um lado de contrassociedade, de inversão das relações e de hierarquia social [...]<sup>107</sup>

A experiência mística é um curto-circuito no sistema pastoral de mediação da verdade. “Toda essa hierarquia e essa lenta circulação das verdades ensinadas, tudo isso é curto-circuitado pela experiência mística<sup>108</sup>”. O místico busca um contato direto e pessoal com a divindade, dispensando a figura do pastor e o exame de consciência.

<sup>104</sup> SENELLART, Michel. *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*. Tempo Social, vol. 7, nº 1-2, São Paulo, out/1995, p. 12.

<sup>105</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 274.

<sup>106</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 275.

<sup>107</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 279.

<sup>108</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 280.

O saber teológico é visto como ignorância diante da experiência direta de Deus, na qual a alma se vê a si mesma em Deus.

O pastorado era o canal que ia do fiel a Deus. Claro, na mística, vocês têm uma comunicação imediata que pode estar na forma do diálogo entre Deus e a alma, na forma do chamado e da resposta, na forma da declaração de amor de Deus à alma, da alma a Deus<sup>109</sup>.

A escritura se torna acessível a todos, permitindo que cada um possa ler e tirar suas próprias conclusões, diminuindo a importância do magistério e da tradição eclesial como intermediários obrigatórios. “Mas é evidente que a presença da Escritura era como que relegada a um segundo plano em relação ao que era essencial na pastoral: a presença, o ensino, a intervenção, a palavra do pastor<sup>110</sup>”.

A escatologia, a crença no fim dos tempos e na iminente volta de Cristo, desvaloriza os pastores da história. Se o verdadeiro pastor está prestes a chegar para o julgamento final, a submissão às autoridades eclesiásticas e políticas do presente torna-se secundária ou mesmo perigosa, pois estas podem ser de falsos pastores, o Anticristo.

Essas contracondutas demonstram que as resistências ao pastorado não são externas ao cristianismo, mas estão em uma posição de fronteira, utilizando elementos do próprio regime pastoral para contestá-lo. A análise delas permite a Foucault libertar-se de uma visão puramente ideológica do poder, mostrando que as relações de poder se dão em um campo de estratégias e táticas. “O ponto de vista do poder pastoral, o ponto de vista de toda essa análise das estruturas de poder, permite, assim penso, retornar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e táticas<sup>111</sup>”.

Até o século XVI, o poder era pensado em um *continuum* teológico-cosmológico, exemplificado por Tomás de Aquino. O governo do rei era análogo ao governo de Deus sobre o universo, da alma sobre o corpo e do pastor sobre o rebanho. O rei era visto como um pastor que devia conduzir seus súditos ao bem comum terreno e, em última instância, à salvação eterna.

Esse modelo de continuidade é rompido entre os séculos XVI e XVII. O mundo deixa de ser um portador de símbolos e mensagens divinas para se tornar um objeto

---

<sup>109</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 281.

<sup>110</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 281.

<sup>111</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 285.

a ser estudado e demonstrado. As descobertas científicas de Copérnico, Kepler e Galileu mostram que Deus rege o mundo não por uma intervenção pastoral e particularizada, mas por leis gerais, universais e inteligíveis.

“Deus rege o mundo somente por leis gerais, leis imutáveis, leis universais, leis simples e inteligíveis, que eram acessíveis seja na forma da medida e da análise matemática, seja na forma da análise classificatória, no caso da história natural, e da análise lógica, no caso da gramática geral. Deus rege o mundo somente por leis gerais, imutáveis, universais, simples e inteligíveis, quer dizer o quê? Quer dizer que Deus não o governa. Não o governa no modo pastoral. Ele reina soberanamente sobre o mundo através dos princípios<sup>112</sup>”.

Foucault chama de desgovernamentalização do cosmo: o mundo não é mais governado como um rebanho, mas soberanamente através de princípios. Com isso, o soberano terreno perde seus modelos de governo transcendentais e precisa encontrar, por si mesmo, uma nova arte de governar que seja específica para o Estado. É a passagem da “*ratio pastoralis*” para a “*ratios gubernatoria*”<sup>113</sup>.

Um mundo inteiramente finalista, um mundo antropocentrado, um mundo de prodígios, de maravilhas e de sinais, enfim, um mundo de analogias e de cifras - é isso que constitui a forma manifesta de um governo pastoral de Deus sobre este mundo. Ora, é isso que desaparece. Em que época? Muito exatamente, entre os anos de 1580 e 1650, no momento da fundação da episteme clássica. É isso que desaparece ou, se preferirem, numa palavra, podemos dizer que o desenvolvimento de uma natureza inteligível na qual as causas finais vão se apagar pouco a pouco, em que o antropocentrismo vai ser posto em questão, um mundo que será purgado de seus prodígios, maravilhas e sinais, um mundo que se desenvolverá de acordo com formas de inteligibilidade matemáticas ou classificatórias que já não passarão pela analogia e pela cifra, tudo isso corresponde ao que chamarei, perdoem-me o termo, de desgovernamentalização do cosmo<sup>114</sup>.

O percurso analítico permite entrever que a herança pastoral não constitui um bloco monolítico de determinação, mas antes um campo de possibilidades ambivalentes. Conforme demonstrado, o poder pastoral institui, pela primeira vez na história do Ocidente um conjunto de dispositivos cuja originalidade reside na ideia que o sujeito possui uma interioridade que deve ser permanentemente decifrada e examinada; a noção de que essa interioridade contém uma verdade sobre quem o sujeito é, verdade esta que não lhe é imediatamente acessível; o imperativo que a

---

<sup>112</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 314.

<sup>113</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 311.

<sup>114</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 316.

verdade deve ser dita, confessada, manifestada a outro que detém a autoridade para interpretá-la; a compreensão de que a relação consigo mesmo constitui um campo de intervenção contínua, uma ascese ininterrupta.

Este e suas tecnologias de subjetivação, impositoras de um modelo de sujeito, se apropriou da filosofia grega – no âmbito do saber –, das instituições do Império Romano – no nível do poder –, e das técnicas de subjetivação oriundas das filosofias e espiritualidades greco-romanas e orientais – no nível da ética-moral –, para nos impor uma identidade calcada num modelo religioso de origem semita. Essa identidade cristã tem uma longa proveniência, seja no âmbito do saber, do poder, ou dos modos de subjetivação. É esse poder pastoral, presente ainda hoje, que as lutas atuais querem negar, superar<sup>115</sup>.

Estes elementos, forjados na pastoral cristã, operam inicialmente a serviço da obediência e da renúncia: examina-se a consciência para melhor submeter-se à autoridade do diretor; confessa-se a verdade para ser conduzido mais eficazmente; trabalha-se sobre si para anular a própria vontade em favor da vontade divina, mediada pelo pastor.

A investigação [...] se fundamenta em uma percepção histórica sobre a sua própria época, na qual enxerga a manifestação de múltiplos sujeitos e grupos que rejeitam a forma de subjetivação moderna, questionando o estatuto do indivíduo e o modelo político-jurídico do sujeito, na medida em que se estrutura e é exercida em instituições, forjada em práticas, criando nas pessoas modos de agir e de ser. Essas lutas, denominadas por Foucault: “ofensivas dispersas e descontínuas”, provocam um questionamento do que somos hoje, levando-o a investigar onde surge esse modelo ao qual teríamos de nos submeter e reencontrar em nossa (imposta) identidade. Essas lutas [...] puseram em xeque não somente as críticas globais, mas também gerais, ao sistema político, social e/ou econômico, em virtude do seu caráter parcial, local, desigual, coercitivo, mas, principalmente, colocaram em xeque o modo de ser, a subjetividade, a identidade ocidental. Esta não existe desde a aurora dos tempos, mas foi criada, desenvolvida, transformada e, de alguma maneira, nos foi lançada como o lugar de nosso reencontro com nós mesmos<sup>116</sup>.

É precisamente nesse deslocamento que emerge a possibilidade do sujeito ético. O sujeito moderno, herdeiro dessa longa tradição pastoral, carrega consigo as marcas dessa constituição: a capacidade reflexiva de se voltar sobre si mesmo; a concepção de que a própria vida pode ser objeto de uma ascese, compreendida como exercício e não como renúncia, a ideia de que a relação consigo mesmo é necessariamente mediada por uma certa relação com a verdade.

---

<sup>115</sup> COSTA, 2007, p. 84-85.

<sup>116</sup> COSTA, 2007, p. 82-83.

As disciplinas monásticas, enquanto fazem o monge ou fiel renunciar a si e obedecer a um outro para, a partir daí, ter mais poder sobre o seu próprio corpo – domínio sobre a “carne”, que só se obtém vencendo a própria vontade e se submetendo ao saber e ao poder do pastor –, servem como modos de subjetivação<sup>117</sup>.

A diferença fundamental reside no regime dessa verdade e na finalidade desse trabalho sobre si. No dispositivo pastoral, a verdade sobre o sujeito é produzida para o outro e em função de uma obediência que se quer incondicional. Na perspectiva ética, tal como Foucault a delinea em seus últimos cursos e escritos, a verdade sobre si é cultivada como parte constituinte de um processo de autodomínio que visa à liberdade, entendida não como ausência de poder, mas como prática refletida da liberdade.

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a<sup>118</sup>.

O sujeito ético não emerge, portanto, da simples negação da herança pastoral, mas de sua transfiguração. Ele constitui a prova histórica de que as tecnologias de poder que nos formam podem ser reapropriadas, subvertidas, colocadas a serviço de uma relação consigo mesmo que já não é a da sujeição, mas da liberdade. Como observa Foucault em *História da sexualidade II: O uso dos prazeres* (1984), trata-se de “transformar-se a si mesmo” a partir dos materiais que a cultura oferece.

A fronteira entre a sujeição pastoral e a constituição ética não é fixa nem definitivamente estabelecida; trata-se antes de uma linha movediça, permanentemente negociada. Quando o “cuidado de si” se transforma em vigilância paranoica sobre os próprios pensamentos e desejos, reencontra-se a sombra do exame pastoral; quando a “verdade sobre si” se converte em imperativo de autenticidade inescapável, ressoa a antiga obrigação confessional; quando o

---

<sup>117</sup> COSTA, 2007, p. 97.

<sup>118</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 235.

“autodomínio” se degenera em controle normatizador, reatualiza-se a lógica da obediência.

O trabalho ético revela-se, assim, como trabalho infindável de diferenciação e resistência. Trata-se de utilizar as ferramentas que recebemos da história e que nos constituíram como sujeitos para permanentemente abrir a possibilidade de não sermos governados de determinada maneira, de não nos relacionarmos conosco segundo determinados modos. A ascese filosófica, nessa perspectiva, consiste em um exercício contínuo de “dessujeição”.

A pastoral cristã legou ao Ocidente a convicção de que o sujeito possui uma interioridade e que esta importa moral, espiritual e existencialmente. O desafio ético que nos cabe, como herdeiros dessa tradição, é o de decidir como ela importa, para que e segundo quais modalidades. A constituição do sujeito ético não é um dado, mas uma tarefa; não é uma superação definitiva da sujeição, mas um trabalho permanente de transformação daquilo que fomos feitos naquilo que podemos vir a ser. É nesse sentido que a genealogia do poder pastoral não é apenas um exercício arqueológico, mas um instrumento para a crítica do presente e para a invenção de novas possibilidades de existência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa demonstrou que a questão do sujeito constitui o verdadeiro fio condutor da obra de Michel Foucault, contrariando interpretações que veem em seu pensamento apenas uma teoria do poder ou uma análise dos discursos. Arqueologia, genealogia e ética articulam-se em torno de uma pergunta fundamental: como os seres humanos se tornam sujeitos na cultura ocidental?

Guiados pela analítica foucaultiana, buscamos compreender como o poder pastoral – tecnologia aparentemente circunscrita ao passado religioso – ainda hoje nos constitui e nos oferece, ao mesmo tempo, as ferramentas para resistir a essa constituição.

Ao longo de três capítulos, percorremos a trajetória intelectual de Foucault, o conceito de governamentalidade e a genealogia do poder pastoral. Vimos que o Ocidente herdou do cristianismo não a política grega do pastorado, mas uma tecnologia complexa de subjetivação, operada por meio de interioridade a ser decifrada, verdade a ser confessada e ascese como trabalho contínuo sobre si.

A hipótese foi confirmada: o poder pastoral é a matriz histórica das técnicas que definem o sujeito ocidental moderno. Sua herança é ambivalente: oferece instrumentos de sujeição e, ao mesmo tempo, ferramentas para a constituição ética de si, cabendo ao indivíduo fazer dessa ambivalência o fundamento de uma prática de liberdade.

Conhecer a história dessa constituição não nos liberta magicamente do poder, mas mostra que aquilo que somos é contingente e, portanto, pode vir a ser diferente. A genealogia do poder pastoral revela-se, assim, um instrumento indispensável para a crítica do presente e para a invenção de novas possibilidades de existência.

O sujeito ético não emerge da simples negação da herança pastoral, mas de um trabalho contínuo de resistência: utilizar as ferramentas que recebemos da história para não sermos governados de determinada maneira. É para essa tarefa que esta pesquisa espera ter contribuído.

## REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton machado. Foucault e a parresia: o problema da democracia e da filosofia política. Síntese: *Revista de Filosofia*, S.l., v. 51, n. 159, p. 67-90, 2024.

ALVES, Marco Antônio Sousa. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos*, São João Del Rei, n. 17, p. 76-88, maio 2017. Disponível em: <http://seer.ufsj.edu.br/index.php/estudosfilosoficos/article/view/2005>. Acesso em 08 jan. 2026.

BERNAUER, James William; MAHON, Michael. A imaginação ética de Michel Foucault. In: GUTTING, Gary. *Foucault*, Cambridge. 2. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOUZON, Emanuel. *Código de Hammurabi: Introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Corpo e sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

CASTRO, Edgardo José Manuel. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo José Manuel. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

CHAMOND, Jeanine. Fenomenologia e psicopatologia do espaço vivido segundo Ludwig Binswanger: uma introdução. *Rev. abordagem Gestalt.*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 3-7, jun. 2011. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672011000100002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000100002&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 08 jan. 2026.

CHAVES, Ernani Pinheiro. Dos "atletas da temperança" ao "herói virtuoso", do rei ao pastor: Foucault e o que há de singular no cristianismo. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 51, n. 159, p. 129-144, 2024.

COSTA, , Marcio José de Araújo. Uma Analítica do Poder Pastoral – A emergência das disciplinas em Michel Foucault. *Mnemosine*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 2007. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/mnemosine/article/view/41306>. Acesso em: 8 fev. 2026.

DEKENS, Oliver. *Michel Foucault: A verdade de meus livros está no futuro*. São Paulo: Loyola, 2015.

DREYFUS, Hubert Lederer; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.

FAÉ, Rogério. A genealogia em Foucault. *Psicologia em Estudo*. Maringá, v. 9, n. 3, p. 409-416, dez. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/SmBLvMwckKwDZthfBJPNXBcM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 jan. 2026.

FERREIRA, Michel de Vilhena; PAIXÃO, Carlos Jorge; OLIVEIRA, Damião Bezerra. Elementos de linguagem e arqueogenealogia em Michel Foucault. *Revista da Anpoll*, S.l., v. 53, n. 2, p. 85–99, 2022. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1759>. Acesso em: 15 jan. 2026.

FLORENCE, Maurice. FOUCAULT. In: HOUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FLYNN, Thomas. O mapeamento da história por Foucault. In: GUTTING, Gary. *Foucault*, Cambridge. 2. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988a.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma Arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v.1, 2000a.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 2, 2000b.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber*. Michel Foucault. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 4, 2006a.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008c.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008d.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica?* Rio de Janeiro: Lug Editora, 2019.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. Ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. Ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GUTTING, Gary. *Foucault*, Cambridge. 2. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

LEME, José Luís Câmara. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 23-44.

LEMKE, Thomas. Foucault, governamentalidade e crítica. *PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*. 24, 2017.

LIMA, João Pedro Azevedo. Foucault, leitor de Binswanger: o sonho na análise existencial. *Rev. NUFEN*, Belém, v. 17, e25679, 2025. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912025000100405&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912025000100405&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 08 jan. 2026.

LIUDVLK, Caio. Foucault no Brasil. *Revista Cult*. São Paulo, n. 191, jun. 2014. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/foucault-no-brasil/>. Acesso em: 30 set. 2025.

MARCONI, Marina de Andrade.; LAKATOS, Eva Maria. *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, elaboração, análise e interpretação de dados*. 5. Ed. São Paulo: Atlas, 2002. 282 p.

NEVES, Ivania dos Santos; GREGOLIN, Maria do Rosário. A arqueogenealogia foucaultiana como lente para a análise do governo da língua portuguesa no Brasil: continuidades e disrupções. *MOARA – Revista Eletrônica do Programa de Pós-*

*Graduação em Letras*, v. 2, n. 57, p. 08-32, maio 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/9898/6932>. Acesso em: 25 jan. 2026.

OKSALA, Johanna.. *Como ler Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEIRA, Lorena Silva. O conceito de governamentalidade em Michel Foucault. *ÍTACA (RIO DE JANEIRO. ONLINE)*, v. 1, p. 48-72, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/26395>. Acesso em: 25 jan. 2026.

PRADO FILHO, Kleber. Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault. 1998. 210 f. *Tese (Doutorado em Sociologia)* - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

PRADO, Tomás Mendonça da Silva. Foucault e os laços da linguagem com a morte: o desvio morfológico em Rousset. *Artefilosofia*, n. 17, p. 110-121, 2014.

PRETES, Erika; VIANNA, Túlio. Do pastorado ao governo (bio)político dos homens: notas sobre uma genealogia da governamentalidade. *Rev. Epos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, jun. 2014. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2178-700X2014000100008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-700X2014000100008&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 9 jan. 2026.

QUEIROZ, Marcos; PIZA DUARTE, Evandro. A Rebelião Da Prisão De Attica (Nova Iorque, 1971): Opressão Racial, Encarceramento Em Massa e Os Deslocamentos Da Retórica Da Igualdade. *Revista De Estudos Criminais*, vol. 15, no. 61, p. 149–177, 2016.

ROUSE, Joseph. Poder/Conhecimento. In: GUTTING, Gary. *Foucault*, Cambridge. 2. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

SENEILLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo Social*, vol. 7, nº 1-2, São Paulo, out/1995.

SENEILLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

SOUZA, Bianca Kelly de. A governamentalidade em Michel Foucault e seus desdobramentos. 2025. 191 f. *Tese (Doutorado em Filosofia)* - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2025. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/45136>. Acesso em: 25 jan. 2026.

SOUZA, Pedro de; FIGUEIREDO, Rodrigo de Oliveira. O nominalismo de Foucault a partir de Nietzsche. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.10, n.1, p. 89-102, abr. 2022. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/IEPGFilUnB/455856-O-NOMINALISMO-DE-FOUCAULT-A-PARTIR-DE-NIETZSCHE>>. Acesso em: 26 jul. 2025.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. À moda de Foucault: um exame das estratégias arqueológica e genealógica de investigação. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 81, p. 215-248, 2010.

VEYNE, Paul. *Foucault: O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

VEYNE, Paul. *Quando Nosso Mundo Se Tornou Cristão* [312-394]. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

YAZBEK, André Constantino. *10 lições sobre Foucault*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

YAZBEK, André Constantino. Soberania e Biopolítica: dos nexos entre poder soberano e biopoder no pensamento político de Michel Foucault e de seus usos na atualidade. *Rev. Filos., Aurora*. Curitiba, vol. 31, nº 52, p.118-140, jan./abr. 2019.