



# A GESTÃO POLÍTICA DA VIDA EM FOUCAULT

Giovana Carmo Temple

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)  
Professora de Filosofia na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB)  
[giovanatemple@gmail.com](mailto:giovanatemple@gmail.com)

## Resumo

O objetivo deste artigo é analisar de que maneira o corpo não é um organismo biológico sobre o qual o poder age, uma vez que a tarefa política das relações de poder é a de fabricar um corpo. Veremos como o poder atinge o corpo por meio de estratégias biopolíticas que nos constituem, histórica e culturalmente, como sujeitos. Para tanto, estudaremos as análises que Foucault faz da medicina como uma estratégia biopolítica na aula do dia 26 de fevereiro de 1975 do curso *Os anormais*. Esta aula nos mostrará os efeitos políticos do poder médico sobre a vida quando a carne e a possessão saem do domínio do poder eclesiástico e passam para o da ciência médica. Nos reportaremos, ainda, à análise da biopolítica e seus efeitos sobre a vida no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976) e em *Nascimento da Biopolítica* (2006).

**Palavras-chave:** Corpo. Carne. Biopolítica. Medicina.

## Abstract

The aim of this paper is to analyze how the body is not a biological organism on which power acts, but that the political task of power relations is to manufacture a body. We will see how the power reaches the body through biopolitical strategies that constitute us, historically and culturally, as subjects. For that, we will go through the class of February 26th of 1975 on the course *Abnormal* to understand how the medicine is, according to Foucault, a biopolitical strategy. This class will show us the political effects of medical power on life when flesh and possession leave the domain of ecclesiastical power and move on to medical science. We will also report on the analysis of biopower and its effects on life in *The History of Sexuality I* (1976) and *The Birth of Biopolitics* (2006).

**Keywords:** Body. Flesh. Biopower. Medicine.

## 1 Introdução

Ao analisar os efeitos políticos da pandemia do novo coronavírus no texto *Aprendendo do Vírus*, Preciado (2020, p. 1) afirma que “o mais importante que

aprendemos de Foucault é que o corpo vivo (e, portanto, mortal) é o objeto central de toda política". Não havendo, para Foucault, "uma política que não seja uma política dos corpos". Entender o sentido desta afirmação requer, primeiramente, como esclarece Preciado, compreender que o corpo para Foucault não é um organismo sobre o qual o poder age. Mas que a própria tarefa da ação política é a de fabricar um corpo e definir como este corpo irá funcionar (reproduzir, viver e morrer). E, agrupando o trabalho de Foucault a um denominador temático comum, Preciado (2020, p. 1) afirma que "todo o trabalho de Foucault poderia ser entendido como uma análise histórica das diferentes técnicas pelas quais o poder gerencia a vida e a morte das populações".

Estas considerações de Preciado nos apontam um caminho interessante para iniciarmos nossas reflexões sobre a gestão política da vida em Foucault, pois nos remetem à centralidade das análises de Foucault sobre a emergência, a partir do século XVIII, do sujeito. Vejamos como as afirmações de Preciado ecoam o pensamento foucaultiano. No curso de 1973-74, *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 18-9) afirma que "o que há de essencial em todo poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo. Todo poder é físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta". Ainda, ao destacar que o corpo não é um organismo biológico atingido pelo exercício do poder, mas que a própria ação política do poder é a fabricação do corpo, Preciado retoma o tema geral que Foucault<sup>1</sup>, no texto *O sujeito e o poder*<sup>2</sup>, atribui à sua pesqui-

1 Quando as citações dos textos de Foucault remeterem o leitor às publicações em francês, as traduções são de minha autoria.

2 Cf. FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994d, p. 227.

sa: a análise de como o indivíduo se transforma em sujeito. E o que faz o indivíduo se transformar em sujeito é um poder aplicado à vida cotidiana que (i) categoriza o indivíduo, (ii) marca o indivíduo com sua própria individualidade, (iii) liga o indivíduo à sua identidade, (iv) impõe ao indivíduo uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que outros também deverão reconhecer no indivíduo.

Analisar as relações de poder é, portanto, o caminho escolhido por Foucault para compreender como nos transformamos, por exemplo, em sujeitos de uma identidade sexual. A função individualizante do poder não é uma novidade do século XVIII, mas uma forma política de tecnologia do poder cuja origem está no poder pastoral<sup>3</sup>. Coube ao século XVIII promover, no interior das estruturas políticas, uma ampliação da função individualizante do poder pastoral por meio de uma multiplicidade de instituições que exercem o poder, como a medicina, a psiquiatria, a pedagogia etc.

Para Foucault, isso fez com que as lutas contra as formas de sujeição, contra a submissão da subjetividade, tenham se tornado cada vez mais importantes, ainda que as lutas contra as formas de dominação e exploração não tenham deixado de existir. Por isso, as resistências ao exercício do poder, o antagonismo das estratégias de exercício do poder, são importantes para analisar

3 Afirma Foucault (1994d, p. 230): “Um fenômeno importante ocorreu no século XVIII – uma nova distribuição, uma nova organização deste tipo de poder individualizante. Não acredito que devêssemos considerar o ‘Estado Moderno’ como uma entidade que se desenvolveu acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo a sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que a esta individualidade se atribuisse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos. De certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz da individualização ou uma nova forma de poder pastoral”.

como, a partir do século XVIII, o indivíduo se transforma em sujeito. Assim, explica Foucault<sup>4</sup>, para compreender o que a nossa sociedade entende por “ser sensato”, deveríamos investigar o que acontece no campo da alienação; e, da mesma forma, analisar o que acontece no campo de ilegalidade, para compreender o que queremos dizer quando nos referimos à legalidade. Ou seja, problematizar como nos tornamos sujeito (louco, delinquente, anormal etc.) a partir das resistências ao poder.

A genealogia de como nos tornamos sujeitos está, como aponta Preciado, vinculada à ação política de fabricação do corpo, de “toda uma descoberta do corpo como objeto e alvo do poder”, como afirma Foucault (1975, p. 138) em *Vigiar e Punir*. Neste livro, vemos o modo pelo qual o corpo deixa de ser compreendido como superfície de inscrição do suplício para se tornar, a partir do século XVIII, corpo rentável e, por isso, apto a ser reeducado, domesticado, disciplinado, docilizado, corrigido e reformado para o trabalho industrial, escolar, militar, pedagógico etc. E, no primeiro volume de *História da Sexualidade*, Foucault (1976) soma às análises das práticas disciplinares de exercício do poder as práticas biopolíticas<sup>5</sup> dirigidas à gestão da vida (como a natalidade, a mortalidade, a infância, a juventude, a velhice, a doença, a higiene, o trabalho, os prazeres etc.). As análises que Foucault faz nestes livros nos mostram como as estratégias dis-

---

4 Cf. FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994d, p. 226.

5 O termo biopolítica ganha destaque nas análises de Foucault em quatro textos principais: (1) na conferência proferida no Rio de Janeiro, em 1974, intitulada “O nascimento da medicina social” (1994, vol. 3, p. 207); (2) na última aula do curso ministrado no Collège de France, publicado posteriormente com o título de *Il faut défendre la société* (1975-76); (3) no último capítulo de *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, publicado em 1976; (4) no curso *Naissance de la biopolitique*, em 1978-79.

ciplinares e biopolíticas de exercício do poder gerenciam a vida e a morte da população há pelo menos dois séculos.

Ao diferenciar sua pesquisa daquelas que evocam o progresso da racionalização para analisar o poder, Foucault (1994d, p. 225) afirma que temos que nos “reportar a processos muito mais distantes se quisermos compreender por quais mecanismos nos encontramos prisioneiros em nossa própria história”. Para tanto, é preciso compreender que os eventos históricos não são dados naturais, cabendo ao genealogista construir a trama histórica referente aos acontecimentos para, então, compreender como um evento ganha historicidade na medida em que é racionalizado por estratégias de exercício do poder e do saber<sup>6</sup>.

Propomos, assim, neste artigo, analisar o investimento político sobre o corpo partindo da aula do dia 26 de fevereiro de 1975, do curso *Os anormais*. Nesta aula, Foucault nos mostra como o corpo da possuída, a carne que convulsiona como forma de resistência à cristianização e às práticas da confissão, passa para o domínio do saber médico e ganha codificação anatômica de sistema nervoso. Estas análises iniciam as nossas reflexões em torno de como, a partir do século XVIII, o indivíduo se torna sujeito por meio da gestão política (entenda-se aqui: fabricação, produção) de um corpo biológico. Momento em que, como veremos, o corpo se torna objeto central de investimentos disciplinares e biopolíticos que o constituem como sujeito.

---

6 Sobre este assunto, cf., por exemplo, o texto FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994a, p. 145-72.

## 2 O corpo que resiste ao poder eclesiástico

Em uma longa entrevista de 1977, um grupo composto majoritariamente de psicanalistas, dentre eles, Jacques-Alain Miller, dirige a Foucault questões em torno do primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976). Na ocasião, Gérard Miller pergunta se existe um sexo depois do século XIX. Foucault (2008d, p. 259) responde: “Existe uma sexualidade depois do século XVIII, um sexo depois do século XIX. Antes, sem dúvida existia a carne. A figura fundamental é Tertuliano”. Foi preciso esperar até 2018 pela publicação do quarto e último volume da *História da sexualidade: As confissões da carne*, para que pudéssemos conhecer todo o projeto de Foucault da história da sexualidade<sup>7</sup>. Mas a questão da carne já aparecia nos escritos do Foucault dos anos 70, como no curso de 1974-75, intitulado *Os Anormais*.

O tema da carne é desenvolvido nas aulas dos dias 19 e 26 de fevereiro de 1975, numa análise que considera como, a partir do século XVI, a teologia e a prática penitencial da Idade Média deixam de se referir ao corpo apenas como origem do pecado para compreendê-lo como carne. Trata-se do momento em

---

7 Sobre isso, afirma Frédéric Gros (2019b, p. 09), em sua “Advertência”, no quarto volume de *História da Sexualidade: As confissões da Carne*: “Devemos lembrar que na História da Sexualidade, no seu programa inicial, as práticas e as doutrinas cristãs de confissão da carne deveriam ser objecto de um exame histórico num volume intitulado *A Carne e o Corpo*. Tratava-se então de estudar ‘a evolução da pastoral católica e do sacramento da penitência depois do Concílio de Trento’. Um primeiro balanço destas investigações fora apresentado por ocasião da lição de 19 de fevereiro de 1975 no Collège de France. Em breve, todavia, Foucault decide remontar mais longe para retomar, na história cristã, o ponto de origem, o momento de emergência de uma obrigação ritualizada de verdade, de uma injunção de verbalização pelo sujeito de um dizer a verdade sobre si mesmo. É assim que, a partir dos anos 1976-1977, acumula um certo número de notas de leitura sobre Tertuliano, Cassiano, etc.”

que a qualificação do corpo como carne torna-se o caminho para a culpabilização do corpo por seus desejos e prazeres, e para a objetivação do corpo a partir de uma analítica do poder que identifica o pecado da carne no interior do próprio corpo, inserindo, por meio do exame de consciência, o corpo carne no interior dos mecanismos de poder.

É assim que, a partir do século XVI, o corpo deixa de ser apenas origem do pecado para ser um “[...] domínio ao mesmo tempo de exercício do poder e de objetivação” (FOUCAULT, 2001, p. 255). Dois exemplos ilustram a emergência deste corpo carne: o primeiro é o da feiticeira e, o segundo, o da possuída. Para Foucault, a feitiçaria traduziu a luta de algumas culturas contra a dominação cristã, as quais haviam sido deixadas intactas pela cristianização. A feiticeira é a mulher que ocupa as montanhas e que ainda não foi penetrada pelo cristianismo, que não aceita dobrar-se à palavra divina pelo fato de que o seu pacto não é com Deus, mas com o diabo. O vínculo que a feiticeira estabelece com o diabo envolve um jogo de prazer, de cumplicidade, o qual imprime em seu corpo ao menos duas características: ser beneficiário de poderes diabólicos (como transportar ou ter o seu corpo transportado), e ser portador de marcas, zonas de insensibilidade, as quais permitem o diabo reconhecer os corpos que são seus.

Já o corpo da possuída não está no limite exterior ao catolicismo, mas em seu núcleo. A possessão aparece “[...] onde o catolicismo tenta introduzir os seus mecanismos de poder e de controle, onde ele tenta introduzir suas obrigações discursivas: no próprio corpo dos indivíduos” (FOUCAULT, 2001, p. 260). Na possessão, diferentemente da feitiçaria, não há pacto. O corpo da possuída é

tomado por uma multiplicidade de poderes, forças e sensações, que o atravessam e o dominam. O vínculo entre a possuída e o diabo não estabelece trocas. O que há é uma dominação, pelo diabo, do corpo possuído<sup>8</sup>.

Assim, enquanto o corpo da feiticeira é investido de poderes diabólicos, o da possuída enfrenta um ritmo de batalha contra ele mesmo, cujos efeitos são sentidos em sua carne. É um corpo atravessado por uma multiplicidade de forças cujos efeitos observamos no corpo que se agita, se contorce, grita, escarnece, cospe, se fere, chora, luta, insulta, ridiculariza, desafia etc. Destas análises, interessa-nos destacar a importância “capital” para história médica do Ocidente que Foucault atribui a uma das forças que mobiliza o corpo da possuída: a convulsão. A carne que convulsiona é aquela capaz de realizar diferentes performances, que vão da rigidez do músculo, daí a insensibilidade à dor, aos engasgos, desmaios e blasfêmias. Ora, mas por que a carne convulsiona? Esta pergunta, ao que nos parece, é medular se considerarmos o objetivo de Foucault ao analisar o corpo da possuída. E não por outro motivo senão pelo fato de que a convulsão é a resistência à cristianização do corpo. Ou seja, a carne se contorce para rejeitar as regras de direção imperiosas do cristianismo; a carne vomita e escarnece o discurso autoritário da verdade imposto pelo cristianismo; a carne se enrijece e exala palavras obscenas para resistir aos ideais cristãos. Para Fou-

---

8 Sobre o jogo de prazer manifesto na possessão, Foucault (2001, p. 266) apresenta o relato da mãe Joana dos Anjos que, a propósito de sua possessão, afirma: “O diabo me enganava frequentemente com um pequeno deleite que eu tinha com as agitações e outras coisas extraordinárias que ele fazia em meu corpo”. Ainda, frente ao forte desejo de humilhar o padre que tinha o costume de dar a comunhão às religiosas por meio de uma grade, confessa a mãe: “o diabo se apossou de minha cabeça e, depois que eu já havia recebido a santa hóstia e começado a umectá-la, o diabo jogou-a na cara do padre”.



cault (2001, p. 269), “a convulsão é a forma plástica e visível do combate no corpo da possuída”.

Foucault nos mostra, assim, como a feiticeira e a possuída são corpos que resistem à cristianização, aos tribunais de inquisição, ao confessorário e aos diretores da consciência. Mas é a possessão que passa a fazer parte, “em seu aparecimento, em seu desenvolvimento e nos mecanismos que a suportam, da história política do corpo” (FOUCAULT, 2001, p. 271). Isso porque, o controle político do corpo possuído foi “[...] o grande debate da Igreja com ela mesma a propósito da sexualidade, do corpo e da carne, desde o século XVII” (FOUCAULT, 2001, p. 274). Soma-se a isso o fato de que a prática exorcismo não foi uma ação política eficiente para o controle do corpo que resistia, por meio da possessão, ao poder eclesiástico. A ação política que responderá de maneira eficaz a esta forma de resistência virá do poder médico. A partir deste momento, a união entre carne e corpo feita pelo cristianismo torna-se, no século XVII, objeto de estudo científico.

### 3 A gestão científica da convulsão

Ora, se as resistências às investidas do poder eclesiástico existem e são efetivas, na medida em que seus efeitos (a convulsão) mobilizam outras estratégias de exercício do poder (o exorcismo), eis o desafio que se formula para o poder eclesiástico: como continuar dirigindo a condução dos corpos e das almas

sem ter de enfrentar as resistências dos corpos possuídos? Para governar a carne, possuir a direção da carne, deter a gestão da carne, sem permitir brechas para formas de resistência, a Igreja Católica apela para uma ciência específica que não é outra senão a medicina, com a qual passamos de um problema de responsabilidade do diabo a um de responsabilidade científica sobre a condição psíquica do sujeito.

Neste momento, no lugar da concupiscência emerge, na mesma carne outrora possuída, um “corpo racional e científico”, que é o sistema nervoso. Um problema da alma se transforma em um problema do nervo. A convulsão será, explica Foucault, a primeira grande forma de neuropatologia e fará da psiquiatria a ciência das perturbações dos instintos. No momento em que a psiquiatria define o instinto como seu domínio de saber, a convulsão deixa de ser um contrapoder ao controle imputado pela cristianização para corresponder a “uma libertação involuntária dos automatismos” (FOUCAULT, 2001, p. 283). É assim que “[...] essa carne de concupiscência, recodificada por intermédio da convulsão no sistema nervoso, vai proporcionar – no momento em que será necessário pensar e analisar o distúrbio do instinto – um modelo” (FOUCAULT, 2001, p. 283). Este modelo será a convulsão “[...] como libertação automática e violenta dos mecanismos fundamentais e instintivos do organismo humano: a convulsão vai ser o protótipo da loucura” (FOUCAULT, 2001, p. 283).

A partir daqui, a agitação da carne, a contorção da carne, adquire profundidade biológica e psíquica com a racionalidade científica que, atuando sobre as forças e sensações que se misturam com a carne, estabelece no corpo um distúr-

bio, o qual passa a ser controlado em sua “origem”. Como controlá-lo? Vigian-  
do o corpo, disciplinando o corpo, examinando os seus menores detalhes e a  
sua sexualidade<sup>9</sup>. Assim, afirma Foucault (2001, p. 287): “no âmago, no núcleo,  
no centro de todos esses distúrbios carnis ligados às novas direções espirituais,  
o que vamos encontrar vai ser o corpo, o corpo vigiado do adolescente, o corpo  
do masturbador”.

Enquanto objeto do saber médico, a convulsão migra de um espaço reli-  
gioso para um científico: a carne que convulsiona deixa de se relacionar com o  
diabo para corresponder a uma doença psiquiátrica; a convulsão deixa de ser  
incorporação do diabo para se tornar doença dos nervos, especificamente, da  
loucura. O que significa a produção, pelo saber médico, do corpo biológico e do  
sujeito louco.

#### 4 A gestão política do corpo biológico

Ainda no curso *Os anormais*, vemos como, no século XVI, o corpo e seus  
prazeres correspondem aos pecados que acometem a carne. Por isso, a confissão

9 Foucault (2001, p. 287) explica que, na medida em que a medicina confisca para si a convul-  
são, a Igreja Católica substitui a aparição do diabo pela da Virgem, desqualificando continu-  
amente a convulsão e redefinindo aquilo que é objeto de cura pela religião por meio desta  
nova aparição. Foi inclusive uma aparição da Virgem que definiu o projeto para a constru-  
ção do seminário de Saint-Sulpice. Na ocasião da aparição, a Virgem prevê para a constru-  
ção do seminário quartos separados no lugar de dormitórios, pois é na cama, à noite, embai-  
xo dos lençóis, que a carne é atravessada por sensações, desejos, prazeres. Eis aqui a emer-  
gência de um outro corpo, qual seja, o corpo do desejo. A emergência deste corpo não pode  
ser compreendida “em termos de ciência ou de ideologia, em termos de história sociológica  
das doenças”, mas por um “estudo histórico das tecnologias de poder” que, por meio dos  
exames, da vigilância, do controle, mostra como se transfere a relação entre a carne e a pos-  
sessão, para a carne e a sexualidade.

segue, segundo Foucault (2001, p. 237), “uma espécie de cartografia pecaminosa do corpo”, que se ocupa do olhar, do ouvido, da boca, das mãos<sup>10</sup>. Daí que o primeiro pecado contra a carne não “[...] é o contato com o outro, mas o consigo mesmo por meio da masturbação” (FOUCAULT, 2001, p. 237). O pecado da carne, que outrora se consumia com a infração à regra da união, é alocado para o interior do corpo. O policiamento da cristianização sobre o pecado da carne promove um investimento sobre o corpo visando uma “fisiologia moral da carne”. Com isso, o corpo deixa de ser origem do pecado, no interior de uma prática penitencial da Idade Média, para ser tomado como “o corpo sensível e complexo da concupiscência” (FOUCAULT, 2001, p. 255-6).

No início do resumo do curso *Os anormais*, publicado no *Annuaire du Collège de France* para o ano letivo de 1974-1975, Foucault (2001, p. 413) apresenta o projeto de estudo dos anormais (o monstro, o indisciplinado e o onanista) considerando a formação dos sujeitos anormais “em correlação com todo um conjunto de instituições de controle, toda uma série de mecanismos de vigilância e distribuição”. Os anormais são corpos que emergem da ação política cuja tarefa é justamente a de produzir corpos. E a trama histórica de como a medicina herda e transforma em doença psiquiátrica a resistência dos corpos às práticas do poder pastoral não se encerra com a profundidade biológica que transforma a con-

---

10 Quando Foucault (2001, p. 237-9) analisa as estratégias pastorais da confissão e os exames de consciência, vemos que é por meio do interrogatório do corpo que se alcança o “pecado da carne”. Como se identifica estes pecados? Quando na confissão se questiona, por exemplo, os prazeres que o uso da língua proporciona na ocasião em que proferimos palavras sujas, discursos desonestos; quando o ouvido manifesta prazer em ouvir palavras sujas; os gestos lascivos que se tem sozinho ou com outra pessoa; o olhar que deseja objetos desonestos, o olhar que leva ao prazer, aos desejos impuros etc.

vulsão em distúrbio a ser controlado, cientificamente, em sua “origem”. A emergência do corpo de desejo e de prazer de que trata Foucault considera, ainda, a história das tecnologias de saber e poder que transferem a relação entre a carne e a possessão para o dispositivo da sexualidade, tema que Foucault desenvolve no primeiro volume de *História da Sexualidade* (1976).

Neste livro, Foucault (1976, p. 179) analisa como, a partir da era Clássica, o Ocidente conhece uma “mudança profunda” nos mecanismos de poder até então exercidos pelo poder soberano. Enquanto no exercício do poder soberano o que havia era o poder de causar a morte ou deixar viver (um poder exercido como instância de confisco, mecanismo de subtração dos bens, do trabalho, de apreensão do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; uma apropriação da vida para suprimi-la), a partir do Classicismo, este confisco deixa de ser a forma principal de exercício do poder para se tornar uma das estratégias de poder; uma “peça” de incitação, reforço, controle, vigilância e majoração das forças submetidas a este poder. Um poder destinado a produzir forças, mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Um poder que gera a vida e organiza suas reivindicações pelo fato de assumir para si a tarefa de causar a vida e devolver a morte. Mas assumir a tarefa política de gerir a vida exigirá a ampliação das práticas de exercício do poder. O que é resolvido quando o poder toma para si a administração da vida biológica. Ou seja, a administração da espécie, da raça e de todos os fenômenos decorrentes do governo de uma população.

A genealogia de como o indivíduo se transforma em sujeito no interior das relações de poder analisadas por Foucault considera, portanto, a ação políti-

ca centrada no corpo (visando o seu adestramento, a ampliação de suas aptidões, a extorsão de suas forças visando a sua docilidade e utilidade), e também no corpo-espécie (administrando processos biológicos como o nascimento, a morte, a saúde, a longevidade etc.). Temos, então, as disciplinas do corpo e as regulações da população como os dois polos em torno dos quais se organiza o poder sobre a vida. Estratégias de exercício do poder voltadas para o desempenho do corpo e para os processos da vida. Entre os agenciamentos que constituirão a grande tecnologia do poder no século XVIII, o dispositivo da sexualidade permitirá, por meio do sexo, o acesso “à vida do corpo e à vida da espécie” (FOUCAULT, 1976, p. 192). Isso porque, o dispositivo da sexualidade cria o sexo como ponto imaginário sobre o qual todos devem ter acesso para compreender a totalidade do seu corpo, da sua identidade. O sexo se torna o elemento oculto e o produtor de sentido (inteligibilidade) de uma parte real do corpo que constitui simbolicamente todo o corpo, ao qual se alia a força de uma pulsão sexual da singularidade histórica de cada sujeito.

A ampliação do poder com estratégias biopolíticas permite o gerenciamento da vida ao evitar, por exemplo, a iminência da morte por meio de estratégias econômicas, sociais, médicas etc. Ao afastar perigos iminentes de morte, as estratégias biopolíticas decidem em quais condições e para quais sujeitos viver será uma possibilidade. É justamente este o terreno conquistado pelas estratégias biopolíticas: o da articulação entre poder e saber para o controle e modificação dos processos da vida. O que significa que, com a biopolítica, vida e morte se tornam processos administrados por ações políticas sobre o corpo, as quais

produzem sujeitos vulneráveis tanto à potencialização e maximização de suas condições de vida quanto à antecipação de sua morte.

## 5 Conclusão

Quando Foucault analisa a biopolítica no primeiro volume de *História da Sexualidade*, a entrada da vida na história é o acontecimento central para a análise da biopolítica a partir do século XVIII. Mas isso não significa, diz Foucault, que apenas no século XVIII tenha ocorrido o “contato da vida com a história”. A peste e a fome são exemplos de como as questões biológicas se relacionavam com a história. A partir do século XVIII, tragédias como essas não são eliminadas, mas controladas com o desenvolvimento econômico, principalmente agrícola, o aumento da produtividade e dos recursos. Acontecimentos que permitiram que a vida pudesse pertencer à história de uma outra forma que não apenas como destinada naturalmente à morte.

O século XVIII marca, assim, para Foucault (1976, p. 186), o momento que, “[...] pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político”. A partir daqui, a ação política sobre a vida é, ao mesmo tempo, uma ação política sobre a morte. E Foucault (1999, p. 132-3) destaca, no primeiro vo-

lume de *História da Sexualidade*, o bio-poder<sup>11</sup> como “elemento indispensável” ao desenvolvimento do capitalismo:

Este bio-poder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. Mas, o capitalismo exigiu mais do que isso; foi-lhe necessário o crescimento tanto de seu esforço quanto de sua utilizabilidade e sua docilidade; foram-lhe necessários métodos de poder capazes de majorar as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isto torná-las mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos do Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração de coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustenta; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do bio-poder com suas formas e procedimentos múltiplos.

Não é, portanto, em virtude do capitalismo que as práticas biopolíticas puderam controlar e modificar a vida. A questão é compreender como o capitalismo soube ajustar, a seu favor, o investimento político sobre a vida. Estas análises feitas por Foucault em 1976 são retomadas e desenvolvidas ao longo do curso ministrado entre os anos de 1978-79, intitulado o *Nascimento da Biopolítica*.

11 No primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault refere-se à “era do bio-poder”, mas não faz uma distinção entre “bio-poder” e “biopolítica”. Sobre este assunto, consultar *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault* (TEMPLE, 2013, p. 79-105).



O mote deste curso de 1978-79 é mostrar de que modo o liberalismo “é condição de inteligibilidade da biopolítica” (SENELLART, 2008d, p. 442), considerando, para tanto, as racionalidades, os cálculos, os exames, as estatísticas e as avaliações deste governo que administra a vida biológica a partir da ação política do liberalismo.

Na aula de 24 de janeiro de 1979, Foucault (2008b, p. 87) mostra que, com o liberalismo, não temos necessariamente um “imperativo da liberdade”, mas uma gestão “das condições graças às quais podemos ser livres”. Essas estão atreladas, por sua vez, ao cálculo do seu custo: uma liberdade que não coloque em risco a vida do indivíduo e nem da sua coletividade. Contudo, há um cálculo político anterior a esta formulação da liberdade. Trata-se do cálculo que definirá quais são os riscos que serão ofertados à vida e que definirão o perigo que o indivíduo poderá representar a si mesmo e à coletividade. Antes de gerenciar a livre fruição dos indivíduos e das coisas, o liberalismo atuará na produção dos perigos e, então, na dos mecanismos que garantirão a segurança e a liberdade.

Para Foucault (2008b, p. 91), “não há liberalismo sem cultura do perigo”. Somos expostos a perigos que são, portanto, produzidos pela ação política do liberalismo, frente aos quais dependemos do próprio liberalismo para garantir a nossa segurança. Não apenas isso, as análises de Foucault nos levam a compreender que o sujeito livre reproduz em sua ação situações de perigo previamente definidas e fomentadas pela arte liberal de governar. Assim, se um indivíduo optar por ações que expõem a sua vida ou coloquem a sua comunidade em risco/perigo como forma de ultrapassar os limites da liberdade postos pelo libera-

lismo clássico, sua resistência será uma reiteração da ação política sobre a vida que transforma o indivíduo em um sujeito perigoso. Foucault (2008b, p. 90) afirma, inclusive, que o lema do liberalismo é “viver perigosamente”, o que “[...] significa que os indivíduos são postos perpetuamente em situação de perigo, ou antes, são condicionados a experimentar sua situação, sua vida, seu presente, seu futuro como portadores de perigo”.

O que o liberalismo faz é um jogo com a vida ao manipular os interesses dos indivíduos. Para isso, dirá Foucault (2008b, p. 90), “ele não pode manipular os interesses sem ser ao mesmo tempo o gestor dos perigos e dos mecanismos de segurança/liberdade, do jogo segurança/liberdade que deve garantir que os indivíduos ou a coletividade fiquem o menos possível expostos aos perigos”. E o liberalismo conduz este jogo incitando continuamente os indivíduos a viverem situações de perigo, as quais não correspondem às situações de morte advindas da imaginação política e cosmológica da Idade Média, como a guerra, a fome e o Apocalipse. Tratam-se de “perigos cotidianos perpetuamente animados, atualizados” (FOUCAULT, 2008b, p. 90) por meio de campanhas relativas à higiene e à doença, e do investimento médico em torno da sexualidade e da degeneração, não apenas do indivíduo, mas da família, da raça, da espécie humana. Situações que enfatizam continuamente os riscos e perigos da masturbação em excesso, das doenças sexualmente transmissíveis, do uso indiscriminado de drogas lícitas e ilícitas etc. Riscos e perigos cotidianos à vida definidos pelo próprio liberalismo. E é justamente a prevenção a estes riscos e perigos que per-

mite a administração política da vida por meio de uma gestão médica, psicológica, pedagógica, militar etc.

Essas análises nos mostram como as práticas disciplinares e biopolíticas foram indispensáveis para o desenvolvimento do capitalismo. Mas, a análise de como, para Foucault, o indivíduo se torna sujeito considera procedimentos de individualização do corpo cuja história não está circunscrita a partir do século XVIII. Ainda que a partir do século XVIII as estratégias de poder e saber passem a administrar politicamente os fenômenos próprios à vida da espécie humana, compreender como o indivíduo se transforma em sujeito implica considerarmos processos mais remotos de administração política do corpo, como as estratégias de controle do poder eclesiástico, cujos efeitos, como vimos, ultrapassaram o século XVIII e XIX.

## Referências

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les éditions de minuit, 1986.

DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DOTTO, P. M. *Usos da liberdade e agonismo em Michel Foucault*. Apresentação de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2018.

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I*. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, M. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, M. La naissance de la médecine sociale. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir (n. 306). In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994d.

FOUCAULT, M. Le jeu de Michel Foucault. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994e.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Éditions de Seuil, 1997.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. (1974-1975). *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. *Le pouvoir psychiatrique*. Cours au Collège de France (1973-1974). Paris: Seuil/ Gallimard, 2003.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, M. (1973-1974). *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

FOUCAULT, M. (1978-1979). *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2008c.

FOUCAULT, M. *Les anormaux*. Cours Année 1974-1975. Édition numérique réalisée em août 2012 a partir de l'édition CD-Rom, Le Foucault Électronique (ed. 2001). Paris: Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M. As relações de poder passam no interior dos corpos. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IX*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade IV. As confissões da carne*. Lisboa: Relógio d'água, 2019.

GRÓS, F. Advertência. In: FOUCAULT, M. *História da Sexualidade IV. As confissões da carne*. Lisboa: Relógio d'água, 2019b.

PRECIADO, P. B.. *Aprendendo do vírus*. N-1, 2020.

SEHELLART, M. A Crítica da Razão Política em Michel Foucault. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, N. 7, 1995.

SEHELLART, M. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008d.

TEMPLE, G. C. *Acontecimento, Poder e Resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas/Bahia: Editora UFRB, 2013.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).