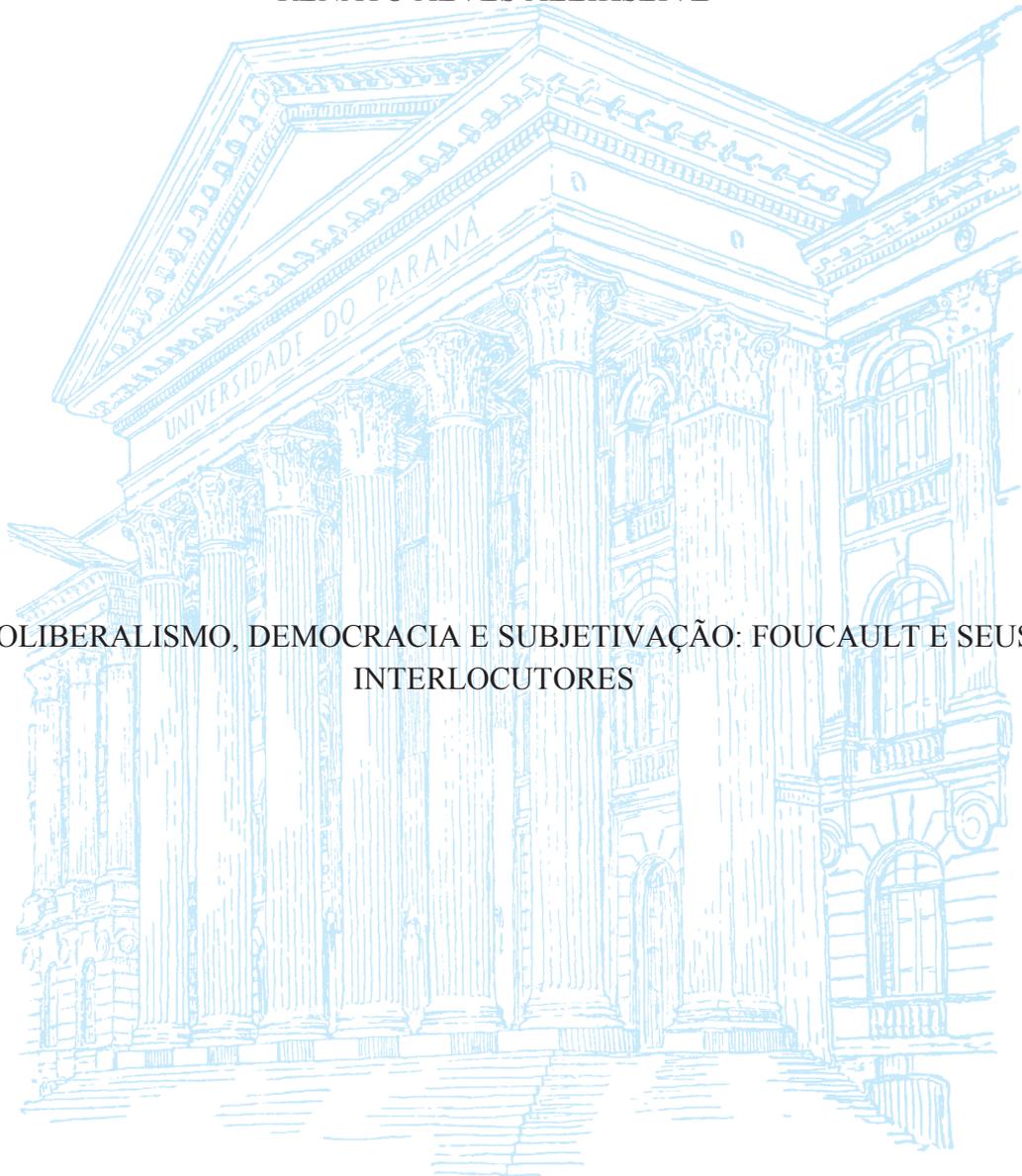


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RENATO ALVES ALEIKSEIVZ

NEOLIBERALISMO, DEMOCRACIA E SUBJETIVAÇÃO: FOUCAULT E SEUS
INTERLOCUTORES



CURITIBA

2023

RENATO ALVES ALEIKSEIVZ

NEOLIBERALISMO, DEMOCRACIA E SUBJETIVAÇÃO: FOUCAULT E SEUS
INTERLOCUTORES

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Aleikseivz, Renato Alves

Neoliberalismo, democracia e subjetivação : Foucault e seus interlocutores. / Renato Alves Aleikseivz. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Neoliberalismo. 3. Democracia - Filosofia. 4. Ética. 5. Ciência política - Filosofia. I. Duarte, André de Macedo, 1966-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

ATA Nº018/2023

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA**

No dia vinte e cinco de maio de dois mil e vinte e três às 08:30 horas, na sala 603, ed. D. Pedro II, 6o andar, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **RENATO ALVES ALEIKSEIVZ**, intitulada: **Neoliberalismo, Democracia e Subjetivação: Foucault e seus interlocutores**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), DANIEL VERGINELLI GALANTIN (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ), PRISCILA PIAZENTINI VIEIRA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CÉSAR CANDIOTTO (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ), CRISTIANE MARIA MARINHO (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca examinadora ressalta a ótima qualidade da tese e recomenda que o trabalho seja publicado no formato de artigos, capítulos de livro ou mesmo no formato de livro.

CURITIBA, 25 de Maio de 2023.

Assinatura Eletrônica

27/05/2023 14:13:02.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

27/05/2023 14:19:44.0

DANIEL VERGINELLI GALANTIN

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO
PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

25/05/2023 17:16:55.0

PRISCILA PIAZENTINI VIEIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

28/05/2023 08:23:05.0

CÉSAR CANDIOTTO

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO
PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

25/05/2023 17:15:27.0

CRISTIANE MARIA MARINHO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **RENATO ALVES ALEIKSEIVZ** intitulada: **Neoliberalismo, Democracia e Subjetivação: Foucault e seus interlocutores**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 25 de Maio de 2023.

Assinatura Eletrônica

27/05/2023 14:13:02.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

27/05/2023 14:19:44.0

DANIEL VERGINELLI GALANTIN
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO
PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

25/05/2023 17:16:55.0

PRISCILA PIAZENTINI VIEIRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

28/05/2023 08:23:05.0

CÉSAR CANDIOTTO
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO
PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

25/05/2023 17:15:27.0

CRISTIANE MARIA MARINHO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ)

AGRADECIMENTOS

No fim desta jornada, gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos a todas as pessoas que contribuíram para a realização deste trabalho.

Em primeiro lugar, agradeço ao meu orientador, professor André de Macedo Duarte por seu valioso apoio e orientação durante todo o processo de pesquisa. Suas ideias, sugestões e críticas construtivas foram fundamentais para a elaboração desta tese. Além disso, sou grato por sua amizade e generosidade. Em meus momentos de dúvida ou crise, sempre soube oferecer uma palavra certa e motivadora.

Também agradeço aos membros da banca defesa, professora Cristiane Maria Marinho, César Candioto, Daniel Galantim e Priscila Vieira por dedicarem seu tempo e conhecimento para avaliar meu trabalho e fornecer sugestões valiosas para sua melhoria desde a qualificação.

Agradeço a todos os meus amigos e colegas da UFPR. Benjamim Brum Neto, meu principal leitor e entusiasta. Nicole Martinazzo, Lindsay Assis e Gabriel Kugharski pela presença, carinho e companheirismo em todas as etapas da minha formação. Também agradeço especialmente a Cassiana Lopes Stephen por suas indicações de leitura e caminhos possíveis para pensar a relação entre ética e política em Foucault. O último capítulo da presente Tese é devedor de suas indicações.

Agradeço a todos os meus amigos feitos na vida e no trabalho: Alan Felipe Kaizer de Souza, Simone Andréia Martins Elicker, Joice Proença, Eduardo Dias, Zeus Gabriel, Rosiane dos Anjos, Mayara Ferreira, André Silva Lima e muitos outros. Todos, de alguma maneira, incentivaram-me nessa louca empreitada.

Agradeço a minha família pelo amor, apoio e encorajamento durante todo o meu doutorado. Seu apoio emocional foi fundamental para superar os desafios que encontrei nesta jornada. Agradecimento especial para a minha irmã, Ana Claudia Aleikseivz.

Agradeço a todos os funcionários da Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, por seu trabalho e solicitude, sempre prontos a esclarecer nossas dúvidas quanto às demandas burocráticas.

Por fim, gostaria de expressar minha sincera gratidão aos meus professores da graduação e da pós-graduação por todo o apoio, orientação e ensinamentos que me proporcionaram ao longo dos anos. Sem a paixão, dedicação e habilidade de todos em transmitir conhecimento, eu

não teria conseguido atingir os meus objetivos acadêmicos. Sou grato por ter tido a oportunidade de estudar sob a orientação de professores tão excepcionais e espero que continuem inspirando e ajudando outros alunos da mesma forma que fizeram por mim.

Alguma coisa no mundo nos força a pensar.

Gilles Deleuze

*If there's reason
To feel all the hard times
To lay down the hard lines
It's absolutely true*

David Bowie

RESUMO

A presente pesquisa intenta refletir sobre a relação entre neoliberalismo, democracia e subjetivação a partir da filosofia de Michel Foucault. De fato, a fim de realizar essa tarefa, utilizamos como estratégia identificar o debate em torno desses conceitos. Em outros termos, procuramos identificar como a filosofia de Foucault é recebida por seus comentadores. Nossa hipótese é a de que, embora Foucault não realize uma reflexão extensa sobre o conceito de democracia, suas análises possibilitaram que pensadores e pensadoras posteriores encontrassem elementos para uma reflexão democrática. Assim, em primeiro lugar, mostra-se sumamente importante compreender a especificidade da dinâmica de poder na contemporaneidade, que se apresenta sob a forma da governamentalidade neoliberal. O neoliberalismo, nos termos foucaultianos, não é apenas uma ideologia ou uma política econômica: ele é uma racionalidade. Dito de outro modo, o neoliberalismo procura pensar e racionalizar todas as relações através do prisma da competitividade. O indivíduo, por sua vez, transforma-se em um *homo oeconomicus*, um sujeito da competitividade. Contudo, a partir das análises tardias de Foucault, isto é, empreendidas na década de oitenta, é possível vislumbrar resistências democráticas, bem como a construção de subjetividades outras, não orientadas pelos valores do mercado e da governamentalidade neoliberal. Por fim, indicamos que a nossa pesquisa procurou analisar os principais textos da década de setenta e de oitenta, escritos por Michel Foucault.

Palavras-chave: neoliberalismo; democracia; subjetivação; ética; filosofia política.

ABSTRACT

This research intends to reflect on the relationship between neoliberalism, democracy and subjectivation from the philosophy of Michel Foucault. Indeed, to accomplish this task, we used as a strategy to identify the debate around these concepts. We seek to identify how Foucault's philosophy is received by his commentators. Our hypothesis is that, although Foucault does not make an extensive reflection on the concept of democracy, his analyzes allowed later thinkers to find elements for a democratic reflection. Firstly, it is extremely important to understand the specificity of power dynamics in contemporary times, which is presented in the form of neoliberal governmentality. Neoliberalism, in foucauldian terms, is not just an ideology or an economic policy: it is a rationality. In other words, neoliberalism seeks to think and rationalize all relationships through the prism of competitiveness. The individual, in turn, becomes a homo oeconomicus, a subject of competitiveness. However, based on Foucault's late analyses, that is, carried out in the 1980s, it is possible to glimpse democratic resistance, as well as the construction of other subjectivities, not guided by market values and neoliberal governmentality. Finally, we indicate that our research sought to analyze the main texts of the seventies and eighties written by Michel Foucault.

Keywords: neoliberalism; democracy; subjectivation; ethic; political philosophy

RÉSUMÉ

La présente recherche vise à réfléchir sur la relation entre le néolibéralisme, la démocratie et la subjectivation à partir de la philosophie de Michel Foucault. En effet, afin d'accomplir cette tâche, nous avons utilisé comme stratégie d'identifier le débat autour de ces concepts. En d'autres termes, nous cherchons à identifier comment la philosophie de Foucault est reçue par ses commentateurs. Notre hypothèse est que, bien que Foucault ne mène pas une réflexion approfondie sur le concept de démocratie, ses analyses ont permis aux penseurs ultérieurs de trouver des éléments pour une réflexion démocratique. Ainsi, en premier lieu, il est extrêmement important de comprendre la spécificité de la dynamique du pouvoir dans la contemporanéité, qui se présente sous la forme d'une gouvernementalité néolibérale. Le néolibéralisme, en termes foucauldien, n'est pas seulement une idéologie ou une politique économique: c'est une rationalité. En d'autres termes, le néolibéralisme cherche à penser et à rationaliser toutes les relations à travers le prisme de la compétitivité. L'individu, à son tour, devient un *homo oeconomicus*, un sujet de la compétitivité. Cependant, à partir des analyses tardives de Foucault, c'est-à-dire entreprises dans les années 1980, il est possible d'entrevoir des résistances démocratiques, ainsi que la construction d'autres subjectivités, non guidées par les valeurs du marché et de la gouvernementalité néolibérale. Enfin, nous précisons que notre recherche a cherché à analyser les principaux textes des années soixante-dix et quatre-vingt écrits par Michel Foucault.

Mots-clés: néolibéralisme; démocratie; subjectivation; éthique; philosophie politique.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1 – FOUCAULT E SEUS INTERLOCUTORES: NEOLIBERALISMO E DEMOCRACIA	22
1.1. Uma não definição de democracia	24
1.2. Neoliberalismo: uma política bélica	27
1.3. Neoliberalismo e autoritarismo: a empresa como forma de governo	35
1.3.1. Ativismo e contra-ativismo: a busca do “governar o ingovernável”	40
1.3.2. Uma micropolítica neoliberal?.....	44
1.4. A desdemocratização é um efeito do neoliberalismo	49
1.4.1. Retomando a noção de <i>homo politicus</i>	57
1.5. O desejo de igualdade: qual o caminho?	61
CAPÍTULO 2 – AS LUZES E AS SOMBRAS: O “PODER” EM MICHEL FOUCAULT	67
2.1. O conceito de genealogia	67
2.2. O poder não existe	71
2.3. O poder antes da “governamentalidade”	73
2.4. O poder antes da “governamentalidade”: a guerra	87
2.5. O poder antes da “governamentalidade”: a biopolítica	95
2.6. Segurança ou Uma história da governamentalidade?	99
CAPÍTULO 3 – NEOLIBERALISMO: DESCREVER UM PROCESSO É O MESMO QUE REFERENDÁ-LO?	111
3.1. Foucault abraça o neoliberalismo?	113
3.2. “Reciclagem intelectual” ou Novo espírito do capitalismo?	121
3.3. O difícil conceito de neoliberalismo em Foucault	134
3.4. A análise foucaultiana acerca do neoliberalismo	140
3.5. Amanhã, o capitalismo: o neoliberalismo estadunidense	150
3.6. Atitude crítica: o que pode significar ser de esquerda?	160
CAPÍTULO 4 – “O ESPÍRITO DE UM MUNDO SEM ESPÍRITO”	68
4.1. O devir revolucionário: a Revolução Iraniana	170
4.2. <i>Ethopoiesis</i> : poesia ou prática contestatória?	177
4.3. Cuidado de si: uma visão panorâmica	181
4.4. O empreendedor de si <i>versus</i> o cuidado de si	186
CONCLUSÃO – <i>PARAKHARATTEIN TO NOMISMA</i> OU A POLÍTICA INQUIETANTE	192

REFERÊNCIAS	204
--------------------------	-----

Introdução

– Não direi que aqui em cima estejamos numa democracia. Imaginemos que isto é uma... uma tanatocracia. (E os sociólogos do futuro terão de forçosamente reconhecer este novo tipo de regime.)

Erico Veríssimo

Se existisse um povo de deuses, seria governado democraticamente. Mas um governo assim perfeito não é feito para os homens.

Jean-Jacques Rousseau

Didier Eribon escreveu *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Nessa tese, nós almejamos escrever sobre Foucault e seus *interlocutores*. O desejo de escrever esse trabalho nasceu da percepção de que a obra do filósofo francês é uma fonte imensa de possibilidades e de caminhos abertos. Assim, intentamos pensar como alguns conceitos são recebidos e trabalhados por interlocutores de Foucault. Os conceitos de neoliberalismo, democracia e subjetivação são os conceitos escolhidos por nós como fio condutor. Por certo, nós compreendemos que há uma relação entre esses conceitos, o que justifica a nossa escolha.

Com efeito, sabemos que Michel Foucault nunca concebeu uma reflexão elaborada e detalhada sobre a democracia. Isso acontece, como veremos, devido à sua própria compreensão do poder como *não fundacional*. Quer dizer, essa sua posição implica tanto em uma não elaboração de uma teoria democrática quanto no estabelecimento de um quadro político sempre aberto. Em que pese a dificuldade, ou mesmo a aparente impossibilidade de se falar em "democracia" a partir de Michel Foucault, nossa tese pretende advogar que encontramos na obra do pensador francês um *ethos* democrático, uma sensibilidade democrática ou ainda a possibilidade de uma experiência democrática.

Aparentemente, então, é possível falar em uma "ausência de projeto" democrático em um primeiro momento da produção foucaultiana - "projeto" entendido como reflexão sistemática sobre o conceito. Todavia, em sua obra tardia, o filósofo retoma o pensamento grego e romano antigos e, mesmo que de maneira não exaustiva, debruça-se sobre uma concepção de

democracia. Como será exposto, Foucault pensará a democracia no quadro geral, principalmente, da *parresía*. Esse trabalho com o pensamento antigo contribui, por sua vez, para que pensemos a própria crise atual da democracia. Salienta-se que essa reflexão nunca assume um caráter normativo, lugar-comum na filosofia política. Ou seja, Foucault não quer identificar o que é a democracia (ontologia). Nossa tese é a de que, muito além de buscar definir a democracia, suas regras, seu funcionamento etc., nosso pensador está interessado em elaborar o que nós estamos chamando de *experiência democrática*. Basta lembrar que a democracia aparece em um contexto que foi comumente compreendido como sendo o momento ético da pesquisa foucaultiana.

Por experiência democrática entendemos o seguinte, na precisa formulação de Frédéric Gros:

A democracia não é tanto um regime político entre outros quanto um processo crítico que perpassa a todos e os obriga a serem “mais democráticos”. É uma exigência de liberdade, de igualdade, de solidariedade. Essa exigência [...] é a democracia crítica (GROS, 2018, p. 144).

Nesse sentido, não se retornará à democracia antiga a fim de buscar um modelo de governo para a formulação desse *ethos*. Tampouco se recorrerá às ideias modernas de legitimação do poder democrático, representação, direitos etc. para poderemos melhor compreender essa construção. Se ela existe, isto é, se existe a possibilidade de produção de uma democracia, ela perpassa a produção de uma subjetividade, de um sujeito democrático, de um modo de vida democrático. O que não quer dizer, evidentemente, que basta a produção de uma subjetividade para haver democracia. As reflexões sobre a democracia empreendidas por Bobbio, Habermas e outros, por exemplo, são de extrema importância, apenas não são nosso foco de interesse.

Convém agora apresentar o que compreendemos por *experiência*; esse é um conceito importante e complexo. Em *O uso dos prazeres*, Foucault escreve:

Em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula em um sistema de regras e coerções. O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência, *se entendemos por experiência a correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade* (FOUCAULT, 1984, p. 10, grifos nossos)

Depreende-se, assim, que a experiência é uma *correlação* entre os campos do saber, do poder e da subjetividade. Ao compreender esses três domínios com acuidade, poderemos entender a constituição de uma experiência. Em outros termos, como mostraremos ao longo dessa Tese, os saberes e poderes constituem subjetividades. Mas também, outrossim, os indivíduos podem construir subjetividades outras. É, portanto, nesse contexto que pensamos em uma experiência democrática. Dito de outro modo, ao compreender o papel do poder, do saber, das técnicas de si, o indivíduo será capaz de reconhecer-se como agente de construção de uma subjetividade não sujeitada.

Assim, em alguns momentos, Foucault define a tarefa da filosofia como um diagnóstico do presente. Para ele, a tarefa da filosofia era a de tornar visível o que já é visível. Segundo o pensador:

Há muito tempo se sabe que o papel da filosofia não é descobrir o que está escondido, mas sim tornar visível o que é precisamente visível, ou seja, fazer aparecer o que está tão próximo, tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que, em função disso, não o percebemos. Enquanto o papel da ciência é fazer conhecer aquilo que não vemos, o papel da filosofia é fazer ver aquilo que vemos (FOUCAULT, 2002, nº 232, p. 540 - 541)¹.

A partir dessa compreensão da atividade filosófica, um dos nossos objetivos é o de explorar o nascimento da razão neoliberal como um discurso que, a despeito ou justamente por estar preso a nós, muitas vezes não se faz enxergar. E, como mostram alguns pensadores contemporâneos, essa razão neoliberal acaba por subverter “radicalmente os fundamentos modernos da democracia, isto é, o reconhecimento de direitos sociais ligados ao status do cidadão” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 274). Nossa intenção não é fazer uma análise extensa e exaustiva da obra foucaultiana, apenas mostrar como a inquietação que o levou a uma reflexão sobre o neoliberalismo, nascente em finais dos anos 70, deu ensejo a investigações que traçaram o caminho que, de lá para cá, estamos trilhando. Foucault é essencial como instrumento para pensar o presente político no qual estamos inseridos. Nesse ponto, dois grupos de interlocutores se apresentam. Por um lado, um grupo que enxerga nessas pesquisas a base para a construção da resistência democrática. Por outro lado, encontramos interlocutores que, canhestramente, compreendem as pesquisas com o neoliberalismo como uma espécie de endosso dessa forma de governo.

¹ As traduções dos textos em língua estrangeira, conforme indicados na bibliografia, são de nossa responsabilidade.

No que diz respeito à democracia, uma aparente dificuldade se apresenta. Em uma das poucas vezes em que durante a década de 1970 Foucault fala sobre democracia, ele é taxativo. Em diálogo com Chomsky, ele afirma:

Não, não acredito nem por um instante que se possa considerar nossa sociedade como democrática.

Se entendemos por democracia o exercício efetivo do poder por uma população que não está dividida nem hierarquizada em classes, parece evidente que estamos bem distantes da democracia. Não há a menor dúvida de que vivemos sob um regime de ditadura de classe, de um poder de classe que se impõe pela violência, mesmo quando os instrumentos dessa violência são institucionais e constitucionais e, segundo a definição anterior, não podemos falar em democracia (FOUCAULT, 2014, p. 49-50).

O diálogo aconteceu no início da década de setenta, mais precisamente em 1971, e expõe um léxico “estranho” ao leitor de Foucault: ditadura de classe, violência institucional etc. Lembremos que nesse período o pensador francês estava muito próximo da extrema esquerda francesa, notadamente dos maoístas. E, embora Foucault critique os marxistas de sua época, reconhece a importância de Marx para a compreensão de alguns aspectos de nossa época². Porém, o que salta aos olhos, e é difícil de ignorar, reside em seu apontamento de que, simplesmente, não há democracia.

Compreendemos e assumimos a posição de que a democracia é um projeto sempre inacabado, sempre pensado e repensado. Mais que isso, é um projeto feito e refeito que nunca chegará a termo. “Para os homens de hoje”, pergunta Simone Goyard-Fabre, “a democracia não aparece como uma obra a ser refeita incessantemente, e que, no entanto, nenhum povo jamais conseguirá completar?” (GOYARD-FABRE, 2003, p. 199). Não há perenidade democrática. Ademais, a democracia só será vista como “fato democrático”, isto é, reivindicado por todos os governos, nos séculos XIX e principalmente no século XX.

Do exposto até agora, afirmamos que a nossa análise segue William Connolly no artigo *Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault* (1993). Neste texto, Connolly afirma que:

Foucault não articula uma visão da democracia. As suas primeiras objeções contra os ideais políticos, tais como as prisões, militam contra ela; e a sua

² Foucault procura realizar uma distinção entre o pensamento do próprio Marx e o do chamado “marxismo acadêmico”. Esse último seria incapaz de oferecer uma resposta adequada ao tempo presente, por conta da reverência infinita aos textos. Em suas palavras: “A análise da realidade histórica cabe a mim. Portanto, a primeira crítica que faço a esses marxistas que chamo de ‘frouxos’ é a desconfiança no que diz respeito ao material histórico, à realidade histórica com a qual eles têm de se haver, e o respeito infinito que têm pelo texto, o que acorrenta necessariamente à tradição acadêmica da explicação de texto. Eles se fecham no academicismo exatamente por causa de seu respeito ao texto de Marx” (FOUCAULT, 2001, nº 119, p. 1275).

posterior afirmação cautelosa de uma imaginação política positiva nunca assume esta forma. Mas numerosos comentários no contexto da sua participação em protestos e manifestações públicas são sugestivos a este respeito. Parece-me que uma série de correspondências pode ser delineada entre a sensibilidade ética cultivada por Foucault e um ethos de democracia que eles invocam (CONNOLLY, 1993, p. 319).

Filosoficamente, encontramos uma ambiguidade nas fontes foucaultianas. Embora Nietzsche pareça predominar em sua produção, também é possível perceber a importância que Kant assume em sua trajetória filosófica. Isto é, desde sua tese doutoral complementar e a discussão sobre as condições de possibilidade do conhecimento das Ciências Humanas em *As palavras e as coisas*, passando pelas reflexões sobre a crítica e o esclarecimento até o final da sua vida, o pensador recorre a Kant. E é por isso que nossa posição, assim como proposto por Connolly, é a de que podemos encontrar uma *sensibilidade ética* para com a democracia em Foucault ou, como afirmamos anteriormente, há a possibilidade de tematização de uma democracia crítica enquanto experiência (*ethos*)³.

Com efeito, percebemos que nos últimos anos essa reflexão acerca do neoliberalismo enquanto racionalidade, inaugurada por Foucault, ganha força. Pierre Dardot, Christian Laval e Wendy Brown, por exemplo, são interlocutores seminais para a compreensão do neoliberalismo e seu governo da vida no século XXI. Ao mesmo tempo, emergem movimentos de contestação que reclamam por uma nova ordem mais democrática e que leve em consideração, de fato, todas as vidas humanas e não-humanas⁴. Em uma palavra, buscam reivindicar o que alguns pensadores chamam de *comum*. Neste contexto é que se levanta como urgente um pensamento sobre a possibilidade de construção dessa existência democrática em meio a um horizonte de caminhos fechados pela forma contemporânea do capitalismo, isto é, a

³ Também levaremos em consideração a intuição de Fonseca (2011), quando este levanta a possibilidade de pensar a democracia contemporânea, ou melhor, alguns aspectos sensíveis da democracia contemporânea, a partir da análise que Foucault realiza nos cursos de 1983 e 1984. Em *Pensar a democracia*, Fonseca considera que as análises de Foucault acerca do conceito de *parresía*, principalmente, sugerem vias para pensar os impasses da democracia atual (cf. FONSECA, 2011, p. 234 - 250).

⁴ Desde as revoltas de Seattle até as recentes manifestações no Chile ou Haiti, percebemos o desejo por uma ordem societária democrática e por existências realmente livres. Podemos acrescentar como exemplos movimentos que manifestam suas lutas em termos do comum as insurreições na Tunísia e Egito, o movimento dos indignados do 15 de Maio (15M) espanhol, dos revoltosos da Praça Syntagma grega. Também aparecem no movimento *Occupy* norte-americano e em lutas no México. Para uma discussão acerca desses exemplos, e outros mais (cf. MENDES, A.; CAVA, B., 2017). Acrescente-se, ainda, as greves pelo clima e os movimentos ambientais que reclamam uma defesa dos bens naturais. Em um contexto local, vivenciamos as Jornadas de Junho de 2013 e as Ocupações das escolas.

neoliberal. Destacamos, pois, de início, uma constatação de Wendy Brown. Ao ser questionada em entrevista recente sobre “quem é neoliberal hoje?” Brown prontamente responde:

Eu inverteria a questão para perguntar quem hoje *não* é neoliberal. Uma racionalidade governamental como o neoliberalismo organiza e constrói uma grande quantidade de condutas e muitos valores sem parecer fazê-lo. Produz "princípios da realidade" pelos quais vivemos sem pensar neles. Assim, quase todos nos locais de trabalho, apresentações nas mídias sociais, instituições educacionais, organizações sem fins lucrativos, artes e muito mais são governados por normas neoliberais. É muito difícil escapar da racionalidade neoliberal, inclusive para aqueles que imaginam que são radicalmente críticos. Considere, por exemplo, quantos intelectuais de esquerda usam seus perfis de mídia social - Twitter, Facebook etc. - não para construir a Revolução, mas para promover seus livros, palestras e ideias para aumentar seu valor de mercado. Isso se tornou tão onipresente que mal notamos (BROWN, 2018b, s/ p.)⁵.

Se este é o quadro em que estamos situados, e se queremos uma transformação social e individual, necessitamos, em primeiro lugar, de uma análise e de uma compreensão adequada da racionalidade neoliberal. Ou, como afirmam Dardot e Laval, “o neoliberalismo tem uma história e uma coerência. Combatê-lo exige não se deixar iludir, fazer uma análise lúcida dele. O conhecimento e a crítica do neoliberalismo são indispensáveis” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 07). Como queremos sublinhar, Foucault foi um dos primeiros pensadores a olhar para o neoliberalismo com seriedade em seu curso de 1979 intitulado *Nascimento da biopolítica*. Cumpre destacar que os interlocutores que mobilizaremos tentam, outrossim, pensar seriamente o neoliberalismo, bem como procuram pensar saídas democráticas.

Em seu curso *Segurança, território, população*, ditado ao final da década de setenta, Foucault começa a compreender o exercício do poder como governo, cunhando o neologismo “governamentalidade”. Com efeito, o conceito governamentalidade pode ser compreendido, *grosso modo*, como uma forma de se pensar o exercício do governo das populações. Em outros termos, com o conceito de governamentalidade, Foucault é capaz de pensar o exercício do poder de modo mais amplo. Assim, é possível refletir e compreender a gestão das populações em variados aspectos.

Desse modo, após uma reflexão sobre o nascimento do liberalismo no interior da cidade – questão das trocas e circulação de mercadorias e pessoas -, empreendida no curso *Segurança, território, população*, Foucault leva adiante uma análise da novidade em que consiste o

⁵ A entrevista está disponível no blog Tocqueville 21. Disponível em: <https://tocqueville21.com/interviews/wendy-brown-not-neoliberal-today/>

neoliberalismo do século XX. Primeiramente, analisa o ordoliberalismo alemão e a tentativa de se construir um Estado destruído pelo nazismo por meio da economia. Em outros termos, era preciso reorganizar a economia e, depois, refundar o Estado. Segundo Castro-Gómez,

Situação, portanto, *sui generis*, inversa da que enfrentaram os liberais do século XVIII, já que nesse momento o problema era limitar o poder absoluto do Estado. Os neoliberais, ao contrário, enfrentavam uma situação radicalmente distinta: dado um Estado inexistente, como fazê-lo existir a partir da economia? Como fazer do mercado a condição de possibilidade da existência do Estado? (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 180).

Ao longo de sua análise, Foucault demonstra que há uma noção-chave descoberta pelos neoliberais alemães, a saber, a noção de *forma-empresa*, que determinará uma mudança profunda no pensamento político. A sociedade passa lentamente a ser concebida como unidades empresariais. Assim, escreve Foucault, “o que é uma casa individual, senão uma empresa? (...) Em outras palavras, trata-se de generalizar, difundindo-as e multiplicando-as na medida do possível, as formas ‘empresa’ (...). É essa multiplicação da forma ‘empresa’ no interior do corpo social que constitui, a meu ver, o escopo da política neoliberal” (FOUCAULT, 2008a, p. 203). O neoliberalismo norte-americano, por sua vez, radicalizará as descobertas do ordoliberalismo, descortinando outros campos passíveis de intervenção econômica.

O ordoliberalismo, como destacaram Foucault e, principalmente, Brown, possui na noção de liberdade seu ponto central. Qual a significação de liberdade? Wendy Brown responde:

A mais óbvia é a de que na medida em que a liberdade é submetida a significados do mercado, ela é despida dos interesses políticos que a ligam à soberania popular e, em consequência, à democracia. Ao contrário, a liberdade é completamente identificada com a busca de objetivos privados, é apropriadamente não regulamentada e é exercitada em grande parte para melhorar o valor, o posicionamento competitivo ou parcela do mercado de uma pessoa ou firma (BROWN, 2019, p. 21).

A liberdade neoliberal, assim, abre mão de qualquer reflexão sobre a democracia. Não é demais lembrar que para Hayek, por exemplo, é preferível uma ditadura com liberdade de mercado (liberalismo) a uma democracia sem liberalismo econômico⁶. Ao lado da liberdade, será a concorrência o princípio norteador da teoria e da prática neoliberal. Em outros termos, o

⁶ “Fundamentalmente, eles [os neoliberais] defendem que a liberdade só é possível em um mercado livre, em que é necessária uma irresistível força governamental que o garanta” (FRANCO et al., 2021, p. 66).

neoliberalismo vai além do liberalismo clássico (vigilância econômica) e propõe uma intervenção ativa na vida social. Com efeito, se é a atividade econômica que dá sustentação e legitimidade ao Estado, faz-se urgente criar as condições para que os homens se sintam livres e que possam, por conseguinte, exercer a liberdade econômica.

A concorrência é, portanto, um objetivo histórico da arte governamental neoliberal. Desta maneira, sendo a concorrência pura um objeto a ser alcançado, será necessária, por fim, uma política infinitamente ativa. Todos esses elementos serão analisados no capítulo três da presente Tese.

Em *A nova razão do mundo*, Dardot e Laval lembram que a economia de mercado só pode funcionar apoiada em uma sociedade que ofereça maneiras de ser, valores e desejos necessários à sua sustentação. A fórmula postula que a lei não basta, são necessários também os costumes. Assim, o ordoliberalismo oferece o princípio, a concorrência. Segundo os autores,

[...] a concorrência é a norma. Ela caminha de mãos dadas com a liberdade. Não há liberdade sem concorrência, não há concorrência sem liberdade. A concorrência é o modo de relação interindividual mais conforme com a eficácia econômica e, ao mesmo tempo, mais conforme com as exigências morais que se podem esperar do homem, na medida em que ela permite que ele se afirme como ser autônomo, livre e responsável por seus atos (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 123, grifo no original).

Ora, é importante destacar que a razão neoliberal, em sua versão norte-americana, transforma os sujeitos em *empresários de si mesmos*. O neoliberalismo norte-americano, define Foucault, é um *ethos*: é uma maneira de ser e de viver. A generalização da concorrência para todos os âmbitos (educação, saúde, trabalho etc.) faz com que esta apareça, agora, como uma norma. É neste sentido que Dardot e Laval entendem o neoliberalismo como uma normatividade. E, outrossim, é neste sentido que podemos entender o neoliberalismo como uma filosofia política, ou seja, na medida em que propõe uma compreensão do ser humano e um modelo de sociedade ou, ao menos, uma organização da vida social.

Evidentemente, não é difícil perceber os efeitos negativos da proliferação da concorrência, ou melhor, de práticas de estilo concorrencial, como norma. Ao criar uma situação de mercado sem mercadorias, por meio de expedientes tais como avaliações de resultado, medições de desempenho, premiações etc., a razão neoliberal difunde a lógica

concorrencial e a dinâmica competitiva por toda a sociedade⁷. Talvez o alcance dessa lógica seja percebido com maior evidência no cinema atual. Em seu filme *O corte* (*Le couperet*), lançado em 2005, Costa-Gravas apresenta a história de um executivo que perde seu emprego. Depois de anos desempregado – e desesperado, evidentemente –, decide recuperar seu cargo. Para lograr êxito, ele decide matar o atual ocupante de sua antiga posição na empresa, bem como matar todos os concorrentes que podem ocupar a sua vaga⁸.

A partir dessa apresentação, evidentemente incompleta e rápida, acerca da razão neoliberal, pode-se compreender com melhor adequação a extensão do ataque que a democracia sofre. Assim, reduzindo a política a uma função meramente instrumental (algumas leis, fiscalização de contratos, políticas monetárias etc.) a razão neoliberal acaba por esgotar as possibilidades de criação de uma realidade mais justa e igual. É nessa direção que Judith Butler aponta, em *Corpos em aliança*, quando tematiza a questão da precarização engendrada pela biopolítica neoliberal.

Geralmente induzido e reproduzido por instituições governamentais e econômicas, esse processo [de precarização] adapta populações, com o passar do tempo, à insegurança e à desesperança; ele é estruturado nas instituições do trabalho temporário, nos serviços sociais destruídos e no desgaste geral dos vestígios ativos da social-democracia em favor de modalidades empreendedoras apoiadas por fortes ideologias de responsabilidade individual e pela obrigação de maximizar o valor de mercado de cada um como objetivo máximo da vida (BUTLER, 2018, p. 21).

A destruição dos serviços públicos, bem como a exigência de se tornar um empreendedor de si mesmo, têm como escopo a ansiedade e o sofrimento dos indivíduos colocados sob a norma da razão neoliberal. Nesse sentido, parece ser importante entender esse modo de governo da vida para lhe fazer oposição e construir alternativas. A saída parece ser repensar e resgatar a política democrática, isto é, uma política que contribua para a produção

⁷ Podemos lembrar da análise que Foucault realiza sobre o problema do crime e do criminoso ou ainda a respeito da concepção de educação para os neoliberais norte-americanos. O criminoso seria um empreendedor porque, ao decidir cometer uma infração, ele visa um lucro e assume o risco de perda (ser preso). A educação, por sua vez, é vista como um investimento em capital humano. Desse modo, desde o tempo que a mãe passa com os filhos, passando pela educação formal, até as formações continuadas, a educação é vista como um investimento em si mesmo (cf. Foucault, 2008a).

⁸ Recentemente contemplamos um número cada vez maior de filmes que se debruçam sobre a questão do sofrimento causado pelo capitalismo neoliberal. Pode-se citar como exemplos significativos a película de 2014 dos irmãos Dardenne, *Dois dias, uma noite* (*Deux jours, une nuit*). Também os filmes *Eu, Daniel Blake* (*I, Daniel Blake*) de 2016 e *Você não estava aqui* (*Sorry We Missed You*), lançado em 2019, ambos do diretor Ken Loach.

de existências dignas, justas e livres⁹. É preciso imaginar uma política democrática que resgate a política enquanto condição de possibilidade de uma vida realmente vivível.

Com efeito, é interessante explicitar rapidamente a relação entre ética e política para Foucault. A política, *grosso modo*, é uma forma mais óbvia e explícita de poder que é exercida por instituições políticas e governamentais. Foucault argumentou que a política e a ética estão interligadas porque o poder é exercido em ambos os níveis, e a ética – aqui compreendida enquanto ética do “eu” – pode ter um efeito político mais amplo. É justamente esse efeito político da ética que nos interessa. No curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault escreve:

Em todo caso, o que gostaria de assinalar é que, de qualquer maneira, quando vemos hoje a significação, ou antes, a ausência quase total de significação e pensamento que conferimos a expressões – ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc. -, quando vemos a ausência de significação e pensamento em cada uma dessas expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nesses tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nessa série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, nesse movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a essa ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, *não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo* (FOUCAULT, 2010d, p. 225, grifos nossos)¹⁰.

É um tanto cômico, por um lado, perceber que já na década de oitenta verifica-se um tipo de expressão cultural baseada na autenticidade, na liberação etc., mas que acaba, contudo, caindo em um discurso vazio. Talvez poderíamos afirmar que essa percepção foi aumentando cada vez mais ao longo das décadas. Por outro lado, interessa-nos a afirmação de que seria a ética do eu a fonte de inteligibilidade para se pensar uma resistência ao poder. Assim, podemos afirmar que a ética do eu é uma prática que envolve um constante trabalho sobre si mesmo. Os

⁹ O conceito de liberdade em Foucault é um tema complexo. Grosso modo, nesse momento apenas mencionamos a concepção de prática da liberdade. Ou seja, a liberdade realiza-se numa prática refletida sobre a produção de si, visando uma vida ética, baseada no cuidado de si.

¹⁰ Somos extremamente gratos à astuta observação do professor Daniel Verginelli Galantin acerca dessa noção. De fato, na famosa entrevista de 1984 intitulada *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, Foucault afirma: “Eu não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político - entendido precisamente como um estado de dominação - esteja na relação de si para consigo mesmo” (FOUCAULT, 2001, n°356, p. 1547). Ora, tal afirmação complexifica a compreensão da temática. Com efeito, podemos compreender essa ênfase, talvez exagerada, no fato de que nosso pensador busca identificar a agência dos sujeitos. Em outros termos, se compreendemos os sujeitos apenas como sujeitos de direitos, ou seja, a partir da instituição política, nosso horizonte fica um pouco restrito. Não obstante, se compreender a partir do prisma da governamentalidade, isto é, da relação consigo e com os outros, então, é possível conceber a constituição ética do sujeito a partir da sua liberdade ou agência.

indivíduos que buscam uma vida ética devem estar constantemente examinando suas ações e escolhas, avaliando sua conduta em relação a seus próprios padrões morais e, outrossim, aos padrões culturais que os cercam. O retorno de Foucault à Antiguidade greco-romana é, portanto, fundamental para compreender a construção de uma vida ética enquanto possibilidade de uma política outra.

A ética do eu é uma prática constante de trabalho sobre si mesmo, que envolve o constante exame e avaliação de suas próprias ações e escolhas. Com efeito, empreenderemos uma análise detalhada sobre esses elementos no último capítulo dessa Tese. Nós veremos que, para Foucault, a ética do eu não é uma questão de conformidade com um conjunto de normas sociais ou religiosas, mas sim uma prática de liberdade em que o indivíduo é responsável por sua própria vida e conduta. Ademais, seria dessa maneira que o sujeito poderá constituir-se enquanto agente livre, capaz de agir no mundo; modificando-o, quando necessário. Nesse sentido, a ética poderá ter um alcance político, isto é, na medida em que compreendemos que há uma interação entre o indivíduo e o outro. Assim, pode-se dizer que há, “em todas as sociedades, quaisquer que sejam elas, técnicas que permitem aos indivíduos efetuar por seus próprios meios, e com a ajuda de outras pessoas (ou sob a direção de outras pessoas), certo número de operações sobre seu corpo, sobre sua alma, sobre seus pensamentos, sobre sua conduta” (FOUCAULT, 2022, p. 29). Desse modo, pensar em existências outras é uma tarefa com a qual a filosofia deve poder contribuir.

Anteriormente, evocamos a ideia de “vidas vivíveis”. O leitor, com efeito, pode estar se perguntando nesse momento: o que podemos entender por “existências dignas, justas e livres”? O que é uma vida realmente vivível? Pode-se encontrar um vislumbre para uma resposta na citação de Foucault logo no início dessa Introdução. Nela, o filósofo relaciona democracia com o efetivo poder do povo 1) e com a não hierarquização da sociedade 2). Conforme análise incontornável de Dardot e Laval em *A nova razão do mundo*, a democracia está sofrendo um esgotamento gradual perpetrado pela razão neoliberal. A noção de política que visa o bem comum ou a boa governança é substituída pelo discurso de gestão. A discussão e reflexão sobre a administração ganha um caráter técnico, “científico”, mascarando com isso que, na verdade, trata-se de um discurso enviesado e perspectivo¹¹. Em obra mais recente, ainda sem tradução

¹¹ Sobre esse ponto, vale a pena a leitura do importante artigo de Vladimir Safatle intitulado *A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral*, recentemente publicado em obra coletiva. Nesse artigo, o pensador brasileiro inicia sua reflexão com o “caso grego”, isto é, como a crise de 2008 engendrou uma situação delicada no país e quais foram as respostas para isso. Em 2015 o Fundo Monetário Internacional (FMI), na figura de Christine Lagarde, se dirige aos credores com

ao português, intitulada *Ce cauchemar qui n'en finit pas* (2016), os autores franceses apresentam o pesadelo neoliberal como sendo, em essência, uma força antidemocrática. O neoliberalismo, como veremos no capítulo três, é um conceito de difícil definição, pois é múltiplo. E, em que pese o fato inicial de ele se apresentar como uma simples reformulação do liberalismo clássico, seu desejo, hoje exitoso, foi se tornar um sistema político-institucional. Por isso, apontam eles, no coração do projeto neoliberal existe um

“[...] *antidemocratismo* fundamental que procede de uma vontade deliberada de remover as regras do mercado da orientação política dos governos, consagrando-as como regras invioláveis que se impõem a todo governo, seja qual for a maioria eleitoral de que ele veio” (DARDOT; LAVAL, 2016b, p. 45-46, grifo no original).

Nesse início de século, abunda nas estantes uma literatura decidida a pensar o que convencionou-se chamar de “a crise da democracia”¹². Por conseguinte, é seminal procurar pensar os conceitos, as práticas e os modos de organização que ofereçam esperança para além do capitalismo. É nesse sentido que a reflexão sobre as artes da existência, tal como mostraremos no último capítulo, são seminais. Foucault abre um caminho para que pensemos em relações outras, ou seja, relações que não passem mais pelos valores da racionalidade neoliberal e a subjetividade engendrada por ele.

Ao fim e ao cabo, o que pretendemos apresentar nessa pesquisa doutoral, com base nos interlocutores de Foucault, é uma compreensão do neoliberalismo enquanto razão governamental a moldar as condutas e subjetividades, tanto de governos quanto de indivíduos. Mas também, como consequência, imaginar possíveis meios para ir além desse sistema-mundo e construir um futuro não capitalista. Do exposto, se há um *ethos* neoliberal, como afirmamos acima, isto é, uma norma de comportamento que coloca todos como competidores, há também um *ethos* democrático. Nossa investigação, aos moldes da indicação de Italo Calvino¹³, pretende encontrar pistas para a criação desse segundo *ethos* em Foucault e para além dele.

termos psicológicos e morais (fim do comportamento infantil, dialogar como adultos, assumir a responsabilidade etc.). A conclusão é clara: “Discordar não era entrar em um embate sobre visões macroeconômicas distintas, mas agir como crianças que desconheciam a ‘responsabilidade’ da emancipação, com suas ‘obrigações” (SAFATLE, 2021, p. 17). O debate não era debate. A emancipação é, de fato, assumir os riscos.

¹² Cf., por exemplo, os livros *Como as democracias morrem* (Levitsky, S; Ziblatt, D., 2018), *O ódio à democracia* (Rancière, J., 2014), *O povo contra a democracia* (Mouk, Y., 2019), *Como a democracia chega ao fim* (Runciman, D., 2018). As referências completas encontram-se ao final.

¹³ Em *Cidades Invisíveis* Calvino escreve: “O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e uma aprendizagem contínuas: tentar saber reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço” (CALVINO, 2003, p. 158)

No primeiro capítulo, procuraremos construir uma reflexão acerca da relação entre democracia e neoliberalismo a partir de seus interlocutores. De saída, nossa intenção não é oferecer uma definição acabada de democracia. Antes, procuramos pensá-la como um conceito em constante construção. De fato, como queremos mostrar, faz-se necessário, em primeiro lugar, pensar o sujeito ético-político. Por isso, a noção de “experiência democrática” evidencia-se como sendo de extrema relevância. Wendy Brown fala em retomar a noção de *homo politicus*. Foucault nunca organizou uma reflexão acabada sobre a democracia. Contudo, advogamos que sua militância contra o intolerável pode ser vista como a cristalização da experiência democrática, ou seja, aquela que almeja e deseja uma vida boa e justa.

No segundo capítulo procuramos refletir acerca do conceito de poder em Michel Foucault. Assim, embora o tema do poder em Foucault seja um tópico constantemente repetido, acreditamos ser necessária uma compreensão adequada dos deslocamentos operados na pesquisa foucaultiana, os quais culminam, por sua vez, na elaboração das noções de governo e governamentalidade. Ao longo da década de setenta, Foucault busca constantemente uma reformulação do conceito de poder a fim de oferecer respostas aos críticos e, outrossim, refinar sua própria pesquisa.

No terceiro capítulo, após o percurso pela concepção foucaultiana de poder, desenvolvemos uma reflexão sobre a governamentalidade neoliberal. Por conseguinte, utilizamos textos de interlocutores que procuram ora aproximar Foucault do neoliberalismo e ora buscam afastá-lo dessa corrente. Embora o debate seja legítimo, pensamos ser impossível situar Foucault como um defensor do neoliberalismo.

Por fim, no último capítulo, almejamos apresentar o retorno de Foucault ao pensamento da Antiguidade grega e romana. No plano teórico, sua volta à cultura antiga estabelece uma relação com o presente, na medida que indica a necessidade de pensar o comportamento, a construção de si, visando uma vida verdadeira. Nesse sentido, é preciso compreender conceitos como os de espiritualidade política, cuidado de si e *parresía*.

Capítulo 1 – Foucault e seus interlocutores: neoliberalismo e democracia

Compartilho de sua opinião de que os antigos métodos da democracia parlamentar revelaram-se inúteis. As pessoas devem se habituar ao fato de que existe igualmente uma democracia presencial, autoritária, até mesmo - *horribile dictum* - uma democracia ditatorial.

Wilhelm Röpke, carta a Marcel van Zeeland

Berlusconi and Bush, Derrida and Balibar, Italian communists and Hamas - we are all democrats now. But what is left of democracy?

Wendy Brown

[...] O homem é naturalmente feito para a sociedade política.

Aristóteles

Por meio da via aberta pela pesquisa foucaultiana, é possível compreender o caminho de consolidação do neoliberalismo enquanto uma força política das mais significativas para o mundo contemporâneo. Em outros termos, pretendemos ao longo desta Tese identificar como o pensamento neoliberal procurou instrumentos para se impor enquanto alternativa viável de “construção de mundos”, isto é, da realidade social. E, enquanto força de criação, ele modifica a relação dos indivíduos com o Estado, com a política, com o outro e, outrossim, consigo mesmos.

De um ponto de vista estritamente relacionado à filosofia de Michel Foucault, veremos que sua analítica do poder o levou a tematizar o neoliberalismo em um momento em que pouco se falava sobre o assunto, revelando, assim, uma intuição fundamental. Por certo, seria um erro atribuir uma visão sobre-humana ou profética a Foucault. Contudo, o pensador foi muito perspicaz em compreender o que se avizinhava politicamente através de um olhar muito atento ao presente¹⁴. Em poucas palavras, Foucault nos ensinou a levar a sério o neoliberalismo. Nesse sentido, se hoje assistimos a uma profusão de discursos sobre o “neoliberalismo”, tornando-o

¹⁴ Basta lembrar que Friedrich Hayek foi laureado com o prêmio Nobel de economia em 1974, Milton Friedman em 1976 e, por fim, Theodore Schultz em 1979.

quase um conceito “guarda-chuva”, é preciso retomar a intuição fundamental do pensador francês.

É preciso dar ao termo o sentido mais exato que se encontra presente nos trabalhos de pesquisa inspirados pelas intuições de Michel Foucault: de um certo tipo de governo de indivíduos, que, por sua vez, exige um certo exercício de poder por meio de um Estado forte, autoritário, por vezes violento, que visa uma nova articulação entre as esferas pública e privada (LAVAL, 2021, p. 10).

Essa citação de Christian Laval resume com exatidão e extrema precisão a análise que intentamos realizar nessa pesquisa doutoral. Além da transformação do Estado e de alguns aspectos da sociedade, o neoliberalismo procura dar ensejo a uma mutação do próprio ser humano, transformando-o em capital. É, pois, a lógica da concorrência e do mercado que se torna norma a máxima de comportamento em sociedades baseadas no modo de produção capitalista. “O núcleo do neoliberalismo é um certo modo de governar as sociedades de acordo com a razão do capital transformada em universal, ou seja, de acordo com a norma da concorrência e a lógica da empresa impostas a todas as atividades e subjetividades” (LAVAL, 2021, p. 10). Nesse sentido, em suma, é possível resumir o precípua curso *Nascimento da biopolítica*, momento de reflexão rigorosa sobre o neoliberalismo, como o esforço em mostrar como na contemporaneidade as relações de poder, encabeçadas pela hegemonia da economia política, procuram construir um sujeito e uma subjetividade. Esse sujeito seria o sujeito empreendedor de si mesmo e essa subjetividade seria a capitalista, entendida como a busca de satisfações ou lucros para si mesmo. Essa ideia, por sua vez, é cristalizada por meio da teoria do capital humano.

Assim, em síntese, procuraremos mostrar como o neoliberalismo surge, por meio de quais instrumentos e formulações. Nesse capítulo inicial, almejamos realizar uma apresentação e análise de pensadores e pensadoras que inegavelmente possuem alguma orientação teórica a partir das análises foucaultianas. Em outros termos, possuem alguma “inspiração” nas intuições foucaultianas. Algumas dessas fontes, de alguma maneira, vão além de Foucault. Autores como Grégoire Chamayou, Dardot e Laval, Wendy Brown e Judith Butler, por exemplo, constituem referencial incontornável para o pensamento político contemporâneo. Esses autores e autoras reconhecem Foucault como um pensador extremamente produtivo no que diz respeito à análise do pensamento neoliberal e, mais amplamente, aos estudos sobre governamentalidade. Todavia, as análises foucaultianas possuem limites, afinal, o neoliberalismo não é estático, mas modifica-se visando atender melhor as demandas que lhe são apresentadas. Mesmo se, no fundo, o objetivo permaneça inalterado: a permanência do capitalismo e do lucro.

Com efeito, nesse capítulo apresentaremos algumas análises que abordam o neoliberalismo de diferentes maneiras, mas que contribuem para uma adequada compreensão entre ele a *democracia*. De fato, definir a democracia, como afirmamos no início dessa tese, é tarefa difícil e complexa. Contudo, tampouco acreditamos ser primordial saber com extrema exatidão o que é a democracia, isto é, não constitui nossa intenção realizar uma ontologia da democracia. Antes e sobretudo, gostaríamos de compreender como se dá a interlocução de pensadores e pensadores com a obra foucaultiana. Aparentemente, esses autores se utilizam das análises de Foucault para identificar aspectos importantes do neoliberalismo. Por certo, Foucault não é um pensador da democracia. De todo modo, sugerimos que o mais importante seria entender os gestos e elementos que constituem a democracia e uma vida democrática, sem necessariamente precisar nos comprometer com alguma predefinição. Nesse sentido, a filosofia foucaultiana permite que se estabeleça uma interlocução.

Tal como em um caleidoscópio, em uma configuração - política, comportamental, de pensamento - sempre se encontram muitos elementos que formam uma imagem mais completa e adequada. A democracia nunca foi realmente e detalhadamente tematizada por Foucault. Não obstante, nós intentaremos discutir a tematização da democracia nas últimas obras de Foucault no último capítulo, relacionando política e ética. Neste momento, empreenderemos uma discussão sobre as análises de autores/interlocutores que discutem a questão democrática e o neoliberalismo, bem como reclamam o solo foucaultiano de análise.

1.1. Uma não definição de democracia

“Do que falamos”, pergunta Giorgio Agamben, “quando falamos de democracia?” (AGAMBEN, 2011, p. 01). A pergunta proposta é essencial, afinal, falar sobre a democracia é, com toda certeza, uma difícil e complexa tarefa. É um lugar comum, bem como uma estratégia, por exemplo, buscar definir a democracia antiga em oposição à democracia moderna. Contudo, “[...] na atualidade o termo democracia é perpassado por uma enorme equivocidade que torna as tentativas de fixação de sua essência expressões estéreis de dogmatismo” (VILLAS BÔAS FILHO, 2013, p. 655 - 656). Em consonância com tal ideia, nós não procuraremos definir o que é, em última instância, a democracia. Afinal, “a pluralidade de significações que podem estar associadas ao conceito de democracia elide, portanto, sua definição peremptória” (VILLAS BÔAS FILHO, 2013, p. 656). Contentamo-nos, apenas, em fazer referência a alguns de seus

ideais - a igualdade, a liberdade, a justiça social etc. -, ou seja, tudo aquilo que permite amenizar o que Foucault chamava de “intolerável”.

De fato, nas pistas de Wendy Brown, deparamo-nos com um conceito que muito nos agrada, o conceito de “democracia fugidia” (*fugitive democracy*). A seguir, procuraremos elucidar brevemente o que pode significar esse conceito. De saída, o que nos interessa nele é, precisamente, o fato de não nos empurrar de antemão a alguma concepção de democracia.

O conceito de democracia fugidia foi cunhado por Sheldon Wolin. A despeito de falarmos em “fato democrático”, da democracia liberal constituir, para alguns, o “fim da história”, de as insurreições do século XXI manifestarem-se sob o signo de “mais democracia”, também é uma verdade que a teoria democrática, como buscamos mostrar neste trabalho, é algo bastante complexo, instável, não definitivo. Como queremos mostrar a seguir, pensadores e pensadoras procuram mostrar como a democracia é uma ideia frágil e está sujeita aos desmandos de uma situação cada vez mais autoritária.

Wolin, por sua vez, oferece uma perspectiva que nos parece deveras interessante ao compreender a democracia não como um tipo de governo, mas enquanto uma *experiência* ou um *momento fugidio*. Em seus termos,

No meu entender, a democracia é um projeto preocupado com as potencialidades políticas dos cidadãos comuns, ou seja, com as suas possibilidades de se tornarem seres políticos através da autodescoberta de preocupações comuns e de modos de ação para a sua realização (WOLIN, 2016, p. 100).

Nesse sentido, Wolin parece apontar que a democracia não é uma entidade desde sempre conhecida, composta por normas, instituições, práticas etc. Assim, falamos que a democracia morreu ou que a liberdade está em perigo. Contudo, “a democracia só pode morrer se uma vez viveu, a liberdade democrática só pode ser posta em perigo se uma vez tiver sido protegida” (ASLAM; MCIVOR; SCHLOSSER, 2019, p. 29). Ademais, a democracia que conhecemos é a democracia constitucional, isto é, restrita a uma Constituição¹⁵. Wolin constrói uma interessante reflexão sobre o conceito de fronteiras (*boundaries*). Não acrescenta muito aos nossos interesses reconstruir a elaboração de Wolin sobre esse tópico. Em síntese, as fronteiras servem para conter, criam uma identidade, estabelecem inimigos. A partir da metáfora da fronteira, então, ele argumenta que uma Constituição é uma espécie de fronteira. Ou seja, ela mantém a democracia envolta a uma série de amarras.

¹⁵ Veremos adiante como o constitucionalismo é importante para o neoliberal, principalmente na figura de Hayek.

Logo, “a democracia com a qual estamos familiarizados é a democracia constitucionalizada, a democracia indistinguível da sua forma constitucional” (WOLIN, 2016, p. 100). A justificação teórica pode ser encontrada na Modernidade - Tocqueville, Harrington e os federalistas - que, de resto, eram críticos da democracia, sem, contudo, procurar suprimi-la, mas contê-la¹⁶. Originalmente, aponta o autor, a democracia nasceu a partir de atos transgressivos (*transgressive acts*), isto é, precisamente por não lhe ser permitido participar da vida da pública, o *demos* precisou questionar um sistema de classes, de estatuto e valores.

Chegamos, enfim, a um pouco crucial para uma compreensão da democracia que consideramos fecunda para nossos propósitos. Wolin afirma, então, que “a democracia não tem a ver com a localização do político, mas sim com a sua experiência” (WOLIN, 2016, p. 107). Com efeito, essa “experiência” de que nos fala o teórico não é nada mais que a possibilidade de participação nas decisões, constituindo uma existência política. Por isso, com efeito, podemos afirmar que as revoluções ou insurreições possibilitam o rompimento, mesmo que temporário, dessas barreiras que limitam a democracia.

Nesse sentido, o que o autor propõe seria um resgate da noção de *experiência democrática*. Conceituar a democracia constitui uma tarefa complexa porque ela é fugidia ou, para usar os termos de Wendy Brown, a democracia seria um “princípio inacabado” (*unfinished principle*)¹⁷. Do ponto de vista histórico, desde a Grécia antiga e sua experiência com a democracia até a contemporaneidade, a efetiva participação de povo, do *demos*, foi muito limitada.

Hoje em dia, a democracia é universalmente reivindicada como o único verdadeiro critério de legitimidade dos sistemas políticos e a sua presença real consiste em eleições livres, partidos políticos livres, e imprensa livre. E, é claro, o mercado livre. As especificações são tão precisas que os Estados Unidos enviam periodicamente peritos à América Central para determinar se esses requisitos foram cumpridos (WOLIN, 2016, p. 111).

Contudo, não são as eleições livres, os partidos políticos, o mercado ou a imprensa livre as únicas condições para que se cristalize uma experiência democrática. Isto é, faz-se necessária

¹⁶ Essas filosofias são, cada uma a sua maneira, uma tentativa de reação às revoluções. Por isso, escreve Wolin, “Tocqueville queixou-se uma vez de não haver exemplo de uma democracia introduzida sem revoluções; e procedeu à sua invenção, alegando que a razão para a estabilidade da democracia americana era que, ao contrário da França, a democracia na América não era a criatura da revolução” (WOLIN, 2019, p. 105).

¹⁷ Cf. o seu texto *We are All democrats now...* (2011), incluso na coletânea organizada por Agamben intitulada *Democracy in what state?*, referência completa ao final da tese.

a produção de uma experiência democrática que tome a forma de construção de um mundo outro, para usar os termos foucaultianos. Como veremos adiante, a problemática da ética é, nesse sentido, seminal para a compreensão e efetivação dessa experiência. À vista disso, “a democracia diz respeito à possibilidade de experiência política - a expressão do poder (*kratos*) pelo povo (*demos*) - e as instituições servem tipicamente para excluir oportunidades para a expansão e generalização desta experiência” (ASLAM; MCIVOR; SCHLOSSER, 2019, p. 29). Por certo, não se trata de criticar livremente as instituições ou até mesmo a democracia liberal com suas regras de funcionamento. Trata-se, isso sim, de perceber que a democracia enquanto participação popular não deveria ser limitada.

E é por isso que a democracia é fugidia, pois ela apresenta inúmeros obstáculos para sua plena realização. Talvez, é claro, não chegue a termo. Ao mobilizar essa conceituação a partir de Wolin, nossa intenção foi nuançar o conceito de democracia, a fim de não compreendê-la enquanto conceito estanque e, outrossim, não restrito a uma concepção procedimentalista. Ao contrário e sobretudo, advogamos pensar a democracia enquanto experiência e, portanto, sempre relacionada com a subjetividade dos indivíduos.

1.2. Neoliberalismo: uma política bélica

É conhecida a afirmação de Foucault sobre ser a política a guerra continuada por outros meios; trata-se da inversão do princípio de Clausewitz¹⁸, conforme será tematizado no capítulo seguinte. Com efeito, tendo como pano de fundo precisamente essa noção foucaultiana, queremos apontar, neste e nos próximos itens, como o neoliberalismo apresenta uma característica muito peculiar, a saber, ele propõe uma política bélica contra aqueles que são considerados “inimigos”. Em outros termos, se realmente o neoliberalismo é um conceito polêmico, sendo melhor compreendido enquanto “um campo de debate do que propriamente um consenso” (ANDRADE, 2019, p. 211), nem por isso seria impossível encontrar inimigos aos quais endereçam-se tanto o pensamento quanto as políticas neoliberais. De fato, como estamos defendendo nessa tese, o neoliberalismo é, a despeito das evidentes diferenças entre seus personagens, uma filosofia política. E isso porque o neoliberalismo propõe uma visão de

¹⁸ “Vemos, assim, que a guerra não é meramente um ato político, mas também um autêntico instrumento político, uma continuação de negociações políticas, a realização destas por outros meios.” (CLAUSEWITZ, p. 46).

mundo, um modelo de sociedade, de Estado, de política, de direito, enfim, de sujeito, de homem¹⁹.

Em obra recente intitulada *A escolha da guerra civil*, Pierre Dardot *et al.* apresenta uma faceta do neoliberalismo extremamente significativa, e que esclarece enormemente nosso objetivo de pensar a relação entre neoliberalismo e democracia: o neoliberalismo seria uma declaração de guerra contra a democracia. Assim, “com recurso cada vez mais explícito à repressão e à violência dirigidas às sociedades, estamos diante de uma verdadeira *guerra civil*” (DARDOT *et al.*, 2021, p. 23, grifos no original). Em oposição à guerra externa, a guerra civil remete-nos a uma dinâmica de conflitos dentro de um território. Seria, portanto, a guerra entre os cidadãos de um mesmo Estado. Logo, a guerra ou o que estamos chamando de *política bélica neoliberal* trava-se, primeiramente, internamente, bem como almeja objetivos estratégicos. De modo bastante sumário - será necessário, por certo, voltar e esclarecer esses pontos -, os autores apresentam uma definição dramaticamente clara a respeito dos objetivos dos pensadores neoliberais: “Não poderíamos dizer melhor que as guerras do neoliberalismo são, de uma só vez, guerras *pela* concorrência e *contra* a igualdade” (DARDOT *et al.*, 2021, p. 40, grifos no original). De modo bastante livre, podemos afirmar que a democracia enquanto ideia universalizante procurou dar voz aos invisíveis e a todos aqueles que buscam precisamente um mundo melhor, mais igual. Por conseguinte, e essa é a compreensão que podemos depreender dos autores trabalhados neste capítulo, o neoliberalismo procura minar qualquer possibilidade de igualdade política, condição para que exista a democracia²⁰.

Nesse ponto, mostra-se deveras importante esclarecer e aprofundar uma discussão sobre quais são as estratégias mobilizadas pelos neoliberais visando o êxito nessa empreitada. Muitas

¹⁹ Por isso Edson Teles, no Prefácio à edição brasileira de *A escolha da guerra civil*, assim escreve: “A globalização do projeto neoliberal não visava apenas à imposição político-econômica mas também à produção de uma nova humanidade” (TELES, 2021, p. 12).

²⁰ Nós podemos compreender de uma maneira mais detalhada de qual modo o neoliberalismo ataca a igualdade política recorrendo ao pensamento de Wendy Brown. Em *Nas ruínas do neoliberalismo*, a autora advoga pela noção de que apenas por meio da igualdade política pode existir democracia. Em poucas palavras, a igualdade política seria o exercício do poder político pelo todo, e não apenas por uma parte. “A importância da igualdade política para democracia é também a razão pela qual os antigos democratas atenienses, mais sábios acerca do tema do poder do que a maioria dos modernos, identificam os três pilares da democracia: a *isegoria*, o direito igual de cada cidadão de falar e ser ouvido pela assembleia em assuntos de política pública; a *isonomia*, a igualdade sob a lei; a *isopoliteia*, votos igualmente ponderados, igual a oportunidade de assumir cargos políticos. Os atenienses podem ter valorizado a liberdade, mas entenderam que a democracia está ancorada na igualdade” (BROWN, 2019, p. 34). Com efeito, pode-se afirmar que o neoliberalismo ataca a igualdade política ao interferir sobre os vários aspectos que constituem a sociedade política democrática. Ou seja, o neoliberalismo desmantela a política e restringe-a a um procedimento para escolha de representantes; ele busca modificar a Constituição, visando atender aos interesses econômicos; enfim, transforma os indivíduos em sujeitos responsáveis por suas vidas, não cabendo mais a eles discutir e propor soluções para a vida coletiva.

vezes os comentadores do neoliberalismo referem-se ao episódio do Chile como momento paradigmático acerca da fundação do neoliberalismo²¹. Contudo, talvez essa interpretação não resista à análise, se aceitarmos a elaboração de Dardot *et al.* Haveria uma relação entre o golpe de Estado de 1973 no Chile e o neoliberalismo? E, sendo a resposta positiva, com qual neoliberalismo (Hayek, Friedman)?

Como indicam os autores, a experiência chilena possui outros fatores e características, sendo a aplicação da doutrina neoliberal uma escolha “tardia”, dentre outras. O que, evidentemente, não a exime de uma contribuição substancial. Dito de outro modo, podemos afirmar que, com toda certeza, algumas características manifestam a lógica profunda do neoliberalismo no Chile. Pode-se citar, por exemplo, o fortalecimento do Estado (1), instituir uma disciplinarização da sociedade a partir do mercado (2) e um rebaixamento da política (3). No entanto, ao contrário de Naomi Klein, advogam os autores que o conceito de “laboratório” não é adequado para compreender a experiência chilena. Assim,

É preciso, enfim, evitar seduções fáceis da noção de modelo. O Chile não é um “modelo” que diferentes países da América Latina teriam seguido, exceto na propaganda neoliberal que faz dele o “jaguar” latino-americano para melhor celebrar o “milagre-chileno”; ele é um caso único e deve ser analisado como tal (DARDOT *et al.*, 2021, p. 65).

Sendo assim, esse caso único não constitui uma fonte de interesse que justifique, de nossa parte, maiores elaborações e detalhamento. A despeito disso, interessa-nos compreender e explicitar alguns elementos seminais para a compreensão da doutrina neoliberal, essa sim presente na elaboração da dinâmica política e societária do Chile²². Dito de outro modo, o neoliberalismo é um tema complexo e, embora seja grande a tentação, compreendê-lo apenas em seu caráter violento ou autoritário não nos ajuda a pintar um quadro adequado. O que, por sua vez, também não nos auxilia a buscar instrumentos para resistir a essa *racionalidade*.

²¹ Andrade aponta para o fato de que “a dimensão polêmica do termo ganhou nova roupagem com as reformas liberalizantes de Pinochet no Chile em 1978” (ANDRADE, 2019, p. 211).

²² Mais recentemente, durante a campanha presidencial nos Estados Unidos, o espectro da guerra civil reluziu a partir dos enfrentamentos violentos entre supremacistas brancos e manifestantes antirracistas. No centro, há a figura de Trump. “O que Trump soube fazer foi reinvestir em divisões muito antigas - raciais, sociais e culturais - para melhor inflamá-las a seu favor, reavivando notadamente o imaginário sulista feito de escravismo e racismo, como o testemunham o desfraldar da bandeira confederada e as milícias de Boogaloo Bois, obcecados pela preparação de uma iminente guerra civil” (DARDOT *et al.*, 2021, p. 26). Essa polarização só pode acontecer por conta da oposição entre “liberdade” e “igualdade”; entre “liberdade” e “socialismo”. Trump soube encarnar a “liberdade” do neoliberalismo. “Mas, para além dos Estados Unidos, a liberdade que é ‘mais importante que a vida’ é também o estandarte empunhado pelos partidários de Bolsonaro ou pela extrema direita espanhola, alemã e italiana no auge da primeira onda da pandemia, sendo sempre invocada nesse momento” (p. 27).

Assim, essa estratégica que recorre à “guerra civil” deve ser compreendida em um sentido amplo. Ou seja, não é apenas a violência física e brutal que está em questão quando fala-se em “guerra”, mas também múltiplas estratégias, conforme aprendemos com Foucault, de enfrentamento dos inimigos da “ordem natural do mercado”. Assim,

A primeira característica dessas guerras conduzidas por iniciativa da oligarquia é que são guerras "totais": sociais, pois pretendem enfraquecer direitos sociais das populações; étnicas, já que buscam excluir os estrangeiros de toda forma de cidadania, especialmente restringindo cada vez mais o direito de asilo; políticas e jurídicas, uma vez que recorrem aos meios da lei para reprimir e criminalizar toda resistência e contestação; culturais e morais, pois atacam os direitos individuais em nome da defesa mais conservadora de uma ordem moral com frequência referida a valores cristãos. Segunda característica: nessas guerras, as estratégias são diferenciadas, sustentam-se umas pelas outras, nutrem-se mutuamente, mas dão lugar a uma estratégia unitária global, da qual as estratégias nacionais ou locais seriam apenas versões particularizadas. Terceira característica: elas não opõem diretamente "ordem global" de tipo imperial, mesmo que dirigida por uma potência hegemônica, a populações tomadas em bloco, da mesma forma que não opõem dois regimes políticos ou dois sistemas econômicos um ao outro; elas opõem coalizões oligárquicas a certos setores da população, mediante o apoio ativo de algumas de suas frações (DARDOT et al., 2021, p. 30).

Embora o trecho citado acima seja um pouco extenso, acreditamos que ele resume muito bem os principais pontos da estratégia de hegemonia neoliberal. Agora, será necessário refinar e elaborar as características dessa estratégia, segundo a apresentação dos autores. Contudo, é preciso indicar que nosso interesse maior reside na primeira elaboração, afinal, ela revela o fundo antidemocrático do neoliberalismo, tema que exploramos em primeiro plano neste trabalho.

Os autores, de saída, rejeitam as interpretações de Wendy Brown (o neoliberalismo seria uma criação monstruosa, “frankensteiniiana” e além disso, seria um modelo em ruínas), Barbara Stiegler (a violência neoliberal seria o signo de seu próprio fracasso²³), ou ainda Grégoire Chamayou (o autoritarismo neoliberal seria resultado de uma crise de hegemonia). Com exceção de Stiegler, pretendemos analisar a pertinência e contribuição das análises dos outros dois teóricos. Com efeito, o que de fato caracterizaria o neoliberalismo seria sua engenhosa capacidade de tecer relações, sejam elas de composição/aliança ou de enfrentamento e, em

²³ “O liberalismo funciona de maneira bastante suave, segundo o modelo pastoral de quem guia seu rebanho na direção certa. A questão da mudança para a violência, portanto, surge necessariamente. Ao fazer uso da violência, o neoliberalismo admite sua derrota ou se desloca para outra forma de poder, igualmente eficaz no controle de populações?” (STIEGLER, 2020, s/p, tradução nossa). A entrevista com Bárbara Stiegler pode ser encontrada em <https://seenthis.net/messages/873988>

segundo lugar, como um modo de designar inimigos e refletir sobre suas ações, visando obter êxito.

A fim de compreender, assim, o motivo pelo qual a estratégia de guerra civil utilizada pelo neoliberalismo configura-se como uma “guerra total”, devemos compreender sua relação de antagonismo para com a democracia. Esse é, de fato, o ponto nevrálgico para a adequada compreensão da racionalidade neoliberal, bem como da derrocada da democracia. Como veremos, a partir da pesquisa de Foucault, o neoliberalismo, pelo menos em sua versão alemã, surge enquanto teoria a partir não apenas da necessidade de reconstrução de um Estado arrasado pelo nazismo, mas também como racionalidade reveladora de todas as formas de antiliberalismo: keynesianismo, socialismo, economia planificada. Em oposição direta e frontal contra toda forma de proteção social ou social-democracia, “o Estado neoliberal pretende construir o mercado e protegê-lo das ameaças de regulação e controle de um Estado abusivo” (DARDOT et al., 2021, p. 35). Contudo, para a eficácia dessa empresa, o Estado deve permanecer em guerra contra toda forma de democracia, isto é, participação popular, que porventura possa interferir na economia e no mercado. É preciso, assim, de um Estado organizado aos moldes dos princípios neoliberais²⁴.

Por certo, neste momento, precisamos apreender o modo pelo qual o neoliberalismo molda uma ordem econômica concorrencial. Embora tenhamos tratado desse assunto anteriormente, mostra-se necessário retomá-lo e desenvolvê-lo uma vez mais. Afinal, o neoliberalismo é uma racionalidade que coloca como objetivo maior a criação uma sociedade de mercado. Wendy Brown, na esteira de Çalişkan e Callon, alega que neoliberalismo dá ensejo a um processo de “economização”, isto é, “a conversão de domínios, atividades e sujeitos não econômicos em econômicos – a todas as esferas da vida” (BROWN, 2018a, p. 05). Nesse sentido, visando defender uma certa concepção de “liberdade”, o neoliberalismo encontra as mais variadas estratégias para enfrentar os inimigos da “sociedade livre”, culminando em uma guerra civil. “Uma guerra que tome essencialmente um duplo aspecto: o de estabelecimento de um Estado forte e o da repressão do conjunto de forças e movimentos sociais que se opõem a esse projeto” (DARDOT et al., 2021, p. 35). Assim, movimentos sociais, governo e partidos

²⁴ O papel do Estado para os teóricos neoliberais é uma temática importantíssima, afinal, desmistificam-se alguns lugares comuns. Assim, é importante frisar que os neoliberais, ao contrário da opinião corrente, não são contra o Estado. De fato, eles advogam por um Estado forte. O que isso significa? De forma bastante breve, para a teoria neoliberal, o Estado deve ser uma figura capaz de neutralizar ou até mesmo barrar “os processos de politização da economia” (DARDOT et a. 2021, p. 316). Ao Estado cabe frear, por meios que veremos adiante, toda reivindicação popular, democrática ou coletiva.

socialistas, reivindicações sociais, econômicas, ecológicas, feministas etc., são colocados sob a égide de inimigo a ser combatido.

Até este ponto, podemos definir, portanto, o neoliberalismo como uma racionalidade estratégica que almeja implementar um projeto político que elimine toda forma de reivindicação por igualdade. Em vista disso, quando os neoliberais endereçam suas críticas ao socialismo, essa é somente uma palavra para todo um quadro muito mais amplo. Esse quadro refere-se à idealização e construção de uma sociedade igualitária, redistributiva e com justiça social. Por isso, como veremos, também a democracia é, se não frontalmente atacada, pelo menos modificada em seu sentido originário de “governo do povo”, da maioria. Em razão disso, em *O caminho da servidão*, Hayek pode escrever que “é injustificado supor que, enquanto o poder for conferido pelo processo democrático, ele não poderá ser arbitrário” (HAYEK, 2013. p. 104). De fato, Hayek entende que a democracia pode oferecer grilhões inquebrantáveis e que, não obstante, devem ser quebrados.

Por consequência, Hayek é extremamente reticente em defender a democracia. Embora não estejamos, de saída, comprometidos com nenhuma elaboração de democracia, parece ser preciso concordar com Simone Goyard-Fabre quando afirma que:

[...] foi nela [na ideia de democracia] que a história do pensamento político foi buscar as máximas ordenadoras do ideal democrático que sempre se ergueu contra o inchaço de um poder tirânico: é preciso que o povo tenha a liberdade de designar aqueles que o governam; é preciso que os governantes trabalhem sem se afastar da preocupação constante com a igualdade e a justiça, pelo bem de todos (GOYARD-FABRE, 2003, p. 341).

“Os governantes devem se preocupar com a justiça, a igualdade e o bem de todos”: nada poderia ser mais contrário às ideias hayekianas do que essa afirmação. Para ele, tal afirmação revela uma finalidade e, segundo ele, toda teleologia comunitária estaria fadada a ser totalitária²⁵. Assim, a democracia não deveria ser vista como um poder ilimitado do governo, embora tenha a anuência do povo. A fim de resolver o problema da democracia ilimitada, ele propõe uma democracia limitada. Para tanto, lança mão do conceito de *demarquia*. Escreve ele:

É muito lamentável que a palavra democracia tenha se tornado indissolúvelmente ligada à concepção do poder ilimitado da maioria, em questões particulares. Mas, se assim for, precisamos de uma nova palavra para

²⁵ “Os vários gêneros de coletivismo - comunismo, nascimento etc. - diferem entre si quanto ao fim para o qual pretendem dirigir os esforços da sociedade. Todos eles, porém, se distinguem do liberalismo e do individualismo por pretenderem organizar a sociedade inteira e todos os seus recursos visando a essa finalidade única, e por se negarem a reconhecer esferas autônomas em que os objetivos individuais são soberanos. Em suma, são totalitários [...]” (HAYEK, 2013. p. 89).

denotar o ideal que a democracia expressou originalmente, o ideal de uma regra da *opinião* popular sobre o que é justo, mas não de uma *vontade* popular em relação a quaisquer medidas concretas que pareçam desejáveis para a coalizão de organizações interesses que governam no momento. Se democracia e governo limitado tornaram-se conceitos irreconciliáveis, devemos encontrar uma nova palavra para o que antes poderia ser chamado de democracia limitada. Queremos que a *opinião* do *demos* seja a autoridade final, mas não permitimos que o poder puro da maioria, seu *kratos*, faça violência sem regras aos indivíduos (HAYEK, 1978, p. 96, grifos no original).

Demarquia, portanto, refere-se a um tipo de governo que não cede às maiorias, mas governa apoiando-se em “regras gerais”. Não é difícil perceber as motivações para a elaboração desse conceito. Para Hayek e os neoliberais, os únicos interesses legítimos são os do indivíduo particular, atomizado, e não enquanto membro de uma coletividade. “Toda definição substantiva da democracia, tal como ‘a maior felicidade para o maior número’ ou menos ‘a melhoria do nível de vida da população’, gera, necessariamente, coerção ilegítima” (DARDOT et al., 2021, p. 97). Para Hayek, o povo demanda demais; há um excesso de reivindicação das massas. Assim, o que se deve respeitar é o direito privado dos indivíduos e a ordem do mercado. Qualquer medida que vá além disso é vista como perigosa. Como veremos, o neoliberalismo parece exigir um governo de elites, restando ao povo, à maioria, um papel bastante restrito.

Ora, se “demarquia” configura-se como um conceito de difícil aceitação, o que é a democracia para Hayek? “A democracia é o império da lei para todos, é o governo pela lei comum feita pelos homens. [...] Uma lei é uma regra geral das relações entre indivíduos privados, ela expressa apenas as relações gerais dos homens entre si” (DARDOT, LAVAL, 2016a, p. 95). Hayek entende que a demarquia funciona com base no princípio da obediência à lei. Com a democracia, aconteceria do mesmo modo. Nesse sentido é que podemos entender o *constitucionalismo* presente no ideário neoliberal. Para eles, o direito dos indivíduos no que diz respeito à economia não deve permanecer apenas na esfera do direito, mas deve ser, outrossim, constitucionalizado.

A história recente do neoliberalismo de governo nos leva, aliás, a considerar as múltiplas formas que esse processo de constitucionalização pode tomar. [...] No Brasil, em 2016, o presidente conservador Michel Temer pavimentou o caminho de Bolsonaro, introduzindo modificações constitucionais com o objetivo de congelar as despesas públicas por vinte anos, e o próprio Bolsonaro modificou a Constituição para levar a cabo a reforma previdenciária. Nos dois casos, o mecanismo é o mesmo: a modificação foi realizada por meio de uma proposta de emenda constitucional (DARDOT et al., 2021, p. 116 - 117).

Se o governo deve governar dentro de limites constitucionais, então, muda-se a Constituição, se necessário²⁶. A Constituição do Chile de 1980 seria um exemplo paradigmático dessa política estratégica do neoliberalismo²⁷. Assim, construir uma Constituição descompromissada com as reivindicações sociais, trabalhistas, redistributivas etc., configura-se um dos primeiros objetivos da construção societária pensada pelos neoliberais. Ao impor regras ao jogo, qualquer governo que porventura assumir o poder estará preso a uma organização difícil de transformar, afinal, conta com a complacência da mídia, da elite, da subjetividade capitalista, lentamente alimentada.

Por isso, os autores de *A escolha da guerra civil* não hesitam em apontar a existência de uma verdadeira *demofobia* no seio do neoliberalismo. Os principais representantes do neoliberalismo nunca se escandalizaram com os golpes de Estado no Chile ou no Brasil, ou ainda com a ditadura de Salazar em Portugal²⁸. De fato, o neoliberalismo é impregnado de *antidemocratismos*. Como afirmamos anteriormente, a democracia é um perigo pois é vista como a matriz de toda forma de coletivismo: “Sem nunca se preocupar muito com matizes, a retórica denunciadora de Hayek ou de Röpke sempre estabelece relação direta entre proteção social e pleno emprego, de um lado, e nazismo ou gulag, de outro” (DARDOT et al., 2021, p. 73). Haveria, assim, uma linha direta entre as intervenções sociais governamentais e o campo de concentração. Ademais, por esse motivo é que seria mais do que justificada a tentativa de estabelecer limites - lei, Constituição - aos governos considerados como muito condescendentes com a vontade popular.

Com efeito, o neoliberalismo pode ser visto como uma ideologia de guerra contra a democracia efetiva, isto é, quando as demandas populares são tão fortes e carregadas do furor de transformação que as leis do mercado, da economia e da política liberal são colocadas sob o peso da dúvida. “Em poucas palavras, a democracia, se não for seriamente limitada, é a

²⁶ Jaime Guzmán, colaborador do regime autoritário de Pinochet, resume de modo claro esse ponto. Diz ele: “O essencial não é saber quem governa, mas qual é a extensão de seu poder ao acessar a condução do Estado. Isto é, se os adversários vierem a governar, eles estarão constringidos a seguir uma ação não tão diferente daquela que desejariam, porque [...] a margem de alternativas que o campo lhes impõe é suficientemente reduzida para tornar o contrário extremamente difícil” (GUZMÁN, *apud* DARDOT et al., 2021, p. 57).

²⁷ Para uma rica e detalhada análise, cf. o capítulo 1 de *A escolha da guerra civil* (2021).

²⁸ “A recepção que os membros da Mont-Pèlerin dedicaram ao golpe de Estado de Pinochet exprime ao máximo essa desconfiança - se não um ódio - à democracia, ao traduzir uma exigência de igualdade e de justiça social. Aliás, essa não era a primeira vez que o “Gotha do neoliberalismo” festejava um golpe de Estado. Röpke não disfarçou a alegria na ocasião do golpe que, em 1964, com ajuda da CIA, permitiu a derrubada do presidente brasileiro João Goulart, substituindo-o por uma ditadura militar; como Hayek, Röpke sempre manifestara muitas simpatias pelas ‘ditaduras liberais’, como a de António de Oliveira Salazar em Portugal” (DARDOT et al., 2021, p. 72). Nesse trecho, para além de seu caráter ilustrativo, temos uma importante composição da ideia de democracia enquanto igualdade e justiça social.

precursora do coletivismo destruidor de todas as liberdades e individualidades” (DARDOT et al., 2021, p. 74). Ora, o que resta ao povo? Hayek, certa feita, assim escreve:

O verdadeiro valor da democracia é constituir uma precaução sanitária contra o abuso do poder. Ela nos fornece o meio para descartar uma equipe de governantes e tentar encontrar outra melhor. [...] Mas não é esse, de longe, o valor político mais alto de todos, porque uma democracia sem limites poderia ser pior que governos limitados não democráticos (HAYEK, *apud* DARDOT et al., 2021, p. 76).

Em síntese, a democracia não diria respeito nem a um modo de governo, nem a uma ética subjetivadora, mas sim, em primeiro lugar, a um *procedimento* de escolha dos governantes²⁹. A limitação do poder popular encontra seu refúgio, portanto, na preconização de um papel para o povo: o de eleitor. Essa parece ser a única atribuição que a maioria poderia ter em uma sociedade neoliberal. Não seria incorreto falar aqui em aristocracia ou mesmo “governo de elites”. Ao analisar a perspectiva de Louis Rougier, Dardot *et al.* afirma que, em resposta à questão sobre “como limitar o poder da massa”, Rougier declara ser “preciso confiar o poder a uma nova ‘aristocracia’ e definir uma ‘arte de governar’ capaz de salvaguardar das massas a autoridade política” (DARDOT et al., 2021, p. 85). A arte de governar seria aristocrática e possuiria uma sabedoria da qual o povo é desprovido. Percebe-se, desse modo, uma deslegitimação de qualquer política, ambição ou movimento democrático. Assim, qualquer posição que reclame igualdade ou justiça social deve ser jogada no reino da quimera e da infantilidade³⁰. O povo, em conclusão, vê-se calado, espoliado, relegado à inação. Essa característica será chamada de *desdemocratização*³¹.

1.3. Neoliberalismo e autoritarismo: a empresa como forma de governo

Disseram muitas vezes que o liberalismo autoritário era um oximoro – ele seria mais um pleonasma.

Grégoire Chamayou

²⁹ Wendy Brown, de modo bastante agudo, compreende que o ataque do neoliberalismo à democracia nem sempre é feito de modo audacioso ou espetacular. De fato, esse ataque “envolve alterar os significados da democracia, restringindo-a a um ‘método’ de estabelecer regras em vez de uma forma de governo, restringindo seu escopo ou apartando-a do governar” (BROWN, 2019, p. 76).

³⁰ Vale lembrar, como bem recorda Safatle, das palavras da então presidente do Fundo Monetário Internacional (FMI), Christine Lagarde, endereçadas aos negociadores da dívida grega em 2015. O governo grego, buscando ouvir o desejo popular, deixava aberta uma via heterodoxa, ou seja, uma via dissidente dos padrões para a resolução da crise. A presidente do FMI não titubeou: “[...] foi à imprensa exigir o fim do ‘comportamento infantil’ dos seus contendores e dizer que esperava retomar o diálogo com ‘adultos na sala’” (SAFATLE, 2021, p.17)

³¹ Esse é um conceito cunhado por Wendy Brown. De nossa parte, pretendemos retomar essa discussão acerca da desdemocratização, bem como de um possível caminho para a democracia, adiante neste capítulo.

Michel Foucault aponta que o neoliberalismo é filho de uma crise da governamentalidade do liberalismo. O século XX foi palco de inúmeras disputas em torno do sentido do liberalismo e da sobrevivência do modo de produção que ofereça lucro. Assim, o neoliberalismo pode ser compreendido como a *reformulação* do liberalismo clássico no sentido de dar-lhe sobrevida. Desse modo, no fundo, o neoliberalismo é uma doutrina bastante diferente de uma concepção de um liberalismo do *laissez faire*.

O pensador francês Grégoire Chamayou, na esteira do método genealógico tal como empregado por Foucault, traça um quadro vívido do (neo)liberalismo enquanto ideologia autoritária na obra *A sociedade ingovernável*³². O próprio título já aponta para um conceito seminal que encontramos nos escritos políticos – e éticos – tardios de Foucault: o conceito de governo. Se governar é “conduzir condutas”, então, o caráter *ingovernável* da sociedade aponta para uma dinâmica que estava em seu ápice em fins dos anos sessenta e durante os anos setenta, a saber, que a revolta estava por toda a parte³³. Principalmente, e esse é o foco da obra, entre os operários, os gestores e na sociedade de contestação. Em resenha ao livro, Michel Cabannes assim escreve:

O autor primeiro analisa em detalhes a transformação neoliberal no nível corporativo. Fornece informações valiosas sobre a contra-ofensiva social dentro das empresas, sobre os fundamentos da revolução gerencial neoliberal, sobre a diversidade de projetos de renovação gerencial e sobre as táticas das empresas para evitar regulações públicas. Apresenta um levantamento histórico-filosófico da evolução do pensamento gerencial dominante nos círculos executivos (CABANNES, 2019, s/p).

Por conseguinte, os representantes do capital viram-se diante da necessidade de buscar estratégias para conter a revolta e as reivindicações. Em uma palavra, era preciso enfraquecer a democracia³⁴. O relatório da Comissão Trilateral é emblemático nesse sentido. Ele afirmava que “a democracia [...] encontrava-se afetada por um ‘problema de governabilidade’: uma onda

³² Por certo, nossa intenção nesse momento é apresentar uma perspectiva que combina o liberalismo com o ocaso da democracia. Assim, a despeito de existir aspectos muito interessantes, deixaremos muitas análises sem detalhamento ou mesmo passaremos ao largo delas.

³³ “Nenhuma relação de dominação escapava: insubmissões na hierarquia dos sexos e dos gêneros, nas ordens coloniais e raciais, de classe e de trabalho, nas famílias, nas universidades, nos quartéis, nas fábricas, nos escritórios e na rua” (CHAMAYOU, 2020, p. 21).

³⁴ Chamayou, assim como Foucault em *Nascimento da biopolítica*, chamou a atenção para o relatório *The crisis of democracy*, encomendado pela Comissão Trilateral. Essa Comissão foi criada em 1973 por cidadãos privados da Europa Ocidental, Japão e América do Norte, a fim de que promovessem uma maior cooperação entre essas regiões. Além disso, a Comissão Trilateral constitui-se como um importante fórum de discussões sobre problemas comuns a essas regiões, a exemplo, a crise da democracia.

popular minava a autoridade por toda parte e sobrecarregava o Estado com suas infinitas demandas” (CHAMAYOU, 2020, p. 22). Com efeito, “ingovernabilidade” e “autoridade” são termos que andam lado a lado, ou seja, em outras palavras, em uma dinâmica de ingovernabilidade geral, é preciso restaurar a autoridade. É precisamente neste ponto que a análise dos mecanismos autoritários entra em cena. Chamayou busca realizar uma “história pelo alto”, quer dizer, do ponto de vista das classes dominantes.

Por conseguinte, é preciso disciplinar os trabalhadores indóceis, bem como disciplinar os gestores. É necessário, igualmente, atacar não apenas os trabalhadores e gestores, aqueles que efetivamente estão dentro das empresas. Agora, diante de uma sociedade que exige responsabilidade social das empresas, é preciso, ao mesmo tempo, criar um ideário e fomentar o desejo para uma vida privada por meio, sobretudo, do consumo e, além disso, atacar as ideias e os movimentos que reivindicam uma sociedade outra. Por fim, é preciso pensar em estratégias jurídicas, políticas etc. a fim de minar qualquer dano às elites econômicas. Vejamos mais detalhadamente alguns aspectos dessa análise.

O primeiro inimigo que o campo de batalha aberto pelas elites encontrou foram os trabalhadores, os operários. Nos anos sessenta e início dos anos setenta, comenta Chamoyou, os Estados Unidos encontravam-se em uma situação de praticamente pleno emprego. Por isso, era possível presenciar algo desse gênero:

Na General Motors, 5% dos trabalhadores faltam cotidianamente sem justificativa genuína. Às segundas e sextas-feiras, essa taxa se multiplica por dois, e no verão, em algumas fábricas, pode alcançar 20%. “Com o que se parece uma segunda-feira de verão numa fábrica?”, indagam a um operário da indústria automobilística em 1973. “Não sei, nunca fui lá numa segunda-feira”. “Como é possível que você só venha trabalhar quatro dias por semana?”, perguntam a outro operário. Resposta: “Porque se eu só viesse trabalhar três dias não ganharia o suficiente para viver” (CHAMAYOU, 2020, p. 32).

Chamayou chama a nossa atenção para o “profundo ódio pelo trabalho” e também para o “desejo de escapar dele”. No fundo, o que os trabalhadores almejavam era um *sentido* para o trabalho que exerciam. Assim, em uma situação de grande oferta de postos de trabalho, o operário sentia-se livre para procurar algo que mais lhe agradasse. Nesse contexto, a gerência ou direção das empresas procurou *disciplinar* os operários indóceis. Como trabalharemos adiante, Foucault realiza um importante estudo da disciplina enquanto mecanismo de submissão dos corpos. As direções de empresas, assim, optam pela “linha-dura”: “acelerar as cadências,

automatizar as tarefas não qualificadas, desqualificar as que sobram, cortar a massa salarial, reforçar as medidas de supervisão e de controle” (CHAMAYOU, 2020, p. 35)³⁵.

Em uma palavra, é preciso que os trabalhadores sintam *medo*. Os operários parecem não ter medo, medo econômico. Logo, é preciso criar uma dinâmica que cumpra esse requisito. O meio para que isso ocorra é simples: é preciso acabar com a segurança do trabalhador. Em outros termos, as políticas públicas: seguro desemprego, seguro doença, aposentadoria etc., impedem que o trabalhador construa um *sensu moral* de responsabilidade. “O problema não é que o trabalho é duro demais, a sociedade é que é muito mole” (CHAMAYOU, 2020, p. 51). Ademais, essa situação de “pleno emprego” fazia com que a demissão não parecesse “tão ruim assim”. Teoricamente, temos a seguinte análise:

A teoria dominante da crise [...] culpava a situação socioeconômica demasiadamente propícia aos trabalhadores e suas lutas. [...] Ela atribuía tal situação a três fatores principais: 1) engajamento keynesiano na manutenção do pleno emprego; 2) os dispositivos de proteção do Estado de bem-estar social; 3) o poder dos sindicatos (CHAMAYOU, 2020, p. 52 – 53).

Nada disso poderia se manter em pé³⁶. É possível perceber, em suma, que a destruição das variadas formas de solidariedade social seja a condição para que haja o trabalhador “voluntário”. Por fim, contra os sindicatos foi travada uma verdadeira guerra. A partir dos anos setenta desenvolveu-se uma curiosa atividade: os *union busters*. Ou seja, os “exterminadores de sindicatos” que se apresentavam como consultores. Assim, os altos executivos recebiam consultoria, materiais, palestras sobre como identificar atividade sindical em suas empresas e, ademais, como barrá-la³⁷.

Com efeito, os operários não constituem o único problema a ser enfrentado pelas elites econômicas. Do mesmo modo, é preciso disciplinar a uma figura central: a do gestor. Partindo do pressuposto de que, a partir do século XX, há uma separação entre propriedade e exercício do poder, como fazer com que os gestores trabalhem visando o lucro de uma empresa que eles não possuem? Em outros termos, até o século XIX, o capitalista gerenciava a sua fábrica, como o patriarca governava a sua família. Contudo, com o aumento de tamanho das empresas,

³⁵ “[...] Um trabalhador é demitido por ter chegado um minuto atrasado; outro é suspenso por peidar na cabine de um veículo; outro por ter cantarolado na fábrica” (CHAMAYOU, 2020, p. 36).

³⁶ “Assim, os seguros-desemprego incitam a preguiça; o direito à aposentadoria dissolve o dever filial perante os anciãos; os auxílios às pessoas com deficiência enaltecem os defeitos físicos superficiais etc.” (CHAMAYOU, 2020, p. 36).

³⁷ Recentemente o documentário *Indústria Americana* (2020), ganhador do prêmio Oscar, incitou discussões acerca do papel dos sindicatos nas empresas. Esse documentário é um importante registro, na atualidade, sobre como a luta contra os sindicatos permanece inalterada.

encontramo-nos em uma situação de impossibilidade de gestão da empresa por meio de seu dono. Daí a necessidade de atribuir essa gerência a outrem. Temos, assim, a noção de *proprietário ausente*. Ademais, a propriedade, na maioria dos casos, é imaterial, isto é, dada por meio de ações.

Os gestores, com efeito, administram concretamente a empresa, administram as ações dos acionários. Ora, qual era o problema que se apresentava nesse caso? Precisamente, o problema de saber o que impeliria os gestores a maximizar os lucros de terceiros. Pois bem, a solução encontrada para lidar com essa difícil situação dos gestores manifesta-se em uma velha estratégia: disciplinar, tal como os operários, também os gestores. “Após o caso dos trabalhadores rebeldes, o dos gestores preguiçosos” (CHAMAYOU, 2020, p. 95).

No fundo, a questão que se impunha era: como fazer com que o seu trabalho, ou seja, dos acionistas, seja feito pelos outros (gerentes)? Não sendo nossa intenção desmembrar e discutir à exaustão esse tópico, limitamo-nos apenas a indicar as soluções. De um lado, temos a boa e velha pressão: a gerência das empresas vive sob constante ameaça de ser substituída, caso não ofereça os resultados desejados. “Quanto mais dinheiro faz, mais protegida está, e quanto menos, mais corre o risco de ser lançada para fora do barco’. É essa ameaça contínua que incita, a partir de então, o dirigente, com um frio na barriga, a vigiar de perto a cotação da ação” (CHAMAYOU, 2020, p. 100 - 101). De outro lado, a outra estratégia utilizada para disciplinar os gestores foi a que se volta para o bolso, isto é, para a remuneração. Em outros termos, buscava-se “[...] regular a conduta dos gestores com base nos interesses dos acionistas” (CHAMAYOU, 2020, p. 97). Chamayou aponta em sua análise um diagnóstico feito pelo economista britânico Robin Marris. Para este último, é interessante que haja outras fontes de renda, para os dirigentes, que não apenas o salário³⁸.

Embora todos esses elementos sejam muito interessantes e importantes para a compreensão da história do pensamento econômico contemporâneo, em nossa visão e segundo nossos interesses, não constitui a parte mais importante da obra. Com efeito, a partir do capítulo três, intitulado “Ataque à livre iniciativa”, acompanhamos uma análise que apresenta um mundo de reivindicações democráticas em conflito com o ideário econômico do lucro. Nesse

³⁸ “Ele ressaltou que nos Estados Unidos, alguns economistas preconizam outras fontes, além do salário, incluindo diversas formas de ‘recompensas financeiras’, entre elas os bônus e as *stock options*, a fim de ‘sintonizar mais intimamente os interesses dos gestores aos dos acionistas’ e ‘encorajar um ‘comportamento neoclássico’” (CHAMAYOU, 2020, p. 99).

sentido, gostaríamos de apresentar esse conflito entre a *empresa* versus a *sociedade democrática*.

1.3.1. Ativismo e contra-ativismo: a busca do “governar o ingovernável”

O que é uma empresa? A empresa é uma entidade econômica onipresente na “vida moderna”. Ela está presente em todos os cantos. Nós dependemos dos negócios para a comida, a vestimenta, para a nossa moradia, para o nosso lazer etc. Ora, para além dessa constatação um pouco óbvia, foi-se criando uma percepção de que a empresa é “algo a mais”, ela é uma espécie de poder prescritivo. Em termos foucaultianos, ela é um governo da vida que busca conduzir nossas condutas.

Ela [a empresa] governa também para além de seus muros. Governa os indivíduos em quase todos seus papéis sociais e dimensões; tanto é verdade que cada um se encontra preso a planejamentos fixados pela autoridade privada de diferentes gestores. Em suma, a empresa começa a parecer um imenso e proliferativo *governo privado da vida*, muito mais hábil e invasivo que o poder de Estado (CHAMAYOU, 2020, p. 121, grifos no original).

Chamayou cunha o interessante conceito de “dominação estilística”. Com esse conceito, o pensador indica que as empresas buscam não apenas lucrar, mas governar o mundo. Por meio da publicidade e do marketing, elas guiam as vontades, os desejos e os gostos dos consumidores. É necessário somar a esse elemento, outrossim, um aspecto mais evidentemente sombrio: seu poder de morte, elas são também um necropoder³⁹.

Com efeito, a esquerda percebe que, a partir desse quadro, as empresas possuem responsabilidades públicas. Ou seja, se as suas atividades acarretam consequências amplas sobre a sociedade (ambientais, sanitárias etc.), é preciso que as empresas sejam contestadas em sua natureza “pública”. Em outros termos, “a expressão ‘governo privado’”, escreve Chamayou, “pode ser lida, então, como uma contração, cuja forma completa, uma vez desenvolvida, seria *governo privado dos negócios públicos*” (CHAMAYOU, 2020, p. 119, grifos no original). É nesse contexto que a batalha de ideias, democráticas e empresariais,

³⁹ “Em Washigton, em certa manhã de março de 1969, seis padres católicos invadiram os escritórios da Dow Chemical, um dos principais fornecedores de napalm para o Exército americano: ‘Eles pegaram os relatórios que encontraram e jogaram pela janela; penduraram nas paredes retratos de camponeses e de crianças vietnamitas queimados vivos por napalm e borrifaram sangue nos móveis. Deixaram um comunicado em tom justiceiro contra a corporação: ‘Vocês exploram, espoliam e matam em nome do lucro [...]. O que vocês vendem, é a morte’” (CHAMAYOU, 2020, p. 123).

começa a ganhar fôlego. A nosso entender, a análise desses discursos de reação, engendrados pelas elites econômicas, constitui a parte mais interessante de *A sociedade ingovernável*. Ademais, é neste contexto, igualmente, que podemos compreender o surgimento do “liberalismo autoritário”, compreendido como discurso reativo e reacionário. Trata-se de discursos formulados contra aquilo que ele não é; trata-se, também, de discursos reacionários, que visam conservar uma ordem vista como ameaçada.

Havia, no princípio da década de setenta, a percepção, por parte dos agentes do capital, de que o capitalismo nunca tinha sido tão criticado. Havia uma rejeição à livre iniciativa, mobilizada por universidades, professores esquerdistas e outras personalidades⁴⁰. O que, enfim, subjaz a esses ataques? Precisamente, “uma inclinação muito desagradável à ‘solicitude em favor dos carentes’” (CHAMAYOU, 2020, p. 133). Nesta expressão, encontramos nitidamente manifesto o ódio aos desfavorecidos, o ódio para com aqueles que necessitam ser assistidos.

Esse coquetel explosivo de acesso “de massa” à educação, de crença na possibilidade de uma transformação social e de empatia excessiva em relação aos miseráveis explica por que as camadas intelectuais se tornaram esse ninho de “inimigos da sociedade”. O que, aliás, faz com que não se trate mais de intelectuais de fato, mas de “intelectuóides” (CHAMAYOU, 2020, p. 133 - 134)

Os empresários compreendiam que estava em curso uma demonização da atividade empresarial; o lucro era considerado um pecado. Assim, viram-se diante da necessidade de contra-atacar, de batalhar no campo das ideias e da prática.

Um exemplo basta para compreender esse aspecto. Nosso pensador afirma que, até o surgimento dos movimentos ativistas, a administração das empresas via-se às voltas com dois tipos de conflitos, a saber, o conflito intra-empresa e a concorrência no mercado. Com o ativismo nascente, há um terceiro conflito, que Chamayou intitula de “um *conflito social externo*, diante do qual as táticas tradicionais se revelaram inadequadas” (CHAMAYOU, 2020, p. 193, grifos no original). Mais especificamente, ele retoma o caso do panfleto *The baby killer*, lançado por ativistas britânicos em 1974 e que deu ensejo a inúmeros protestos de boicote contra a empresa Nestlé. *Grosso modo*, os ativistas culpavam a empresa por “envenenar” as crianças de países pobres, carentes de água potável, com o leite em pó, vendido como um substituto para o leite materno. O boicote permitiu uma amarga surpresa: pequenas redes ativistas poderiam exercer uma enorme pressão nas empresas e indústrias. Assim, as empresas buscaram meios e

⁴⁰ Notadamente, Chamayou cita Herbert Marcuse.

estratégias a fim de contornar essa situação que se abateu sobre elas. Desde a contratação de psicanalistas para tratar o desgaste psicológico dos diretores até a criação de conselhos especiais que lidassem com as crises.

Em suas táticas e estratégias, destaca-se uma curiosa tática baseada no *diálogo*. Chamayou chama a isso de “produção da dialogia dominante”. O diálogo é visto como uma estratégia de poder, seja em versão filosofante ou em versão bélica⁴¹. De fato, o diálogo era visto como um expediente necessário a fim de conseguir informações, desarmar o inimigo, eventualmente, trazê-lo para o lado das companhias empresariais.

Com efeito, para além do diálogo como estratégia de combate contra os ativistas e agitadores sociais, percebeu-se que esses ativistas contavam em muitos casos com uma ajuda importante: o Estado.

Portanto, para além do cara a cara entre empresas e ativistas, havia um jogo de três elementos, incluindo o poder estatal [...]. Se os dirigentes empresariais, por sua vez, tinham de se tornar militantes, não era só para repelir os ataques adversários, mas igualmente para impor uma agenda própria, fazer com que “as escolhas das políticas públicas fossem influenciadas pelo setor privado” (CHAMAYOU, 2020, p. 209).

Poderíamos afirmar que esse é o limiar da captura da política pelo pensamento neoliberal, segundo o pensador francês. Basta lembrar que, originalmente, a política é um domínio que concerne a todos os indivíduos que participam de uma cidade ou comunidade. Ela é, assim, uma reflexão sobre o destino do comum. Nosso pensador analisará como essa noção passa a ser deturpada e privatizada. Em outros termos, é preciso destronar a política, entendida como reflexão sobre o comum, a fim de torná-la um instrumento de classe. Por certo, essa ideia não é nova, já sendo denunciada por Marx e outros pensadores no século XIX. Contudo, ganha uma dramaticidade singular em fins do século XX.

Nos anos setenta, teve início um movimento de contestação endereçado às multinacionais, aonde pedia-se mais regulamentação para essas grandes empresas que acabam, ao fim e ao cabo, até mesmo rivalizando com os Estados. A obra de Chamayou, nesse sentido, é seminal e emblemática, ao demonstrar como as indústrias e os donos do capital se moveram no sentido de ganhar legitimidade.

⁴¹ “Para ter uma ideia completa é preciso confrontar o caldo ético-filosófico com seu duplo, a estratégia do diálogo que os especialistas do contra-ativismo corporativo teorizam em paralelo. Uns citam Habermas, outros se referem a Clausewitz; mesmo assim: ambos – versão filosofante e versão agente secreto – constituem as faces complementares de um mesmo conjunto prático” (CHAMAYOU, 2020, p. 202 – 203).

Podemos tomar como exemplo as reivindicações calcadas em uma preocupação com o meio ambiente, ou seja, as reivindicações e contestações dos movimentos ecológicos. O que, *grosso modo*, os grupos ecológicos contestam são os “custos sociais” que as grandes empresas engendram: degradação do meio ambiente, preocupação com a saúde da população etc. Em primeiro lugar, a elite econômica enxerga essas contestações, no plano ético-filosófico, que é o ponto que mais nos interessa, como uma ameaça à liberdade.

Afinal, se tenho vontade de pintar meu quarto com tinta que contém chumbo, isolar meu teto com placas de amianto e comprar um carro sem cinto de segurança, ou empanturrar meus filhos de biscoitos com óleo de palma na composição, com que direito o Big Brother impediria de fazê-lo? (CHAMAYOU, 2020, p. 255).

Assim, se por um lado tratava-se de afirmar que a liberdade estava sendo tolhida pelos alarmistas ecológicos, por outro lado, também se buscavam proteções legais contra esses ataques. É nesse sentido que podemos compreender a governança neoliberal como um híbrido entre *hard law* e *soft law*⁴². Chamayou aponta que o *soft law* foi o instrumento mais utilizado pelas multinacionais no sentido de barrar as regulamentações “duras”, oriundas do direito propriamente dito, o chamado *hard law*. Acreditava-se que com o *soft law* uma mensagem fosse passada, a saber, a empresa possui “boa vontade”, formulando códigos de conduta. A ética substituiria a restrição jurídica.

Abre-se, com efeito, uma frente de batalha ampla, afinal, se o *soft law* era uma estratégia para evitar a regulamentação propriamente dita, nem por isso os neoliberais deixaram de pensar em meios para denunciar e barrar as regulações. Assim, nessa luta contra os movimentos sociais que clamam por regulações, os teóricos neoliberais apontam o caminho. Principalmente, pretendem fazer ver que as regulamentações engendram uma economia doente, pesada e que, em última instância, geraria um aumento de custos para o consumidor. Exemplo disso, segundo eles, ficaria evidente com as normas de segurança e de proteção do meio ambiente, que “aumentaram em 320 dólares o preço médio de um carro novo entre 1968 e 1974” (CHAMAYOU, 2020, p. 258). Desse modo, quando uma questão eventualmente acabava nos tribunais, apelava-se para uma análise de custos/benefícios. Como calcular os benefícios de

⁴² O *soft law* pode ser resumido, grosseiramente, como um conjunto composto por acordos, cartas, tratados, programas, recomendações etc. que não possuem o status de uma lei.

uma medida antipoluição? Por ser da ordem de um tema complexo, quase sempre as decisões eram pró indústria⁴³.

Resta evidente que o neoliberalismo é um antiecológico; é um pensamento e uma prática que coloca o lucro acima da vida. Essa é somente uma de suas facetas autoritárias, ou seja, suprime qualquer reivindicação coletiva a favor do bem comum, seja a saúde, o ar, um rio. Não podendo, contudo, impedir que as contestações ocorram, os neoliberais focam em outra estratégia: a responsabilização individual.

Como Foucault acertadamente demonstrou, o neoliberalismo é muito eficaz em moldar subjetividades, em lidar com o psicológico. Nesse sentido, campanhas com táticas psicológicas começaram a ser utilizadas a fim de tirar o foco da empresa e jogá-lo para o consumidor. Campanhas de reciclagem, compostagem etc., começaram a circular como resposta às contestações ambientais. Contudo, o engodo é claro: “responsabilizar os outros para melhor se desresponsabilizar” (CHAMAYOU, 2020, p. 299).

Não obstante, como veremos, a promoção dessas várias estratégias configura-se como apenas uma das partes dessa estratégia de governo neoliberal da vida. Para além da empresa e dos ataques que ela sofre, está a própria sociedade e a política, domínio das decisões coletivas por excelência, como alvo da investida autoritária. Esse ataque visa, em suma, desmobilizar a dimensão do comum, privatizando-a.

1.3.2. Uma micropolítica neoliberal?

Segundo Grégoire Chamayou, a fonte incontornável para compreender o chamado “liberalismo autoritário” seria Hayek. Assim, ele escreve:

Portanto, em plena Segunda Guerra Mundial, Hayek e seus colegas não acharam nada melhor para fazer do que criticar os excessos da democracia e apelar para o rompimento com o estado de bem-estar. Mas eles perdem. Para desgraça deles, o pós-guerra será keynesiano. E eles se limitarão a pregar no deserto, ou quase, durante três longas décadas.

⁴³ Nosso autor oferece a análise de um caso bastante interessante, ocorrido em 1977. Um estudo da época mostrou que os trabalhadores de uma fábrica de filme plástico, expostos ao benzeno, tinham entre cinco e dez vezes mais riscos de desenvolver leucemia que a população em geral. Uma norma baixando os níveis de exposição máxima ao benzeno foi promulgada. Contudo, em 1978 um tribunal da Louisiana revogou a norma afirmando que, em resumo, não havia uma estimativa dos benefícios de tal norma. “Resumindo: sabe-se que a substância é cancerígena, é provável que a redução da exposição diminua o risco, mas a questão à qual a agência não respondeu é ‘quanto?’” (CHAMAYOU, 2020, p. 262). Ora, não é preciso dizer que essa jurisprudência coloca os tribunais como aliados das grandes empresas, como aliados do capital.

Quando de súbito chegam as turbulências sociais e políticas dos anos 1960, eles estão ao mesmo tempo preocupados e tranquilos, pois, se a crise política é grave, ela aparece também dar-lhes razão. As cassandras se pavoneiam. Bem que avisaram. Olhe aonde isso leva. Nessa crise eles vem uma oportunidade. Enfim, seus velhos diagnósticos poderão reconquistar a credibilidade, e com eles seus antídotos heroicos (CHAMAYOU, 2020, p. 345).

Hayek tematiza um caminho de continuidade entre as demandas democráticas e sociais com o totalitarismo. *O caminho da servidão* é completamente escrito a fim de demonstrar essa suposta relação de continuidade entre bem-estar social e os campos de concentração. Após os trinta anos gloriosos do pós-guerra (1945 – 1975), as políticas keynesianas apresentam sinais de crise, o que abre uma brecha espetacular para os antigos defensores de um liberalismo reformulado, um neoliberalismo.

Chamayou se vale de inúmeras referências para seu projeto de compreender o liberalismo autoritário que nasce no século XX, e que parece ainda exercer bastante influência no século XXI. Por isso, além de sua dívida para com Foucault, indica ser necessário recorrer a outras fontes, tal como Carl Schmitt. Nas palavras de Streeck, que Chamayou retoma,

A análise de Michel Foucault sobre a ascensão do neoliberalismo, acertadamente centra-se na Alemanha em vez de Anglo-América. Ancorando o ordoliberalismo na tradição do Estado alemão e na política do pós-guerra e da Alemanha pós-nazismo, Foucault poderia ter se voltado mais para Schmitt e Heller, onde teria encontrado a figura básica do pensamento que informava e informa as ideias liberais sobre o papel econômico do Estado autoritário sob o capitalismo - a ideia, nas palavras do título de um livro dos anos 80 sobre Margaret Thatcher, da necessidade de uma “economia livre” para um “estado forte” (STREECK, 2015, p. 364).

A fim de sermos justos, essa declaração de Streeck não é totalmente correta. Embora Foucault tenha deixado de lado alguns elementos do neoliberalismo – como por exemplo, seu caráter autoritário e em muitos pontos anti-democrático -, é fato que ele reconhece em *O nascimento da biopolítica* a necessidade de um Estado forte e intervencionista. Deixemos essa discussão de lado. O que importa para nós é mostrar que, segundo Chamayou, a hegemonia de do neoliberalismo deve-se a dois fatores, a saber, um destronamento da política (1) e uma micropolítica da privatização (2).

Adiante veremos que Dardot e Laval também tematizam o “destronamento da política” como uma estratégia neoliberal. De fato, ao mesmo tempo em que destrona a política entendida como reflexão sobre a comunidade e sobre o coletivo, o neoliberalismo promove uma outra política, qual seja, uma “política de sociedade”. Como vimos, essa política pretende, por certo,

transformar a sociedade. Contudo, é muito diferente da fórmula do coletivismo⁴⁴. Com Chamayou, encontramos uma narrativa outra. Para ele, trata-se de investigar como o neoliberalismo constitui-se enquanto força autoritária, isto é, como um movimento que sufoca e estrangula as reivindicações democráticas.

Em fins da década de sessenta e meados da década de setenta, ao menos nos países desenvolvidos, uma *onda democrática* encontrava seu lugar. Era um lugar comum a afirmação seguinte: eis “que ‘grupos sociais marginais’, outrora ‘passivos ou desorganizados’ – negros, índios, chicanos, mulheres... –, cismam que são sujeitos políticos plenos” (CHAMAYOU, 2020, p. 308). A onda democrática indica que os indivíduos estão, a todo momento, questionando, propondo, exigindo direitos. Ora, onde reside o problema? Precisamente, compreendem os neoliberais, no expansionismo do Estado e de suas atividades. Assim como havia um receio de regulamentação no caso do meio ambiente, conforme vimos anteriormente, aqui há um receio de que as amplas contestações engendrem uma intervenção governamental excessiva.

Em resposta à contestação, ele [o Estado] intervinha, regulava e gastava freneticamente. A crise de governabilidade da democracia se manifestava não por um recuo, mas por um expansionismo da atividade governamental. O que estava se tornando ingovernável, segundo essa análise, era o próprio fenômeno governamental (CHAMAYOU, 2020, p. 308).

O diagnóstico apontava para um excesso de direitos, de demandas por igualdade, de demandas por serviços e regulamentações públicos. A democracia almeja sempre mais democracia, e isso precisa ser barrado. E é nesse ponto em que podemos compreender o caráter autoritário do neoliberalismo: ele é uma prática e um pensamento que buscam barrar toda e qualquer demanda coletiva. Ele é autoritário, igualmente, porque “se afirma como o único e verdadeiro autor da vontade política” (CHAMAYOU, 2020, p. 390). Mais uma vez, temos aqui a noção de que, fora do capitalismo neoliberal, “não há alternativa”.

Com efeito, para que haja êxito, é preciso destronar qualquer noção de política democrática, coletiva. Assim, na prática, essa destruição da democracia enquanto experiência coletiva cristaliza-se na repressão dos movimentos sociais, no ataque aos direitos sindicais, no ataque à liberdade de expressão e às garantias jurídicas. Frente às excessivas reivindicações

⁴⁴ A partir de Röpke, Dardot e Laval afirmam: “Essa política que pretende produzir indivíduos capazes de escolhas responsáveis e ponderadas deve procurar descentralizar as instituições políticas, descongestionar as cidades, desproletarizar e desagregar as estruturas sociais, desmonopolizar a economia e a sociedade [...]” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 125)

populares, democráticas, era preciso que o governo se fechasse em si mesmo, não estivesse mais aberto a colocar em práticas tais reivindicações. “Diante das sereias da reivindicação social, não se poderia recorrer a antigas artimanhas e amarrar o comandante do navio ao mastro? Então, dizia-se, a governabilidade seria enfim restaurada” (CHAMAYOU, 2020, p. 351).

Como Dardot e Laval em *A nova razão do mundo*, Chamayou também recorre ao pensamento de Hayek como figura central para entender o destronamento da política. Com isso, o neoliberalismo pode ser visto como um “poder destituente”. O neoliberalismo procura destruir o poder governamental em matéria social e econômica, justamente a fim de que não exista espaço para que nenhum tipo de reivindicação social seja atendido.

A saída encontrada, como podemos perceber no Chile em período de ditadura, foi a proposição de projetos de limitação constitucional. Qualquer governo eleito, doravante, não poderia fazer muita coisa, afinal, estava amarrado à Constituição. Contudo, a constitucionalização destituente sozinha, acreditava-se, não poderia lograr êxito. Nesse sentido, construiu-se uma ofensiva acerca do “equilíbrio orçamentário”, tema que ainda hoje coloca-se na ordem do dia.

Os neoliberais apontavam que o Estado gastava demais e, assim, o objetivo imposto era o de que seria preciso reduzir o orçamento estatal. Por trás, o que se colocava era uma equação simples: menos orçamento significava menos gastos sociais. Da mesma forma, a preocupação centrava-se também sobre a sobrecarga que recaía sobre o capital: taxas, seguros, impostos etc. Era preciso uma ofensiva visando a desregulamentação econômica. É, portanto, a partir desse quadro que a racionalidade neoliberal ganha impulso.

Esse quadro também impulsiona uma redefinição, orquestrada pelos neoliberais, do conceito de democracia. Agora, ela não é mais entendida como a busca da realização comum, como reflexão sobre a condução da comunidade, mas sim enquanto um “individualismo liberal”. Se antes havia uma incompatibilidade entre democracia e capitalismo, agora, fala-se de sua necessária relação. Chamayou escreve que o *demos* foi:

[...] ao mesmo tempo, redefinido ou reimaginado de um modo neotradicionalista como um *ethos* de identidade ameaçada pela “sociedade permissiva” – outro nome da emancipação social, racial, sexual e geracional que então começava com vigor. A estranha unidade ideológica desse populismo liberal-conservador era indissociavelmente individualista e autoritária, empresarial e tradicionalista. O neoliberalismo econômico, entrando em política, associava-se assim a um tipo de nacional-democratismo que cheirava a sexistas, homofóbicos e racistas” (CHAMAYOU, 2020, p. 365).

Por certo, embora esses fossem os objetivos da racionalidade neoliberal, ou seja, em uma palavra, dismantelar a política democrática, sabia-se que essa não era uma empresa fácil de se realizar. Com isso, as mais variadas estratégias foram buscadas. Alguns apontavam a necessidade de um “governo sacrificial”, isto é, que cumprisse sua missão de desregulamentação governamental, renunciando a qualquer possibilidade de reeleição. Um governo autocrata também era uma possibilidade, embora os pensadores neoliberais reconhecessem a dificuldade de isso acontecer em países desenvolvidos. Por fim, uma terceira via foi gestada: a *micropolítica*. E aqui não estamos falando de Foucault⁴⁵.

Grosso modo, essa noção neoliberal de micropolítica manifesta o desejo de se criar circunstâncias nas quais os indivíduos serão motivados a aderir a ofertas privadas. Assim, a micropolítica neoliberal seria uma arte política motivada a manipular os desejos e as escolhas dos indivíduos orientando-os em direção a fins privados. A especificidade técnica dessa corrente não é confiar plenamente no poder das ideias, como pensam os “ingênuos intelectuais de esquerda”. Antes, a prática precede a teorização. Dito de outro modo, para essa corrente de neoliberais, é preciso mudar as condições da prática e o resto seguirá. Foucault fala em *O sujeito e o poder* sobre mexer nas regras do jogo, não exatamente os jogadores. Aqui, estaríamos no mesmo princípio. Chamayou, por sua vez, fala em *atitude* revolucionária. Segundo ele, temos aí um “curioso nascimento de um estilo bolchevique-liberal na política reacionária” (CHAMAYOU, 2020, p. 371).

Ora, a principal estratégia é bastante conhecida: a privatização. A velha fórmula da privatização, aponta Chamayou, é vista como a solução para a diminuição da demanda social em direção ao Estado. A privatização é uma micropolítica, pois ela procede pouco a pouco. O pensador francês oferece como exemplo as políticas de Thatcher nos anos oitenta, que pouco a pouco minavam os serviços públicos, desde os transportes até as estradas de ferro.

A filosofia política sempre se preocupou em construir uma reflexão sobre qual sociedade queremos. Chamayou, com efeito, afirma que “a grande questão da escolha de sociedade é evitada dissolvendo-a em minúsculas questões de uma sociedade de escolha” (CHAMAYOU, 2020, p. 378). Essa micropolítica encurta o horizonte dos sujeitos, entendidos essencialmente como consumidores. A racionalidade neoliberal privatizante procura minar a

⁴⁵ Grégoire Chamayou recorre a um desconhecido autor neoliberal chamado Madsen Pirie para exemplificar a noção de micropolítica. Desse modo, provavelmente sem conhecimento da filosofia de pensadores como Foucault ou Deleuze, “esse neoliberal britânico estava firmemente convencido de ter inventado uma nova palavra: *micropolitics*, nome de um método original que permitia ‘aos governos iniciar os programas de reformas sem ter de pagar o preço político largamente anunciado’” (CHAMAYOU, 2020, p. 369).

sociedade democrática em sua estrutura, em seu interior. Ou seja, quando não há horizonte possível para a construção do comum, os indivíduos tendem a se resignar nas opções que são oferecidas no presente. Chamayou explica isso claramente no trecho que reproduzimos abaixo:

Nas microescolhas, e é esse o ardil da razão micropolítica, decide-se também, ainda por cima sem saber, outra coisa diferente de seu objeto imediato: as resoluções de cada pessoa contribuem para construir uma sociedade que talvez eles não tivessem escolhido caso fosse apresentada desde o início como o resultado esperado. Essa micropolítica é, portanto, pequena também no sentido da mesquinhez. Encurtar o horizonte. Não olhar o mundo para além do buraquinho da luneta. A paisagem geral só será contemplada mais tarde, recuando, enfim, talvez um pouco. Uma a uma, as relações mais ínfimas terão sido alteradas e, a perder de vista, o conteúdo se tornará irreconhecível (CHAMAYOU, 2020, p. 378).

A micropolítica reorienta as escolhas dos indivíduos. Ela divide os sujeitos em grupos fragmentados, fracos e sem esperança, a fim de que nenhuma oposição e contestação possa acontecer. A política é, quando muito, reduzida a escolhas eleitorais. Por fim, é nesse sentido que podemos entender o caráter autoritário do (neo)liberalismo: ele mina os meios de pressão subalternos; ele exclui o *demos* das decisões que repercutem na vida de todos. As pressões populares, assim, encontram-se cada vez mais sufocados sob o jugo da racionalidade neoliberal, até que se tornem, enfim, inócuas⁴⁶.

1.4. A desdemocratização é um efeito do neoliberalismo

Neste item, gostaríamos de compor esse quadro contemporâneo de análise do neoliberalismo com o pensamento de uma importante pensadora, a saber, Wendy Brown. Iniciamos nossa análise com a tematização de um de seus livros mais conhecidos, intitulado *Undoing the demos* (2015). Nesse e em outros textos, Brown apresenta uma instigante e assustadora reflexão sobre a relação entre democracia e neoliberalismo. Em uma palavra, ela intenta mostrar como o “neoliberalismo ataca os princípios, práticas, culturas, temas e instituições da democracia compreendidos como governo pelo povo” (BROWN, 2015, p. 09). A teórica oferece uma definição mínima de democracia (o governo do povo).

⁴⁶ “A política neoliberal – na medida em que pratica a desregulamentação, sobretudo do direito trabalhista; ao reforçar o poder do empregador na relação contratual; ao precarizar e comprometer a segurança dos trabalhadores; ao enfraquecer sua correlação de forças; ao reduzir sua capacidade de recusa, sua liberdade, pois ela favorece a acumulação de riquezas; ao aprofundar as desigualdades, exacerbando ainda mais as oportunidades de subjugação de todas as ordens – implica um endurecimento dos autoritarismos privados. É nesse sentido também que o liberalismo econômico é autoritário, no sentido social, e não somente do estado” (CHAMAYOU, 2020, p. 392).

A palavra “democracia” deriva de termos gregos antigos, *demos* (o povo) e *kratos* (poder ou governo). Em contraste com a oligarquia, monarquia, aristocracia, plutocracia, tirania e governo colonial, democracia significa os arranjos políticos por meio dos quais um povo governa a si mesmo (BROWN, 2019, p. 33).

Ademais, em consonância com as ideias apresentadas anteriormente - democracia fugidia, demarquia etc. -, Brown sugere que o neoliberalismo impede que essa soberania do povo seja levada em consideração quando há uma deliberação pública, por exemplo. Mais que isso, o neoliberalismo explode a possibilidade de “igualdade política”, noção ou ideal-base para a democracia.

Nós vimos anteriormente como Sheldon Wolin pensa a democracia como experiência sempre fugidia, afinal, suas expressões transgressoras desestabilizam a configuração atual da realidade. Brown oferece uma identificação para essa força de contenção do processo democrático: neoliberalismo. Segundo a pensadora,

[...] o neoliberalismo também cauteriza as expressões mais radicais da democracia, aquelas que irrompem episodicamente pela modernidade euro-atlântica e lutam pelo seu futuro com versões mais robustas de liberdade, igualdade e domínio popular do que a iteração liberal da democracia é capaz de apresentar (BROWN, 2015, p. 09)

A tese de nossa autora revela uma visão perturbadora acerca da relação entre democracia e neoliberalismo. De fato, segundo Brown, o neoliberalismo, entendido como racionalidade, em consonância com a chave de leitura foucaultiana, é profundamente destrutivo para a fibra da democracia e seu futuro. Ademais, Foucault é seminal para a economia da argumentação de Brown. Nesse sentido, apontamos que nossa análise será centrada na primeira parte de *Undoing the demos*, aquela acerca da razão neoliberal e da vida política, bem como em algumas passagens da obra *Nas ruínas do neoliberalismo*.

Ao contrário das leituras marxistas do neoliberalismo, que o entendem enquanto capítulo da luta de classes, Brown, bem como Dardot e Laval, na esteira de Foucault, identifica o neoliberalismo como *racionalidade*. Essa racionalidade permite um governo excelente das condutas, transformando todos dos sujeitos em *homo oeconomicus*. Assim, Brown referencia a análise de Foucault em *Nascimento da biopolítica*. Ela é muito explícita e direta ao afirmar -

em toda a análise do capítulo 3 de *Undoing the demos* - que é preciso revisitar Foucault a fim de compreender adequadamente o neoliberalismo⁴⁷.

Com efeito, algumas das questões que animam o livro são as seguintes:

O que acontece quando os preceitos e princípios da democracia são remodelados por esta ordem de razão e governo? [...] O que acontece quando as práticas e princípios de discurso, deliberação, lei, soberania popular, participação, educação, bens públicos, e poder partilhado que o povo implica no governo são submetidos à economização? (BROWN, 2015, p. 10).

Essas são as questões que animam a pesquisa da autora, bem como também constituem foco de nosso interesse. Dessa forma, Brown questiona o lugar comum que afirma ser a democracia uma “conquista permanente” do Ocidente. Pelo contrário, como estamos argumentando nessa tese, a democracia é um conceito difícil, complexo, nuançado, inacabado. A democracia é um tema interminável e, pelo exato motivo de ser fugidia, precisa ser constantemente pensada, cultivada, experienciada pelos indivíduos. A democracia é, assim, uma experiência coletiva, contudo, para que seja de fato democrática, é preciso, igualmente, uma construção de si. Em outros termos, se a contemporaneidade política é marcada pela preponderância da ideia de capital humano, de valorização econômica de todos os âmbitos de nossa existência, bem como marcada pelo enfraquecimento de valores ético-políticos seminais para a construção da democracia (igualdade, liberdade, solidariedade), devemos nos perguntar sobre *qual sujeito* é capaz de se construir a democracia. Por certo, o sujeito empresarial, o *homo oeconomicus*, marcado em seu coração pelo horizonte da concorrência irrestrita, parece ser um entrave à construção dessa almejada ideia de democracia, ou seja, de autogoverno político do povo.

Com efeito, talvez seja em seu livro mais recente, chamado *Nas ruínas do neoliberalismo* (2019), o local em que Wendy Brown promove uma reflexão mais detalhada tanto sobre o processo de desdemocratização quanto sobre o destronamento da política. Em certo sentido, esse livro é uma espécie de revisão de algumas teses apresentadas em *Undoing the demos*, como, por exemplo, a caracterização do neoliberalismo como racionalidade política

⁴⁷ Contudo, é preciso afirmar que alguns anos após da publicação de *Undoing the demos* (2015), Wendy Brown publica outra importante obra com o tema do neoliberalismo. Em *Nas ruínas do neoliberalismo* (2019), Brown oferece algumas elaborações que vão na direção contrária à obra de 2015. De fato, na última obra ela afirma: “O projeto deste livro requer pensar para além dos argumentos (e mesmo revisá-los) de *Undoing the demos: neoliberalism’s stealth revolution*, meu trabalho anterior sobre o neoliberalismo e a democracia, no qual eu caracterizava a racionalidade neoliberal que cria um mundo como focada exclusivamente no impulso de economicizar todos os aspectos da existência, das instituições democráticas à subjetividade” (BROWN, 2019, p. 20 - 21).

centrada *apenas* na figura do mercado e do *homo oeconomicus*. De fato, na obra de 2019 a autora apresenta uma visão de que o neoliberalismo deve ser visto para além do âmbito puramente econômico. Afinal, somente uma análise dos afetos explicaria a sobrevivência e renovação de uma racionalidade que provoca crises, desemprego, salários miseráveis, competição exacerbada etc.

Brown entende o neoliberalismo como algo “frankensteiniano”. Para ela, “nada fica intocado pela forma neoliberal de razão e de valoração” (BROWN, 2019, p. 16-17). Desse modo, a fim de compreender o processo de desdemocratização, deve-se compreender, sobretudo, a modificação das noções de lei, cultura política e subjetividade política. Como estamos procurando apresentar, compreender adequadamente a contemporaneidade política implica buscar compreender a cultura política e a produção de subjetividade⁴⁸.

De modo bastante sumário, pode-se afirmar que “os princípios do mercado se tornam princípios do governo” (BROWN, 2019, p. 30 - 31). Esses princípios moldariam o sujeito enquanto empreendedor de si mesmo, destinado à competição perpétua e ao aprimoramento do capital humano. Também as instituições de toda a sociedade - escola, trabalho, universidade, clínicas - devem se submeter aos ditames dos princípios do governo neoliberal, isto é, de mercado.

A pensadora aponta que para entender o processo de desdemocratização também é preciso compreender que a lógica neoliberal utiliza alguns procedimentos. Pode-se dizer que o neoliberalismo destrói a democracia a partir do momento em que mina o social, o Estado e privatiza todos os âmbitos da existência. “Conforme nos tornamos capital humano de cima a baixo, e também em nosso íntimo”, escreve ela, “o neoliberalismo torna a venda da alma algo cotidiano, e não um escândalo” (BROWN, 2019, p. 200). Ora, como exatamente esse processo de desdemocratização é colocado em marcha?

Wendy Brown apresenta três estratégias dos neoliberais a fim de montar esse quadro conceitual da desdemocratização. Em primeiro lugar, a sociedade deve ser desmantelada. Em segundo lugar, a política deve ser destronada. Por fim, em terceiro lugar, a esfera pessoal deve ser protegida e estendida. Embora não seja de nosso interesse aprofundar a análise das teses de Brown, é importante que vejamos cada um desses elementos.

⁴⁸ Uma discussão importante de *Nas ruínas do neoliberalismo* refere-se ao debate sobre a ascensão das direitas e dos autoritarismos contemporâneos. Embora seja um tópico de extrema importância e deveras interessante, deixaremos de lado essas análises.

Em primeiro lugar, a sociedade deve ser desmantelada. É bem conhecida a afirmação de Thatcher de que “a sociedade” não existe, existem apenas indivíduos e suas famílias. Essa afirmação é, *grosso modo*, a cristalização de um movimento muito anterior, como vimos, que pretende destruir a sociedade, o social. Robert Nisbet, em seu verbete “sociedade”, afirma que o uso mais frequente desse conceito refere-se “à totalidade dos seres humanos na terra, em conjunto com suas culturas, instituições, capacidades, ideias e valores” (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 713). Evidencia-se aqui a noção de “associação”, de coletividade. Brown, por sua vez, afirma que a democracia se efetiva somente quando há igualdade no seio da sociedade.

A igualdade política é a base da democracia. [...] Somente a igualdade política assegura que a composição e o exercício do poder político sejam autorizados pelo todo e sejam de responsabilidade do todo. Quando a igualdade política está ausente [...] o poder será inevitavelmente exercido por e para uma parte, em vez do todo. O *demos* deixa de governar (BROWN, 2019, p. 33).

Nesse sentido, a pergunta que se impõe é: as democracias liberais foram ou são democracia plenas? Ou ainda, a promiscuidade entre neoliberalismo e política fortalece ou prejudica a democracia? A análise histórica, calcada em autores como Rousseau, Wolin ou Marx, informa-nos que as democracias burguesas nunca foram democracias efetivamente plenas. Em outros termos, se efetivamente o Estado não toma para si a tarefa de reduzir as desigualdades, bem como de servir ao todo e não às elites, encontramos-nos em uma situação de déficit democrático⁴⁹.

Com efeito, Brown indica que dos teóricos neoliberais, Hayek foi aquele que com maior veemência criticou as noções de sociedade e social. Segundo ele, preocupações sociais nada mais são do que tentativas de controle da existência coletiva. E, como vimos anteriormente, qualquer preocupação com a coletividade, para o neoliberalismo, acaba em algum momento por desaguar em tirania ou totalitarismo. De fato, para Hayek, algo como “justiça social” seria uma miragem.

Hayek aponta, segundo Brown, que somente o mercado e a moral tradicional, organicamente estruturada, poderiam oferecer uma união aos seres humanos. “Tanto o mercado quanto a tradição moral”, explica a autora acerca de Hayek, “geram uma ordem dinâmica, e não estática, e criam novos poderes humanos que de outra forma não existiriam” (BROWN,

⁴⁹ “Em suma, uma orientação no sentido da democracia [...] requer apoio estatal para promover bens públicos, que vão desde cuidados com a saúde até a educação de qualidade, redistribuições econômicas e profilaxias vígorosas contra a corrupção pela riqueza” (BROWN, 2019, p. 37).

2019, p. 44). Por certo, percebe-se facilmente como o mercado produz essa ordem ao mercantilizar todos os aspectos da existência humana, como atesta a teoria do capital humano. Por outro lado, e esse é um ponto interessante na economia da argumentação de Brown, a defesa da moral tradicional acaba por referendar desigualdades de gênero, classe, orientação sexual e raça. Voltaremos a esse ponto no último capítulo, quando da discussão sobre a questão ética, a partir de Michel Foucault.

O social, segundo o neoliberalismo, deve desaparecer. O que ficaria em seu lugar? O que pode substituir reivindicações coletivas ao Estado por educação de qualidade e gratuita, moradia, segurança, lazer, saúde e trabalho? A resposta para essas questões empurra-nos a uma teorização das duas últimas estratégias neoliberais, quais sejam, o destronamento da política e uma exaltação da esfera pessoal. Brown resume muito bem esse ponto no seguinte trecho:

No final do século XX, a “desmassificação” foi substituída pela “empreendedorização” neoliberal e pela “capitalização humana” dos sujeitos, ao passo que reformas políticas visavam transferir quase tudo o que era proporcionado pelo Estado social aos indivíduos e famílias, fortalecendo-os ao longo do caminho (BROWN, 2019, p. 50)

A pensadora está chamando a atenção para o que Foucault, já na década de setenta, havia percebido, isto é, que os sujeitos estão cada vez mais sendo compreendidos como empresas. Assim, não caberia mais ao Estado proporcionar uma série de bens coletivos, mas o próprio indivíduo deve buscar incrementar o valor de seu capital (humano), a fim de que tenha uma vida vivível. Com efeito, percebemos aí um processo de privatização da vida⁵⁰.

A partir do momento em que a busca por igualdade política é substituída pela financeirização da existência como um todo, a democracia enquanto possibilidade é desfeita. Assim, se compreendemos a democracia como o cultivo do bem comum, é muito difícil que esse ideal se realize a partir das condições impostas pela razão neoliberal, essa nova razão do mundo. A estratégia, ademais, implica na disputa em pensar e definir “o político” em contraposição com “a política”. Esta última diz respeito à prática explícita, às instituições políticas e sociais, enfim, ao campo do empírico. Já o primeiro diz respeito ao que poderíamos

⁵⁰ “Arrendando quartos no Airbnb, dirigindo para o Lyft ou Uber, trabalhando para o Task Rabbit como *freelancers*, compartilhando bicicletas, ferramentas e carros ou simplesmente gerenciando uma variedade de fontes de renda de tempo parcial de curto prazo (‘bicos’), indivíduos e famílias visam sobreviver aos cortes e às recessões econômicos. [...] Enquanto os investimentos sociais na educação, habitação, saúde, cuidado infantil e seguridade social são reduzidos, delega-se novamente à família a tarefa de prover para todos os tipos de dependentes - jovens, velhos, enfermos, desempregados, estudantes endividados ou adultos deprimidos ou viciados” (BROWN, 2019, p. 51).

chamar de “essência”. Brown define o político como “um teatro de deliberações, poderes, ações e valores no qual a existência comum é pensada, moldada e governada” (BROWN, 2019, p. 68)⁵¹. As formas de poder, assim, possuem a marca do político, de como sua verdade é construída. Nesse sentido, a democracia enquanto governo do povo é uma elaboração acerca do político, é sua possibilidade de efetivação. Afinal, o político, embora não tenha características imutáveis, é sempre entendido, diz Brown, a partir de um registro coletivo. Em outros termos, é um projeto político.

Não obstante, os neoliberais enxergam o político com desconfiança. O neoliberalismo, desde sua origem, “visa limitar e conter o político, apartando-o da soberania, eliminando sua forma democrática e definindo suas energias democráticas” (BROWN, 2019, p. 70). O vocabulário do governo e da deliberação é substituído pela “gestão”, “técnica”, lei. Como exatamente essa destruição do político acontece? Poderíamos resumir, na esteira da análise de Brown, que o neoliberalismo deseja e procura submeter as demandas políticas e sociais aos ditames do mercado, de uma noção de liberdade individual e da moralidade tradicional. De fato, a política - isto é, os processos políticos empíricos - devem estar sob os ditames da economia. Para os ordoliberais, o Estado não deve acatar as demandas sociais, mas, sobretudo, ser forte o suficiente para impor e organizar uma ordem de mercado por sobre o tecido social. No neoliberalismo não se fala em democracia, quando muito, em demarquia. Assim, os únicos elementos que restam do “público” ou “coletivo” em seu pensamento têm a ver com as proteções às liberdades e segurança individuais. A crítica da democracia justifica-se, portanto, como uma defesa das liberdades individuais⁵².

Judith Butler, em *Corpos em aliança e a política das ruas*, afirma que “viver” e “agir” estão intimamente conectados. Nesse sentido, para que possamos viver bem, enquanto coletivo, é preciso pensar as condições que possibilitam esse viver. A reflexão e a ação política, assim, são seminais. Escreve ela:

⁵¹ Em uma obra muito comentada acerca do assunto, Chantal Mouffe oferece uma elaboração do conceito de político enquanto antagonismo. De modo geral, no que diz respeito à ideia mais ampla de político em contraposição com política, ela afirma: “Se quiséssemos expressar essa distinção de maneira filosófica, poderíamos dizer, recorrendo ao repertório heideggeriano, que a política se refere ao nível ‘ôntico’, enquanto que ‘o político’ tem a ver com o nível ‘ontológico’. Isso significa que o ôntico tem a ver com as diferentes práticas da política convencional, enquanto o ontológico refere-se precisamente à forma em que a sociedade é fundada” (MOUFFE, 2015, p. 7 - 8).

⁵² Brown aponta que, para os neoliberais, a democracia baseada no sufrágio universal e na deliberação coletiva não pode ter lugar, afinal, os pobres serão sempre maioria. Logo, os interesses dessa maioria não podem ter lugar. “A menos que sejam enganados, condicionados ou efetivamente marginalizados, os trabalhadores e os pobres vão sempre combater os mercados injustos em sua distribuição de oportunidades e recompensas” (BROWN, 2019, p. 78).

A questão ética - como devo viver? - e mesmo a questão política - como devemos viver juntos? - dependem de uma organização da vida que torne possível considerar essas questões significativamente. Então a questão sobre em que consiste uma vida possível de ser vivida é anterior à questão sobre o tipo de vida que devo viver, o que significa que o que alguns chamam de biopolítica condiciona as questões normativas que colocamos acerca da vida (BUTLER, 2018, p. 51).

Não constitui nossa intenção discutir as teses de Butler na referida obra. Contudo, achamos importante indicar essa referência, na medida em que a filósofa se alinha com Brown em *Nas ruínas do neoliberalismo*. Brown, embora não explicitamente, parece indicar que uma saída para combater o neoliberalismo encontra-se em uma retomada do coletivo, das ruas, dos corpos reunidos. Em outros termos, trata-se de compreender que a narrativa neoliberal, embora forte e triunfante, não é um destino.

Porém, e essa é a terceira estratégia neoliberal apresentada por Brown, a esfera do individual deve ser preservada e expandida. Aqui a estratégia é transferir para a família, em vez do Estado, o cuidado com educação, saúde, moradia etc. O que está por trás da esfera pessoal expandida é uma certa concepção de moralidade convergente com o conservadorismo. Nessa direção, o que também é colocado em marcha com essa estratégia seria uma reformulação do conceito de liberdade. Brown afirma que, para Hayek, a liberdade exige a ausência de coerção por outros homens, “quer esta coerção seja direta, quer seja exercida por meio de instituições políticas” (BROWN, 2019, p. 119). O conceito de liberdade é de difícil compreensão em Hayek, pois é muito contraintuitivo⁵³.

Em uma palavra, a liberdade é constituída pela tradição. Mais do que isso, é constituída pela capacidade do indivíduo em se conformar com essa tradição. Nessa concepção de liberdade, “trata-se da capacidade não forçada de empenho e de experimentação dentro de códigos de conduta gerados pela tradição e consagrados nas leis, nos mercados e na moralidade justos” (BROWN, 2019, p. 119 - 120). Resta evidente que a possibilidade de agência e criação ficam de fora dessa elaboração hayekiana. Paradoxalmente, uma sociedade livre, para Hayek, é uma sociedade vinculada à tradição.

Com efeito, forçar o Estado através de políticas públicas ou reivindicações sociais não estaria de acordo com a tradição moral, afinal, o Estado não é fonte de moralidade. Por isso a estratégia, utilizada como arma central, seria reconfigurar a noção de família. Acontece aqui

⁵³ “Liberdade para Hayek não é emancipação, não é o poder de pôr em prática a vontade individual e não é uma licença. De fato, não é sequer escolha” (BROWN, 2019, p. 119).

tanto o fenômeno da privatização através da familiarização, quanto uma moralização a partir de um retorno a uma ideia de família enquanto núcleo da correção. Assim, “a nação é concebida como propriedade privada e familiar” (BROWN, 2019, p. 143). Há uma verdadeira campanha familiar contra todo e qualquer vislumbre democrático: inclusão, autonomia, direitos, secularismo. Por fim, essa moralidade pela via da família seria a responsável pelo avanço conservador e da extrema direita mundo afora⁵⁴. A expansão da esfera pessoal ativa uma atitude protetora contra os riscos, contra o outro, o estrangeiro que ameaça a minha liberdade. Com isso, é solapada qualquer forma de ordem pública secular e igualitária⁵⁵.

Que tipo de política - e de *ethos* - seriam necessários para transformar essa situação que se coloca?

1.4.1. Retomando a noção de *homo politicus*

Um dos maiores méritos de *Undoing the demos*, a nosso ver, encontra-se em sua renovação da compreensão acerca da contribuição de Michel Foucault no que diz respeito ao debate sobre o neoliberalismo. Wendy Brown reconhece que o pensador francês foi um pioneiro nos estudos sobre o neoliberalismo. Contudo, a autora estadunidense aponta alguns limites das contribuições foucaultianas.

Se *Undoing the demos* como um todo inegavelmente possui a marca foucaultiana, é no capítulo três da referida obra que Brown dialoga de modo crítico e mais diretamente com Foucault. Este último proporcionou uma mudança da compreensão do sujeito econômico, partindo da figura clássica do indivíduo da troca para um indivíduo empreendedor de si mesmo. Por certo, na contemporaneidade é a concorrência, e não a troca, o princípio que guia as

⁵⁴ “A reação da direita contra a ‘ideologia de gênero’ ao redor do mundo sublinha o modo pelo qual a tradição justifica a hierarquia de gênero hoje” (BROWN, 2019, p. 148).

⁵⁵ Recomendamos a leitura da obra *Family values* (2017), de Melinda Cooper. Na obra citada, Cooper analisa a política neoliberal desde os anos 1970 até o período Obama. O argumento central afirma que os neoliberais, ao procurarem monetizar todos os elementos e domínios da vida humana, promovem uma “responsabilidade familiar”. Em outros termos, de modo surpreendente, inicia-se uma aliança entre os neoliberais e os conservadores em torno da família. Neste sentido, ela escreve: “Embora sejam [os neoliberais] muito mais preparados do que os conservadores sociais para acomodar as mudanças na natureza e na forma das relações no seio da família, os economistas neoliberais e teóricos legais desejam restabelecer a família privada como a principal fonte de segurança econômica e uma alternativa abrangente ao Estado-providência. Se a reforma do Estado de bem-estar americano tem focado singularmente na questão da promoção do casamento e da formação responsável da família nas últimas décadas, é graças à colaboração contínua entre os neoliberais e os conservadores sociais sobre este ponto em particular” (COOPER, 2017, p. 49). Por certo, o que a análise de Cooper também desnuda é a crítica feminista ao trabalho não remunerado que as mulheres são empurradas a assumir quando da ruína das políticas públicas.

condutas humanas. Contudo, Brown aponta um primeiro limite para essa novidade introduzida pela pesquisa foucaultiana. Segundo ela, “a falta de algumas características em seu relato o impede de extrair, deste reconhecimento [dos conceitos variáveis de economia e homem econômico], suas consequências para a vida política contemporânea e para os sujeitos políticos” (BROWN, 2015, p. 81). Logo, a questão aqui seria a de compreender de maneira adequada o que, de fato, é o homem econômico.

A pensadora estadunidense é muito perspicaz em apontar que qualquer definição e, nesse caso, uma definição de sujeito, de homem, sempre ocorre em contraposição a outra definição. Pode-se aceitar a interpretação de que os homens se direcionam por meio da economia. Contudo, é preciso “saber o que isso exprime em *não* sermos e, em especial, o que tem sido descartado, o que *definitivamente* não somos” (BROWN, 2015, p. 81, grifos no original). Em suma, a figura do *homo oeconomicus* surge a partir do apagamento de outras figuras, notadamente, do homem político. Esse é o primeiro problema importante que a reflexão política necessita compreender.

Brown levanta ainda uma segunda questão, pertinente à própria ideia de economia. Ora, sabe-se que a economia não é um conceito trans-histórico. Ao contrário, como Foucault muito bem demonstrou, as ideias, práticas e conceitos possuem uma história. Não obstante, a pensadora estadunidense afirma que o próprio Foucault caiu naquilo que ele tão bem denunciou, a saber, na postulação de elementos perenes. O elemento em questão é a noção de *interesse*. Esse conceito é seminal para a compreensão do sujeito econômico de maneira geral. Contudo, não é possível utilizar esse conceito, segundo Brown, para analisar a vida econômica clássica e as sociedades neoliberais. Em outros termos, “Foucault mantém como uma constante a noção de que o *homo oeconomicus* é um homem de interesse” (BROWN, 2015, p. 83). Nossa pensadora argumenta que o conceito de interesse não é capaz de capturar adequadamente a dinâmica da sociedade neoliberal e do sujeito correlato que emerge no seio dessa dinâmica.

De um modo bastante simples, poderíamos dizer que para o pensamento econômico clássico a noção de interesse explicava como um conjunto de interesses diferentes poderiam convergir. Dito de outro modo, a partir de uma miríade de interesses oriundos dos indivíduos particulares haveria uma convergência no sentido de que o interesse de um sujeito se confronta com outros interesses e, nessa dinâmica, produz-se o que a sociedade necessita⁵⁶.

⁵⁶ Para uma contribuição a esse debate, cf. a dissertação de Mestrado de Cezar Augusto Pereira dos Santos, denominada de *O autointeresse na obra de Adam Smith: a abordagem moral dos agentes sociais* (2014), referência completa ao final da tese.

Segundo Wendy Brown, Foucault parece utilizar o conceito de “interesse” como um conceito trans-histórico. De fato, em síntese, sua abordagem pretende mostrar que essa noção é substituída com o neoliberalismo. O sujeito neoliberal não é mais, portanto, um sujeito de interesse, mas um sujeito sacrificial⁵⁷. Por ora, basta indicar que se o indivíduo não possui mais o interesse em seu cerne, é preciso compreender e apreender, ao contrário de Foucault, as implicações do neoliberalismo no campo da subjetividade e da política democrática, que são muito diferentes das implicações do liberalismo clássico.

Com efeito, a fim de compreender o sujeito neoliberal e o processo de desdemocratização, é preciso apreender, em primeiro lugar, o processo de apagamento do *homo politicus* e de ascensão do *homo oeconomicus*. Em poucas palavras, como definir o homem político, o *homo politicus*? Brown recorre a Aristóteles como guia para entender essa figura. Como é sabido, para o filósofo estagirita o homem é naturalmente político, isto é, vive na polis. Escreve a pensadora:

A antiga acepção de natureza política ao homem não se referia, como se pensa comumente hoje, à vontade (ou desejo) humana de poder ou de convivência, mas de viverem juntos de forma deliberadamente governada, de governarem a si próprios numa associação estabelecida que compreende ainda mais as necessidades básicas, e à localização da liberdade humana e da perfectibilidade humana na vida política. (BROWN, 2015, p. 87).

É na polis que os indivíduos desenvolvem as capacidades intrínsecas ao humano: a fala, a associação, o julgamento moral e ético. Assim, produzir reflexão moral e produzir associação são as qualidades que cristalizam e explicitam nossa *politicidade* [*politicalness*]. Porém, a reflexão de Aristóteles complica-se com a defesa da escravidão e da propriedade privada no *oikos*. O lar, para o estagirita, apresenta relações de comando e de produção. Contudo, segundo Brown, Aristóteles privilegia o comando em detrimento da produção. Brown aponta que essa atenção pelo comando ou “desprezo” pela produção não é fortuito.

⁵⁷ Wendy Brown mostra em um livreto, intitulado *Cidadania sacrificial*, que o indivíduo sob o neoliberalismo é responsabilizado continuamente, o que o coloca rotineiramente em situações de sacrifício. Em suas palavras: “Hoje, como a métrica econômica saturou os propósitos nacionais e de Estado, o cidadão neoliberal inteiramente responsabilizado não precisa arriscar-se estoicamente à morte no campo de batalha, mas apenas suportar, sem queixas, o desemprego, subemprego ou emprego infinito (consequência da demolição dos sistemas de aposentaria). O cidadão totalmente responsabilizado não reivindica proteção contra bolhas do capitalismo que de repente estouram, recessões que enxuguem postos de trabalho, crises de crédito e colapsos do mercado imobiliário, os apetites do capitalismo por terceirização ou sua recente descoberta de prazer e lucro em apostar contra si mesmo ou em catástrofes” (BROWN, 2018a, p. 47 – 48).

A função econômica do governo do lar é limitada pela função moral. Em outros termos, “governar sempre deve tender para o bem do governado e a riqueza nunca tem de se tornar seu próprio fim” (BROWN, 2015, p. 89). Ora, o lar deve ser visto como *locus* de satisfação das necessidades e não como lugar privilegiado para a acumulação de riqueza familiar. Nesse sentido, Brown enxerga um elemento interessante em Aristóteles: é necessário impedir o surgimento do *homo oeconomicus*. Para tanto, é preciso favorecer o escambo ao invés do mercado, pois o primeiro visa a atender as necessidades, enquanto que o segundo visa ao lucro. Por certo, a moeda não pode ser extinta. Assim, o filósofo procura “outras maneiras de conter os impulsos gerados pela presença do mercado” (BROWN, 2015, p. 90).

Erigir, conceituar e valorizar a figura do *homo politicus* foi a maneira encontrada para afastar os perigos do *homo oeconomicus*. O que significa, então, afirmar que o homem é essencialmente político? Em síntese, quer dizer que ele é feito para viver na polis, que deve participar do seu governo, que deve deliberar sobre a vida boa e justa.

Brown parece sugerir que temos aí, na filosofia antiga, um bom referencial para pensar a política contemporânea. Ou ainda, ao menos essa filosofia contribuiria para fazer frente a uma despolarização geral operada pelo pensamento e práticas neoliberais. Assim, é preciso resistir à tentação da história contada e repetida: desde o início do capitalismo, com o interesse centrado na figura da propriedade, a figura do homem político desapareceria. Nós assistiríamos, assim, a um enterro do *homo politicus* tematizado por Aristóteles.

Contudo, Brown aponta um vislumbre de esperança. Mesmo que as características *econômicas* do homem sejam um fato - ele calcula, busca lucro etc -, isso não implicaria que suas características *políticas* estariam eliminadas. Essas características:

[...] incluem a deliberação, o pertencimento, a ambição pela soberania, a preocupação para com o bem comum e para com a relação que se tem com a justiça do comum. Isto se evidencia o suficiente no fato de as lutas dos séculos XVIII, XIX e XX por emancipação política, sufrágio, igualdade e, em momentos mais radicais, por uma soberania popular efetiva não poderem ter emergido do *homo oeconomicus* e não se formularem em uma linguagem econômica. Os interesses de classe, é claro, perfilam e interseccionam as reivindicações políticas, mas o *homo politicus* não foi suplantado pela imagem do homem como partícula de capital (BROWN, 2015 p. 94).

Há, assim, uma persistência do homem político. À pergunta sobre “o que fazer” para restabelecer uma política do comum, que combata o intolerável, para usar os termos foucaultianos, se seguirmos as elaborações de Brown, aponta em primeiro lugar para o restabelecimento da autonomia dos sujeitos políticos. Ou, se quisermos, para uma atitude

crítica. Ademais, com pretendemos mostrar no último capítulo, também é preciso pensar em uma subjetividade outra, em modos de vida outros, que fogem à lógica do mercado e da capitalização. Por certo, estabelecer normativamente tais elementos não está em nosso horizonte e intenção. Contudo, é preciso que pensemos seriamente sobre como queremos construir criativamente e eticamente nossa existência, tanto individual quanto coletiva.

1.5. O desejo de igualdade: qual o caminho?

Era difícil dizer qualquer coisa sem que alguém perguntasse: “De onde você fala?”. A questão sempre me causava um grande abatimento. Parecia-me, no fundo, uma pergunta policialesca. Sob a aparência de questão teórica e política (“De onde você fala?”), colocava-se de fato uma questão de identidade: “No fundo, quem é você?”, “Diga-nos, então, se é ou não é marxista”, “Diga se é idealista ou materialista”, “Diga se é professor ou militante”, “Mostre sua identidade, diga em nome de que vai circular, para que possamos reconhecer onde você está”.

Michel Foucault

A fim de finalizar esse capítulo dedicado a pensar sobre a conturbada relação entre neoliberalismo e democracia, queremos propor uma reflexão que pode ser vista como um caminho, uma possível saída para a política democrática. Essa possível saída pode ser formulada na pergunta: “precisamos retomar a noção de cidadania”?

Com Wendy Brown apreendemos que talvez seja produtora retomar a noção de homem político. O cientista político Mark Lilla, por sua vez, propõe que uma tarefa para o pensamento progressista seria a de repensar o comum, longe das “derivadas identitárias”⁵⁸. Lilla empreende tal análise em *O progressista de ontem e do amanhã*. Com efeito, não constitui nossa intenção desdobrar e analisar todos os elementos da referida obra. Afinal, muitos elementos são de ordem prática, a saber, as políticas de Reagan ou Trump. Embora interessantes para a economia geral do argumento de Lilla, o que é relevante para nós encontra-se em seu

⁵⁸ Essa expressão é cunhada por Elisabeth Roudinesco em recente livro intitulado *O eu soberano: ensaio sobre as derivadas identitárias*. A psicanalista, ao longo da obra, parece concordar com a ideia de que as reivindicações identitárias acabam por escamotear qualquer noção de comum. Em certo ponto, ela afirma que compreende “por que Mark Lilla, militante da esquerda americana e professor de ciências humanas na Universidade Columbia, enfureceu-se, em 2017, ao constatar mais uma vez os estragos das políticas identitárias” (ROUDINESCO, 2022, p. 25). Nesse sentido, podemos afirmar que ambos procuram se desvencilhar do pensamento identitário, recusando a suposta fragmentação causada por ele.

argumento central: com o pensamento identitário, perdemos o sentido do comum, do que nos une enquanto cidadãos. Em sua percepção, desde os anos oitenta, a política enquanto construção de direitos amplos e da cidadania, cede seu lugar para uma “antipolítica” identitária. O principal resultado desse cenário e da força das políticas identitárias

[...] foi fazer os jovens se voltarem para a própria interioridade em vez de se abrirem para o mundo exterior. Isso os deixou despreparados para pensar no bem comum e no que deve ser feito, na prática, para assegurá-lo – especialmente a difícil e nada glamorosa tarefa de persuadir pessoas muito diferentes de si a participarem de um esforço comum. Todo progresso da consciência *identitária* liberal tem sido marcado por um retrocesso da consciência *política* liberal [...] (LILLA, 2018, p. 14 – 15, grifos no original).

Por certo, podemos objetar que essa diferenciação entre consciência identitária e consciência política, no fundo, não se sustenta. Basta, por exemplo, recorrermos ao movimento *queer* para evidenciar como a consciência de si e de sua sujeição são motores para movimentos políticos e de afirmação de direitos⁵⁹. Deixemos de lado, no entanto, essa questão em específico.

A obra de Mark Lilla é dividida em três momentos: antipolítica, pseudopolítica e política. Vejamos rapidamente sua argumentação. No primeiro momento, sobre a antipolítica, o que está em jogo é refletir sobre como o individualismo provoca uma atitude de descaso para com a política. Lembrando novamente que Lilla fala a partir do ponto de vista do Estados Unidos, ou seja, de uma sociedade hiperindividualista. Desde Ronald Reagan, diz ele:

Uma nova atitude diante da vida vinha ganhando terreno nos Estados Unidos, na qual as necessidades e os desejos dos indivíduos adquiriam uma prioridade quase absoluta sobre a sociedade. Essa revolução subliminar contribuiu mais para dar forma à política americana no último meio século do que qualquer acontecimento histórico (LILLA, 2018, p. 26).

Aqui, pensamos que a expressão “nova atitude diante da vida” seja extremamente adequada. Como queremos problematizar adiante, o *ethos*, os costumes, ou ainda, o modo de vida é imprescindível para pensar a política democrática. Dito em outros termos, pensamos que

⁵⁹ Elisabeth Roudinesco, contudo, constrói uma afiada análise acerca do pensamento *queer* como um exemplo de, mesmo a contragosto, um pensamento identitário. “O movimento [*queer*] seguiu se desenvolvendo lado a lado com a valorização, nas sociedades ocidentais, da pornografia, das tatuagens, da cirurgia estética, dos disfarces sexuais e de práticas desviantes comunitárias, todas adversas ao puritanismo ostentado pelo feminismo ‘generificado’ e pelo ‘antissexo’. Contudo, ele aderiu à ideia de que a ‘heteronormalidade’ ainda era o inimigo a ser abatido. Por conseguinte, e sem nem perceber, reinventava uma nova norma (ROUDINESCO, 2022, p. 39).

exista uma relação íntima entre ética e política e, assim, acreditamos ser necessário desenvolver esse ponto.

Ora, essa atitude diante da vida cristaliza-se em afirmações identitárias que, na visão do autor, afasta a possibilidade de construção de um mundo comum. Em uma palavra, a busca da emancipação comum está sendo eclipsada pela afirmação identitária. “Opção *pessoal*. Direitos *individuais*. *Autodefinição*. Pronunciamos essas palavras como se fossem votos matrimoniais” (LILLA, 2018, p. 28, grifos no original). Em síntese, as políticas e o imaginário neoliberal, melhor exemplificado na figura de Reagan nos Estados Unidos, contribuíram enormemente para a construção de uma percepção de que as pessoas já não precisavam uns dos outros. Cada vez mais crescia a percepção de que os indivíduos são “ilhas” e que apenas o seu próprio esforço e *empreendimento* bastariam⁶⁰. O identitarismo seria, portanto, o filho do neoliberalismo?

O fato é que o neoliberalismo seria, sobretudo, uma *antipolítica*. Por meios políticos, tal como a Constituição, visava-se criar uma ordem “livre”, uma desregulamentação geral. Acreditamos ter explorado de maneira satisfatório esse tópico, não sendo necessário insistir muito mais. Contudo, bem diferente, é a *pseudopolítica* identitária. Em certo sentido, se acreditamos na análise de Lilla, o identitarismo seria uma reação canhestra às políticas da era Reagan. As esquerdas, em vez de contribuírem para um discurso de união, “se perderam num matagal da política identitária e desenvolveram uma retórica da diferença – ressentida, desagregadora – para competir com ela” (LILLA, 2018, p. 50). Com efeito, a *cidadania* desaparece do horizonte da política. Lilla assim define esse conceito:

Cidadania, o conceito central da política democrática, é um vínculo que *liga todos os membros* de uma sociedade política ao longo do tempo, independentemente de suas características individuais, conferindo-lhes tanto direitos como deveres (LILLA, 2018, p. 73, grifos nossos).

Assim, haveria uma ingenuidade na Nova esquerda quando esta busca construir uma política polimorfa e diversa, pois compreende que o poder se exerce de diversos lugares⁶¹. Paulatinamente, a partir dos anos sessenta, segundo Lilla, há um desaparecimento do desejo de aquisição do poder institucional e sua substituição por um “encantamento” por movimentos

⁶⁰ “Um novo herói americano nasceu, O Empreendedor. O culto que surgiu para idolatrá-lo nos anos 1980 oferecia sonhos de um trajeto fácil até a nobreza, acessível a qualquer um que tivesse uma ideia, uma garagem e algumas ferramentas elétricas. Fácil também em outro sentido: não envolvia obrigações morais” (LILLA, 2018, p. 38).

⁶¹ “Para os jovens recrutados pela Nova Esquerda [...] *tudo está interligado*. Donde se concluía que não poderia haver objetivos estreitamente políticos divorciados das lutas pela liberdade, pela justiça e pela autenticidade em todos os âmbitos da nossa vida: nas relações de sexo, na família, na sala do secretariado, nas escolas, na mercearia. E no mundo inteiro também” (LILLA, 2018, p. 61, grifos no original).

sociais periféricos. A melhor expressão dessas ideias encontra-se na fórmula: “o pessoal é político”.

A saída de Lilla é, como se imagina, retomar uma política “tradicional”: focar nas eleições legislativas. Embora interessante, nós pensamos que o autor transmite uma visão muito fácil para a solução dos problemas sociais, bem como parece rejeitar o potencial crítico dos movimentos que reivindicam que “o pessoal é político”. Com efeito, enquanto a retórica da cidadania seria aglutinadora, ou seja, forçaria um discurso sobre o bem comum, a retórica dos movimentos seria divisora, isto é, promoveria uma divisão em facções. Todavia, a fim de sermos justos para com o cientista político, é preciso reconhecer que ele admite, em determinado ponto, a pertinência dos movimentos. Diz ele:

Portanto, a herança deixada pela Nova esquerda para o liberalismo foi dupla. Ela produziu movimentos centrados em problemas específicos que ajudaram a trazer mudanças progressistas em numerosas áreas, com destaque para o meio ambiente e direitos humanos no exterior. Gerou movimentos sociais centrados na identidade - em defesa de ação afirmativa e diversidade, feminismo e libertação gay - que fizeram dos Estados Unidos um lugar mais tolerante, mais um inclusivo do que era cinquenta anos atrás.

O que é a Nova Esquerda não fez foi contribuir para a unificação do Partido democrata e para o desenvolvimento de uma visão liberal do futuro comum dos americanos (LILLA, 2018, p. 64).

Por conseguinte, na parte final da obra, intitulada “Política”, Lilla pensa nos caminhos futuros. Na verdade, embora reconheça alguns ganhos dos movimentos sociais, como vimos acima, não podemos dizer que ele ofereça caminhos, no plural. Aparentemente, o único caminho possível para que haja igualdade passa pela via institucional. Por isso, afirma que uma das primeiras lições que deveríamos aprender seria essa: “a prioridade da política institucional sobre a política dos movimentos” (LILLA, 2018, p 83). Somente, portanto, com a retórica da cidadania o objetivo primordial de vencer as eleições seria possível para a esquerda. Com efeito, seria preciso abandonar o desdém pela política corriqueira, e buscar persuadir os outros sujeitos.

De fato, uma pergunta parece se impor: esse mundo conciliado e pacificado é possível? Além disso, também não seria ingênuo acreditar que somente pela via eleitoral uma política democrática, de igualdade e emancipação, portanto, seria possível? Por certo, diante de um presente tão conturbado, pessimista e incerto, o canto da política institucional, calcada sob o velho conceito de cidadania, parece sedutor. Contudo, tal credo parece esquecer de um elemento fundamental para a constituição da política: o trabalho sobre si. Em outros termos,

rejeitar a identidade, como faz, por exemplo, Michel Foucault, não implica em uma deslegitimação de movimentos periféricos⁶².

Diante do exposto, gostaríamos de elencar alguns elementos. Michel Foucault não realizou uma teoria da democracia. Todavia, como veremos a seguir, tampouco empreende uma filosofia fundacional do poder. A sua filosofia política encontra-se assentada na noção de disputa, de luta agonística, conforme inspiração nietzschiana. O conceito de “democracia fugidia”, com efeito, aparece a nós como podendo ser pensado em consonância com a filosofia foucaultiana. Afinal, o conceito aponta para um marco não fundacional, mas para algo sempre aberto, da ordem do novo.

É importante notar que nesse primeiro capítulo apresentamos alguns interlocutores de Foucault. O pensador francês, ele próprio, pouco apareceu. O motivo é bastante simples: tais interlocutores enxergam uma contribuição valorosa no pensamento de Foucault, mas também enxergam limites. A nosso compreender, tudo se passa como se o mais indispensável de sua filosofia fosse a sua percepção e tematização do neoliberal.

Com efeito, Grégoire Chamayou ou Dardot vão além da análise foucaultiana do neoliberalismo – Foucault não fala em autoritarismo ou guerra civil. Wendy Brown, por sua vez, que também retoma o pensamento antigo, o faz via Aristóteles. Conforme veremos, Foucault também volta aos antigos. Poderíamos, portanto, colocar a pergunta: por qual motivo esses autores desprezam o retorno foucaultiano ao pensamento da Antiguidade grega e romana? A resposta, enfim, é difícil. Nós, contudo, apontamos que um olhar mais profundo para esses textos e análises tardios de Foucault proporcionaria a aquisição de elementos interessantes para se pensar saídas para a racionalidade neoliberal.

Por certo, como ficará claro, não se trata de retomar antigas nostalgias acerca da cidadania. Embora seja um conceito importante, talvez seja preciso colocar à luz elementos

⁶² Em uma resenha ao livro de Lilla podemos ler: “O autor demonstra uma profunda falta de empatia com grupos minoritários. De certa forma, ele pontua que o caminho para ascensão de políticos como Donald Trump seja culpa dos grupos minoritários e da esquerda liberal, que deveria ter focado na construção de um projeto de nação. Entretanto, que projeto de nação seria este em que teríamos uma nação que ignora demandas de grupos minoritários, que só foram geradas pelo profundo desprezo que as minorias vivenciaram no passado (ROMUALDO, 2021, p. 235).

outros para se pensar o governo democrático, bem como a subjetividade correspondente a esse governo.

Capítulo 2 – As Luzes e as sombras: o “poder” em Michel Foucault

Afirmamos na Introdução da tese que nossa intenção é pensar genealogicamente o neoliberalismo. Nesse sentido, no início desse capítulo procuraremos elucidar o conceito de “genealogia”, bem como outros conceitos, noções e elaborações que Michel Foucault empreendeu durante os anos 1970. De fato, nosso trabalho bem como as questões que levantamos e os autores posteriores a Foucault que apresentamos anteriormente são devedores dos caminhos e sendas abertos por ele. É preciso apontar, então, que muitas análises realizadas nesse capítulo não são desconhecidas e que, outrossim, boa parte foi realizada em minha Dissertação de Mestrado. Assim, a presente Tese se coloca como continuação direta dos resultados obtidos quando da investigação no Mestrado.⁶³ A retomada de muitos conceitos e elementos já estudados justifica-se pelo fato de que agora a colocação dos problemas é feita de forma diferente e, não menos importante, acreditamos ser necessário esboçar um quadro conceitual e teórico acerca do neoliberalismo como questão e, mais genericamente, em torno da questão do “poder”.

A fim de compreender essa “besta magnífica” que é o poder, faz-se necessário empreender uma análise elucidando o caminho que Foucault percorre até a elaboração do conceito de governo. O conceito de “governo” representa a culminação e o resultado de um percurso marcado por deslocamentos, abandonos e reformulações. No que diz respeito ao objetivo mais geral dessa pesquisa, a saber, a compreensão do governo neoliberal tanto do ponto de vista ético quanto político, os anos 1970 são paradigmáticos.

Dito isso, também acreditamos que nesse capítulo delinear-se-á uma composição acerca do caráter não fundacional da filosofia de Michel Foucault. Nós insistimos nesse elemento, pois ele ajuda a compreender a democracia como um espaço aberto.

2.1. O conceito de genealogia

Gérard Lebrun pergunta em artigo: “por que ler Nietzsche, hoje?” Segundo Lebrun, é interessante voltar a Nietzsche porque ele nos oferece uma *estratégia de interpretação*. “Ler Nietzsche”, escreve ele, é “[...] iniciar-se num *questionário*, habituar-se com *uma tópica* cuja

⁶³ ALEIKSEIVZ, Renato. *Espaço e poder na reflexão de Michel Foucault: dos dispositivos à governamentalidade*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná, 2016.

riqueza e sutileza logo tornam irrisórias as ‘convicções’ que satisfazem as ideologias correntes” (LEBRUN, 1983, p. 38, grifos no original). Além disso, Nietzsche talvez seja o primeiro a questionar a equivalência entre ideologia e enganação. Não há mais discurso ideológico no sentido marxiano do termo, ou seja, discurso que visa a ludibriar e enganar alguém ou um grupo. “Não há mais enganados: há, apenas, os que procuram interpretações satisfatórias” (LEBRUN, 1983, p. 39). A história, a história da filosofia e seus conceitos metafísicos e grandiloquentes, que se transformam em “realidade essencial”, nada mais são que perspectivas. Essas, por sua vez, servem a interesses os mais diversos. Pois bem, não é difícil enxergar o motivo de Nietzsche ser tão importante a Foucault; também não causa admiração que seu trabalho sobre a loucura, a medicina, a disciplina, a sexualidade, seja marcado pelo traço nietzschiano⁶⁴.

Foucault, com efeito, empresta de Nietzsche seu método de trabalho. Embora nosso pensador nunca tenha escrito uma obra complexa e detalhada sobre Nietzsche, acreditamos que seu ensaio *Nietzsche, a genealogia, a história*, publicado em 1971, seja um marco ou até mesmo um “manifesto” acerca da genealogia. A genealogia enquanto método de investigação intenta fazer a história das interpretações pelas quais os conceitos e objetivos caros a nós receberam estatuto de verdades. Dito de outro modo, se “o devir da humanidade é uma série de interpretações” (FOUCAULT, 2001, nº 84, p. 1014), então, a genealogia deve ser sua história, isto é, a história dessas interpretações. Ora, mas interpretações de quê? Para Nietzsche, de todos os conceitos grandes e reluzentes que ao longo da história foram cobertos com o manto da naturalidade, da essencialidade: o bom e mau, a liberdade, a igualdade, os sentimentos morais. O filósofo alemão tinha como alvo o campo da moral. Nosso filósofo, por sua vez, faz a genealogia de conceitos e instituições que se relacionam, primordialmente, com o poder⁶⁵.

⁶⁴ Há uma resposta de Foucault em entrevista ao *Le monde* que é esclarecedora a esse respeito. Ao ser questionado sobre o método utilizado em *Vigiar e punir*, Foucault responde rejeitando um tipo de abordagem que ele chama de freudiana. Mas que, à luz de sua *História da sexualidade*, poderíamos chamar de freudo-marxismo. Além do mais, nessa resposta, de que reproduziremos um trecho a seguir, fica claro que se trata de se afastar tanto do freudismo quanto do marxismo ortodoxo, ou melhor, de um marxismo que vê uma enganação por todo o lado. Há um método de Michel Foucault? Eis o que ele diz: “Creio que há hoje um prestígio das abordagens de tipo freudiana que, muito frequentemente, as análises de textos se dão a tarefa apenas de procurar o ‘não dito’ do discurso, o ‘reprimido’, ‘o inconsciente’ do sistema. É interessante abandonar essa atitude e ser, por sua vez, mais modesto e mais curioso (*furtivo*). Pois, quando olhamos os documentos ficamos muito impressionados de ver com que cinismo a burguesia do século XIX dizia muito exatamente o que ela fazia, o que ela iria fazer e porquê” (FOUCAULT, 2001, nº 151, p. 1587). Nesse sentido, se não há nada escondido, Foucault também possui reservas quanto aos textos clássicos e canônicos da história da filosofia e do pensamento em geral. Para ele, não é nem em Hegel, nem em Comte que a burguesia evidencia suas estratégias. Por isso Foucault, assim como todo genealogista, trabalha com textos desconhecidos, obscuros, estranhos. É lá, para ele, que encontraremos a compreensão para a construção de uma época e de uma dada sociedade, a nossa, por exemplo.

⁶⁵ Tradicionalmente divide-se a obra de Foucault em períodos. De início, haveria um período arqueológico, dedicado ao saber e sua história (anos 1960). Depois, um período genealógico, calcado na busca da compreensão

Talvez seja mais simples compreender a genealogia e a sua tarefa buscando identificar contra quem ela se afirma. Precisamente, a genealogia mostra-se uma adversária tanto daqueles que cantam os louvores do progresso e contra um certo tipo de “idealismo”, ou seja, a visão de que o futuro será uma reabsorção das contradições⁶⁶. Tanto Nietzsche quanto Foucault buscam combater

[...] o ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher, em uma totalidade bem fechada sobre si mesma, a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançaria [*jetterait*] sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo (FOUCAULT, 2001, nº 84, p. 1014).

Parece bem claro que nesse trecho o alvo é a dialética hegeliana, mas poderíamos dizer que ele também mira toda e qualquer filosofia teleológica. Foucault, na esteira de Nietzsche, compreende que a história dos conceitos morais e políticos faz aparecer o jogo das dominações. Não há nada - ou há muito pouco - de essencial por trás das coisas, e a genealogia pretende evidenciar esse aspecto. Abandonando a metafísica e escutando a história, aprendemos que as coisas (conceitos, instituições, sentimentos) “são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 2001, nº 84, p. 1006).

Para além do ensaio *Nietzsche, a genealogia, a história*, Foucault também tematiza a questão da noção de genealogia no início do curso 1976 intitulado *Em defesa da sociedade*. Em primeiro lugar, o que consideramos valioso nesse texto, especificamente na aula de 7 de janeiro de 1976, é a maneira com que Foucault relaciona o trabalho da genealogia com uma espécie de resistência. Como afirmamos até agora, a genealogia no sentido foucaultiano pensa os problemas advindos do âmbito do poder político. Por certo, será preciso em seguida aclarar a noção de poder em Foucault. No entanto, a análise genealógica permite fazer com que emergjam as lutas, os funcionamentos das instituições, as críticas que permitem vislumbrar uma possível mudança.

dos poderes e de seu exercício (anos 1970). E, por fim, um período dedicado à ética (anos 1980). Acreditamos que essas marcações são válidas para fins didáticos, mas, na prática, os interesses se mesclam. Talvez por isso um autor crítico a Foucault, Jean-Marc Mandosio, afirma que “arqueologia” e “genealogia” referem-se às mesmas coisas (cf. MANDOSIO, 2010, p. 15). Segundo ele, tanto a arqueologia quanto a genealogia indicam uma compreensão da história que não é linear, progressiva ou dialética, mas marcada por rupturas e descontinuidades.

⁶⁶ Essa elaboração pertence a Patrick Wotling e é explorada no artigo de Alexandre Filordi de Carvalho (cf. 2012, p. 224) intitulado *Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana*. Referência completa ao fim da tese.

A crítica, entendida nesse momento como exposição dos critérios e elaborações para comportamentos e instituições, constrói e faz aparecer o que nosso pensador chama de “reviravoltas do saber”. Essas reviravoltas se traduzem na insurreição de saberes que foram por muito tempo sujeitados. É assim que Foucault define os saberes sujeitados:

E, por “saber sujeitado”, entendo duas coisas. De uma parte, quero designar, em suma, conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. [...] Em segundo lugar, [...] eu entendo igualmente toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 08).

Resta evidente que a genealogia não possui parentesco algum com a chamada “filosofia da história”, isto é, aquela que é orientada para um fim determinado. A história genealógica é múltipla, fragmentária, acidentada. Por isso nosso pensador afirma que a genealogia enquanto crítica dos saberes estabelecidos requalifica o “saber das pessoas”. Foucault cita como exemplo seus próprios objetos de pesquisa: o saber do psiquiatrizado, do doente, do delinquente. É notável, outrossim, perceber o paralelo desse saber desqualificado do delinquente com a própria militância de Foucault. Como é de conhecimento, o filósofo francês encabeçou o G.I.P - Grupo de Informação sobre as prisões - no início dos anos setenta. Esse grupo tinha como principal meta fazer com que os próprios presos falassem, relatassem suas vivências e, eventualmente, denunciassem as violências que lhes eram infligidas. A nosso ver, somente com essa compreensão do trabalho teórico, que a partir do conceito de genealogia começa a ser delineado, é possível empreender tal tarefa.

Trata-se, em suma, de colocar em marcha uma noção de poder e saber *estratégicos*⁶⁷. De um ponto de vista que poderíamos chamar de “militante”. Assim, com a genealogia trata-se de fazer advir o “saber histórico das lutas”. Com efeito, escreve Foucault:

Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais (FOUCAULT, 2010a, p. 09).

⁶⁷ Por isso Luiz Celso Pinho, em comentário sobre a genealogia foucaultiana, afirma que “Foucault dá início ao projeto de elaborar uma genealogia do Poder a partir das noções de positividade, produtividade e estratégia” (PINHO, 2014, p. 178). O filósofo francês intenta não somente mostrar a arbitrariedade de nossos saberes e dos poderes que lhes seguem. Antes, seu método permite fazer com que outros saberes, outras práticas, outras subjetividades sejam construídas.

A genealogia, em síntese, oportuniza o surgimento da multiplicidade, do novo, do devir. Acreditamos que essa característica da genealogia é de suma importância para o desenvolvimento de nosso tema, qual seja, a relação entre neoliberalismo e democracia. Isso porque a genealogia ensejará a abertura de perspectiva para a retomada e revisão e acerca da construção de nossa sociedade, de nossos valores e escolhas.

2.2. O poder não existe

Após uma primeira aproximação de nosso tema a partir do método utilizado por Foucault, gostaríamos, nesse momento, de tematizar o objeto sobre o qual esse método incidirá: a questão do poder. Dois importantes comentadores de Foucault, Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, apontam um intrigante escopo do método genealógico, a saber, que tudo é *sem sentido* e seriedade.

Isso conduz a uma atitude estranha e complexa: temos de considerar o mundo dos discursos sérios seriamente, porque é nele que estamos e, contudo, não se pode tomá-lo seriamente, primeiro porque nos divorciamos dele arduamente, e em segundo lugar porque ele não é fundamentado (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 140).

O que poderia significar que esses discursos com os quais Foucault trabalha como objeto de investigação não são fundamentados? Pois bem, ao contrário de toda metafísica política, que afirma encontrar constantes antropológicas que justifiquem tal ou qual posição, Foucault apresenta a arbitrariedade dos discursos. Em síntese, busca evidenciar que não há nenhuma essência, nenhum valor ou racionalização última que permita, de uma vez por todas, pacificar a verdade dos objetos que o genealogista se ocupa.

Talvez por isso Foucault afirme, já na década de oitenta, que o poder não existe. Ou seja, o poder *não é* alguma coisa, um lugar (o Estado), um ente. Nem mesmo se identifica com alguém que o represente (um indivíduo ou uma classe), mas pode ver visto como uma *relação*. Afirmar que o poder é uma relação, em outras palavras, significa compreendê-lo como algo que se exerce. Nesse sentido é que é possível compreender sua fala, em retrospecto, acerca de sua pesquisa genealógica. Havendo interesse em analisar as “matrizes normativas de comportamento” dos indivíduos, Foucault afirma ser necessário fazer um deslocamento em relação às teorias do poder tradicionais, principalmente as liberais e marxistas. Esse deslocamento constitui, escreve ele, “não em analisar o Poder com o ‘P’ maiúsculo, nem

tampouco as instituições de poder ou as formas gerais ou institucionais de dominação, mas em estudar técnicas e procedimentos pelos quais se empreende conduzir a conduta dos outros” (FOUCAULT, 2010c, p. 06). Nesse ponto, um esclarecimento faz-se necessário. Muito embora Foucault fale e caracterize seu pensamento sobre o poder em termos de “condução de conduta”, tal noção é tardia na obra do filósofo. Será apenas em fins da década de setenta e início da década de oitenta que ele compreenderá o poder dessa maneira. De resto, a noção de que não há o Poder (em maiúsculo), já a encontramos no início da produção genealógica.

Com efeito, é particularmente importante e esclarecedor compreender os deslocamentos efetuados na pesquisa foucaultiana acerca do poder. O pensamento de Foucault é rico, nômade, criativo, por vezes, desconcertante. Tudo isso refletirá em seu objeto de pesquisa primordial durante os anos setenta que é o poder.

Desde sua aurora na Grécia Antiga, a filosofia política abarca uma discussão sobre os conceitos de lei, formas de governo, soberania, cidadania, dentre outros⁶⁸. Tradicionalmente, a filosofia política compreende o poder de duas maneiras. Em seu pequeno livro, porém muito rico e interessante, Steven Lukes, a partir de uma intuição de Dahl, irá desenvolver uma argumentação acerca do poder mostrando essa polaridade. Ou seja, essencialmente, haveria duas maneiras de analisar a questão do poder. A primeira, enquanto *consenso*, cooperação; a segunda maneira, como *dominação*. Segundo Lukes, “*A* tem poder sobre *B*, na medida em que ele pode fazer com que *B* faça algo que de outra forma não faria” (LUKES, 1974, p. 11-12). Em outros termos, um ator coletivo ou individual *A* logra êxito em um objetivo *X* se os atores políticos *B* de algum modo buscam atingir o objetivo *X*.

Como Thomas Lemke afirma, essa visão dicotômica dá ensejo a duas tradições de compreensão do poder político: a tradição simétrica e a tradição assimétrica. Para a primeira tradição, existe a suposição de que *A* e *B* compartilham do mesmo objetivo *X*. Ao contrário, para a tradição assimétrica, o consentimento de *B* não passa de coerção/dominação. “Aquela tradição [simétrica] inclui autores tão diversos quanto Platão, Hannah Arendt e Talcott Parsons, enquanto Thomas Hobbes, Max Weber e Karl Marx pertencem a esta [tradição assimétrica]” (LEMKE, 2017, p. 11). Seguindo os passos de Lemke, argumentamos que a analítica do poder

⁶⁸ A despeito de David Miller oferecer uma visão da Filosofia Política muito colada à ética, como fica evidente em sua noção de que podemos definir a filosofia política como “uma investigação sobre a natureza, as causas e os efeitos do bom e do mau governo” (MILLER, 2003, p. 02), sua obra *Political Philosophy - A very short introduction* é uma boa introdução aos principais conceitos e discussões da disciplina em questão. De fato, como veremos ao fim dessa tese, também em Foucault política e ética entrelaçam-se quando da passagem do governo dos outros (política) para o governo de si (ética).

foucaultiana escapa a essas classificações. Steven Lukes insere Foucault na segunda tradição, a assimétrica, porém, como queremos argumentar a seguir, ao questionar ambas as tradições, Foucault oferece uma nova compreensão para o poder e seu exercício.

Por fim, apenas para (re)situar o leitor, nosso objetivo neste capítulo não é nem analisar à exaustão a concepção de poder elaborada por Foucault nem, tampouco, retomar análises bastantes conhecidas como, por exemplo, as que dizem respeito ao funcionamento do poder disciplinar. Se precisamos recapitular e voltar a textos bastante conhecidos do *corpus* foucaultiano é porque nossa intenção é compreender a novidade que os conceitos de biopolítica e, principalmente, de governo, colocam para a compreensão de nossa atualidade política. Essa atualidade política é, como aponta Christian Laval, neoliberal. Portanto, analisar a noção de poder nos textos dos anos setenta justifica-se como condição para a compreensão da biopolítica neoliberal e seus objetivos.

2.3. O poder antes da “governamentalidade”

“Foucault não deixou de mostrar”, escreve Laval, “que a sociedade, a geografia, a vida não são, como ingenuamente se crê, espaços virgens e livres de poder e coação” (LAVAL, 2020, p. 98). A sociedade, os indivíduos, a vida, são investidos por poderes cujo objetivo é modelar condutas e subjetividades. Poeticamente, já em 1966 Foucault demonstra interesse pelos espaços, pelos lugares, ou, como será logo adiante problematizado, pelo *meio* em que os sujeitos vivem. A despeito de sua extensão, muito por conta da beleza do trecho, ele merece ser citado na íntegra. Escreve Foucault:

Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel. Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagem, ruas, trens, metrô; há regiões abertas de parada transitória, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas de repouso e moradia. Ora, em todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são *absolutamente* diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que *contraespaços*. [...] A sociedade adulta organizou, [...] esses lugares reais fora de todos os lugares (FOUCAULT, 2013a, p. 19-20).

São esses *contraespaços* que Foucault irá se dedicar a estudar. Se ele oferece como exemplo, ao lado das prisões, dos asilos, dos hospitais, também os jardins, cemitérios e clubes

de férias, serão os primeiros que despertarão seu interesse intelectual. Nesse sentido, é preciso dizer que a análise das instituições disciplinares, estudadas em *Vigiar e punir* e nos cursos do período, emerge como esforço para se desvincular daquelas imagens ou representações do poder que evocamos acima (consenso e dominação).

De um ponto de vista geral, isto é, teórico, preocupado com os princípios e definições, podemos dizer que é *História da sexualidade I - A vontade de saber*, a obra em que Foucault melhor detalha e descreve sua concepção de poder. De todo modo, tanto em *Vigiar e punir* quanto em *A vontade de saber*, o interesse é calcado em apresentar alternativas novas e sofisticadas para a compreensão da dinâmica do exercício do poder em nossa sociedade. Com efeito, talvez fosse mais produtivo se perguntar: “como não compreender o poder em Foucault?” A parte IV de *A vontade de saber* é fonte riquíssima de material para responder a essa questão. Também iremos fazer referência, principalmente, ao livro de 1975, *Vigiar e punir*.

Embora alguns autores falem em “teoria do poder” em Foucault⁶⁹, o próprio pensador afirma que essa não é sua intenção. O que ele empreende é menos uma “teoria” do que uma “analítica do poder”. Para que essa analítica tenha êxito, é preciso liberar a análise política de uma certa representação do poder, que Foucault intitula “jurídico-discursiva”. Como sinteticamente aponta Lemke, a concepção jurídico-discursiva do poder evidencia que “a representação do poder nas sociedades ocidentais permaneceu sob o feitiço da monarquia” (LEMKE, 2017, p. 12). Em poucas palavras, a representação jurídico-discursiva do poder encontra-se assentada nas noções de lei, soberania, proibição/permissão. É uma visão essencialmente negativa do poder e do seu funcionamento. Ao contrário, como nosso pensador aponta em *Vigiar e punir*,

Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que ele se pode ter se originam nessa produção (FOUCAULT, 2010b, p. 185).

Conforme argumentamos, essa representação jurídico-discursiva do poder, muito centrada na soberania e na interdição, é somente uma *representação*, isto é, não define o que é o poder. Assim, é importante que nos livremos do privilégio teórico da lei e da soberania, herança dos teóricos da monarquia, tal como Hobbes. É preciso, como demonstra uma imagem

⁶⁹ Por exemplo, Richard Lynch no texto *Foucault's theory of power*, incluído na obra introdutória *Michel Foucault - Key concepts* (2011), organizada por Dianna Taylor, referência completa ao fim da tese.

evocada por Foucault, cortar a cabeça do rei. A fim de compreender com maior acuidade o exercício do poder na modernidade, é necessário pensar o poder sem o rei⁷⁰. Ao passo que fazemos isso, isto é, nos desvencilhamos dessa noção negativa do poder, poderemos absorver, de fato, a noção produtiva de poder, esboçada na citação acima. O poder produz verdades, objetos, sujeitos⁷¹.

Elucidado, mesmo que rapidamente, a noção de “jurídico”, mostra-se importante salientar o que significa o “discursivo” quando falamos em poder “jurídico-discursivo”. Nesse sentido, se a primeira noção nos remete ao domínio da soberania e da lei, o segundo coloca-nos diante da linguagem. É importante lembrar que Foucault realiza essa análise em um livro sobre a “sexualidade”. O domínio sobre o sexo aconteceria, primordialmente, por meio da linguagem, “ou melhor, por um ato de discurso que criaria, pelo próprio fato de se enunciar, um estado de direito” (FOUCAULT, 1988, p. 94). Por meio dessa concepção, o poder pertenceria ao domínio daquele que dita as leis, do legislador. Sobre a sexualidade, de alto a baixo, o poder agiria da mesma forma, quer se trate do Estado, da escola ou da família, trata-se da interdição e da censura.

“Por que se aceita tão facilmente essa concepção jurídico discursiva do poder?” (FOUCAULT, 1988, p. 98), pergunta Foucault. Nossa sociedade é tão inventiva e criativa quando se trata da construção de mecanismos e dispositivos de poder discretos, delicados, sofisticados e, aparente paradoxo, tão visíveis. Assim, causa espanto a redução desses mecanismos a procedimentos da lei e, portanto, de interdição. Nosso pensador aponta para uma possível razão histórica para isso. As grandes instituições de poder que se desenvolveram na Idade Média, por exemplo, a monarquia e o Estado e seus aparelhos, formularam sua legitimidade e aceitabilidade por meio do direito⁷².

⁷⁰ No entanto, como veremos no correr desse trabalho, Foucault percebe a necessidade de dar conta de elementos mais gerais de poder, de instituições fortes, pesadas, macro, tal como o Estado. Porém, nesse momento e nesse contexto da produção foucaultiana (início dos anos 1970 até mais ou menos 1976) é toda uma dinâmica microfísica que ele procura destacar em suas análises políticas.

⁷¹ De modo bastante irônico, Gérard Lebrun escreve: “O poder produz, por exemplo, os testes psicológicos que permitem - aqui em São Paulo de maneira escandalosa - colocar aos candidatos de qualquer emprego questões grotescas sobre a sua vida sexual etc... É inquestionável a lista do que é produzido pelo poder disciplinar e inquisitorial” (LEBRUN, 1983, p. 81).

⁷² Por isso, embora a partir do século XIX tenhamos criado uma imagem do poder monárquico como um puro arbítrio ou abuso, Foucault diz que isso é esquecer algo de fundamental. Ora, precisamente que “as monarquias ocidentais se edificaram como sistemas de direitos, foram refletidas através de teorias do direito e fizeram funcionar seus mecanismos de poder na forma do direito” (FOUCAULT, 1988, p. 98). Adiante em nossa tese, voltaremos a alguns desses temas, quando da análise da história das artes de governar.

Como entender, por conseguinte, a metodologia adequada para compreender e analisar o poder? Ou, em outros termos, como entender o poder para Foucault? Ora, escreve ele:

Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição de cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estão são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais (FOUCAULT, 1988, p. 102).

Esse trecho citado é importantíssimo e revela-nos alguns elementos preciosos para a compreensão da sua construção do poder. Como aponta Richard Lynch, Foucault, nessa passagem citada acima, “distingue a sua própria teoria de três concepções erradas, inadvertidas ou enganosas de poder” (LYNCH, 2011, p. 16), a saber, as análises liberais, as abordagens psicanalíticas e o marxismo⁷³. Segundo Lynch, recusar as instituições e o Estado como limitadores dos direitos e liberdades do cidadão significa recusar o liberalismo como grade interpretativa; do mesmo modo, recusar a sujeição pela regra/lei, significa abandonar as explicações psicanalíticas⁷⁴; por fim, a recusa em aceitar aparelhos gerais de dominação mostra-se como um abandono das abordagens marxistas. Por certo, precisamos destacar que Foucault não quer afirmar que não haja poder do Estado, da lei ou formas mais amplas de dominação (dominações de classe, por exemplo). Como veremos a seguir, ele quer apontar outra dinâmica, que em certo sentido constitui a base dessas formas terminais de poder.

⁷³ A despeito de nossa discussão futura sobre, principalmente, o liberalismo, é preciso deixar explícito que neste período Foucault tece críticas diretas ao liberalismo. Como o trecho citado afirma, Foucault não pensa o poder ao modo dos liberais, que enxergam nos aparelhos de Estado e nas instituições formas de sujeição dos cidadãos, isto é, locais onde a liberdade encontra-se limitada. Ou ainda, aparelhos que trabalham para limitar a liberdade. Por certo, ainda não exploramos a questão do liberalismo nessas análises - embora o privilégio da lei não seja característica somente da soberania, mas também do liberalismo. Igualmente, é possível lembrar sua sentença em *Vigiar e punir*: “As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (FOUCAULT, 2010b, p. 208).

⁷⁴ É necessário lembrar que se trata de uma reflexão inserida no contexto de uma análise sobre a sexualidade. E nesse sentido, a psicanálise é um alvo privilegiado por parte de Foucault. Basta lembrar que nosso pensador coloca a psicanálise lado-a-lado com a confissão cristã. Desde o cristianismo até a psicanálise, a verdade sobre o sujeito, segundo Foucault, é construída por meio da confissão. “A verdade não está unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la. Ela se constitui em dupla tarefa: presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recolhe” (FOUCAULT, 1988, p. 76). Por fim, reconhece-se que há uma ambiguidade no emprego da crítica à Lei, não sendo algo pacificado, como pretende Lynch. De fato, tanto psicanálise quanto direito utilizam o termo lei.

A partir do exposto, passemos, enfim, de fato, ao momento propositivo de Foucault. Como nosso pensador apresenta o que seria a forma adequada de analisar o poder? Sem demora, logo depois de apresentar os mal-entendidos acerca da representação do poder, ele afirma:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanescentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 1988, p. 102 - 103).

Nesse trecho acima, o filósofo francês aponta alguns princípios que necessitam ser explorados e desenvolvidos. De fato, aparentemente, Foucault aponta três características principais para a compreensão do poder. Vamos, prontamente, desenvolvê-las.

Em primeiro lugar, o poder é múltiplo. E, nesse sentido, é mais correto falar em “poderes”, no plural, afinal, o que existem são relações de poder ou relações de força que se exercem em um determinado domínio. É interessante notar que, nas obras foucaultianas, ele nunca atribui às relações de força uma única fonte ou agentes. De fato, desde Newton sabemos que a força é aquilo que produz um movimento, isto é, que produz um efeito. É precisamente assim que funcionam as relações de poder, visando criar realidades, objetos, sujeitos e subjetividades. No curso *Em defesa da sociedade* ele afirma que “a fabricação dos sujeitos muito mais do que a gênese do soberano” (FOUCAULT, 2010a, p. 39), é seu tema de interesse. É o que revela toda a obra *Vigiar e punir*⁷⁵. O poder de punir que surge na modernidade não compreende a punição como o restaurar a ordem após uma afronta ao corpo do rei, como era vista no poder soberano. O poder disciplinar que se forma com a modernidade e se encarna, principalmente, na prisão, dentre outras instituições, interessa-se não somente pelo crime, mas sobretudo, pelo criminoso, seu caráter, sua subjetividade. Por esse motivo, o corpo paulatinamente passa a ser mergulhado num campo político e “as relações de poder têm um

⁷⁵ Nós precisamos somar, ainda, o pequeno texto escrito para a obra de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow intitulado *O sujeito e o poder*. Nesse texto, Foucault é categórico: “Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos 20 anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. [...] Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 2013, p. 273-274). Soa-nos um pouco exagerada essa afirmação de Foucault à luz de suas obras. No entanto, é necessário reconhecer que, de fato, o desejo de entender a constituição da subjetividade, o tornar-se sujeito, justifica a busca por investigar os meandros do exercício do poder.

alcance imediato sobre ele” (FOUCAULT, 2010b, p. 29). A seguir, vamos detalhar esse investimento político sobre o corpo na obra *Vigiar e punir*.

Em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, Dreyfus e Rabinow propõem uma interessante definição para a investigação que Foucault realiza no livro de 1975: uma genealogia do indivíduo moderno como objeto. De fato, além de mostrar detalhadamente como funciona o poder disciplinar, esse poder essencialmente moderno, nosso pensador também indica como o indivíduo passa a ser visto e construído enquanto corpo dócil e produtivo. Como bem apontam aos autores norte-americanos, *Vigiar e punir* não é uma litania do progresso, como erroneamente poderíamos acreditar, afinal, passa-se da punição com o suplício em praça pública para a prisão celular. Antes, a obra “é uma narrativa sombria do crescimento da tecnologia disciplinar” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 188). Nesse sentido, o foco é menos a prisão do que a tecnologia disciplinar. A disciplina não é uma instituição; ela é uma tecnologia, uma técnica e, como tal, espera atingir algum resultado. Com efeito, precisamos apontar que a obra em questão também é uma crítica à democracia liberal. Isto é, ela é perpassada por uma crítica aos mecanismos de poder imaginados e postos em prática pela democracia liberal e pelo iluminismo. Com efeito, sendo nosso objetivo elucidar a ideia do poder enquanto relações múltiplas, focaremos nossa atenção no funcionamento dessa rede de poder “fina e cotidiana” que cobre todo o tecido social.

Afirmamos acima que Foucault, contra os marxistas, afirma que o poder não é uma propriedade (de alguém, de uma classe). Esse postulado fica evidente quando ele afirma que seu objetivo em *Vigiar e punir* é esclarecer a tecnologia disciplinar presente na prisão, mas também nas fábricas, hospitais, nas casernas, na escola, na família. A fim de dar conta de nosso objetivo, utilizaremos nessa exposição a terceira parte de *Vigiar e punir*, dedicada à disciplina.

Michel Foucault inicia a terceira da obra parte dissertando sobre o soldado. Até o século XVII, o soldado era algo que se reconhecia: possuía sinais naturais de vigor, coragem, orgulho, força, valentia. Já na segunda metade do século XVIII, diz ele, o soldado tornou-se *algo que se fabrica*⁷⁶. Com efeito, segundo ele, a partir do século XVIII, houve uma descoberta do corpo como alvo e objetivo de poder. Por certo, as primeiras páginas da obra ora analisada mostram o corpo sendo alvo de uma espécie de poder, isto é, o corpo supliciado, flagelado, destroçado pelo poder soberano. O que nosso pensador indica é que o indivíduo e seu corpo passa a ser

⁷⁶ “De uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se uma máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas: lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi ‘expulso o camponês’ e lhe foi dada a ‘fisionomia de soldado’” (FOUCAULT, 2010b, p. 131).

visto diferentemente. O interesse não é o corpo que é passível de sofrer o suplício; mas o “corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se torna hábil ou cujas forças se multiplicam” (FOUCAULT, 2010b, p. 132). A partir daí vemos surgir o que Gilles Deleuze classifica como invenções perversas, discursos cínicos e horrores minuciosos⁷⁷.

Para esse novo poder, o poder disciplinar, o esquema macro do Estado parece não funcionar. A disciplina é, por sua vez, um poder infinitesimal, que toma o corpo humano em sua individualidade. As disciplinas são “esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de utilidade-docilidade” (FOUCAULT, 2010b, p. 133). Retomemos um ponto. Na citação que fizemos de Foucault, e que estamos desenvolvendo, vimos que o poder não é unitário e nem uma propriedade, mas constitui-se a partir de múltiplas relações. Além disso, Foucault afirma que elas - as relações de poder/força - são imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas da organização desse domínio. O que isso significa exatamente? Vejamos.

Em primeiro lugar, existem inúmeros poderes operando no tecido social. A disciplina, como vimos, é uma tecnologia de poder que perpassa inúmeros domínios constituindo, fabricando sujeitos e realidades. Podemos citar como exemplo a fabricação do aluno como corpo dócil, apto a receber conhecimentos; a fabricação do operário, docilizado a fim de executar seu trabalho com rapidez e politicamente neutralizado. Nesse sentido, as relações de força são imanentes, como aponta Foucault, porque elas só funcionam neste (escola, prisão, fábrica) domínio específico onde se organizam. Mesmo assim, elas não são imediatas, pois funcionam mediadas normativamente. Embora não sejam imediatas, como um objeto qualquer ou um corpo, elas são sentidas e produzem efeitos⁷⁸.

⁷⁷ O livro-homenagem de Gilles Deleuze a Foucault (2005), intitulado precisamente Foucault, é, a nosso ver, uma boa introdução ao pensamento político do autor de *História da loucura*. Aliás, muitos dos lugares comuns sobre Foucault, tais como um pensador sísmico, provém de Deleuze. Com efeito, Edgardo Castro (2019) argumenta em artigo que talvez essa visão não seja tão verdadeira. As referências encontram-se completas ao final da tese.

⁷⁸ Oferecemos como exemplo bastante ilustrativo a leitura feminista do conceito de disciplina feita por Johanna Oksala. Em artigo, Oksala, em consonância com um artigo de Sandra Bartky, fala em produção disciplinar do sujeito feminino. A visão comum que nossa sociedade ocidental idealizada das mulheres - um sujeito delicado, dócil, servil - é, na verdade, uma construção realizada pela internalização de hábitos e discursos disciplinares. “O poder disciplinar”, escreve ela, “não mutila ou coage seu alvo, mas, por meio de treinamento detalhado, reconstrói o corpo para produzir novos tipos de gestos, hábitos e habilidades. Os indivíduos literalmente incorporam os objetivos do poder, que se torna parte de seu próprio ser” (OKSALA, 2019, p. 117). Como exatamente acontece essa construção do sujeito feminino? Por meio de dietas e regimes de emagrecimento, pela regulação de seu corpo, sua postura, suas atitudes; pelos discursos sobre o andar, falar, estilizar o cabelo e a pele. Assim como mostra Foucault, quem não se enquadra nos parâmetros colocados pelos poderes disciplinares, ou seja, quem não se encaixa na normalização, é visto como anormal e sofre punições.

Do mesmo modo, Richard Lynch, afirma que todos nós podemos nos reconhecer como sendo constrangidos, em algum momento de nossas vidas, pelo poder disciplinar. Basta pensar em como nos vestimos em determinadas

Por fim, as relações de poder são táticas, são estratégias, são calculistas. É por esse caminho que devemos compreender que elas “constituem sua própria organização”. O poder disciplinar só funciona em domínios concretos e particulares, organizando táticas e, finalmente, fabricando sujeitos dóceis, úteis e politicamente incapazes. Disso decorre que o poder não é possuído, insistimos, mas exercido. Encontramos esse poder em funcionamento “nos colégios, muito cedo; mais tarde nas escolas primárias; investiram lentamente o espaço hospitalar; e em algumas dezenas de anos restauram a organização militar” (FOUCAULT, 2010b, p. 134). Todas essas instituições deram ensejo a técnicas minuciosas, íntimas, que investem politicamente, isto é, visando algum objetivo, no corpo humano individual.

Essas técnicas são *microfísicas*. Afirmar que o poder deve ser visto microfísicamente é, em outras palavras, afirmar que ele não é nem unitário, nem binário. Destarte, Gérard Lebrun avisa-nos: é preciso cuidar com o singular, “o” poder. Embora muitas vezes utilizemos, por questões práticas e/ou didáticas, o singular “poder”, o mais correto seria compreendê-lo no plural. Afinal, Foucault não é Hobbes. Nosso pensador, escreve Lebrun,

[...] põe em nossas mãos um microscópio que nos fará penetrar até o “infinitamente pequeno do poder político”, e descobrir, por baixo das instituições e aparelhos de Estado, o formigamento dos micropoderes, a abundância dos “minúsculos” mecanismos disciplinares (LEBRUN, 1983, p. 81).

O poder é, portanto, uma rede de poderes, um emaranhado que vai do controle da sexualidade infantil, ainda na família, até uma pesada instituição como a prisão⁷⁹. Objetivando a apreensão dessas técnicas minuciosas, Foucault apresenta e explora algumas delas em *Vigiar e punir*. Tendo em vista a compreensão desse quadro disciplinar, apresentaremos rapidamente algumas delas, não sendo, no entanto, nossa preocupação em oferecer uma descrição detalhada e exaustiva. De resto, essa apresentação exemplifica o fato de que sua compreensão não é a de um poder macro, unitário, mas provém de baixo.

Em primeiro lugar, a disciplina precisa realizar a distribuição dos indivíduos no espaço. “Houve o grande ‘encarceramento’ dos vagabundos e dos miseráveis; houve outros mais

ocasiões. Escolhemos nossas roupas, nossa apresentação aos outros, também por meio de discursos disciplinares. Assim, nossa “escolha do que vestir revela assim ‘uma situação estratégica complexa [como quer ser visto por vários grupos] numa determinada sociedade [a sua escola]’. E assim a sua auto-apresentação foi moldada pelas relações de poder” (LYNCH, 2011, p. 21)

⁷⁹ É o que Gilles Deleuze chama de “divina comédia das punições”. Para Deleuze, Foucault narra os horrores minuciosos e perversos dos poderes disciplinares que, no limite, causam risos no leitor. “Dos aparelhos antimasturbatórios para crianças até os mecanismos das prisões para adultos, toda uma cadeia se exhibe, suscitando risos inesperados que a vergonha, o sofrimento ou a morte não conseguem calar” (DELEUZE, 2005, p. 33).

discretos, mas insidiosos e eficientes” (FOUCAULT, 2010b, p. 137). Nos colégios, quartéis, fábricas ergue-se toda uma rede de poder que fecha, quadricula, vigia e regula os gestos e corpos dos indivíduos. Na escola, por exemplo, os alunos devem estar em fileiras, cada um em seu lugar para a fácil visualização do professor. É preciso, outrossim, um sistema de presenças e ausências. Com efeito, “as disciplinas, organizando as ‘celas’, os ‘lugares’ e as ‘fileiras’ criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos” (FOUCAULT, 2010b, p. 142).

Depois, temos o controle da atividade. A disciplina possui uma grande preocupação com os horários. Foucault enfatiza que as regras ligadas aos horários, ao tempo que se dedica às atividades, penetram o corpo. É claro que o objetivo dessa técnica disciplinar que consiste na vigilância extrema do tempo revela ser um controle minucioso do poder visando os gestos e as atitudes do corpo. Em outros termos, quer-se um corpo que seja útil, rápido, esperto, seja para o trabalho ou para o estudo.

Encontramos ainda a gênese das organizações, isto é, das evoluções. “Os procedimentos disciplinares revelam um tempo linear cujos momentos se integram uns nos outros, e que se orienta para um ponto terminal e estável. Em suma, um tempo ‘evolutivo’ (FOUCAULT, 2010b, p. 154). Nesse sentido, é preciso segmentar, seriar, recortar as tarefas e exercícios através dos quais os indivíduos ganham uma aptidão. Tanto nas escolas quanto nas fábricas vemos surgir uma divisão em séries, mostrando assim uma espécie de progresso, bem como uma possibilidade hierárquica de controle do tempo e do produto obtido pelos operários, por exemplo. Nascimento, portanto, da escola e da grande fábrica.

Em quarto lugar, Foucault apresenta a necessidade disciplinar da composição das forças. Essa técnica reduz o corpo a uma máquina, a algo funcional. O corpo dos indivíduos passa a ser visto pelos poderes como um elemento que se pode mover e articular com outros elementos. “Sua coragem ou força não são mais as variáveis principais que o definem; mas o lugar que ele ocupa, o intervalo que cobre, a regularidade, a boa ordem segundo as quais opera seus deslocamentos” (FOUCAULT, 2010b, p. 158). Na escola, por exemplo, o aluno é um corpo que deve responder automaticamente a sinais: palmas, gestos, sinal sonoro, olhar do professor. O objetivo geral dessa composição, no caso escolar, é uma ideia de aprendizado ou ensino.

Ademais, devemos somar a essas técnicas mais gerais, apresentadas resumidamente acima, algumas outras também sumamente importantes para o que Foucault chama de “recursos para o bom *adestramento*”. Temos ainda *vigilância* constante - do professor, do mestre de obras, o médico, do enfermeiro. Vigiar é algo fundamental para a disciplina; a vigilância faz parte da

produção (por isso é muito ligada à economia) e do ensino. O olhar, o jogo de ver e ser visto, é uma técnica essencial para o funcionamento da disciplina⁸⁰. E, contudo, esse vigiar ainda não se configura como a entrada da noção de panoptismo na análise. O panóptico de Bentham é o ponto nevrálgico do poder disciplinar, característico da modernidade política. Ao lado da vigilância, temos a *sanção normalizadora*. Ou seja, não há funcionamento de disciplinas sem a organização e o estabelecimento de algum tipo de punição, de penalidade. Escreve Foucault:

Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseira, desobediente), dos discursos (tagalerice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência) (FOUCAULT, 2010b, p. 171-172).

Dreyfus e Rabinow acertadamente apontam que essas micropenalidades necessárias à normalização revelam a existência de dois polos: o bem e mal (cf. DREYFUS; RABINOW, 2013, p. 208). Por fim, resta evidente que o objetivo dessa técnica é a homogeneização dos indivíduos.

Para completar, combinando e ligando a vigilância e a sanção que normaliza, encontramos o *exame*. Ele ocupa o lugar das formações de saber, preocupação de primeira ordem principalmente durante os anos sessenta. Mas, evidentemente, Foucault mostra que não há poder sem saber, nem saber sem poder. Nas escolas, por exemplo, o exame permite estabelecer um campo de conhecimento sobre os alunos, ao mesmo tempo em que se ensina. Finalmente, o exame permite a construção de arquivos, documentos. Os procedimentos disciplinares acompanham um sistema de registro, de escrita, de notações acerca dos indivíduos.

De acordo com Foucault, o poder é menos da ordem da repressão do que da ordem da produção. Embora seja inegável que haja o lado negativo do poder - o corpo docilizado, a morte dos indivíduos que não participam positivamente da ordem biopolítica -, Foucault destaca a dinâmica de produção. Com a técnica do exame, portanto, vemos lado a lado o poder e o saber. Sendo assim, se falamos em saber-poder na obra do pensador, relação que desde *História da loucura* encontra-se presente em suas análises, é claro que o poder tem precedência com relação ao saber. Ainda que a disciplina seja concretamente um poder moral (visa a docilidade e

⁸⁰ Essa é uma técnica oriunda do âmbito militar, segundo nosso pensador. “No acampamento [militar] perfeito, todo o poder seria exercido somente pelo jogo de uma vigilância exata; e cada olhar seria uma peça no funcionamento global do poder” (FOUCAULT, 2010b, p. 165).

utilidade dos indivíduos), Foucault pretende destacar o caráter positivo dessas relações. Com isso, a própria análise foucaultiana coloca-se em termos positivos ou produtivos. Como escreve Veiga-Neto, a pesquisa de nosso filósofo não acusa ou lastima, pelo menos não explicitamente, o objeto analisado. A analítica do poder permite compreender a disciplina “em sua positividade, isso é, compreendê-la naquilo que ele é capaz de produzir, em termos de efeitos” (VEIGA-NETO, 2014, p. 65).

Por fim, para uma compreensão completa desse aspecto, resta importante destacar uma das mais significativas elaborações de Foucault quando se trata de entender o poder enquanto táticas e estratégia. Estamos fazendo referência ao panóptico. Embora Foucault talvez exagere quando fala de Bentham e do panóptico, conforme aponta Christian Laval (cf. 2020, p. 105 - 109)⁸¹, esse modelo apresentado em *Vigiar e punir* é seguramente a melhor ilustração de como técnicas de poder minúsculas acabam por tornar-se grandes sistemas.

O sonho do panóptico⁸² é criar um homem, um indivíduo que seja produto de uma percepção de vigilância constante, ao ponto de constranger e moldar sua conduta. O que é fascinante na descrição que Foucault faz desse dispositivo é a sutileza do controle sobre os indivíduos. A ideia é simples: no centro uma torre e na periferia uma construção com celas em anel. “O panóptico é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto” (FOUCAULT, 2010b, p. 191). A inteligência ou astúcia da figura arquitetural do panóptico reside na cristalização do desejo do poder moderno em criar um espaço recortado, quadriculado, vigiado, anotado constantemente, pleno de técnicas de correção e controle dos anormais. Nesse sentido é que Foucault aproxima a peste e a exclusão da disciplina. A peste fez/faz funcionar o sonho político de normalização⁸³.

⁸¹ Diz Laval: “Contrariamente a uma imagem que ficou muito marcada, esse poder benthamiano não é aquele do ‘olho que tudo vê’. Isso seria confundir a antiga figura do soberano e a do governo moderno, engajado nas malhas das vigilâncias recíprocas dos sujeitos sociais. Se esse poder no panóptico é visto como modelo social generalizado, isso se deve, em parte, a Foucault, já que, a certa altura, deixou que o panóptico fosse compreendido como modelo de uma sociedade policial” (LAVAL, 2020, p. 106).

⁸² Em sua tese de doutorado Fábio Batista (2019) apresenta o panóptico como uma utopia das Luzes, isto é, uma utopia da Modernidade. A utopia seria, evidentemente, o estabelecimento de um corpo dócil, manipulável. A referência completa encontra-se ao final da tese.

⁸³ Por isso Foucault indica que até mesmo em nossas sociedades contemporâneas o poder disciplinar, que alia exclusão e disciplina, esteja ainda em pleno funcionamento. Ele escreve: “Todos os mecanismos de poder que, ainda em nossos dias, são dispostos em torno do anormal, para marcá-lo como para modificá-lo, compõem essas duas formas de que longinquamente derivam” (FOUCAULT, 2010b, p. 190). De fato, não podemos ignorar que as instituições disciplinares e pedagógicas continuam, no século XXI, em pleno funcionamento.

O panóptico é o sonho político do poder onipresente e onisciente. Poder que não parte “de cima”, mas sim da própria multiplicidade vigiada e normalizada, as disciplinas são invenções técnicas que fazem funcionar a utilidade, a produtividade, a docilidade, bem como a coerção. Nesse sentido, uma das dificuldades da leitura de *Vigiar e punir*, para alguns, encontra-se no fato de que, embora Foucault diga o contrário, é tarefa árdua não enxergar esse poder negativamente. Dito de outro modo, a despeito das recomendações de método que indicam a necessidade de compreensão dos poderes em termos positivos, como compreender senão negativamente sua caracterização da sociedade como um “arquipélago carcerário”, em uma clara alusão ao livro *Arquipélago Gulag* de Aleksandr Soljenítsyn? Ou ainda, como compreender um dos mais famosos trechos de *Vigiar e punir*? Nele, Foucault escreve:

Acaso devemos nos admirar que a prisão celular, com suas cronologias marcadas, seu trabalho obrigatório, suas instâncias de vigilância e de notação, com seus mestres de normalidade, que retomam e multiplicam as funções do juiz, se tenha tornado o instrumento moderno da penalidade? *Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?* (FOUCAULT, 2010b, p. 214, grifos nossos).

Podemos conjecturar e tirar conclusões, muitas vezes apressadas, muitas vezes possíveis a partir do próprio Foucault, a respeito de uma sociedade austera, mesmo autoritária, a partir de suas análises acerca do “como” dos poderes, isto é, de seu funcionamento. Vale lembrar, no entanto, que se trata de um trabalho filosófico, isto é, de compreensão da atualidade, conforme a definição de filosofia adotada pelo pensador francês⁸⁴. No fundo, como afirma Inês Araújo, “o que temos é um filósofo preocupado com o problema da individualização, da normalização, da disciplinarização e da forma simultânea de saberes e poderes controladores cujo resultado é o homem cognoscível pela medicina, pela psicologia, pela pedagogia” (ARAÚJO, 2001, p. 70).

⁸⁴ Michel Foucault afirmava que à filosofia cabe pensar o presente, ou seja, possui como tarefa compreender o que é a atualidade. Em entrevista da década de sessenta, ele afirma que, a partir de Nietzsche, descobriu-se que a atividade particular da filosofia consiste no trabalho de *diagnóstico*. Nesse sentido, “quem somos nós hoje? O que é esse ‘hoje’ no qual vivemos?” (FOUCAULT, 2001, nº 50, p. 641), são as principais questões que o filósofo pode formular. Em suma, se há uma “função” para o filósofo, ela reside principalmente na tarefa de diagnosticar o presente de uma cultura. Ao final de sua vida, Foucault permanecia fiel a essa noção. Testemunho disso é sua elaboração do conceito de ontologia do presente. Dessa vez, no curso de 1983 intitulado *O governo de si e dos outros*, Foucault recorre a Kant como referência de pensador do presente, ou, ao mesmo tempo, de pensador que inicia na filosofia a questão da colocação da atualidade em discussão. Não se trata, reconhece Foucault, de uma analítica da verdade; antes, “tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010c, p. 22). Vemos, portanto, que desde os anos sessenta a interrogação foucaultiana possui como ponto de ancoragem o presente e que suas reflexões, sejam elas sobre a prisão, o conhecimento ou sobre a sexualidade, inscrevem-se nessa tentativa de compreender quem nós somos.

Apesar de a disciplina não dar conta de explicar todo o exercício do poder, como veremos a seguir, esse poder de normalização e punição generalizada convive muito bem com o liberalismo. Ou ainda, todas essas técnicas são fabricadas e pensadas em consonância com o surgimento do liberalismo. Haveria já aí um autoritarismo *soft* no liberalismo?⁸⁵ Isso, é claro, se considerarmos as técnicas disciplinares como sendo de algum modo autoritárias.

Acreditamos ter esclarecido com os desenvolvimentos acima o trecho citado onde apresentamos uma definição que Foucault oferece sobre a compreensão do poder. Como síntese, podemos afirmar que para Foucault o poder é onipresente porque provém de todos os lados. E ainda que, no curso de 1980, *Do governo dos vivos*, Foucault pareça ter alguma antipatia pelo nominalismo (cf. FOUCAULT, 2014, p. 73-74), ele é bastante claro em *A vontade de saber*:

Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade complexa (FOUCAULT, 1988, p. 103).

Resta evidente que o poder é exercício através de inúmeros pontos. Além disso, como encontramos nas análises de *A sociedade punitiva*, desde o século XIX encontraremos o poder punitivo ligado ao poder econômico. Por isso é no mínimo complicado falar em “progresso” nas análises foucaultianas. As luzes da Modernidade só são possíveis por meio de pontos sombrios. Também é por esse caminho que podemos entender o seguinte apontamento de Foucault:

A partir do momento quando houve necessidade de um poder infinitamente menos brutal e menos dispendioso, menos visível e menos pesado do que esta grande administração monárquica, concedeu-se a uma certa classe social, ao menos aos seus representantes, latitudes maiores na participação ao poder e na elaboração das decisões. Mas, ao mesmo tempo, e para compensar, desenvolveu-se todo um sistema de adestramento endereçado essencialmente para outras classes sociais; endereçado, igualmente, à nova classe dominante - pois a burguesia, de todo modo, trabalhou sobre ela mesma, elaborou seus próprios tipos de indivíduos. Não acredito que esses fenômenos sejam contraditórios. [...] Para que um certo liberalismo burguês tenha sido possível no nível das instituições foi preciso, no nível daquilo que eu chamo os micropoderes, um investimento muito mais estreito dos indivíduos, foi preciso organizar um esquadramento dos corpos e dos comportamentos. *A disciplina é o inverso da democracia* (FOUCAULT, 2001, nº152, p. 1589 - 1590, grifos nossos).

⁸⁵ Não é nossa intenção discutir esse ponto nesse momento. Mais adiante, quando da “aparição” do neoliberalismo nas análises de Foucault, retornaremos a essas análises acerca do poder disciplinar relacionando-as com o liberalismo.

O trecho citado acima é significativo pois representa um dos poucos momentos em que Foucault cita a palavra democracia. Como mostramos até aqui, Foucault não é um pensador da democracia, porém, por meio dessas declarações, um pouco ásperas e fragmentárias, podemos montar um quebra-cabeças de compreensão. Nesse sentido, podemos entender o poder disciplinar também como um poder moralizante, isto é, um poder que orienta e valoriza um certo tipo de comportamento e ação, punindo outros. Pode-se compreender, do mesmo modo, a ambiguidade entre política e moral como um campo que desliza com facilidade. Foucault, na mesma entrevista, oferece como exemplo os salários dos operários.

No início do século XIX, se quis que os operários economizassem apesar de seus baixos salários. O que estava em jogo era certamente mais a manutenção da ordem política do que a economia: tratava-se de inculcar à população, à força de instruções, um certo tipo de comportamento feito de ordem e de prudência (FOUCAULT, 2001, nº152, p. 1590).

Os autores liberais responsáveis por elaborar e disseminar tais conceitos, Bentham e os utilitaristas, por exemplo, ensejam uma concepção de homem e de vida deveras ligada e resumida às noções de troca e rentabilidade. “A pobreza, o desemprego e a indigência seriam, portanto, desvios morais a serem corrigidos pelo princípio da utilidade” (FRANCO et al., p. 54, 2021). Mas, o interessante é notar a produção dessa subjetividade utilitarista sendo precedida por enorme violência, em tudo incompatível com algum ideal democrático. Em outros termos, desde as *workhouses* inglesas, surgidas na aurora do liberalismo e de suas “Luzes”, até nossos trabalhadores precarizados do século XXI, assistimos a um colocar em funcionamento o ideário disciplinador e autoguilante. Assim,

Conforme o princípio de utilidade, esses parlamentares [que reformularam a Leis do Pobres na Inglaterra] raciocinaram que, suspensa a assistência externa aos pobres e endurecidas as condições de vida nas *workouses*, os trabalhadores seriam impulsionados a aceitar qualquer posto de trabalho fora dali, independentemente da remuneração oferecida (FRANCO et al., p. 53, 2021).

Mostra-se como condição de possibilidade para o êxito do liberalismo, bem como do neoliberalismo, como veremos, a construção de uma moralidade, de um sentido, de uma elaboração conceitual que convença a todos da pertinência dessa dinâmica. Foucault é muito perspicaz ao mostrar, no curso de 1973, que o poder sobre o tempo é condição de possibilidade tanto do sistema capitalista quanto da reclusão, a nova forma de punir. O pensador francês

chama esse fenômeno de *forma-salário*⁸⁶. Por certo, Foucault não quer dizer que a forma-salário transforma-se em forma-prisão, mas que são fenômenos gêmeos.

Outrossim, acreditamos que é preciso levar a sério o título do curso de 1973 - *A sociedade punitiva*. Quer dizer, a análise é ampla, não restringida ao âmbito penal, mas à sociedade em geral. Ora, esse quadro não é assustador e antidemocrático? Mesmo não nomeando, mesmo não sendo sua intenção, podemos depreender que uma dinâmica nascente como essa possui algo de totalizante e repressivo. Isto é, há a fabricação do social baseada em um ideário rasteiro e canhestro do sujeito e sua relação com os outros e em relação a si mesmo. Um ideário restrito ao domínio do utilitário.

Por fim, mesmo que nos textos publicados em vida nós não encontremos uma reflexão mais detalhada sobre e a partir de Marx, neste curso a referência ao pensador alemão é clara e direta. Foucault mostra que o estabelecimento de uma moral é necessário ao capitalismo. Por isso temos a impressão, ao ler o curso, que o texto é bastante “marxista”, embora Harcourt afirme na *Situação do curso* que se trata de uma luta diferente da luta de classes. Trata-se de “uma guerra civil generalizada contra o ‘criminoso-inimigo social’, produzindo um poder disciplinar que permeia toda a sociedade e transforma o tempo da vida em força produtiva” (HARCOURT, 2015, p. 258). A teoria marxiana da acumulação do capital, portanto, depende das técnicas disciplinares, depende da produção de corpos produtivos, defende Foucault.

Um paradoxo se apresenta, assim, no seio do pensamento liberal: para que exista liberdade econômica é preciso de técnicas de fabricação e disciplinamento dos corpos. Nossas sociedades democrático-liberais necessitam de um poder exaustivo para que funcionem.

2.4. O poder antes da “governamentalidade”: a guerra

Anteriormente, procuramos explorar o “como” do poder, isto é, como ele é, sobretudo, exercido. Procurando se desvencilhar de alguns lugares comuns da filosofia política que

⁸⁶ Segundo Foucault, vemos aparecer “a introdução do tempo no sistema do poder capitalista e no sistema penal. No sistema de penas: pela primeira vez na história dos sistemas penais, já não se pune por meio do corpo, dos bens, mas pelo tempo de viver. O tempo que resta para viver é aquilo de que a sociedade vai apropriar-se para punir o indivíduo. O tempo é permutado com o poder. E, por trás da forma-salário, a forma de poder posta em prática pela sociedade capitalista tem essencialmente por objeto exercer-se sobre o tempo dos homens: a organização do tempo operário na fábrica, a distribuição e o cálculo desse tempo do salário, o controle do lazer, a vida operária, a poupança, as aposentadorias etc. essa maneira como o poder enquadrou o tempo para poder controlá-lo por inteiro possibilitou, historicamente e [em termos de] relações de poder, a existência da forma-salário. Foi preciso essa tomada de poder global sobre o tempo” (FOUCAULT, 2015, p. 66).

apontam o poder como da ordem da lei, do soberano, do Estado etc., Michel Foucault procura iluminar a questão colocando as lentes no microfísico, nas pequenas técnicas de poder e saber que geram resultados imensos de normalização, controle, utilidade e, igualmente, de produção de saber acerca dos indivíduos.

Agora, procuramos explorar as análises que nosso filósofo empreende no caminho para a elaboração do conceito de biopolítica. Para tanto, o curso *Em defesa da sociedade*, ministrado no início de 1976, é de extrema relevância para essa tarefa. Outrossim, em dezembro do mesmo ano é publicado *A vontade de saber*, primeiro volume de sua *História da sexualidade*, obra que refletirá muito do que foi anteriormente trabalhado no curso no Collège de France. Destacamos, em nosso entender, dois elementos principais: 1) a ideia do poder enquanto guerra; 2) e, evidentemente, a elaboração do conceito de biopolítica⁸⁷. No que se segue, iremos desdobrar esses dois elementos. Por certo, esse quadro traçado até agora acerca da genealogia do poder justifica-se por dar inteligibilidade para o surgimento do conceito de biopolítica, o que nos levará à análise do neoliberalismo, ou melhor, da governamentalidade neoliberal.

Nos termos de Foucault, nossa apresentação até agora “foi uma espécie de adeus à teoria da soberania” (FOUCAULT, 2010a, p. 37), isto é, procuramos mostrar como o poder não deve ser reduzido à lei, à repressão, ao Estado, ao Soberano. Contudo, como veremos, Foucault sente a necessidade de voltar a muitos desses conceitos a fim de refinar sua analítica do poder. Nesse caminho, o curso *Em defesa da sociedade* é um importante elemento de experimentação de teses e ideias que, ao fim e ao cabo, aparecerão ao grande público com *História da sexualidade I*. Neste curso, nosso pensador explorará uma hipótese de análise para o poder que ele chamará de “hipótese-Nietzsche”. Mais uma vez trata-se de tentar se desvencilhar das duas grandes formas de análise do poder político, quais sejam, o liberalismo (concepção jurídica) e o marxismo (modos de produção). Embora saibamos que as diferenças entre liberalismo e marxismo são muitas e evidentes, Foucault aponta que há um ponto em comum entre ambas as teorias: o *economismo*.

Para o liberalismo, esse economismo reside nas trocas contratuais. Segundo Foucault, para a teoria jurídica clássica, “o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de forma total ou parcial” (FOUCAULT, 2010a, p. 13-14). Nesse sentido, claro, o poder é da ordem da cessão

⁸⁷ Conquanto seja um lugar comum apontar o ano de 1976 como marco inaugural de uma reflexão sobre a biopolítica, é fato que já antes, em 1974, Foucault utilizava tal conceito. Pode-se citar como exemplo o uso do conceito da conferência proferida no Brasil intitulada *O nascimento da medicina social*, publicada em *Microfísica do poder*.

ou contrato. Em outros termos, o poder é visto tal como um bem que se troca. De outro lado, o marxismo, talvez de modo mais evidente, também possui seu economismo. De fato, escreve Foucault, no marxismo há uma “funcionalidade econômica”, isto é, o essencial do poder é manter as relações de produção. Além disso, “reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível” (FOUCAULT, 2010a, p. 14). O poder político segundo o marxismo, com efeito, encontra na economia política sua razão de ser.

Ora, como acreditamos ter desenvolvido no início do capítulo, é contra esse pano de fundo e contra essas formas de compreensões e análises do fenômeno político que Foucault desenvolve sua pesquisa. Uma pergunta se impõe: como pensar o poder em termos não economicistas? Ele indica, na contemporaneidade, a existência de duas respostas, ou ainda, duas hipóteses. A “hipótese-Nietzsche”, como já apontamos acima, e a “hipótese-Reich”. Para essa última hipótese, que Foucault recusa, o poder é pensado como repressão. Já para a primeira hipótese, que nosso pensador se vincula, o poder é melhor compreendido quando visto pela perspectiva do enfrentamento, do combate, da luta⁸⁸.

Por conseguinte, Foucault propõe uma de suas mais famosas e repetidas ideias: a inversão do princípio de Clausewitz, que afirma que a guerra é a política continuada por outros meios. Para o filósofo francês, o que temos, no fundo, é que “a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2010a, p. 15). O poder político é, em primeiro lugar, uma guerra silenciosa que reinsere nas instituições, na linguagem, na economia, nos corpos etc., as relações de força⁸⁹.

Uma vez mais, voltamos ao tema da compreensão do poder. Como sabemos, Foucault nunca nos legou uma obra analisando exaustivamente a questão do poder; não há uma obra metodológica, por assim dizer. Suas declarações são fragmentárias, esparsas, dispersas, mas, contudo, podem constituir um todo coerente. Por isso, na aula de 14 de janeiro de 1976 ele

⁸⁸ Evidentemente, para Foucault as duas compreensões não são irreconciliáveis. É muito possível opor poder-contra e uma análise de tipo luta/enfrentamento belicoso-repressão. No entanto, mais uma vez Foucault quer dar destaque, quer sublinhar uma dinâmica específica no exercício do poder.

⁸⁹ Foucault retoma essas noções em *A vontade de saber*, publicado no fim do mesmo ano em que aconteceu o curso *Em defesa da sociedade* (1976). Na obra, ele escreve: “Seria, então, preciso inverter a fórmula e dizer que a política é a guerra prolongada por outros meios? Talvez, se ainda quisermos manter alguma distinção entre guerra e política, devemos afirmar, antes, que essa multiplicidade de correlações de força pode ser codificada - em parte, jamais totalmente - seja na forma da ‘guerra’, seja na forma da ‘política’ seriam duas estratégias diferentes (mas prontas a se transformarem uma na outra) para integrar essas correlações de forças desequilibradas, heterogêneas, instáveis, tensas” (FOUCAULT, 1988, p. 103-104). Depreendemos desse trecho que, embora Foucault adote uma linguagem mais amena, menos polêmica, buscando manter uma distância entre um conceito e outro, fato é que no curso, lugar por excelência de experimentação, ele leva às últimas consequências a hipótese da guerra generalizada.

apresenta algumas indicações muito interessantes acerca do poder. Essas indicações possuem interesse, ademais, quando olhadas em relação com as formulações mais tardias, isto é, que aparecem com o curso *Segurança, território, população* (1978). Por isso, acreditamos ser válido destacar o seguinte trecho do curso de 1976. Foucault afirma:

Creio que é preciso [...] *fazer uma análise ascendente do poder*, ou seja, partir dos mecanismos infinitesimais, os quais têm sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria técnica e tática, e depois ver como esses mecanismos de poder, que têm, pois, sua solidez e, de certo modo, sua tecnologia própria, foram e ainda são investidos, colonizados, utilizados, inflectidos, transformados, deslocados, estendidos etc., por mecanismos cada vez mais gerais e por formas de dominação global. Não é a dominação global que se pluraliza e repercute até embaixo. Creio que é preciso examinar o modo como, nos níveis mais baixos, os fenômenos, as técnicas, os procedimentos de poder atuam; mostrar como esses procedimentos, é claro, se deslocam, se estendem, se modificam, mas, sobretudo, como eles são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder (FOUCAULT, 2010a, p. 27, grifos nossos).

Nesse longo trecho, de modo muito sintético, são resumidas as intenções de Foucault. Em primeiro lugar, insistimos, em fazer uma análise do poder que não parte dos grandes temas e conceitos da filosofia política, mas pensa o poder a partir de baixo. E, em segundo lugar, evidencia como aos poucos essas técnicas, procedimentos e, como entrará em seu léxico, racionalizações, assumirão formas e dinâmicas maiores ou, se quisermos utilizar o vocabulário deleuziano, molaes.

Seguramente, até a entrada em cena do conceito de biopolítica, Foucault intenta desvencilhar a análise do poder do modelo da soberania, da figura do rei. Nunca esquecendo, ponto importante, que para o filósofo é “a fabricação dos sujeitos muito mais do que a gênese do soberano” (FOUCAULT, 2010a, p. 39) que constitui o tema de suas pesquisas. Na década de 1980, Foucault afirma explicitamente que seu tema é o sujeito, embora tenha se dedicado muito tema do poder. De todo modo, é a questão da guerra que se configura como o pano de fundo nesse momento.

Em nossa visão, a guerra é um importante deslocamento na análise genealógica dos poderes. Apesar de Foucault sempre realizar análises na contramão dos lugares comuns, até *Vigiar e punir* o poder era visto, principalmente, a partir da perspectiva dos micropoderes e, principalmente, pelo viés das disciplinas que incidem sobre o corpo. Desse modo, a seguinte sentença expressa muito bem esse aspecto: “Sob a paz, a ordem, a riqueza, a autoridade, sob a

ordem calma etc., devemos entender e redescobrir uma espécie de guerra primitiva e permanente? (FOUCAULT, 2010a, p. 40). A tese central é a de que o poder político não começa apenas quando cessa a guerra. É essa história das guerras, que passará pela guerra de raças e que o levará ao racismo (e ao racismo de Estado) e, por fim, que culminará com o conceito de biopolítica, que Foucault pretende explorar no curso. Assim, a lei e as instituições nascem de batalhas. A lei nunca é a pacificação, pois a guerra, segundo Foucault, é o motor das instituições.

Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém (FOUCAULT, 2010a, p. 43).

Destarte, a fim de melhor entender o funcionamento e o surgimento da organização política moderna - e também contemporânea -, fica claro a Foucault a necessidade de analisar esse elemento que ele chama de “história efetiva”, isto é, como as coisas realmente aconteceram. Michel Foucault rende elogios ao discurso da guerra como grade de análise para o poder porque ele funciona como uma contra-história⁹⁰.

Em poucas palavras, Foucault opõe a contra-história ao discurso histórico oficial, isto é, dos historiadores. Para Foucault, a narrativa histórica permaneceu muito ligada com os rituais de poder. Ele chama essa história de “tipo romana”, isto é, que revela um fascínio pelos rituais de poder, pelo brilho da glória. “A história, como os rituais, como as sagrações, como os funerais, como as cerimônias, como os relatos legendários, é um operador, um intensificador de poder” (FOUCAULT, 2010a, p. 56). O que está em questão, nessa história de tipo romana, é uma representação do fascínio pelo poder, pelo rei, pelo imperador, pelas lendas etc. Um exemplo é Tito Lívio, retomado no Renascimento por Maquiavel.

Ora, trata-se, enfim, de olhar para um tipo de história antirromana. “No fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas” (FOUCAULT, 2010a, p. 56). Sendo assim, a história efetiva que nosso pensador intenta explorar deve mostrar a reapropriação de um saber, a

⁹⁰ Por certo, o elogio não se estende ao racismo, ponto final da guerra das raças (nações). Nesse sentido, escreve Edgardo Castro: “O elogio do discurso história da guerra como constitutivo essencial da sociedade [...] não é um elogio do racismo. O racismo foi uma de suas múltiplas facetas, aquela que aparece com a transformação biológico-sociológica de um discurso já secular, com fins políticos conservadores. O elogio do discurso histórico sobre a guerra é, para Foucault, o elogio de um certo uso da erudição histórica, de um uso que, em relação a uma concepção ‘romana’, ‘indo-europeia’, constitui uma *contra-história*” (CASTRO, 2009, p. 195, grifos no original).

decifração de uma dinâmica ocultada pela história de tipo romana. Pois bem, essa contra-história não é nada mais que o trabalho do genealogista, tal como apresentamos no início deste capítulo. Não é, porém, nosso foco ou intenção desdobrar e desenvolver à exaustão esses elementos que Foucault tão ricamente apresenta no curso *Em defesa da sociedade*. Apenas apontaremos que, com Edward Cook, John Lilburne, Agustin Thierry e, principalmente, H. de Boulainvilliers, encontramos uma história binária, belicosa, de forças contrárias que enfrentam-se⁹¹.

Por certo, aponta Foucault, para analisar adequadamente o poder e realmente entender a guerra como analisador das relações de poder, é necessário se desvencilhar de um personagem importante da filosofia política, qual seja, Thomas Hobbes. À primeira vista, podemos compreendê-lo como o filósofo por excelência da guerra, isto é, aquele que “pôs a relação de guerra no fundamento e no princípio das relações de poder” (FOUCAULT, 2010a, p. 75). É um lugar comum compreender que foi a “guerra de todos contra todos” o fundamento, o início da construção do Estado e da organização política. Não obstante, Foucault mostra que em Hobbes não temos uma guerra efetiva, antes, encontramos uma não-guerra ou, mais adequadamente, uma *representação* da guerra. Escreve Foucault:

O que se encontra [...] no estado de guerra primitiva de Hobbes, não são armas, não são punhos, não são forças selvagens e desenfreadas. Não há batalhas na guerra primitiva de Hobbes, não há sangue, não há cadáveres. Há representações, manifestações, sinais, expressões enfáticas, astuciosas, mentirosas; há engodos, vontades que são disfarçadas em seu contrário, inquietudes que são camufladas em certezas (FOUCAULT, 2010a, p. 77).

O que vemos em Hobbes é um “teatro de representações”. Sempre se está em uma relação de medo e não de guerra. Igualmente, segundo Foucault, em Hobbes o outro representa sua força visando uma intimidação. Em uma palavra, se está sempre em um “estado de guerra”. Por consequência, nosso pensador percebe que Hobbes não é um teórico da guerra, afinal, ele quer precisamente eliminar o esquema da conquista. Na constituição do soberano, do Estado, Hobbes elimina a guerra, a batalha e conquista⁹².

⁹¹ Não é difícil reconhecer nessa contra-história os ecos da “luta de classes”. De fato, citando Karl Marx, Foucault afirma que deveria ser reconhecida na luta das raças a origem da narrativa da luta de classes. Diz Foucault: “A história do projeto e da prática revolucionários não é, creio eu, dissociável dessa contra-história que rompeu com a forma indo-europeia de práticas históricas vinculadas ao exercício da soberania” (FOUCAULT, 2010a, p. 67).

⁹² Foucault afirma que o desejo hobbesiano de eliminar a guerra devia-se ao fato de querer “de uma forma precisa e pontual, eliminar esse terrível problema da conquista inglesa” (FOUCAULT, 2010a, p. 93). Para um quadro mais completo cf. a aula de de 4 de fevereiro de 1976.

A partir desse ponto, Foucault adentrará no problema da guerra de raças (nações). Contra a monarquia, Boulainvilliers, na França, é o primeiro a reabilitar teses favoráveis aos nobres. Esses discursos da nobreza reacionária darão ensejo a um novo sujeito da história. E isso deve ser entendido de dois modos. Em primeiro lugar, é um sujeito que fala, que narra as lutas, os enfrentamentos; é um sujeito que diz “eu” e “nós”; é um sujeito que descarta o discurso do Estado sobre o Estado. Em segundo lugar, ponto importante, esse novo sujeito é que permitirá o aparecimento de uma noção seminal, a saber, a noção de “nação”. Devemos entender por “nação” ou “nações” os agrupamentos de pessoas que têm em comum regulamentos, costumes, usos, certa lei particular (entendida enquanto regularidade e não lei estatal).

E são esses elementos, é a nação, que vai tomar a palavra. A nobreza é uma nação em face de muitas outras nações que circulam no Estado e se opõem umas às outras. É dessa noção, desse conceito de nação que vai sair o famoso problema revolucionário da nação; é daí que vão sair, é claro, os conceitos fundamentais do nacionalismo do século XIX; é daí também que vai sair a noção de raça; é daí, por fim, que vai sair a noção de classe (FOUCAULT, 2010a, p. 113).

Agora, não se trata da história gloriosa, a história romana e seus rituais suntuosos do poder. Trata-se da história dos submundos, das maldades e embates. Importante atentar para o fato de que, originalmente, o termo raça não possui conotação epidérmica. Como podemos notar pelo trecho acima, é de um desenvolvimento posterior que a guerra de raças, nações, será pensada em termos do racismo biológico.

Encaminhando-nos para a conclusão desse tópico, gostaríamos de finalizar com algumas considerações acerca dessa caracterização do poder enquanto guerra. Por certo, essa noção explica-se, em primeiro lugar, como vontade de refinar sua analítica do poder. Embora não seja uma tese muito defendida, acreditamos que o “poder como guerra”/“política como guerra por outros meios” não é apenas um episódio fortuito em sua produção filosófica. De fato, acreditamos se tratar de uma experimentação séria, nunca abandonada, porém, pouco ou nada desenvolvida - lembremos que em *A vontade de saber*, livro publicado para o grande público, Foucault é um pouco reticente com respeito a ela.

Mas, em segundo lugar, será a tentativa de escrutinar esse conceito ou noção de guerra de raças que levará Foucault a pensar o racismo de Estado e examinar mais detalhadamente o conceito de biopolítica. Por isso, nosso filósofo trabalha em tantas aulas apresentando o

pensamento de Boulainvilliers. Segundo Foucault, até o século XVII a guerra era essencialmente uma guerra de uma massa contra a outra.

Boulainvilliers, por sua vez, faz a relação de guerra penetrar em toda a relação social, vai subdividi-la por mil canais diversos e mostrar a guerra como uma espécie de estado permanente entre grupos, frentes, unidades táticas, de certo modo, que se civilizam uns aos outros, se opõem uns aos outros, ou, ao contrário, se aliam uns com os outros (FOUCAULT, 2010a, p. 137).

Em síntese, é a generalização da guerra o que caracteriza o pensamento de Boulainvilliers. É a guerra que torna a sociedade e o discurso histórico inteligível. Boulainvilliers também é aquele que descobre algo muito caro a Foucault: a noção de que o poder é relacional, conforme buscamos apresentar acima. Em outros termos, o poder não é propriedade, potência que alguns são dotados, ele é, sobretudo, uma relação (cf. FOUCAULT, 2010a, p. 142). Assim, foi a reação nobiliária no início do século XVIII que permitiu surgir esse campo histórico-político da guerra. Essa reação dos nobres, por sua vez, não deve ser vista como sendo ideológica, mas estratégica. É, portanto, uma batalha política. Em segundo lugar, essa estratégia vai se desenvolver em três direções (falar, trabalhar, viver), em clara alusão a sua obra da década de sessenta, *As palavras e as coisas*⁹³.

Esse discurso da guerra sofrerá uma inflexão paradoxal no correr do século XVIII e, com a Revolução, esse elemento da guerra será reduzido ou civilizado. Principalmente no século XIX esse discurso da guerra infundável passará a ser visto como um perigo, como algo não desejável e, assim, assistiremos ao surgimento de teorias da reconciliação. Essas teorias não são apenas Hegel ou Marx, ou seja, as filosofias dialéticas, mas constituem, segundo Foucault, uma autodialetização do próprio discurso histórico devido a seu emburguesamento.

Nesse ponto, destaca-se a figura de Sièyes. Recapitulando e resumindo os pontos estudados até agora, Foucault mostra que a nação não existia para a soberania do rei. A partir da reação nobiliária temos uma multiplicidade de nações e, a partir daí, a história é vista da perspectiva da guerra, da dominação, do embate. Com Sièyes, para que haja uma nação não é preciso que haja um rei. Para ele, basta que haja algumas condições: uma lei comum, uma legislatura, costumes, hábitos etc. No fundo, em uma palavra, são os pertencentes ao Terceiro Estado, com seus trabalhos e funções, que darão sustentabilidade e legitimidade ao poder

⁹³ Apenas como apontamento, afinal, escrutinar a fundo essas análises não mostra-se como sendo muito proveitoso para nosso tema geral, podemos afirmar, com Foucault, que a estratégia nobiliária produziu três táticas. 1) centrada nas nacionalidades, em ligação direta com os fenômenos da língua. 2) a outra, centrada nas classes sociais, formando uma relação com a dominação econômica. 3) por fim, continuidade desse discurso da guerra com a problemática biológica, ou seja, da vida.

político. Assim, “nunca é o contrato, nem a lei, nem o consenso, que podem ser realmente criadores de nação” (FOUCAULT, 2010a, p. 185). No entanto, com essa nova noção de nação, também muda-se um ponto seminal: a força da nação não reside mais em sua capacidade de dominar outras nações, mas, sobretudo, em sua capacidade de administrar a si mesma, ou seja, de garantir seu funcionamento político. Foucault diz que é aí que começa o fenômeno da estatização.

Com a burguesia assumindo as funções do Estado, o discurso da guerra de nações vai assumir uma outra faceta, a saber, de um racismo de Estado. E, a partir desse ponto, assistiremos a uma elaboração mais completa do conceito de biopolítica.

2.5. O poder antes da “governamentalidade”: a biopolítica

A despeito de Foucault falar em Estado, de tematizar sua genealogia e sua dinâmica, a intenção da analítica do poder sempre foi colocar os holofotes nessas lutas, pequenas dominações, pequenos poderes que pululam no corpo social. Thomas Lemke reconhece um limite nessa analítica. Para ele, Foucault não corta a cabeça do rei, apenas virou de cabeça para baixo o conceito que criticava, substituindo a lei, a soberania, pela guerra e pela conquista. Assim, uma questão ainda se impõe: “como é possível que esse corpo sem cabeça frequentemente comporte-se como se de fato tivesse uma cabeça?” (LEMKE, 2017, p. 15-16). Pois bem, acreditamos que os conceitos de biopolítica e, principalmente, logo após, de governamentalidade, são respostas para essas questões, ou seja, para o problema do Estado e de sua força e autoridade.

Gilles Deleuze afirma que Michel Foucault, depois da publicação de *História da sexualidade I*, passou por “vários tipos de crises: política, vital, de pensamento. Como todo grande pensador, seu pensamento procedeu sempre por crise e abalos [...]” (DELEUZE, 2013b, p. 109). Nessas afirmações de Deleuze, encontramos uma meia verdade e uma inverdade. É fato que Foucault sentiu a necessidade de expandir, explorar e desenvolver sua compreensão do poder na modernidade/contemporaneidade. Todavia, não é exato afirmar que ele sempre desenvolveu sua filosofia por meio de crises⁹⁴. Ao contrário, acreditamos que são as próprias

⁹⁴ De fato, encontramos outros exemplos de comentadores que apontam uma crise em Foucault, por exemplo, Wallenstein (2013). Ele escreve, ao apresentar o tema da biopolítica/biopoder, que em finais dos anos setenta Foucault apresentava muitas preocupações em seus textos. Assim, “essa ruptura caleidoscópica emerge de uma

exigências internas da pesquisa foucaultiana que orientam a mudança de perspectiva. Ademais, Foucault sempre olha seu trabalho em retrospectiva, evidenciando que alguns elementos atuais já estavam presentes anteriormente⁹⁵.

Assim, tais deslocamentos, mudanças ou reorientações são percebidas, de início, na última aula do curso *Em defesa da sociedade*, objeto de análise no item anterior. É, pois, o problema da guerra, da guerra de raças, que levará o filósofo francês a tematizar o racismo de Estado e, por consequência, explorar a noção de biopolítica. Nesse sentido, ele escreve:

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX foi, é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico (FOUCAULT, 2010a, p. 201).

A biopolítica surge como reflexão sistematizada na aula de 17 de março de 1976 e, para um público mais geral, na parte final de *A vontade de saber*. Em uma palavra, Foucault está interessado em compreender como nasce esse “poder sobre a vida”, em fins do século XVIII, acentuando-se no século XIX, e que permanece em funcionamento ainda hoje. Como vimos, foi a dialetização interna do discurso da guerra que acabou por neutralizá-la enquanto possibilidade de análise do poder político. Não obstante, durante o período citado acima, é a própria noção de soberania que será revista e reformulada.

É interessante perceber que Foucault procurou sempre se desvencilhar da figura do Estado, mas, em algum certo, sentia a necessidade de tematizá-lo. Por certo, Foucault não compreende o Estado como figura natural, atemporal ou a-histórica. O Estado é uma entidade correlata dos mecanismos de poder, de sorte que é preciso compreender, antes, o processo de estatização de práticas e mecanismos - mais tarde ele falará em “governamentalização do Estado”. Por isso Foucault “alude a uma nova dinâmica de exercício de políticas estatais” (DUARTE, 2010, p. 224) quando introduz o conceito de biopolítica. Em suma, o filósofo

crise que parece ter lugar em algum momento após *Vigir e punir* (1975) e o primeiro volume de *História da sexualidade* (1976), momento em que Foucault começa a reorientar sua pesquisa” (WALLENSTEIN, 2013, p. 09). Parece-nos mais acurado o apontamento de Lemke, citado acima no corpo do texto, e de Duarte (2010), que afirma que a pesquisa foucaultiana “sofreu interessantes *deslocamentos* a partir do curso de 1977-1978 (DUARTE, 2010, p. 235, grifo nosso) que apontam a necessidade de refinamento da pesquisa a fim de melhor explorar a questão do poder.

⁹⁵ Um exemplo muito interessante é a volta que Foucault faz no curso *Segurança, território, população* a sua obra da década de sessenta, *As palavras e as coisas*. Em síntese, Foucault mostra o aparecimento do Homem como correlato do surgimento da noção de população. Em suas palavras, “a temática do homem, através das ciências humanas que o analisam como ser vivo, indivíduo trabalhador, sujeito falante, deve ser compreendida a partir da emergência da população como correlato de poder e como objeto de saber” (FOUCAULT, 2008b, p. 103).

francês mostrará como o conceito de vida assume uma nova configuração principalmente no século XIX, se estendendo até nós. Nesse sentido, para os juristas do século XVII a vida era o elemento propiciador da constituição de um soberano. O contrato social é um exemplo claro disso. Contrata-se, isto é, os indivíduos constituem um soberano, porque querem poder viver com tranquilidade. Mas, segundo Foucault, tais problemas ainda estão muito restritos ao campo do pensamento político e, ao fim e ao cabo, seu interesse reside nas práticas, nas tecnologias de poder, no “como” do poder.

Com efeito, nos textos de 1976 Foucault apresenta a passagem da soberania para a biopolítica. Ou ainda, mostra a passagem de uma sociedade de soberania para uma sociedade baseada em regulamentações⁹⁶ e controles de conjunto. “Por muito tempo”, escreve ele, “um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte” (FOUCAULT, 1988, p. 147). Esse direito soberano é, em outros termos, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver. Era um poder que funcionava na base da subtração, do confisco, do aprisionamento - das coisas, do tempo, dos corpos. No fundo, é o direito de matar que está em jogo. O direito de vida e de morte está sempre ao lado da morte.

No entanto, a partir da segunda metade do século XVIII, vemos aparecer uma outra configuração de poder que é chamada de biopolítica. Trata-se de um poder de gerir a vida, de fazê-la crescer, de ordená-la. O direito soberano de causar a morte foi substituído pelo direito de causar a vida. “Agora é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação” (FOUCAULT, 1988, p. 151). Por certo, porém, o poder disciplinar não foi substituído pelo poder biopolítico. Antes, eles se combinam em um único conceito, a saber, biopoder⁹⁷. Com este conceito, é possível agrupar tanto as disciplinas do corpo quanto as regulamentações da população.

Por isso nosso pensador afirma que o poder sobre a vida se desenvolveu por meio de duas formas principais. O primeiro, compreende o corpo como uma máquina e está preocupado em seu “adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos (FOUCAULT, 1988, p. 151). A partir das disciplinas, então, temos uma *anátomo-política do corpo humano*. O segundo polo ou extremo surge um pouco mais tarde e centrou-

⁹⁶ Por isso Foucault irá colocar “biopolítica” como sinônimo de “regulamentação”. Em suas palavras, “a soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamava de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer” (FOUCAULT, 2010a, p. 207).

⁹⁷ “[...] explosão de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. Abre-se, assim, a era de um ‘bio-poder’” (FOUCAULT, 1988, p. 152).

se no corpo-espécie, isto é, no conjunto de indivíduos que formam uma população. O corpo da população é transpassado por fenômenos próprios e processos biológicos, a saber,

[...] a proliferação, os nascimentos e mortalidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*” (FOUCAULT, 1988, p. 152, grifos no original).

A partir desses controles reguladores de conjunto vemos aparecer a importância de um conhecimento como a estatística, por exemplo. Ela será seminal na análise dos dados populacionais a fim de propor medidas e regulações. Os problemas a serem geridos são, além das doenças, dos nascimentos e mortes, fenômenos tais como a velhice e a necessidade da seguridade social, a fecundidade, a poupança individual e coletiva, a moradia, o saneamento, a criminalidade.

Paradoxalmente, contudo, a partir do momento em que surge a biopolítica, também aparece o fenômeno das mortes em massa, dos massacres e genocídios. “Como um poder como este pode matar, se é verdade que se trata essencialmente de aumentar a vida [...]?” (FOUCAULT, 2010a, p. 214). E é nesse ponto que intervém o racismo na forma de um racismo de Estado. Foucault define o racismo como “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2010a, p. 214). Assim, segundo ele, o que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi a emergência desse biopoder. Mas, ao contrário da guerra ou da relação guerreira, encontramos no racismo contemporâneo uma relação de tipo biológico. A vida da população - considerada sadia, normal etc. - é aumentada ou preservada à custa da morte de outros.

A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar minha vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura (FOUCAULT, 2010a, p. 215).

Nesse ponto, fica muito evidente a necessidade de pensar o Estado como vetor de medidas biopolíticas, e em que medida essas medidas possam ser vistas como autoritárias. Com o racismo, o Estado funciona como um vetor de eliminação das raças impuras ou dos indesejáveis, visando a purificação dos superiores. É claro, o nazismo - e em alguma medida o stalinismo - é o exemplo mais significativo disso. “As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido, travam-se em nome da existência de todos, populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver” (FOUCAULT, 1988, p. 149).

A dinâmica de funcionamento do biopoder, disciplinas do corpo e regulações da população, sem dúvida são as descobertas mais importantes de Foucault. E, certamente, tais descobertas vão muito além da filosofia política clássica que, em alguma medida, está preocupada com a questão da legitimidade do poder político, não importando se democrático ou não. Agora, nosso pensador consegue refinar sua pesquisa e explorar os temas do Estado e de seu funcionamento. Esse diagnóstico do presente enquanto realidade biopolítica será explorado e desenvolvido por inúmeros pensadores e pensadoras. No entanto, é difícil avaliar, dentro do pensamento do próprio Foucault, como ele compreendia esse biopoder. Foucault nunca condenou ou afirmou ser um poder autoritário ou mesmo ilegítimo. Mas, a julgar pelo conjunto de reflexões que ele nos legou, podemos conjecturar que um novo modo de organização da sociedade e da subjetividade seria possível.

2.6. Segurança ou Uma história da governamentalidade?

Em 1982, Foucault oferece uma definição para o poder entendido nesse contexto enquanto “governamentalidade”. Esse conceito, em primeiro lugar um neologismo, é elaborado em 1978, durante o curso *Segurança, território, população*. Pois bem, em *O sujeito e o poder* (1982), Foucault escreve essas palavras sobre o exercício do poder:

É um conjunto de ações sobre ações possíveis: ele opera sobre o campo de possibilidades em que se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações (FOUCAULT, 2013b, p. 288).

Com efeito, a partir dessa descrição do exercício do poder, o filósofo francês afirma que a noção de *conduta* seria a que melhor perscruta o específico dessas relações de poder. O conduzir diz respeito, ao mesmo tempo, ao ato de conduzir os outros (poder) e ao ato de conduzir a si próprio (ética). Nesse sentido, “o exercício do poder consiste em ‘conduzir condutas’ e em ordenar a probabilidade” (FOUCAULT, 2013b, p. 288).

Dois elementos são muito significativos e precisam ser destacados. Em primeiro lugar, Foucault “recusa” ou “abandona” sua compreensão do poder enquanto guerra e enfrentamento em favor de uma concepção governamental. Deve-se entender o conceito de “governo” de uma maneira bastante ampla, tal como esse conceito significava no século XVI, isto é, governo das crianças, das almas, das comunidades, dos doentes, das famílias. O poder, assim, passa a ser

entendido como sendo da ordem do governo, da condução de condutas, e não necessariamente do enfrentamento belicoso das forças. O segundo elemento a ser destacado revela-se na dificuldade para essa compreensão do poder. Em outros termos, Foucault escreve em 1982 como se sua concepção de poder sempre fosse essa, e isso, evidentemente, não é correto. Na verdade, temos um caminho tortuoso e com alguns abandonos até essa elaboração do poder enquanto condução de condutas. Vamos, portanto, nesse item, compreender em linhas gerais como nosso pensador inicia a formulação do conceito de governo e governamentalidade.

É preciso ainda destacar um elemento para a adequada compreensão de nossa tese. Até esse momento não fizemos mais que apresentar o alicerce, os fundamentos conceituais pelos quais Foucault construiu sua analítica do poder. Para nós é incontestável a necessidade de exposição desses elementos, afinal, uma adequada compreensão do liberalismo e neoliberalismo enquanto uma forma (ou não) de autoritarismo passa por uma adequada compreensão do caminho que levou Foucault a elaborar e desenvolver o tema do liberalismo e neoliberalismo em seus cursos.

As primeiras palavras de Foucault no curso *Segurança, território, população* podem nos enganar. Embora ele afirme que seu objetivo seja estudar o biopoder, isto é, os mecanismos pelos quais as características biológicas fundamentais irão poder entrar numa estratégia de poder, no fundo, nas três primeiras aulas, o tema central serão os dispositivos de segurança. Como entender a “segurança”? Tal conceito parece assumir uma relevância ímpar, afinal, está anunciado no próprio título do curso.

A fim de responder a essa questão, Foucault oferece um exemplo modulado em três tempos. Ele propõe imaginarmos uma lei simples e sua punição, tal como “não roubarás/não matarás”. Nesse momento, Foucault retoma seus trabalhos anteriores para mostrar como é o funcionamento do dispositivo disciplinar. Em uma primeira modulação, encontramos a lei seguida da punição. Ou seja, o ato de roubar é punido com uma multa; o ato de matar é punido com o enforcamento etc. Aí, estamos no âmbito da soberania, do mecanismo jurídico-legal.

Após, temos a segunda modulação. A partir da mesma lei, temos um enquadramento diferente. Entram em jogo, nesse momento, uma série de vigilâncias e controles contra o roubo, por exemplo. Além disso, a forma de punição será o encarceramento, impondo ao indivíduo trabalhos obrigatórios, rotinas visando a correção etc., tal como vimos quando da apresentação de *Vigiar e punir*.

Por fim, terceira modulação, pertencente ao âmbito da segurança. Por certo, a lei, a disciplina e suas correções como o aprisionamento não desapareceram. No entanto, a formulação das questões muda.

[...] Qual é a taxa média da criminalidade desse [tipo]? Como se pode prever estatisticamente que haverá esta ou aquela quantidade de roubos num momento dado, numa sociedade dada, numa cidade dada, na cidade, no campo, em determinada camada social, etc.? Em segundo lugar, há momentos, regiões, sistemas penais tais que essa taxa média vai aumentar ou diminuir? (FOUCAULT, 2008b, p. 07).

A expressão-chave é, pois, “taxa média”. Perceberemos que a questão dos cálculos de riscos e custos, bem como das probabilidades, estará no centro da preocupação dos dispositivos de segurança. Não é mais uma necessidade acabar, suprimir, erradicar os ilegalismos, mas sim, sobretudo, realizar a sua *gestão*. Por exemplo, “há um limite aceitável para o roubo?” Não estamos mais na dimensão binária do proibido e permitido ou do normal e do anormal, visando a normalidade. São os fenômenos dos dispositivos de segurança que Foucault afirma, no início do curso, constituírem sua fonte de interesse⁹⁸.

Não é nosso propósito desenvolver todos os elementos dessa noção de dispositivo de segurança. O que é importante destacar reside no fato de que a tematização desse dispositivo permitiu a Foucault introduzir os temas do liberalismo e do neoliberalismo. Em outros termos, a partir da intenção de refletir sobre a biopolítica e o governo da vida, Foucault viu-se enredado com os problemas da cidade e das teorias que se voltavam a esse problema: cameralismo, mercantilismo, liberalismo e neoliberalismo.

É fácil compreender o motivo de Foucault se interessar por esses elementos. A segurança, a estatística, se exerce sobre uma população, ou seja, um agrupamento de seres humanos. Os mecanismos ou dispositivos de segurança visam tanto o conhecimento quanto o controle da população. Por isso, durante as primeiras três aulas, nosso pensador irá tratar de temas clássicos da filosofia política, a saber, o problema da cidade, da circulação de mercadorias e pessoas, o problema, enfim, da escassez dos grãos. Com efeito, questões

⁹⁸ “Dispositivo de segurança que vai [...] inserir o fenômeno em questão, a saber, o roubo, numa série de acontecimentos prováveis. Em segundo lugar, as reações do poder ante esse fenômeno vão ser inseridas num cálculo que é um cálculo de custo. Enfim, em terceiro lugar, em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai-se fixar de um lado uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais a coisa não deve ir” (FOUCAULT, 2008b, p. 09).

econômicas também são colocadas no centro da reflexão. Em uma palavra, a preocupação reside no indivíduo e seu meio⁹⁹.

Contudo, não é nossa intenção insistir e detalhar os mecanismos de segurança, trabalhados nas primeiras aulas do curso *Segurança, território, população*. Como era típico de Foucault e dos seus cursos, *locus* por excelência de experimentação teórica, o filósofo francês logo reformula a questão inicial introduzindo a noção de governamentalidade. Trata-se de uma inquirição acerca da razão política governamental, ou ainda, de uma investigação a respeito da mentalidade governamental. Assim, a análise torna-se uma análise “dos modos pelos quais as práticas políticas governamentais refletiram a si mesmas a partir do século XVI” (ADVERSE, 2010, p. 16). Desse modo, no curso seguinte, *Nascimento da biopolítica* (1979), Foucault, com algum incômodo, afirma que sua intenção não foi estudar a prática governamental real, efetiva, como acontece aqui ou ali, mas sim a “consciência de si” do governo. Em outros termos, interessa a Foucault conceitualizar a prática de governar¹⁰⁰.

E, a despeito de sua intenção aparentemente “singela”, Foucault recorre e retoma muitos elementos da prática política real. Por certo, durante séculos - da Antiguidade, passando pela Idade Média até a Modernidade - não faltaram obras que tratavam de dar conselhos ao príncipe. Contudo, a partir do século XVI emerge um tipo de tratado que já não é apenas entendido como “conselhos ao príncipe”, mas que apresenta-se como “artes de governar”. Assim, segundo Foucault, o problema do governo eclode no século XVI. São questões tais como: “como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 2008a, p. 118).

De um ponto de vista estritamente histórico, podemos identificar alguns elementos que contribuíram para o surgimento dessa reflexão sobre as artes de governar. Por exemplo, a crise e o desaparecimento do feudalismo, a criação, por consequência, dos Estados territoriais e administrativos e, não menos importante, a Reforma e a Contra-Reforma. Ora, podemos compreender, em síntese, que se trata de acompanhar uma reflexão e uma prática que questiona o *governar* em sentido amplo. Por outro lado, o que interessa a Foucault, e também a nós, é

⁹⁹ Christian Laval oferece uma importante reflexão sobre a noção de meio em Foucault. Retornaremos a esse tema, e também à elaboração de Laval quando tematizarmos o neoliberalismo.

¹⁰⁰ Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault escreve: “Quis estudar a arte de governar, isto é, a maneira pensada de governar o melhor possível e também, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar. Ou seja, procurei apreender a instância da reflexão *na* prática de governo e *sobre* a prática de governo” (FOUCAULT, 2008a, p. 04, grifos no original).

pensar o governo em sua forma política, isto é, compreendendo o surgimento e o funcionamento do Estado moderno.

De um ponto de vista da filosofia política, o famoso texto de Maquiavel, *O príncipe*, é um elemento a ser destacado, muito por conta de seus efeitos. *Grosso modo*, em Maquiavel encontramos uma reflexão que é muitíssimo oposta a essa nova arte de governar. Para o filósofo italiano, o bom governo e, evidentemente, o bom governante, deve compreender as táticas e os métodos para a conquista, a manutenção e a dominação de um *território*. Em outros termos, a ênfase é posta na relação que o governante possui com seu território, sendo os súditos elementos secundários. Com efeito, o príncipe pode ter a habilidade em conservar seu principado. Porém, ser hábil nesse sentido não é o mesmo que possuir uma arte de governar.

A fim de melhor definir em que consiste a arte de governar, Foucault recorre a um texto de Guillaume de La Perrière chamado *O espelho político*. Nesse texto de 1567, La Perrière oferece uma definição de “governo”, bem como de “governador”, bastante abrangente: governador pode ser o monarca, o rei, o príncipe, o magistrado, o juiz etc.; governar é governar uma casa, crianças, as almas, uma província. Há muitas formas de governo e o governo político, isto é, do Estado, é somente uma de suas modalidades. Mas, aponta Foucault, esses governos estão inseridos no interior de uma sociedade ou do Estado. Ou seja, é no interior do Estado que o pai de família irá governar sua família. “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” (FOUCAULT, 2008b, p. 124). De todo modo, o que nos interessa, mais uma vez, é o governo em sua forma política. Embora, para compreendermos sua especificidade, faz-se necessário entender o seu surgimento e os movimentos que lhe deram forma. Em uma palavra, compreender a história de sua constituição.

Foucault identifica também em François La Mothe Le Vayer, pensador do século XVII, um esforço para identificar as principais formas de governo. Fundamentalmente, há três formas ou tipos de governo. O governo de si (1), que pertence à moral; o governo da família (2), que concerne ao campo da economia; e, por fim, a política (3), a ciência de bem governar o Estado. Nesse texto, há o que Foucault chama de “continuidade ascendente”. Isso quer dizer que, para bem governar o Estado é preciso saber governar bem a família. E, do mesmo modo, para governar bem uma família, é preciso saber governar bem o si mesmo.

De toda essa análise, o ponto que mais nos interessa reside em perceber que é nesse momento preciso da história, segundo a análise foucaultiana, que a economia faz a sua entrada

no teatro político, isto é, do governo do Estado¹⁰¹. Nesse sentido, em alguma medida, governar um Estado será aplicar em um nível maior que a família, o controle e a atenção que o pai de família tem para com sua casa. Isso pode ser percebido no século XVI, mas também Rousseau também percebe esse elemento no século XVIII.

Como vimos, para esses autores não se governa um território, antes e sobretudo, *governam-se as coisas*. Ou melhor, governa-se “uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas” (FOUCAULT, 2008b, p. 128). Nesse sentido, é complexo e mesmo incerto falar que o governo tem como objetivo algum bem comum, até porque, no contexto da soberania, diz-nos Foucault, o bem comum é simplesmente a obediência à lei soberana. Nada mais longe, portanto, de algum ideal de democracia¹⁰². Mas, tampouco em La Perrière temos alguma idealização democrática. Nele, encontramos uma racionalização dos elementos políticos, tal como a lei, como *táticas*. Ou seja, escreve Foucault, “agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada” (FOUCAULT, 2008b, p. 132). Esse elemento tático também é visto como sabedoria, isto é, o bom governante é possuidor de sabedoria e diligência.

Um ponto é de extrema relevância para compreendermos com clareza esse problema da arte de governar e suas mutações. Foucault afirma que antes do século XVIII essa arte de governar estava bloqueada pelas formas da monarquia administrativa. Nos séculos XVI e XVII temos o cameralismo, o mercantilismo, a “estatística” - entendida de forma diferente da estatística que serve de base aos processos biopolíticos - que, em alguma medida referiam-se a essas táticas e saberes, mas sempre tendo em vista o poder do soberano. Como se dá o desbloqueio dessa arte de governar? Apesar de podermos indicar alguns processos gerais, tais como a expansão demográfica do século XVIII, a produção agrícola, a abundância monetária, esse desbloqueio esteve ligado, essencialmente, ao surgimento do problema da *população*.

Por certo, com as monarquias administrativas, a soberania, o cameralismo e mercantilismo, assistimos a processos de racionalizações da ação governamental, mas ainda

¹⁰¹ Por isso Foucault afirma, na aula de 1º de fevereiro de 1978, que o ponto nevrálgico seria a boa compreensão da continuidade entre “governo da família” (economia) e o “governo político”. Ou seja, em suas palavras, “como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família com sua família na gestão do Estado? A introdução da economia no seio do exercício político, é isso, a meu ver, que será a meta essencial do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 126).

¹⁰² “Isso quer dizer que finalidade da soberania é circular: ela remete ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, logo o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania” (FOUCAULT, 2008b, p. 131).

muito restritos ao território, à cidade e sua circulação, ao soberano. Em outros termos, embora tenhamos algum tipo de reflexão econômica, ela ainda se encontra em forma de crisálida. A partir do século XVII, e até atualmente, a população é a meta final do governo político. Com efeito, o modelo da família desaparece como grade de pensamento do governo. De fato, a estatística possibilita essa mudança¹⁰³. É, como vimos, em uma palavra, o nascimento da biopolítica que possibilitará o surgimento dessa arte de governar em que ainda estamos inseridos. Isto é, um tipo de governo que quer, como objetivo, melhorar a vida da população, sua saúde, suas riquezas, a duração de sua existência. “É a população, portanto, muito mais que o poder soberano, que aparece como o fim e o instrumento do governo: sujeito de necessidades, de aspirações, mas também objeto nas mãos do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 140).

É precisamente nesse momento que a economia política aparece como saber dos processos que estão no entorno da população. A economia permite um governo racional e refletido. É urgente, também, deixar claro que a soberania política não é eliminada, ela apenas muda de feição. Tanto é assim que Rousseau compreende que a questão mais candente seria pensar a soberania, entendê-la de fato. A disciplina, que trabalhamos anteriormente, também não é eliminada. Assim é que para Foucault,

[...] as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde de uma sociedade de disciplina por uma sociedade, digamos, de governo. Temos, de fato, um triângulo - soberania, disciplina e gestão governamental [...] (FOUCAULT, 2008b, p. 1430,

Governo, população e economia política são, com efeito, elementos de compreensão política que permanecem até hoje enquanto quadro referencial. Nesse ponto preciso, Foucault afirma que seu interesse maior é pela “história da governamentalidade”. Obedecendo as exigências de um pensamento sempre em movimento, Foucault remaneja a discussão sobre a segurança para o interior das práticas de governamentalidade. Ele assim define esse conceito - na verdade, um neologismo¹⁰⁴:

¹⁰³ Foucault assim escreve: “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 de governo vai desaparecer” (FOUCAULT, 2008b, p. 139).

¹⁰⁴ Carlos Noguera (2009) afirma, acertadamente, que o conceito de governamentalidade é, de fato, uma noção metodológica. Desse modo, segundo ele, “uma noção metodológica é uma ferramenta para pensar, um instrumento para operar sobre um problema”. Entretanto, continua Noguera, é preciso “recordar que para Foucault pensar não é um bem pensar ou um pensar bem; não se trata de pensar corretamente, pois seu interesse tampouco é o conhecimento: pensar não é conhecer, o pensamento não está na direção do conhecimento, não se trata de uma

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 forma principal 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 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” (FOUCAULT, 2008b, p. 143- 144).

Foucault aponta que ainda vivemos na era da governamentalidade, descoberta no século XVIII. É preciso levar a sério este esquema apresentado na citação acima e, por conseguinte, dois pontos merecem destaque. Em primeiro lugar, há um poder que possui como alvo a população e que tem como principal forma de saber a economia política. A economia política passa a se constituir, assim, como saber ou “ciência” sobre a sociedade e os indivíduos. Ademais, os dispositivos de segurança não desaparecem. Agora, não sendo mais o foco de organização do social, eles assumem o posto de elementos técnicos para a gestão da população¹⁰⁵.

Em segundo lugar, como indicamos anteriormente, a questão do Estado aparece com maior clareza. Porém, Foucault não pensa o Estado enquanto constante, mas enquanto produto das táticas gerais da governamentalidade. “Afinal de contas, o Estado talvez não seja mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida do que se imagina” (FOUCAULT, 2008b, p. 144). A consequência é evidente: dar destaque à governamentalização do Estado significa pensá-lo como resultado desses saberes técnicos,

investigação científica. Da mesma maneira, a atividade de ensino [...] não está na linha de transmissão de conhecimentos, porém, também não está na linha de produzir aprendizados. Uma e outra implicam alguns objetivos prévios definidos em função do sujeito que aprende. Se uma noção metodológica (como, por exemplo, a de governamentalidade) é desenhada como ferramenta para pensar, então trata-se de um instrumento para provocar, tencionar, para incitar o pensamento: pensar de outro modo, pensar o impensado antes que o conhecer ou reproduzir o já sabido. Neste sentido, utilizando um termo antigo que Pierre Hadot recuperou, poderíamos dizer que uma noção metodológica é um *instrumento de conversão*. [...] A palavra latina *convertio* corresponde a dois termos gregos: *epistrophe*, que significa mudança de orientação e que implica a ideia de um retorno (à origem ou a si próprio) e *metanoia*, que significa mudança de pensamento, arrependimento sugerindo a ideia de mutação e renascimento. Uma noção metodológica é, portanto, *um instrumento para realizar uma conversão*, uma viragem, uma mudança de orientação, precisamente o que Foucault vai fazer com a introdução da governabilidade no seu curso de 1978” (NOGUERA, 2009, p. 23, grifos nossos).

¹⁰⁵ No próximo capítulo pretendemos discutir a relação entre liberdade no liberalismo, segurança e medo. Esses elementos são constitutivos do liberalismo. Perceberemos, portanto, que os dispositivos de segurança não desaparecem de sua análise, apenas mudam de faceta e posição.

econômicos, compreendidos como verdadeiros. De fato, esses elementos iluminar-se-ão quando do estudo da governamentalidade neoliberal no século XX.

A partir da aula de 8 de fevereiro de 1978, Foucault realizará uma história genealógica a fim de apontar as condições de possibilidade para o surgimento da governamentalidade política no Ocidente. Por certo, seus temas e interesses continuam sendo os mesmos: a biopolítica, o governo da vida e as formas e modos pelos quais os sujeitos se encontram enredados em técnicas de poder. Ao fim e ao cabo, perceberemos que essa governamentalidade que se estabelece no século XVIII é o ponto culminante de múltiplas formas de governo que lhe antecederam. Trata-se de uma questão complexa e que só ganha inteligibilidade por meio da história. Mas, como aponta Prado Filho, “história genealógica, descontínua, tratando de rupturas, de passagens, de condições de possibilidade, do embate entre matrizes, das colonizações e recobrimentos, assinalando acontecimentos, proveniências e emergências” (PRADO FILHO, 2006, p. 18). Será exatamente essa história que Foucault tematiza com o conceito de “governo”. Em outros termos, nosso pensador retornará tanto aos hebreus quanto ao pensamento grego para pensar o conceito de *governo pastoral*.

Foucault compreende que antes das formas modernas e ocidentais de governamentalidade, houve um longo processo de formação de um poder pastoral que foi pouco a pouco sendo secularizado. Embora muito importante e interessante, a análise do poder pastoral não é nosso foco nessa tese¹⁰⁶. Gostaríamos apenas de destacar alguns pontos de sua análise, os quais serão importantes para a compreensão deste processo de secularização que deu ensejo à governamentalidade política moderna ocidental. Para tanto, recorreremos a uma breve análise e apresentação da conferência *Omnes et Singulatim: para uma crítica da razão política*¹⁰⁷.

De modo bastante esquemático, poderíamos opor a Grécia e Roma com as sociedades orientais, a saber, Egito, Assíria e Judéia no que tange à figura do pastor. Foucault afirma que embora encontre-se vez ou outra a figura do pastor em textos gregos, “podemos dizer que a metáfora do rebanho está ausente nos grandes textos políticos gregos ou romanos” (FOUCAULT, 2001, nº 291. p. 955). Porém, é somente com os hebreus que as figuras do pastor

¹⁰⁶ Nesse sentido, remetemos o leitor ao pequeno livro de Prado Filho (2006) intitulado *Uma história da governamentalidade*. No referido texto, o autor apresenta de forma bastante sintética e acurada o poder pastoral. Referência completa ao final.

¹⁰⁷ Em que pese a análise longa e detalhada acerca do pastorado no curso *Segurança, território, população*, escolhemos privilegiar a conferência porque, não sendo nosso objetivo central debater esse tema, no referido texto Foucault apresenta esse tema de modo sintético.

e do rebanho ganham força e significação. Devemos rastrear, portanto, a gênese desse poder pastoral com o povo hebreu. Para eles, Deus é o pastor do povo, por certo. No entanto, o rei David é, igualmente, nomeado pastor e possui a missão de reunir seu povo.

Disso se seguem algumas características ou funções desse pastor e de seu poder. 1) O território não é o fundamental, mas o exercício do poder recai sobre um rebanho. 2) Só pode existir rebanho se há a presença do pastor, ou seja, se ele se ausenta, não há rebanho. 3) O pastor necessita almejar como fim de sua condução a salvação do seu rebanho. 4) O pastor possui um dever para com seu rebanho; em outras palavras, todas as suas ações são pelo bem do rebanho.

Evidentemente, Foucault reconhece que esses são temas, hipóteses, apostas de leitura para o poder político. E, muito embora nossas sociedades ocidentais tenham inventado formas políticas e jurídicas diferentes; embora tenham sido conquistadoras e extremamente violentas contra elas próprias, ele afirma:

É preciso manter no espírito que só elas desenvolveram uma estranha tecnologia do poder, ao tratarem a imensa maioria dos homens como um rebanho com um pulso de pastor. Assim, elas estabeleceram entre os homens uma série de relações complexas, contínuas e paradoxais (FOUCAULT, 2001, nº 291. p. 958).

Estranha tecnologia de poder que engendra elementos que eram estranhos ao pensamento político clássico, grego e romano: a vida, a morte, a verdade, a identidade. Isto é, por meio de suas técnicas de confissão, de direção de consciência, de obediência irrestrita ao pastor etc., vemos aparecer uma nova forma de governo e de condução. Em Platão, por exemplo, a figura do pastor como condutor da cidade política é afastada. Não é tarefa do governante manter a vida de indivíduos, mas, sobretudo, manter a unidade da cidade. “Em suma, o problema político é o da relação entre o um e a multidão no quadro da cidade e de seus cidadãos” (FOUCAULT, 2001, nº 291. p. 963). Ora, não é de causar surpresa que Foucault veja com extremo interesse o poder pastoral. Afinal, tanto a biopolítica quanto o poder pastoral interessam-se pela vida de todos e de cada um. Nesse sentido, o estudo do poder pastoral justifica-se porque ele será uma espécie de modelo para as relações de poder contemporâneas. Não podemos reconhecer o problema do Estado-providência nos objetivos do poder pastoral?¹⁰⁸

¹⁰⁸ Foucault é claro no curso *Segurança, território, população* quando afirma ser o poder pastoral um modo específico de individualização. Nesse sentido, poderíamos fazer até mesmo, concomitante à história do governo, uma história do sujeito. A compreensão do poder pastoral elucidada, do mesmo modo, a constituição específica de um sujeito; “[...] de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta” (FOUCAULT, 2008b, p. 243). Lembremos que antes, em *A vontade de saber*, nosso pensador fica a um passo de afirmar explicitamente que a psicanálise é devedora do cristianismo.

No fundo, o poder pastoral foi deslocado, transformado, integrado em outras formas, secularizado, mas nunca foi abolido. Por isso Michel Foucault é taxativo em determinado ponto do curso *Segurança, território, população*. Diz ele:

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* (FOUCAULT, 2008b, p. 197, grifos nossos).

Em síntese, a história do pastorado é condição de possibilidade para a compreensão da governamentalidade. Claro, não há uma passagem calma e linear do governo pastoral das almas para o governo político dos homens. O que Foucault pretende destacar é que houve uma proliferação e multiplicação dessas técnicas de governo dos indivíduos para outros domínios, notadamente o político. Por isso, “com o século XVI, entramos na era das condutas, na era das direções, na era dos governos” (FOUCAULT, 2008b, p. 309). Com efeito, o problema da soberania política, ou do governo dos outros, se vê diante de uma questão: por meio de qual racionalidade deve-se governar? Pois bem, é essa busca de uma definição de governo, ou melhor, de uma boa forma de governar, que marcará os séculos XVI e início do XVII.

No que diz respeito ao nosso tema condutor, Foucault não faz alusão em nenhum momento ao tema da democracia. De fato, ele parece apontar que o tema de um governo democrático, de uma sociedade democrática etc., não constitui problema para o período em questão. Antes e sobretudo, o pensamento político do período se encontra às voltas com a questão de uma racionalidade compatível com o exercício da soberania política.

A temática do Estado passa a ocupar interesse central na pesquisa do filósofo. Por isso ele vai apresentar a noção de “razão de Estado”¹⁰⁹ e seus instrumentos, o sistema diplomático-militar e a polícia. Em outros termos, a partir do século XVI, encontramos a emergência de uma *ratio* específica, ou seja, uma forma nova de calcular e refletir sobre o exercício do poder. A razão de Estado possui o próprio Estado como princípio de inteligibilidade e fim da política. E, assim, essa nova arte de governar pressupõe “uma ruptura, uma *descontinuidade* com respeito a concepção medieval de soberania” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 112, grifo no original). Em poucas palavras, os modelos de soberania na Idade Média eram externos e tratava-se, em suma,

¹⁰⁹ Nos termos de Castro-Gómez, “[...] um acontecimento na história do ocidente similar à revolução científica de Kepler e Galileu” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 111).

de analogias. O governo era tematizado por meio das semelhanças com Deus, com a natureza, com o pastor e pai de família¹¹⁰.

Agora, isto é, após essa ruptura com o medievo, é preciso encontrar princípios gerais para o exercício do governo. É necessário construir uma “ciência do Estado”. Nesse ponto, em que pese os elementos novos que nosso pensador apresenta, algumas características e tecnologias já haviam sido apresentadas quando da discussão sobre a biopolítica. Como exemplo, podemos citar a estatística. E, assim como no pastorado a questão da verdade era seminal, também para a arte de governar secularizada esse problema se apresenta, embora com outra faceta. O governo moderno, a razão de Estado e, como veremos, a governamentalidade neoliberal também necessitam da estruturação de um campo de verdade.

“A história do Estado”, escreve Foucault, “deve poder ser feita a partir da própria prática dos homens, a partir do que eles fazem e da maneira como pensam” (FOUCAULT, 2008b, p. 481). Depreendemos do exposto alguns elementos importantes para compreender a economia do pensamento foucaultiano, bem como a ausência de tematização de nosso objeto de estudo, a saber, a democracia.

No entanto, se entendemos a democracia como “democracia liberal”, por certo Foucault tem algo a nos dizer a respeito. Afinal, foram os pensadores e economistas liberais, segundo a análise de Foucault, que abriram a senda para a governamentalidade em que, em alguma medida, nós ainda estamos enredados. A partir desse momento contemplamos o surgimento da sociedade civil como aquilo sobre a qual o Estado deve intervir. “O Estado tem a seu encargo uma sociedade, uma sociedade civil, e é a gestão dessa sociedade civil que o Estado deve assegurar” (FOUCAULT, 2008b, p. 470). O liberalismo, portanto, cria a noção de sociedade civil a fim de que estabelecer o domínio sobre o qual o Estado pode intervir. Essa discussão será retomada e reorientada no curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*¹¹¹. Em suma, o que se insinua e se delineia nessas análises é menos da ordem da democracia - formal ou de experiência - do que da ordem da biopolítica.

¹¹⁰ Foucault se apoia em Tomás de Aquino e sua obra *De regno* a fim de explicitar a diferença entre o pensamento político medieval e a modernidade política. “Creio que esse grande *continuum* [com Deus, a natureza, o pai de família]”, escreve ele, “presente no pensamento de São Tomás, que justifica o governo dos homens pelo rei, é que vai ser quebrado no século XVI” (FOUCAULT, 2008b, p. 313).

¹¹¹ No curso de 1979, em sua última aula, nosso filósofo irá opor o sujeito de direito ao sujeito econômico - *homo oeconomicus*.

Capítulo 3 – Foucault, seus interlocutores e o neoliberalismo: descrever um processo é o mesmo que referendá-lo?

Há sempre um pouco de pensamento mesmo nas instituições mais tolas, há sempre pensamento mesmo nos hábitos mudos. A crítica consiste em caçar esse pensamento e ensaiar a mudança: mostrar que as coisas não são tão evidentes quanto se crê, fazer de forma que isso que se aceita como vigente em si, não o seja mais em si. Fazer a crítica é tornar difíceis os gestos fáceis demais. Nestas condições, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para toda transformação.

Michel Foucault

Anteriormente vimos como Michel Foucault paulatinamente afasta-se do discurso do poder enquanto guerra. Agora, isto é, em fins anos 1970 e durante suas pesquisas na década de 1980, o conceito operacional torna-se o de governo ou a governamentalidade. Com esses conceitos foi possível tematizar os processos políticos contemporâneos, notadamente, o neoliberalismo que se acentuava desde meados da década de setenta.

Por certo, todas as pesquisas de Foucault realizadas até então falam do presente. Loucura, morte, conhecimento, delinquência, normalidade/anormalidade, sexualidade são experiências que compõem a existência dos indivíduos. No entanto, os cursos de 1978 e 1979, principalmente este último, apresentam uma incursão no coração do presente político. Como veremos, o neoliberalismo enquanto teoria tem seu início já nas décadas trinta e quarenta, imaginado como sendo uma renovação do liberalismo clássico. Para David Harvey, podemos compreender “os anos 1978-80 como um ponto de ruptura revolucionário na história social e econômica do mundo” (HARVEY, 2014, p. 11). Inúmeros autores apontam o neoliberalismo que (re)surge nos anos 1970 como uma tentativa de dar conta das crises do capitalismo de então. Depois de um período de ouro, como são chamados os anos pós Segunda Guerra Mundial, o modelo de bem-estar social adotado naquele período apresenta sinais de crise ou esgotamento. Duménil e Lévy assim definem esse quadro:

Há um contraste dramático entre os últimos 20 anos do século XX e as décadas prévias desde a Segunda Guerra Mundial. É comum descrever os últimos 20 anos do capitalismo como “neoliberalismo”. De fato, durante a transição entre os anos 1970 e 1980, o funcionamento do capitalismo estava

profundamente transformado, tanto nos países centrais quanto nos países periféricos (DUMÉNIL; LÉVY, 2005, p. 09).

A qual “crise” exatamente responde o neoliberalismo? Como Christian Laval acertadamente nos mostra, “na aparência, aquilo que serve de pretexto para a implementação do neoliberalismo francês é a crise econômica de 1973, interpretada [...] como a crise do petróleo” (LAVAL, 2020, p. 131). Mas esse aspecto seria tão somente uma aparência, no caso de Foucault. Há ainda o contexto francês da época. Monica Stival realiza uma importante e detalhada reconstituição de um elemento do contexto político francês em fins da década de setenta a partir do caso Baader-Meinhof (Rote Armee Fraktion), isto é, da extradição de Klaus Croissant. Croissant era o advogado do Grupo Baader e a pedido da Corte de Stuttgart é extraditado da França. Esse caso “torna-se tema de discussão jurídica e moral no final dos anos 1970 sobre as noções de crime político, terrorismo e, mas amplamente, de governo” (STIVAL, 2015, p. 17). Já nas palavras de Senellart, “é o caso Klaus Croissant que constitui o acontecimento principal, em fins de 1977, do ponto de vista do engajamento pessoal de Foucault” (SENELLART, 2008b, p. 501). Senellart especifica “do ponto de vista pessoal”, pois, do ponto de vista teórico, Foucault já estava preocupado, em suas pesquisas, com o problema do poder, da relação entre Estado e indivíduo, com o biopoder, com a sexualidade etc. Ora, sem querer super-dimensionar o caso Croissant, Senellart remete-nos a uma entrevista de Foucault para o jornal *Tribune socialiste* em que ele utiliza a noção de “pacto de segurança”, que liga o Estado à população.

O que acontece hoje, portanto? A relação de um Estado com a população se dá essencialmente sob a forma do que se poderia chamar de “pacto de segurança”. Antigamente, o Estado podia dizer: “Vou lhes dar um território” ou: “Garanto que vocês vão poder viver em paz em suas fronteiras”. Era o pacto territorial, e a garantia das fronteiras a grande função do Estado (FOUCAULT, 2001, nº 213, p. 385).

Tal como mostramos no capítulo anterior, esses temas - segurança, governo, Estado, população - fazem parte do curso de 1978 que se chama, precisamente, *Segurança, território, população*. Nesse sentido, compreender o contexto político, histórico e intelectual é relevante para uma adequada compreensão da temática abordada. É, portanto, neste contexto que nosso pensador explorará os temas da governamentalidade liberal e neoliberal. É a partir daí que poderemos compreender, outrossim, sua tematização (ou a falta dela) da questão democrática.

Segundo Laval, para além do econômico, para além de uma crise do capitalismo, como liam os marxistas, Foucault antevia uma crise da governamentalidade. Tal crise é engendrada

por conta das crises da disciplina, do Estado de bem-estar social, da soberania etc. Para alguns autores que reconhecem em Foucault um iniciador dessa espécie de análise, de fato, há uma crise no capitalismo (Negri, Hardt, Lazzarato, Brown). Não obstante, o pensador francês não entende o capitalismo como um objeto perene. Assim como o Estado, também o capitalismo é diverso, sendo melhor definido no plural. Contudo, talvez não seja possível desvincular o aparecimento do neoliberalismo enquanto força praticamente hegemônica desde então sem desvinculá-lo da crise do capitalismo pensado desde o pós segunda guerra.

É essa transformação do capitalismo que interessa a nós neste capítulo. De nossa parte, entendemos o neoliberalismo como uma forma de oferecer um novo ânimo ao capitalismo; mas também como uma racionalidade que almeja construir subjetividades. Como estratégia metodológica, utilizaremos a análise foucaultiana enquanto ponto de partida. Depois, veremos como a senda aberta por ele foi elaborada e, em alguma medida, modificada e refinada. Assim, se no primeiro capítulo apresentamos interlocutores que se inspiravam nas análises em que Foucault descortina o pensamento neoliberal, nesse momento apresentaremos com maior exatidão em que consistem tais análises. Além disso, se anteriormente apresentamos um grupo de interlocutores que em alguma medida se inspira e parte da reflexão foucaultiana para pensar a democracia para além do neoliberalismo, agora, apresentaremos outro grupo de interlocutores. Esses interlocutores, por sua vez, enxergam em Foucault um referencial para suas pesquisas em sentido diametralmente oposto. E, embora acreditemos que suas vozes não são tão importantes, pensamos ser preciso compreender sua argumentação a fim de lhes fazer real oposição.

3.1. Foucault abraça o neoliberalismo?

Neste início de capítulo, gostaríamos de apresentar e nos posicionar frente ao interminável debate sobre a relação de Foucault com o neoliberalismo. De um lado, alguns teóricos apontam que Foucault estava, no final de sua vida, seduzido pelo neoliberalismo. Em outros autores presenciamos a posição de que, na verdade, o pensador realiza uma importante crítica ao neoliberalismo enquanto governo da vida. Ou, ao menos, Foucault, apresenta um importante diagnóstico do presente político, possibilitando a abertura para outras formas de governo e de vidas. De todo modo, tais leituras que beiram à contradição também evidenciam que “toda grande pesquisa e obra se encontram realmente abertas a distintas apropriações e interpretações” (CORBANEZI, 2014, p. 197).

Nossa intenção, com efeito, é analisar neste momento duas leituras que apontam as dramáticas proximidades entre Foucault e o neoliberalismo. O primeiro texto comentado é a obra *A última lição de Michel Foucault*, de Geoffroy de Lagasnerie. O segundo texto intitula-se *Aporias da microfísica. Questões sobre a governamentalidade*, do teórico Jean-François Kervégan. Justificamos a análise dos dois textos nesse item em particular devido às traduções ao português dos referidos textos, o que amplifica suas vozes¹¹².

A obra de sociólogo Geoffroy de Lagasnerie é estranha, pois aparentemente Foucault é apenas usado como um acessório para as posições do próprio Lagasnerie. Em outros termos, o uso de Foucault é apenas instrumental, haja vista que ele só é realmente solicitado a partir da metade do livro. Segundo o sociólogo, assistimos a uma uniformização do pensamento e uma limitação da vida das ideias quando o objeto trata do neoliberalismo. Ao neoliberalismo, segundo o autor, somente a condenação e a denúncia.

E o que a hegemonia dessa estrutura ideológica evidencia é a que ponto a esquerda, em especial a esquerda radical, ficou desorientada, perplexa, desamparada diante do advento do neoliberalismo. Ela se mostrou impotente diante da irrupção desse novo paradigma. Ou melhor, a necessidade política de lutar com essa “governamentalidade” resultou em uma paralisia das faculdades intelectuais, até mesmo em uma espécie de anti-intelectualismo: o imperativo primordial era denunciar o neoliberalismo; as razões pelas quais essa denúncia podia funcionar pouco importavam - o que tornou impossível qualquer reflexão da teoria crítica sobre seus próprios raciocínios (LAGASNERIE, 2013, p. 14).

Para ele é necessário, assim, repensar e reinventar a esquerda. É preciso, pois, entender a linguagem, os conceitos, os autores e objetivos. A esquerda atual possui uma linguagem da ordem, do Estado, da regulação. Com efeito, sua proposta é pensar o neoliberalismo enquanto teoria crítica e emancipadora, tal como Foucault a teria concebido. Mas será assim mesmo?

Lagasnerie aponta a necessidade de olhar pelo âmbito produtivo do neoliberalismo. Embora encontremos os valores do individualismo e do livre mercado no coração do neoliberalismo, o mais importante seria compreender o que se produz a partir desses valores. Tudo se passa como se fosse preciso relevar os progressos sociais destruídos pelo neoliberalismo, a saber, bem-estar social, seguro-desemprego, distribuição, direitos. Apesar disso, para ele seria salutar perceber as “outras potencialidades embutidas em seus trabalhos

¹¹² Um fato notável em relação a isso é a resenha escrita por Contardo Calligaris (2013) sobre o livro de Lagasnerie. Para ele, Foucault não apenas leu e apresentou a obra e o pensamento dos neoliberais, mas, outrossim, a levou muito a sério. Nesse sentido, tanto Foucault quanto a leitura de Lagasnerie apresentam a ideia de que a diversidade e a liberdade neoliberal não deixaram Foucault indiferente. Texto disponível em: <https://bitly.com/OhWdy>

[dos autores neoliberais]” (LAGASNERIE, 2013, p. 25). E é nesse ponto que entra Foucault. A “grande audácia” do filósofo francês foi ter rompido com essa tradição de esquerda que nega o simples “levar a sério” os pensadores neoliberais.

A análise e a utilização de Foucault na obra são ambíguas. Isto é, a despeito de sua ressalva ao afirmar que “tal atitude não é sinônimo de uma conversão ao neoliberalismo” (LAGASNERIE, 2013, p. 26), em outros trechos afirma que o interesse de Foucault pelo neoliberalismo “às vezes beira o fascínio” (LAGASNERIE, 2013, p. 37). Enfim, o caminho escolhido é realmente focar no que essas teorias produzem ou inovam. Sendo assim, se o nosso horizonte político é neoliberal, então, devemos compreendê-lo para que melhor possamos até mesmo resistir a ele¹¹³.

Um tópico interessante levantado por Lagasnerie insere-se na equação do neoliberalismo e da utopia. De fato, o neoliberalismo foi/é uma utopia ao propor outras percepções do Estado, da sociedade, do indivíduo. Segundo ele, o neoliberalismo não seria uma ideologia da classe dominante, mas, sobretudo, uma produção de utopias filosóficas e políticas. Sua maior e mais importante utopia é o mercado onipresente, bem como a criação de uma sociedade totalmente submetida aos valores e incumbências do mercado. Assim,

[...] o essencial do projeto neoliberal consiste em instituir uma verdadeira “mercandização” da sociedade. Para esses teóricos, o objetivo é claro: é preciso construir uma nova sociedade em que a concorrência impere. A única forma social válida é o mercado (LAGASNERIE, 2013, p. 45).

Vale a pena recorrer ao curso *Nascimento da biopolítica* a fim de analisar o modo como Foucault apresenta esse ponto. De fato, o pensador francês apresenta uma diferença notável entre o liberalismo clássico e o neoliberalismo do século XX. O primeiro grande deslocamento do liberalismo para neoliberalismo encontra-se no princípio da troca, que é substituído pelo princípio da *concorrência*. No liberalismo do século XVIII o mercado é definido como um local de trocas livres entre dois parceiros. Nessa troca, por certo, não deveria haver a intervenções de terceiros, ou seja, do Estado. Como se sabe, para o liberalismo clássico o Estado possui a função única de supervisionar o bom funcionamento do mercado, da liberdade de mercado.

Com o neoliberalismo as coisas vão se passar de modo diferente. O essencial seria não mais a troca, mas a concorrência. Foucault aponta que desde o século XIX “o essencial do

¹¹³ Para o sociólogo, o curso *Nascimento da biopolítica* pode também ser lido como uma meditação sobre a crítica e sobre o ser crítico. Nesse sentido, “a condição da formulação de uma prática de resistência ao neoliberalismo é detectar a especificidade desse fenômeno (LAGASNERIE, 2013, p. 31).

mercado é a concorrência, isto é, não a equivalência, mas a desigualdade” (FOUCAULT, 2008a, p. 161). Com efeito, a função do Estado também é alterada. Agora, pede-se que ele intervenha somente em casos específicos, como no fenômeno do monopólio. Nesse sentido, Foucault afirma que realmente há, na aparência, uma continuidade entre o liberalismo clássico e o liberalismo do século XX¹¹⁴.

Em outras palavras, para os liberais do século XVIII, como para os liberais do século XX, do princípio da economia de mercado extrai-se a necessidade do *laissez-faire*. Uns deduzem-no da troca, outros da concorrência, mas de todo modo a consequência lógica, a consequência política da economia de mercado é o *laissez-faire* (FOUCAULT, 2008a, p. 162).

Contudo, essa conclusão não é correta para a doutrina ordoliberal, objeto de análise da primeira parte de *Nascimento da biopolítica*. Para tais teóricos neoliberais, a concorrência não é de modo algum um dado natural, mas deve ser constantemente criada e vigiada. “A concorrência como lógica econômica só aparecerá e só produzirá seus efeitos sob certo número de condições cuidadosa e artificialmente preparadas” (FOUCAULT, 2008a, p. 164). A concorrência é um horizonte, é um objetivo da arte de governar neoliberal. Ora, não sendo nossa intenção desdobrar todos os elementos da análise foucaultiana nesse momento, adiante voltaremos a esse tema e à análise de alguns aspectos do ordoliberalismo¹¹⁵.

Do exposto, podemos perceber claramente que a utopia neoliberal, muito elogiada por Lagasnerie, consiste em colocar todas as esferas da existência, da realidade, no contexto do mercado¹¹⁶. E, embora ainda haja muita hostilidade em relação ao mercado, resta a tarefa de

¹¹⁴ Sabemos que o Colóquio Walter Lippmann, por exemplo, tinha como objetivo central repensar e restaurar o liberalismo clássico e seus valores. Contudo, também é verdade que ele foi responsável por lançar as bases do neoliberalismo, isto é, uma compreensão totalmente nova da dinâmica da sociedade, dos sujeitos, do Estado. Para maiores detalhes (cf. REINHOUDT; AUDIER, 2018).

¹¹⁵ Grosso modo, o ordoliberalismo nasce nos anos 1930 e é a forma alemã do neoliberalismo. “O termo ‘ordoliberalismo’ resulta da ênfase em comum desses teóricos na *ordem* constitucional e procedural que se encontra na base de uma sociedade e de uma economia de mercado (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 101, grifo no original).

¹¹⁶ Outro elemento não menos importante para a economia do argumento de Lagasnerie seria o de que o neoliberalismo se configuraria como um tipo de poder não disciplinar. Ou seja, frente às instituições austeras e aos diversos códigos disciplinares, o neoliberalismo encarnaria o desejo de não submissão a nenhuma regra disciplinar. “Portanto”, escreve ele, “a sociedade neoliberal não estabelece como objetivo normalizar os indivíduos, controlá-los. Ela é uma sociedade da pluralidade. É marcada por algo como uma ‘tolerância’ concedida aos indivíduos ‘infratores’ e às práticas minoritárias (LAGASNERIE, 2013, p. 160). Argumento parecido é encontrado na Introdução escrita por Daniel Zamora na obra coletiva *Foucault and neoliberalism*, que trataremos adiante, quando este afirma que: “[...] formas neoliberais de poder seriam menos disciplinares e que as prisões poderiam, em última instância, desaparecer” (ZAMORA, 2016, p. 11). O maior dos problemas nessas análises, em nosso entender, reside no fato de que muitas afirmações não encontram respaldo nas obras e textos de Foucault, sendo apenas uma interpretação deveras parcial acerca do filósofo francês.

pensar sua positividade. Nesse aspecto, acreditamos que Lagasnerie tenha forçado a mão ao colocar Foucault como filósofo dessa positividade neoliberal. Michel Foucault não quer pensar a positividade do mercado no curso *Nascimento da biopolítica*. Foucault percebe que há uma relação muito íntima entre governo e vida, por esse motivo o estudo do liberalismo e do neoliberalismo é condição para uma adequada compreensão da biopolítica.

Para finalizar, gostaríamos de destacar o capítulo de *A última lição de Michel Foucault* que é intitulado “Imanência, heterogeneidade e multiplicidade”. Para Lagasnerie a tarefa seminal dos neoliberais seria “desconstruir o conjunto das visões totalizantes do mundo social” (LAGASNERIE, 2013, p. 93). A forma-mercado dissolveria todas as noções totalizantes tais como centro, unidade, coerência, sentido. Segundo o sociólogo, foi esse elemento que “seduziu” Foucault. De fato, em alguns momentos do curso Foucault indica a impossibilidade de um soberano econômico¹¹⁷. Não obstante, disso não se segue que realmente o neoliberalismo seja totalmente isento de algum modo de totalização. Por certo, o mercado é dinâmico e volúvel, mas ele pretende abarcar todas as esferas da existência. O que é a ideia de forma-mercado, muito cara ao pensamento neoliberal, senão uma forma de totalização? Nesse sentido, não podemos concordar com a noção de que o neoliberalismo ensejaria uma sociedade mais plural, mais múltipla e diversa. Na verdade, ele somente enseja uma sociedade submetida aos ditames do mercado e do princípio da concorrência. Em certo sentido, os modos de vida oferecidos pelo mercado se assemelham: mesmas roupas, mesmos gostos, mesmos desejos etc.

Outro conceito central para nossa tese, o conceito de democracia, é apresentado, muito rapidamente, de modo completamente estranho. Segundo Lagasnerie, o neoliberalismo provoca o surgimento de movimentos minoritários em que os indivíduos reivindicam direitos específicos. Logo, “poderíamos chamar isso de... democracia” (LAGASNERIE, 2013, p. 13). Mas, podemos efetivamente? O neoliberalismo não se caracteriza precisamente como a retirada dos direitos sociais? Ele não se caracteriza, igualmente, como a ideologia do “viver perigosamente”, isto é, cada um devendo assumir os riscos? O próprio Foucault reconhece esse ponto. Ao apresentar o instrumento da “política social” no neoliberalismo, ele afirma:

O instrumento dessa política social, *se é que podemos chamar isso de política social*, [...] só pode ser, [...] uma *privatização* [...]. Vai-se pedir à sociedade, ou antes, à economia, simplesmente para fazer que todo indivíduo tenha rendimentos suficientes elevados de modo que possa, seja diretamente e a

¹¹⁷ “A economia é uma disciplina atea; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano, de um ponto de vista do soberano sobre a totalidade do Estado que ele tem de governar” (FOUCAULT, 2008a, p. 383).

título individual, seja pela intermediação coletiva das sociedades de ajuda mútua, *se garantir por si mesmo contra os riscos que existem*, ou também contra os riscos da existência, ou também contra essa fatalidade da existência que são a velhice e a morte, a partir do que constitui sua própria reserva privada (FOUCAULT, 2008a, p. 197, grifos nossos).

Ora, estamos ao lado da posição de Claude Lefort¹¹⁸ quando este afirma ser a democracia o regime de criação de direitos. Essa equação de neoliberalismo igual reivindicação de direitos é estranha e descabida. Na verdade, e em suma, Foucault apresenta a gênese do *homo oeconomicus* e não do sujeito de direitos. Além disso, a análise do neoliberalismo empreendida por Foucault almeja a compreensão de um tipo de governo da vida. É, pois, uma biopolítica. Nesse sentido, olhando para o que viria depois, ou seja, um retorno à Antiguidade, afirmamos que nosso pensador visa, precisamente, pensar outros modos de vida. Levar a sério o neoliberalismo é importante, mas no sentido de encontrar linhas de fuga eficazes ao modo de governo de vida que ele engendra.

Outro importante texto de grande ressonância no Brasil é aquele de Kervégan, “*Aporia da microfísica. Questões sobre a governamentalidade*” (2008)¹¹⁹. O artigo almeja pensar a filosofia política de Foucault buscando apresentar as supostas “incertezas” e saídas encontradas por Foucault para sua microfísica do poder. É nesse sentido que a parte inicial do texto é dedicada a uma análise de conceitos tais como normatividade, direito, poderes e instituições. Realizando uma discussão sobre o início da Modernidade, Kervégan afirma que nosso pensador não aceita explicações tradicionais, por exemplo, que apresentam a laicização da sociedade. Com efeito:

Foucault argumenta que a verdadeira ruptura com o “velho direito” [*vieux droit*] e com o esquema jurídico de soberania se dá nos séculos XVIII e XIX, com o desenvolvimento de técnicas disciplinares e a biopolítica das populações, mas também com a constituição de um paradigma “econômico”

¹¹⁸ Para Lefort, em texto escrito em 1980, são as reivindicações por direitos que constituem a trama da sociedade política, isto é, são essas reivindicações que impulsionam as mudanças e transformações na sociedade. Nesse sentido, são as reivindicações por emprego, igualdade entre homens e mulheres, reconhecimento da dignidade das minorias etc. que inventam a democracia. Assim, poderíamos nos perguntar: “Que há de novo no caráter e no estilo dessas reivindicações? Em primeiro lugar, não fazem esperar uma solução global dos conflitos pela conquista ou a destruição do poder estabelecido” (LEFORT, 2011, p. 77 - 78). A despeito de Foucault nunca ter escrito nada mais aprofundado sobre o tema, não podemos esquecer que em alguns momentos invocou os *direitos dos governados*. Esse conceito, tão pouco explorado, possui alguma similaridade com a noção lefortiana na medida em que afirma a reivindicação jurídico-política dos indivíduos frente aos governos. Segundo Gros, “o direito dos governados é uma noção mais dinâmica do que aquela de direitos do homem. Esta noção não supõe uma metafísica, nem do homem em essência, nem dos valores eternos. Ela significa um jogo de lutas, resistências e contrapoderes. Implica também a dupla responsabilidade dos governantes e dos governados” (GROS, 2010, s/p.) O texto de Gros está disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3504-frederic-gros> (acesso em 15/09/2021).

¹¹⁹ A despeito de existir uma tradução para o português, utilizaremos a versão em francês do texto. As referências encontram-se completas ao final da tese.

que é, em muitos aspectos, alternativo ao paradigma jurídico anteriormente dominante (KERVÉGAN, 2007, p. 24).

A sociedade civil seria, assim, produzida dentro e contra o Estado, afinal, ela é o local de técnicas de poder e governo não primordialmente estatais. De fato, Foucault fala em governamentalização do Estado e não em estatização da sociedade. Assim, é o surgimento dessa figura, a sociedade civil, que marca o esvanecimento da soberania. A sociedade civil representa um local para essas técnicas de poder, disciplinas e/ou biopolíticas, irreduzível ao poder jurídico-discursivo. É difícil, portanto, pensar a sociedade a partir do léxico do direito, dos direitos humanos etc.

Por certo, Kervégan assume uma posição de defesa de alguma positividade das normas, do direito, das instituições. “Para defini-lo em poucas palavras: as instituições, porque elas estão, por assim dizer, sempre lá, são o que garante não apenas a coesão do indivíduo e a totalidade objetiva, mas sua constituição concomitante” (KERVÉGAN, 2007, p. 24). Foucault insistiria, portanto, em “contornar a instituição”. Até esse ponto, o artigo não apresenta grandes novidades ou elaborações acerca da analítica do poder foucaultiana. De fato, ele mostra como os deslocamentos em sua reflexão sobre o poder e a formulação de uma microfísica do poder levaram nosso filósofo a construir uma reflexão sem referência à Lei ou às instituições. Todavia, a partir desse ponto do artigo Kervégan inicia uma interpretação polêmica e problemática.

Assim, “uma reviravolta espetacular é operada no curso de 1979” (KERVÉGAN, 2007, p. 27), escreve ele. Sabemos que o curso de 1979 é precisamente o mais “controverso”, *Nascimento da biopolítica*. Kervégan enxerga na análise do ordoliberalismo uma “reconciliação” de Foucault com o liberalismo. Ele vislumbra “uma evidente fascinação por esse novo objeto, que é o discurso neoliberal” (KERVÉGAN, 2007, p. 36). Ora, para além das possíveis motivações para uma incursão no presente neoliberal,¹²⁰ o teórico afirma que é em

¹²⁰ Kervégan mobiliza um argumento que pensamos ser muito fraco para compreender o interesse de Foucault para com o neoliberalismo: seu suposto gosto de “nadar contra a corrente”. Escreve ele: “Evidentemente, devemos levar em conta diferentes fatores externos que ajudam a explicar isto [a suposta fascinação pelo neoliberalismo], e particularmente o gosto de Foucault por nadar contra a maré: ele ofereceu este curso no final da presidência de Giscard d'Estaing, quando a política ‘neoliberal’ de R. Barre (que foi muito moderada, a propósito, tendo em vista as teorias americanas!) estava batendo recordes de impopularidade e a perspectiva de a esquerda chegar ao poder estava emergindo; e ele teve grande prazer em apresentar o discurso neoliberal em sua melhor luz, enquanto fustigava a incapacidade do ‘socialismo’ de inventar sua própria arte de governar (KERVÉGAN, 2007, p. 36). Kervégan não é o único teórico que enxerga em Foucault alguém teimoso. Não pensamos, com efeito, que essas leituras possam oferecer uma compreensão adequada desse aspecto da produção foucaultiana, sendo reservado apenas o lugar de especulação vazia.

torno do conceito de liberdade que devemos compreender a “adesão” de Foucault ao pensamento neoliberal. *Grosso modo*, segundo ele, o que seduz Foucault seria o fato de que a “veridicção do mercado” substituiu o direito e o Estado, tornando-os realidades secundárias. Haveria, portanto, uma política ativa sem dirigismo. O que escapa, talvez, à análise de Kervégan, é o fato de que o liberalismo é uma tecnologia de governamento da sociedade. Como nota Duarte,

“[...]o liberalismo apela a regulações de caráter jurídico, por meio de leis, mas se ele assim procede, não é porque a instituição jurídico-política da soberania estivesse em sua base de nascimento, mas apenas na medida em que encontra nas leis a melhor forma de proceder no controle, regulação e intervenção sobre a conduta de uma população” (DUARTE, 2010, p. 253).

Com toda certeza, as análises de Foucault permitiram-lhe pensar o exercício do poder de uma maneira mais ampla e sofisticada, para além dos micro-poderes encontrados no tecido social. Como foi apresentado anteriormente, Foucault faz a distinção entre dois caminhos, a saber, em primeiro lugar, o caminho jurídico-normativo - revolucionário (dos direitos, dos direitos do homem e do Estado) -, e que culmina no “fracasso do socialismo”. Em segundo lugar, temos o caminho radical, isto é, liberal.

Não há, portanto, outra escolha senão tomar o caminho liberal, o que significa sobretudo substituir a concepção jurídica de liberdade, ilustrada pelo tema revolucionário dos direitos humanos, por uma concepção de liberdade que poderia ser chamada de tecnológica e agonista, que pelo menos tem o mérito de deixar em aberto a possibilidade de conquistar novos espaços de liberdade, sem se iludir sobre o fato de que esta conquista é em si mesma parte de um mecanismo de poder (KERVÉGAN, 2007, p. 37).

Nesse importante trecho encontramos um aparente paradoxo, uma dificuldade: como pode ser liberal um pensamento agonístico? Além disso, um pensamento que se reconhece sempre no registro de relações de poder, móveis, estratégicas e reversíveis, pode ser liberal? Também é questionável a escolha forçada que Kervégan coloca a Foucault. “Tudo se passa aqui como se Foucault somente pudesse escolher entre os dois conceitos de liberdade oferecidos pelo liberalismo, o que não é de todo evidente em se tratando de um autor heterodoxo como ele” (DUARTE, 2010, p. 256). De fato, como pretendemos mostrar adiante, a questão da liberdade é extremamente complexa em Foucault, o que não significa que poderíamos aceitar leituras que o colocam no campo liberal com tamanha facilidade.

Por fim, compreendemos que Foucault ofereça uma análise sobre o presente político, sem maiores pretensões. Em outros termos, nosso pensador não oferece juízos morais acerca

do objeto em questão, o que ocasiona todas essas dificuldades de entendimento. Mas, colocamo-nos em concordância com Stival quando afirma que

A constatação do sentido liberal de liberdade não implica a adesão a certa alternativa político-econômica. Muito pelo contrário, se a descrição do liberalismo não é uma forma de chegar à moral socialista, ela também não é uma apologia do liberalismo: *a constatação do fato não é a defesa de seu valor, mas a circunscrição de um campo real de disputa* e, por conseguinte, a definição epistemológica do sujeito moderno. As duas vias são modos como se refletiu sobre o lugar do direito em relação ao poder público, e não uma justificativa moral da posição liberal - jamais adotada por Foucault (STIVAL, p. 76, grifos nossos).

Assim sendo, não se trata de escolher, mas de *ultrapassar* essa alternativa. Nós queremos mostrar, ao fim e ao cabo, que se trata da constituição de uma política e de um sujeito, para além dessas categorias modernas em que o pensamento contemporâneo ainda está aprisionado¹²¹.

3.2. “Reciclagem intelectual” ou Novo espírito do capitalismo?

Michael Behrent e Daniel Zamora compartilham uma tese no mínimo interessante para analisar e compreender a “fascinação” ou a “virada neoliberal” que Foucault, e outros pensadores, atravessaram entre o fim da década de 1970 e durante os anos 1980. Essa “conversão”, pergunta Zamora, é “mesmo tão surpreendente?” (ZAMORA, 2016, p. 11). A fascinação que levaria à conversão reside no fato de que, para esses autores, o neoliberalismo eleva a liberdade individual ao ponto máximo de celebração. Assim, sendo o objetivo preservar e aumentar essa liberdade do indivíduo, tornou-se lugar comum a produção de uma crítica geral endereçada ao Estado, aos sindicatos, aos partidos, à família etc. Nesse sentido, a reciclagem intelectual, condição necessária para o novo capitalismo de então, refere-se ao abandono das teses e políticas inspiradas no marxismo que a “velha” esquerda estimava¹²². Foucault, embora nunca tenha sido efetivamente um participante do maoísmo (Gauche Prolétarienne) ou do Partido Comunista, orbitava em volta desses grupos vez ou outra. No fundo, é como se a

¹²¹ Destacado por Duarte, “a imposição de escolher entre essas duas vias de definição de liberdade moderna talvez indique o aprisionamento da reflexão de Kervégan no interior de categorias jurídico-políticas da filosofia política moderna” (DUARTE, 2010, p. 256).

¹²² Vale notar que Zamora utiliza a expressão “novo espírito” do capitalismo em sentido totalmente diferente, isto é, evidenciando sua adesão e concordância, se comparada à expressão “novo espírito do capitalismo”, cunhado por Boltanski e Chiappelo (2009) em obra a que recorreremos adiante.

esquerda pós-68 vivesse uma crise. Ela estava perdida e precisava se reencontrar. Foucault é, portanto, mais um dos muitos intelectuais que abandonam as antigas ambições esquerdistas.

A fim de compreendermos melhor essas interpretações recorreremos à obra coletiva *Foucault and neoliberalism* (2016) e aos artigos de Behrent intitulados *Accidents happen: François Ewald, the “antirevolutionary” Foucault, and the intellectual politics of the French Welfare State* (2010) e *Liberalism without humanism: Michel Foucault and the Free-Market creed, 1976-1979* (2009).

Começaremos com o artigo “Accidents happen”, de Behrent. A estratégia do artigo é bastante interessante, embora, de saída, acreditamos que ele diga pouco acerca de Foucault ele próprio. Behrent analisa a trajetória intelectual e política de François Ewald, que foi secretário e assistente de Foucault. Assim ele define a trajetória de Ewald:

Depois de estudar filosofia, ele se joga para a política revolucionária que se cristalizou em torno da greve dos estudantes e dos trabalhadores de Maio de 1968. Através do seu ativismo, ele conheceu Michel Foucault, cujos estudos de loucura e desvio apelaram às sensibilidades contrárias (*contrarian sensibilities*) da geração dos anos sessenta. Nos anos setenta, Foucault, ensinando no Collège de France, o auge da vida acadêmica francesa, havia nomeado Ewald como seu assistente e supervisionava sua dissertação doutoral. Após a morte do filósofo, Ewald tornou-se o executor *de facto* do seu patrimônio intelectual, co-editando a grande antologia de Foucault, supervisionando a publicação de suas palestras e fundando um centro dedicado à sua memória (BEHRENT, 2010, p. 585).

O que é curioso em Ewald é que ele, segundo a leitura de Behrent, não vê em Foucault apenas um pensador que provoca a denúncia do poder, mas propõe algo novo, propõe uma positividade. Em outros termos, como mostramos anteriormente, a centralidade e importância do pensamento foucaultiano reside em sua compreensão do poder, ou melhor, das relações de poder. Antes de afirmar a centralidade das relações econômicas, como faziam a maioria dos pensadores marxistas de sua época, Foucault apresentava a irredutibilidade das relações de poder que perpassam o social. Nesse sentido, a maior parte das reflexões que se apoiam em Foucault assume o caminho da crítica, da denúncia ao poder. De Voltaire, passando por Chomsky até Agamben, há uma denúncia do poder, “particularmente suas mais problemáticas manifestações” (BEHRENT, 2010, p. 586). Mas, e essa é a aposta de Behrent, analisando a trajetória de Ewald, é-nos dado a possibilidade de imaginar que a análise das relações de poder se presta a mais que a denúncia.

Além disso, o conceito de “governamentalidade”, cunhado em fins da década de setenta, permite uma nova apreciação do fenômeno do poder na modernidade. A conclusão é, pois,

evidente: “Foucault e seu círculo, no final dos anos setenta, alimentaram uma perspectiva política que, sem sucumbir à complacência, renunciou à tentação da política revolucionária de uma vez por todas” (BEHRENT, 2010, p. 587). Poderíamos nos perguntar, em primeiro lugar, se Foucault alguma vez em sua vida advogou por uma política revolucionária. A resposta, acreditamos, seria negativa. O que não significa, por certo, que Foucault não se engajasse em lutas específicas (hospitais psiquiátricos, prisões, movimento gay etc.). De todo modo, Ewald encarnaria uma interpretação anti-revolucionária de Foucault, bem como sua trajetória política evidenciaria as implicações políticas do pensamento foucaultiano. Em síntese, Foucault permite: 1) uma saída do marxismo e 2) uma alternativa para as políticas de esquerda radical.

Ewald, depois de estudar filosofia, engajou-se na extrema esquerda francesa, na figura da *Gauche Prolétarienne*, organização maoísta. No contexto intelectual, Sartre e seu pensamento assumiram um papel de destaque na orientação da organização. Com efeito, a categoria que liga o existencialismo de Sartre ao marxismo seria a de *responsabilidade*. Behrent ilustra essa convergência a partir de dois casos de destaque na época, a saber, o “caso Bruay” e a morte de 16 mineiros em uma explosão na mina de Fouquières-les-Lens. De todo modo bastante sintético, o caso Bruay tem seu lugar quando em 1970 um advogado de classe média foi preso por matar e mutilar a filha de um mineiro local. Ambos os casos explicitam, segundo os maoístas, a luta de classes latente na sociedade e, não menos importante, o desejo de não se responsabilizar por esses crimes. Sartre é chamado para dar declarações e afirma que não há acidentes, mas somente “má fé”¹²³.

Ora, em 1972 Foucault vai até Bruay para inspecionar a cena do crime. É neste momento que Ewald conhece Foucault. Com efeito, François Ewald fica impressionado com a leitura que Foucault faz do caso. Segundo o pensador, Bruay não é um caso de má fé da burguesia, como queria Sartre. Antes, ele é “uma instrutiva lição sobre o poder” (BEHRENT, 2010, p. 593). Behrent destaca que o interesse de Foucault no caso coincide com sua tentativa de repensar o exercício do poder, que culmina com a obra *Vigir e punir*. Assim, o caso Bruay evidenciaria a reversibilidade das relações de poder. Para corroborar esse ponto, Behrent recorre a uma entrevista em áudio dada por Foucault, que não está inclusa nos *Ditos e escritos*. Nela, Foucault afirma:

¹²³ “Responsabilidade” e “má fé” são dois conceitos seminais na filosofia sartreana. *Grosso modo*, para Sartre o indivíduo é responsável por ele mesmo e pelo mundo. Nesse sentido, atribuir às ações o que acontece, a forças externas, significaria negar a liberdade e, portanto, a responsabilidade. Assim, os burgueses, donos das minas, ao afirmarem que a explosão foi um acidente, agem por má fé. Acidentes não acontecem, explicaria Sartre, portanto, alguém deve ser responsável.

As pessoas aproveitaram esta ocasião para tentar inverter, pelo menos simbolicamente, e sobre esta questão, o sistema punitivo. Eles estão tentando trazer o magistrado para o seu lado. O magistrado irá por uma vez punir os burgueses para defender uma filha do povo que tenha sido violada e assassinada. E assim é esta inversão do aparelho punitivo de que vemos presentemente o exemplo... É neste sentido que o caso de Bruay-en-Artois parece interessante. Politiza-se pela primeira vez em muito tempo, um caso puro e simples de direito comum (FOUCAULT apud. BEHRENT, 2010, p. 593).

Foucault oferece, portanto, uma interpretação muito diferente de Sartre e dos maoístas. Esse caso mostraria tão somente que o poder judiciário é perpassado por relações de força, móveis e reversíveis. Ora, em todo caso, foi a partir desse ponto que Ewald deixou o marxismo de lado, mudando de perspectiva.

Ewald e seus companheiros de 68 encontram em Foucault uma “teoria” e uma prática alternativa ao marxismo. Com efeito, é o conceito de “governamentalidade” que marcará profundamente os intelectuais próximos a Foucault. Esse conceito foi o que mais permitiu pensar o poder para além da lei e da soberania. A se acreditar no artigo de Behrent, Foucault e seu colegas dos seminários perceberam que o conceito de disciplina ainda era essencialmente repressivo. Ou seja, em outros termos, o conceito e a análise da disciplina colocavam um impasse: aparentemente, o poder ainda precisava ser denunciado.

Com o curso *Em defesa da sociedade*, de 1976, até principalmente 1980, para ficarmos apenas nos textos ditos “políticos” do pensador, Foucault lança mão de conceitos seminais para uma renovação no pensamento político contemporâneo: biopoder, sociedade de segurança, governamentalidade. Este último conceito - Foucault também falará em “arte de governar” - possibilitou ao filósofo francês tematizar a gestão econômica e o bem-estar social. Isso porque a governamentalidade relaciona problemas de políticas econômicas com problemas sociais. Nesse sentido, com tais análises, Ewald percebe que a política revolucionária fica obsoleta, pois a modernidade e a contemporaneidade política possuem outro léxico. “Ao declarar obsoleto o discurso revolucionário, Foucault tinha, concluiu Ewald, iluminado um caminho que conduzia para além do marxismo, e talvez mesmo para além da política esquerdista em geral” (BEHRENT, 2010, p. 604). Desse ponto, fica cada vez mais difícil, segundo a leitura de Behrent, ser de esquerda.

Com efeito, o que levará Ewald ao espectro político mais à direita, ou, ao menos, como um social-democrata, seria o conceito de *risco*, tematizado por Foucault em fins da década de

setenta¹²⁴. Os conceitos que lhe interessam neste momento são os de “insegurança”, “acidentes trabalhistas” e “Estado de bem-estar”. Sua pesquisa se inscreveria no quadro da “governamentalidade da democracia”. De fato, segundo Foucault, a figura do *homo economicus* do (neo)liberalismo pode ser vislumbrada como sendo aquela do indivíduo que vive perigosamente, pois é, sobretudo, um sujeito empreendedor. Em outros termos, com o mercado tornando-se um lugar de veridicção, ou seja, como *locus* da verdade e não da justiça, também o indivíduo não está mais amparado a partir de noções como “direitos” ou “cidadania”, mas sim de “empreendimento”. A partir deste quadro conceitual grosseiramente delineado - será necessário adentrarmos adiante aos textos de Foucault -, podemos compreender a facilidade com a qual Ewald abandona a *Gauche Proletarienne* e passa a ser um dos consultores do Ministro do Trabalho e, mais recentemente, no final dos anos noventa, ele coloca-se “à direita no espectro político” (BEHRENT, 2010, p. 618), contribuindo com associações patronais.

A aposta de Behrent é a de que as análises foucaultianas e, principalmente, o conceito de risco, levaram Ewald a trilhar esse caminho. “O mérito de Foucault”, escreve ele acerca de Ewald, “[...] foi ter reconhecido, no preciso momento em que a teoria do contrato social estava ganhando terreno, que uma ‘doutrina de governo’ alternativa emergia no início da época moderna que faz da ‘gestão dos riscos’ o próprio objetivo da ação política. O liberalismo, Foucault mostra, trouxe essa doutrina para o período contemporâneo” (BEHRENT, 2010, p. 620). Em síntese, o filósofo francês seria o mentor contemporâneo, ou melhor, o divulgador e entusiasta do neoliberalismo. Essa argumentação é deveras canhestra e rasteira. Como Foucault poderia ser responsável pela jornada de seu assistente? Argumentamos que a análise de Foucault em fins da década de setenta ocorre a fim de compreendermos uma situação, abrindo o caminho para a contestação. Assim, mesmo que Foucault abandone o vocabulário da revolução, veremos no capítulo quatro que a insurreição entra em seu horizonte. É coerente, pois, perceber que Foucault não pretende referendar as análises realizadas acerca da governamentalidade neoliberal.

Em que pese o interesse do artigo de Behrent, a nós ele aparece como demasiado especulativo. Aliás, especulação parece ser uma das características dos artigos de Behrent. Assim acontece também em seu artigo *Liberalism without humanism: Michel Foucault and the Free-Market creed, 1976-1979*, publicado em 2009. Em síntese, nesse artigo o autor procura aproximar Foucault do liberalismo econômico e afastá-lo do liberalismo político. O elemento

¹²⁴ Como afirmamos anteriormente, o conceito de risco é essencial para a adequada compreensão do liberalismo e do neoliberalismo.

que permite essa aproximação e afastamento é o anti-humanismo. Na visão de Behrent, o liberalismo econômico não necessita de postulados antropológicos, ou seja, elementos que compõem o liberalismo político. Vejamos mais detalhadamente os passos do autor no referido artigo. De saída, assim como na análise que realizamos do artigo “Accidents happen”, o autor faz muitas elucubrações, porém pouco se apoia nos textos e falas de Foucault.

Michael Behrent retoma a analítica do poder em Foucault. Segundo ele, o sucesso do filósofo francês provém de sua proposta de reflexão política. Foucault analisa o poder e, ademais, oferece maneiras de nos desvencilharmos dele. Em suma, o que conquista os leitores de Foucault seria a “política da liberdade” (BEHRENT, 2009, p. 541) que ele oferece, uma arte de não ser governado. É uma política da emancipação, embora não em moldes marxistas, mas, conforme o rótulo colocado por Behrent, social-democrata. A fama de Foucault assenta-se, assim, em sua caracterização como um pensador de esquerda, isto é, que procurou problematizar e pensar os excluídos - loucos, delinquentes, anormais etc. - e tinha uma militância ativa, por exemplo, sua atuação com o GIP - Grupo de Informação sobre as Prisões.

No entanto, segundo Behrent, menos conhecida seria sua crença no livre mercado, conhecido como neoliberalismo. Assim, segundo ele, “a atração de Foucault pelo neoliberalismo era real, e a lógica deste interesse era compreensível desde que compreendêssemos exatamente o que o atraía” (BEHRENT, 2009, p. 541). Em outros termos, segundo o teórico, o “momento neoliberal” de Foucault deve ser visto como uma conjunção de anti-humanismo aliado ao contexto político da França, especialmente da esquerda francesa e suas alianças do final de década de setenta.

Os anos setenta assistiram a uma virada intelectual quando muitos antigos militantes de extrema esquerda, conforme apresentamos anteriormente com o exemplo de François Ewald, começaram a criticar o marxismo por seu “totalitarismo inato”. Além disso, abraçaram o liberalismo. Michel Foucault, com efeito, influenciou e foi influenciado por esse contexto político. Nesse sentido, é preciso realmente “escutar o que ele [Foucault] diz” (cf. BEHRENT, 2009, p. 542). Esse argumento, se é que de fato é um argumento, em nosso entender, não se sustenta. E isso porque, de fato, a análise de Behrent não é sustentada a partir das análises de Foucault, em sua vida e militância. Behrent utiliza os dois cursos de Foucault de fins da década

de setenta - *Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica* -, bem como suas críticas, muito bem conhecidas, ao marxismo¹²⁵.

Ademais, antes de apresentar Foucault como um entusiasta do liberalismo econômico, Behrent procura apresentar os argumentos dos defensores da incompatibilidade entre Foucault e o (neo)liberalismo. O primeiro argumento afirma que a obra foucaultiana seria incompatível com o liberalismo, afinal, ela mostra a repressão que repousa sobre os regimes liberais, isto é, formas sutis de repressão sobre os corpos e sujeitos. O segundo argumento, que em sua visão é mais robusto, é um argumento melhor, qual seja, seu anti-humanismo.

Ora, para Behrent os anos setenta testemunhariam a conversão de Foucault ao liberalismo. E, ademais, seus dois cursos citados acima responderiam a esse momento político particular - crise da esquerda francesa e desconfiança em relação ao Estado. Aliás, a suspeita com relação ao Estado é o que ligaria Foucault ao neoliberalismo. Por certo, o anti-estatismo de Foucault é, em primeiro lugar, teórico, isto é, tal como mostramos no capítulo anterior, ele pretende apresentar que existem outras formas de exercício de poder.

Com a crise de 1973¹²⁶, o liberalismo econômico ganhou cada vez mais importância. Behrent explica que esses eventos impulsionaram Michel Foucault a “reconhecer a afinidade entre sua objeção às concepções de poder baseadas no Estado e o liberalismo econômico que era objeto de debates contemporâneos” (BEHRENT, 2009, p. 545). É preciso, efetivamente, se perguntar: Foucault realmente afirmou isso em algum lugar? Por certo, há relações estreitas entre a crítica ao Estado e o liberalismo, mas não podemos, com isso, pular para conclusões apressadas. Nossa pergunta, que ecoa ao longo dessa e de outras análises, é: descrever uma situação significa referendá-la? Voltaremos a refletir sobre esse ponto adiante.

A aproximação de Foucault, explica Behrent, não é com o liberalismo político, mas com o liberalismo econômico. E isso acontece por dois motivos: 1) ele, o neoliberalismo, ajudava

¹²⁵ O que Behrent parece ignorar é que Foucault não critica o marxismo como um todo, mas apenas um tipo de marxismo específico. De fato, segundo Foucault, o aspecto problemático do marxismo reside no “marxismo acadêmico”, isto é, um tipo de análise muito centrado ao texto, à letra do texto. Nesse sentido, esquece-se de analisar aspectos atuais e que, em alguma medida, fogem da análise marxiana. O que não significa, por certo, um abandono e rejeição completa do marxismo enquanto análise de alguns aspectos da sociedade.

¹²⁶ Após um período de “ouro” no que diz respeito às políticas sociais - igualdade, pleno emprego etc. -, na década de 1970, particularmente nos anos de 1973/1974, assiste-se ao início de um processo de estagnação, catalisada pela crise do petróleo. Nesse contexto hostil economicamente, todo um terreno se abre para as práticas e teorias neoliberais de saída da crise. “A explosão da juventude em 1968, em todo o mundo, e a primeira grande recessão – catalisada pela alta dos preços do petróleo em 1973/1974 – foram os sinais contundentes de que o sonho do pleno emprego e da cidadania relacionada à proteção social estava abalado no capitalismo central e comprometido na periferia do capital onde não se realizou efetivamente. As elites político-econômicas, então, começaram a questionar e responsabilizar pela crise a atuação agigantada do Estado, especialmente naqueles setores que não revertiam diretamente em favor de seus interesses” (BEHRING, 2009, p. 09-10).

aos indivíduos a se libertar intelectualmente do esquerdismo e 2) o liberalismo econômico não necessita, como o liberalismo político, do humanismo. É esse o ponto seminal, segundo Behrent. Michel Foucault tem um insight de que o “liberalismo econômico é, essencialmente, um liberalismo sem humanismo” (BEHRENT, 2009, p. 546). Nesse sentido, no que diz respeito à limitação do poder do Estado, Foucault afirma que o liberalismo econômico não se justifica com base na ideia de que existem “sujeitos” que possuem “direitos”. Essa limitação se justifica, efetivamente, com base em sua maior eficiência. Isso é correto do ponto de vista da análise, mas Foucault não apresenta tal perspectiva como sua. Nós enxergamos como um erro a posição de Behrent quando este afirma que Foucault não denuncia o neoliberalismo, mas vê nessa teoria algo de “atraente”. Em que pese não existirem palavras assertivas ou grandes elaborações críticas direcionadas ao neoliberalismo, isso não significa uma atração ou mesmo uma concordância. Insistimos, ele estava *descrevendo* um processo. Ainda assim, segundo Behrent, o neoliberalismo “ofereceu um terreno convincente sobre o qual a sua prática de aspiração à liberdade pode fundir-se com a sua convicção teórica de que o poder é constitutivo de todas as relações humanas (BEHRENT, 2009, p. 546).

Por outro lado, não podemos esquecer da afirmação de Foucault em seu famoso texto *O sujeito e o poder*. Afirma ele:

Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento.

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos (FOUCAULT, 2013b, p. 283, grifos nossos).

Ora, acreditamos que esse seja o caminho mais profícuo e condizente com as pesquisas de Foucault no sentido de entender o neoliberalismo. Em outros termos, partindo do princípio de que o poder atravessa os indivíduos normalizando-os, pensamos que Foucault oferece um diagnóstico crítico acerca do poder neoliberal. Ao oferecer esse diagnóstico, com efeito, abrem-nos a possibilidade de pensar outros meios de existência para além do mercado e da figura do empreendedor de si, analisada adiante.

O neoliberalismo encanta, afirma Behrent, pois ele permitiu a toda uma geração criticar o marxismo e pensar a crise econômica de 1973, tal como afirmamos acima. Neste contexto, entram em cena não apenas os “novos filósofos”¹²⁷, mas também Henri Lepage.

¹²⁷ De modo bastante geral, os “novos filósofos” eram intelectuais originalmente ligados à extrema esquerda que, em meados da década de 1970, começam paulatinamente a se afastar do marxismo. Incluem-se nomes como André Glucksmann, Pascal Bruckner, Bernard-Henri Lévy.

Alguns teóricos apontam que o livro *O capitalismo amanhã*, publicado em 1977, foi crucial para a introdução das ideias neoliberais na França¹²⁸, bem como foi o livro base para o curso *Nascimento da biopolítica*. O ponto central de Lepage é que a Liberdade não está na política, mas na economia. Na conclusão de seu livro, ele escreve:

O liberalismo não está à direita nem à esquerda; está para lá da política. É exatamente o contrário da sociedade corporativista atual. O liberalismo tem como objetivo reduzir o mais possível o peso do Estado na sociedade, e portanto, aumentar o domínio do mercado (...).

[...] Isto - não tenhamos medo das palavras - somente um capitalismo baseado em estruturas de organização que reduzam ao mínimo tecnologicamente possível as exceções ao princípio da economia de troca poderá realizar, pois é o único sistema suscetível de minimizar as pressões corporativas ligadas à presença de um Estado. *É nisso que o capitalismo é o baluarte da liberdade* (LEPAGE, 1980, p. 314-315, grifos nossos).

Essas teses encontraram ecos profundos na “Segunda esquerda”, anti-estatista e crítica do marxismo¹²⁹. Assim, antes de uma simpatia por Reagan ou Thatcher, o interesse de Foucault para com o neoliberalismo encontra-se, para Behrent, no desejo de buscar alternativas ao “social estatismo” da esquerda. Ainda uma vez, tudo se resume à sua posição filosófica de conceituar o poder sem referência ao Estado.

E é nesse ponto que Behrent chega a afirmar que Foucault revisa completamente suas posições teóricas apresentadas em *Vigiar e punir*. Mas, embora ele fale em “revisar”, de fato, a impressão que temos é que o que Behrent percebe seria uma recusa do poder disciplinar. Assim, “Foucault agora limitou o reinado da disciplina aos séculos XVII e XVIII, em vez de a tornar coincidente com a própria modernidade” (BEHRENT, 2009, p. 556). Com efeito, em 1978 Foucault mostra que os traços principais do biopoder encontram-se no liberalismo econômico. Ou seja, o liberalismo é a forma paradigmática do biopoder. Com os fisiocratas, fica evidente que o poder direcionado às populações deve limitar a si mesmo. Ou seja, é porque o liberalismo econômico não é primeiramente concernido aos indivíduos que, paradoxalmente, ofereceria aos indivíduos grande liberdade. E, ademais, a tematização desse conceito de liberdade, esse é

¹²⁸ Por exemplo, Christian Laval afirma que “a informação de Foucault sobre essa corrente [neoliberalismo estadunidense] aparentemente vem, em grande parte, da leitura do livro de Henri Lepage, *Demain le capitalisme*” (LAVAL, 2020, p. 67). Também Sven-Olov Wallenstein explica que o curso *Nascimento da biopolítica* seria um fenômeno ou o resultado do contexto francês: crise do marxismo e súbita ventilação das teorias neoliberais. “As referências textuais incluiriam, por exemplo, o altamente publicizado *Demain le capitalisme*, de Henri Lepage, de 1978, e que, de fato, parece ter sido uma das principais fontes de Foucault [...]” (WALLENSTEIN, p. 22).

¹²⁹ Uma questão que nos acometeu quando da escrita desses pontos da tese foi: não ser marxista coloca alguém, imediatamente, à direita do espectro político? Ou ainda: para ser de esquerda é preciso ser marxista? Aparentemente, é isso que Behrent e outros teóricos estão afirmando. Pretendemos finalizar esse segundo capítulo desdobrando essa discussão.

ponto nevrálgico para Behrent, abre mão de qualquer consideração antropológica, ou seja, que postule alguma essência humana.

Aparentemente, aponta Behrent, Foucault entendeu que é no liberalismo e não no biopoder que “a moderna prática do poder encontra sua expressão mais coerente” (BEHRENT, 2009, p. 560). O liberalismo econômico sugere um caminho com o qual pode-se ser um liberal sem referendar o humanismo filosófico ou a teoria jurídica do poder. Nesse sentido, Foucault aponta em seu curso que o liberalismo pôde construir dois caminhos, a saber, o caminho revolucionário e o caminho utilitário. Vale a pena demorarmos-nos alguns instantes neste tópico.

Devemos lembrar, de saída, que Foucault está interessado em identificar ou conceitualizar a especificidade dessa nova arte de governar que é o liberalismo. É com esse objetivo que ele inicia o curso *Nascimento da biopolítica*. Nosso pensador utiliza como fio condutor para analisar o liberalismo clássico a noção de “limitação do Estado” ou a noção, ainda mais geral, do poder público. No século XVII e início do século XVIII, a limitação do poder do Estado foi pensada a partir do *direito*¹³⁰. O direito torna-se um princípio de limitação externo ao Estado e toma forma, cristaliza-se, sob a forma das teorias do contrato e/ou do direito natural.

No século XVIII acontece uma transformação significativa: surge no horizonte outro princípio de limitação do Estado, agora *intrínseco*. Nesse momento, temos “uma regulação interna da racionalidade governamental” (FOUCAULT, 2008a, p. 14) na figura da economia política. A economia política permite essa limitação interna, pois não se realiza fora ou mesmo contra a razão de Estado, mas no interior da razão de Estado. Com efeito, ao contrário do direito, que avaliava as ações do governo em termos de legitimidade/ilegitimidade, a economia política avalia essas mesmas ações em termos de efeitos adequados ou inadequados. Em outros termos, não há uma limitação da ordem do direito, dos direitos naturais, o que transformaria o governo em algo ilegítimo. Foucault afirma que há uma “limitação de fato”. Isso traduz-se no fato de que o governo que desconhece essa limitação é “um governo inábil, um governo inadequado” (FOUCAULT, 2008a, p. 15). Ademais, essa limitação estabelece os objetivos do governo; essa limitação tematiza a própria prática governamental. Partindo da distinção benthaminiana entre *agenda e non agenda*, Foucault apresenta que o liberalismo surge como uma razão crítica ao

¹³⁰ “Ora, quando se desenvolver, a partir do século XVI e principalmente do início do século XVII, essa nova racionalidade governamental, o direito vai servir (...) como ponto de apoio para toda pessoa que quiser, de uma maneira ou de outra, limitar essa extensão indefinida de uma razão de Estado que toma corpo num Estado de polícia” (FOUCAULT, 2008a, p. 11).

demarcar os objetivos do governo e os meios para alcançá-los, bem como o que não se deve fazer.

Disso segue-se uma pergunta fundamental: “quais são os efeitos reais da governamentalidade ao cabo de seu exercício?” (FOUCAULT, 2008a, p. 21). Ao se perguntar sobre a razão de ser do governo e de suas práticas, a economia política pretende esclarecer que um bom governo é aquele bem-sucedido em seus empreendimentos. Porém, para que haja esse sucesso é necessário entender, diz-nos a economia, que existe uma certa naturalidade própria da prática de governo. Em outros termos, existem leis da natureza que prescrevem a boa conduta do governante a fim de ser bem-sucedido¹³¹. Em suma, os critérios para a ação governamental são sucesso e fracasso, o que toca na questão da filosofia utilitarista.

Outro ponto é digno de destaque nessa análise foucaultiana. Ao analisar o liberalismo e talvez o seu principal conceito, o de mercado, Foucault afirma que este também se torna o critério de verdade para a prática governamental. De modo bastante esquemático, o mercado, com o liberalismo, isto é, essa crítica limitadora interna do poder público, passa a ser compreendido como lugar da verdade. Ou melhor, como o local onde a verdade pode aparecer. O mercado era entendido - Idade Média, séculos XVI, XVII - como sendo um “lugar de justiça”. Em qual sentido? Precisamente, no sentido de que era dotado de regulamentações constantes; o preço deveria ser um preço justo (para comerciantes e consumidores); enfim, lugar de justiça porque o que deveria ser assegurado era a ausência de fraude à custa de sanções. Esse sistema deveria aparecer nas trocas e evidenciar o que era considerado a justiça. “Digamos que o mercado era um lugar de jurisdição” (FOUCAULT, 2008a, p. 43). No século XVIII, o mercado já não é esse local de jurisdição. Ele se torna um lugar de Verdade pois, quando se deixa que ele aja com base em sua própria natureza, temos um preço verdadeiro. O mercado se torna um lugar de *veridição*¹³². O pensador francês é cuidadoso ao afirmar que talvez não se possa achar a causa da constituição do mercado como instância da verdade. Essa constituição acontece por meio de diferentes fenômenos que, por sua vez, mostram-se seminais para a adequada

¹³¹ “É uma lei de natureza, explicarão os economistas, a de que a população, por exemplo, se desloca para os salários mais elevados; é uma lei de natureza a de que uma tarifa aduaneira protetora dos altos preços dos meios de subsistência acarreta fatalmente algo como a escassez alimentar” (FOUCAULT, 2008a, p. 22).

¹³² “Em outras palavras, o mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural é que vão permitir - quando se vê, a partir deles, o que o governo faz, as medidas que ele toma, as regras que impõe - falsificar ou verificar a prática governamental. Na medida em que, através da troca, o mercado permite ligar a produção, a necessidade, a oferta, a demanda, o valor, o preço, etc., ele constitui nesse sentido um lugar de veridição, quero dizer, um lugar de verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental” (FOUCAULT, 2008a, p. 45).

inteligibilização desse processo, isto é, as condições de possibilidade para o aparecimento de um objeto.

Uma das mais importantes elaborações que nos permitem compreender a ascensão da economia política enquanto local de verdade diz respeito ao papel do direito público. Como vimos, a limitação do Estado era pensada, primeiramente, em termos de direito. Com o aparecimento e fortalecimento da economia política impõe-se uma pergunta: o que acontece com o direito público? Nos termos de Foucault: “como pôr limites jurídicos para o exercício de um poder público”? (FOUCAULT, 2008a, p. 53). Entre os séculos XVIII e XIX, dois foram os caminhos pensados para tanto: a via axiomática (rousseauiana) e a via utilitária/radical.

A via axiomática é também a via revolucionária, dos direitos originários e imprescritíveis. Esse procedimento consiste em partir dos direitos originários do homem e daí demarcar os limites do soberano. O Estado não somente não deverá ultrapassar os limites impostos pelo direito, mas também deverá zelar pelos direitos fundamentais.

Por sua vez, a via radical, desenvolvida sobretudo na Inglaterra e Estados Unidos, apresenta a noção de que o limite se dá pelo mercado. Essa via parte da própria prática governamental e busca os limites adequados em função dos objetivos da governamentalidade. Pergunta-se sempre ao governo, às suas ações e instituições: é útil? O utilitarismo é, portanto, uma tecnologia de governo; ele coloca ao governo a pergunta sobre sua utilidade ou não utilidade. O critério de verdade para a prática governamental é o êxito ou fracasso da ação governamental. Com efeito, “com o radicalismo inglês”, podemos concluir, “nos encontramos, agora sim, em meio de uma nova tecnologia de governo: o liberalismo” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 145). Uma ressalva, no entanto, é necessária. Foucault reconhece que embora sejam heterogêneos, esses dois sistemas possuem conexões, eles não se excluem (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 58 - 59 - 60). Esse elemento, essa ressalva, já demonstra a incompatibilidade da tese de Behrent com relação à possibilidade ser liberal sem necessariamente referendar o humanismo. De fato, para Foucault há um caminho, uma via que se torna preponderante, mas nunca hegemônica - um pouco como a disciplina, que não desaparece com as sociedades neoliberais.

Por certo, esse excursão, essa digressão que realizamos pelas primeiras aulas do curso *Nascimento da biopolítica*, evidencia uma parte da história do liberalismo. Doravante, e praticamente sem fundamento, Behrent afirma que essa análise bastaria para definir alguém que não apenas *poderia* ser liberal, mas alguém que efetivamente *queria* ser liberal. A razão? Segundo ele, “o arcaísmo teimoso” da esquerda francesa em se renovar. A esquerda francesa

estava ficando antiquada. Também seria por isso que ele volta seus olhos para o ordoliberalismo alemão, que ajudou a reconstruir o Estado alemão. O que teria atraído o pensador francês a essa corrente foi sua intuição de que, para os ordoliberais, o liberalismo econômico deve ser visto não apenas como um sistema econômico, mas também político. O Estado, segundo essa corrente, em síntese, deve intervir a fim de impulsionar a competição. Ademais, e não menos importante, os ordoliberais são responsáveis pela renúncia do marxismo por parte do SPD. A esquerda alemã aprendeu, diz Behrent, a governar (cf. BEHRENT, 2009, p. 565). Voltaremos a esse ponto mais tarde.

Para finalizar esse tópico, remetemos a um último argumento de Behrent: o neoliberalismo não é uma nova forma de fascismo, mas uma “forma de poder não disciplinar” (BEHRENT, 2009, p. 565). Mais uma vez esse argumento é mobilizado. Como afirmamos anteriormente, o neoliberalismo não é a solução dos problemas de nossa sociedade, como querem alguns. Não é nem mesmo uma solução dos problemas colocados pela disciplina. Aparentemente, Behrent e os defensores de um “Foucault neoliberal” esqueceram de ler a Aula de 24 de janeiro de 1979. Nessa aula, Foucault oferece-nos uma importante reflexão sobre o conceito de liberdade para o liberalismo.

Ao contrário do que muitos desejam, Foucault afirma que o liberalismo não somente não exclui os dispositivos disciplinares, como também ele necessita de medidas autoritárias. Por certo, Foucault afirma que a liberdade não é um universal, nem mesmo uma superfície branca. Na verdade, ela é “uma relação atual entre governantes e governados” (FOUCAULT, 2008a, p. 86). O liberalismo é consumidor de liberdade, ele cria liberdades para que possa funcionar adequadamente¹³³. Foucault é muito claro em relação à problemática da liberdade.

Não é o “seja livre” que o liberalismo formula. O liberalismo formula simplesmente o seguinte: vou produzir o necessário para tornar você livre. [...] É necessário, de um lado, produzir essa liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças etc. (FOUCAULT, 2008a, p. 87).

O liberalismo é produtor de liberdade. Mas, como aponta nosso pensador, ele também é produtor de controles, coerções e ameaças. Aparentemente esses elementos não foram

¹³³ “É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade de mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão” (FOUCAULT, 2008a, p. 86).

percebidos ou foram deliberadamente esquecidos pelos teóricos que analisamos acima, Behrent, Zamora etc.

Ademais, no que se refere à disciplina, tecla muita batida, como percebemos nas análises anteriores, Foucault também é muito cristalino: “liberdade econômica, liberalismo [...] e técnicas disciplinares: aqui também as coisas estão perfeitamente ligadas” (FOUCAULT, 2008a, p. 91). O panóptico é a fórmula de um governo liberal. Como vimos, o governo liberal possui como princípio de funcionamento a mecânica natural dos fenômenos. Nesse sentido, esses mecanismos não devem possuir nenhuma outra forma de intervenção, exceto uma: a *vigilância*.¹³⁴ O lema do liberalismo poderia ser assim descrito: “viver perigosamente”, por isso ele também é o gestor dos perigos cotidianos: doença, velhice, degeneração, sexualidade. Logo, “não há liberalismo sem cultura do perigo” (FOUCAULT, 2008a, p. 91). Embora alguns não reconheçam, talvez mais por má fé do que por ignorância, uma das consequências da arte liberal de governar é “a formidável extensão dos procedimentos de controle, de pressão, de coerção” (FOUCAULT, 2008a, p. 91), que são como que o contrapeso das “liberdades” criadas pelo liberalismo.

3.3. O difícil conceito de neoliberalismo em Foucault

A fim de finalizar essa apresentação do neoliberalismo a partir de autores, no mínimo, controversos, embora ultimamente bastante presentes no debate intelectual acerca do neoliberalismo a partir de Foucault, gostaríamos de trabalhar e apresentar três textos. Esses textos estão inclusos na já referida coletânea *Foucault and neoliberalism*. Assim, são eles: *Foucault and new Philosophy: why Foucault endorsed André Glucksmann's The Master Thinkers* (2016), de Michael Scott Christofferson¹³⁵; *The unfulfilled promises of the late Foucault and foucauldian “Governmentality Studies”* (2016), de Jan Rehmann; e, por fim, a conclusão da coletânea escrita por Behrent intitulada *The strange failure (and peculiar success) of Foucault's project* (2016).

¹³⁴ Com efeito, veremos que no neoliberalismo a noção de naturalidade dos fenômenos será abandonada em favor de um intervencionismo ou controle na liberdade a fim de criar mais... liberdades.

¹³⁵ *Foucault and neoliberalism* (2016) é uma coletânea de textos publicados alhures. O texto de Michael Scott Christofferson é um excerto de seu livro *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, publicado em 2004. Referência completa ao final da tese.

Em 1977 André Glucksmann publica *Os mestres pensadores*, que logo é seguida de uma elogiosa crítica de Foucault intitulada *La grande colère des faits* (A grande cólera dos fatos). Na obra, Glucksmann estabelece uma ligação entre autores tais como Hegel, Marx e Nietzsche e os regimes totalitários do século XX. Em sua resenha, Foucault afirma:

A prova decisiva para as filosofias da Antiguidade era sua capacidade de produzir sábios; na Idade Média, de racionalizar o dogma; na Idade clássica, de fundar a ciência; na época moderna, é sua aptidão para dar razão aos massacres. As primeiras ajudavam o homem a suportar sua própria morte, as últimas a aceitar a dos outros (FOUCAULT, 2001, nº 204, p. 278).

Foucault, ao lado de Glucksmann, denuncia em sua resenha todos os teóricos que entendem o Gulag enquanto um erro, uma “falta de leitura” em relação aos mestres pensadores. E, com efeito, segundo ele, com o Gulag vemos “os efeitos das teorias mais ‘verdadeiras’ na ordem da política” (FOUCAULT, 2001, nº 204, p. 279). Como, enfim, compreender essa posição tão hostil de Foucault? É fato inegável que Foucault acata e concorda com a crítica dos “novos filósofos” ao marxismo e à política revolucionária, ligando-os ao Gulag¹³⁶. Em sua resenha, Foucault toma como premissa básica que “a grande ira dos fatos” agora justifica uma suspeita com relação às grandes teorias. Podemos buscar compreender esse apoio a partir de alguns elementos. Vejamos.

Christofferson lembra-nos que na mais importante e famosa biografia de Foucault, escrita por Didier Eribon, este aponta que os motivos da resenha ultra positiva de Foucault ao livro *Os mestres pensadores* não ocorrem devido a uma concordância com suas teses. Essa seria, sobretudo, uma estratégia política. “Não há a menor dúvida”, escreve Eribon, “de que nesse momento a opção de Foucault foi determinada por considerações mais políticas que filosóficas” (ERIBON, 1990, p. 243). Ou seja, o apoio ocorre por conta do anti-estatismo de Foucault e dos novos filósofos. Em suma, para Christofferson o apoio não é acidental, mas estratégico.

Esse ponto parece se sustentar se percebermos que as posições de Glucksmann e Foucault, em muitos pontos, são muito diferentes. Por exemplo, sabemos que a consideração acerca da microfísica do poder é seminal em Foucault. Glucksmann, ao contrário, pensa o poder

¹³⁶ De fato, a desavença e rompimento da amizade com Deleuze parece residir, para além do caso Klaus Croissant, no apoio de Foucault aos novos filósofos. “O seu apoio a Glucksmann”, escreve Christofferson, “resultou em rupturas irreparáveis com velhos amigos, como Claude Mauriac e, mais notavelmente, Gilles Deleuze, que tinha partilhado amplamente a inspiração nietzschiana de Foucault e a trajetória filosófica e política pós-1968, mas foi fortemente crítico da nova filosofia e permaneceu, ao contrário de Foucault, mais genericamente favorável ao radicalismo pós-1968” (CHRISTOFFERSON, 2016, p. 13).

como centrado no Estado, algo com que Foucault dificilmente concordaria. Também a identificação entre Razão e ciência com a dominação é estranha a Foucault. Como mostramos no capítulo anterior, as genealogias identificam formas particulares e singulares de dominação. Christofferson nos lembra que “na análise de Foucault sobre o grande confinamento, por exemplo, a “Razão” ela própria não é culpável” (CRISTOFFERSON, 2016, p. 16).

Com efeito, Christofferson utiliza um argumento estranho para defender esse apoio estratégico. Segundo ele, Foucault era uma celebridade e utiliza isso a seu favor. Em outros termos, ele fica a um passo de considerar Foucault um oportunista. Afinal, ele poderia ter criticado as simplificações de Glucksmann. No entanto, como Glucksmann louvava o trabalho de Foucault em seus livros, pegou carona na fama dos novos filósofos, principalmente após o “fracasso” de *História da sexualidade I*.

Podemos, enfim, resumir em três elementos o suporte de Foucault: 1) anti-estatismo, 2) anti-comunismo e 3) crítica à União da esquerda¹³⁷. De fato, *Os mestres pensadores* seria direcionado à União da esquerda. O texto de Christofferson na coletânea é curto, porém, ele levanta algumas questões que, a nossa entender, são interessantes e podem iluminar alguns aspectos de uma possível política programática em Foucault.

Em síntese, seu anti-comunismo e anti-estatismo não seria fortuito ou acidental, mas condizente com sua percepção política. Sabe-se que Michel Foucault apresentava uma aversão à hierarquia e à representação. O caso do GIP - Grupo de Informação sobre as prisões é paradigmático no que diz respeito a esse elemento¹³⁸. Nesse momento, levantaremos algumas

¹³⁷ Em síntese, a hostilidade contra a “Union de la gauche” inicia-se com a obra *Arquipélago Gulag*, de Solzhenitsyn’s. Como Cristofferson escreve em *French Intellectuals Against the Left* “foram os ataques do PCF [Partido Comunista francês] ao livro e a seu autor que lhe deram um destaque especial nos debates franceses” (CRISTOFFERSON, 2004, p. 113). Em outros termos, o PCF não aceitava que a União Soviética havia promovido massacres tão sangrentos quanto qualquer outra ditadura. Com efeito, na segunda metade da década de setenta, teve lugar o lançamento de um Programa comum (*Programme Commun de Gouvernement*) resultado de uma aliança entre o Partido Socialista e o Partido Comunista francês. Ora, os intelectuais não comunistas assistiam a esse movimento, intitulado União da Esquerda, com olhos desconfiados, afinal, temiam que o PCF acabasse por dominar o movimento. “Nesse sentido, a aliança do Partido Socialista com o Partido Comunista possibilitou que vários ativistas e intelectuais vissem como um endosso do primeiro ao que eram as características totalitárias do segundo, mais do que um afrouxamento dessas características por este último” (CANDIDO, 2020, p. 247, TESE). O Programa Comum era ousado e tinha como objetivo a construção do socialismo. Assim, segundo Cristofferson, “Publicado em edições separadas pelo PCF e pelo PS, o Programa Comum circulou em milhões de exemplares; foi o programa político mais amplamente divulgado na história francesa. Deu esperança ao eleitorado de esquerda e deu à União da Esquerda um ímpeto irresistível. Ocupou justificadamente o palco central da política francesa nos anos 1970” (CRISTOFFERSON, 2004, p. 115).

¹³⁸ No ano de 1972 Foucault e Deleuze conversaram sobre os intelectuais e o poder. Foucault afirma em determinado ponto que não é mais a função do intelectual ser a voz ou consciência de todos, afirmar a “muda verdade” para todos. Ao que Deleuze, em seguida, comenta: “A meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar algo de fundamental, tanto em seus livros quanto no domínio da prática: a indignidade de falar pelos outros” (FOUCAULT, 2001, nº 106, p. 1177).

hipóteses, sem ainda colocá-las à prova. Nós pretendemos desenvolvê-las no próximo capítulo. Poderíamos usar esse “princípio” (não à hierarquia ou representação) para pensar em uma possível concepção de democracia em Foucault. Por certo, ele não tem interesse em teorizar ou mesmo defender “a” Democracia.

Porém, como o próprio Christofferson sugere, Foucault procura permanecer fiel às suas “convicções democráticas radicais” (CRISTOFFERSON, 2016, p. 19). E, assim, o que teria levado Foucault a concordar com Glucksmann é menos sua concordância com as teses apresentadas em *Os mestres pensadores* do que seu viés anarquista. Todd May afirma que “existe uma tradição, embora não citada pelos pós-estruturalistas, dentro da qual o seu pensamento pode ser situado e assim melhor compreendido e avaliado” (MAY, 2011, p. 41). Essa tradição é o anarquismo. Esse é um caminho que pode ser explorado a fim de compreender uma possível relação de Foucault com a democracia, ou melhor, com alguma noção de democracia.

Para finalizar esse item, gostaríamos de explorar rapidamente os textos de Jan Rehmann e a conclusão de Behrent. Em *The unfulfilled promises of the late Foucault and foucauldian “Governmentality Studies”*, Rehmann lança mão do argumento de que a definição de liberalismo não é oferecida de forma satisfatória por parte de Foucault. De fato, para Rehmann o problema tem seu começo com o “enigmático conceito de governamentalidade”. A definição de governamentalidade enquanto condução de condutas possuiria um conteúdo enigmático¹³⁹. Além do conteúdo de “condução de condutas”, o termo governamentalidade também possui ao menos outros dois sentidos.

O segundo sentido, após a definição de “condução de condutas”, encontra-se na linha de força que vai do pastorado a uma concepção do governo político acima de todos os outros. Rehmann concorda em parte com a explicação de Foucault, pois, embora Foucault advogue pela tese de que a figura do pastor seja estranha ao pensamento grego, na verdade, ela não é. E “um estudo da história social poderia ter-lhe mostrado que a pecuária (e, portanto, a figura do pastor) estava disseminada por toda a área mediterrânea (e para além dela), e não apenas nas suas partes ‘orientais’ (REHMANN, 2016, p. 94). A partir daí encontraríamos, de saída, uma confusão e falta de aprofundamento na análise foucaultiana.

¹³⁹ “O problema começa com o próprio termo ‘governabilidade’, que brilha em todas as direcções e cujos significados flutuantes dificilmente podem ser determinados” (REHMANN, 2016, p. 93).

O terceiro sentido e sua dificuldade reside em um contexto temporal. Foucault pensa a governamentalidade em um contexto histórico que cobre os séculos XVI e XVII. Nesse período, conforme Foucault mostra em *Segurança, território, população*, a arte de governar estava bloqueada pela soberania ou Razão de Estado. Nesse sentido, a arte de governar estava impedida de encontrar sua própria dimensão. Rehmann afirma que é somente no século XVIII, com o liberalismo, que a moderna razão governamental pode, enfim, vir à luz. A partir desse momento torna-se possível pensar e refletir sobre a prática do governo. Foucault, nesse contexto, afirma: “vivemos na era da governamentalidade”¹⁴⁰. No entanto, é nesse ponto que se encontra uma dificuldade colocada aos estudos sobre governamentalidade. Diz ele:

Mas mesmo este uso relativamente estreito do termo ainda cobre um conjunto enormemente complexo, contendo múltiplas formações tão variadas como liberalismo, conservadorismo, fascismo, social-democracia, e socialismo de estado administrativo, e ainda não está claro sobre quais fundamentos os estudos de governabilidade podem alegar ter encontrado uma chave analítica para a compreensão específica do neoliberalismo (REHMANN, 2016, p. 94-95).

Faltaria a Foucault uma solidez teórica. Afinal, segundo Rehmann, até mesmo no nível da realidade encontraríamos problemas, a saber, que seria impossível que o governo moderno apenas refletisse sobre sua prática, deixando de lado a relação soberana que pautava o território e seus habitantes. “Durante quanto tempo poderiam os imperadores romanos ter entretido os plebeus romanos com ‘pão e circo’ se as províncias tivessem interrompido com sucesso as suas entregas de cereais durante um longo período de tempo?”, pergunta Rehmann (REHMANN, 2016, p. 95). Assim, chegamos à noção de que a definição de liberalismo de Foucault seria teoricamente pobre. O liberalismo simplesmente entendido como uma forma de reflexão que critica o governo excessivo ocultaria problemas tais como o “individualismo possessivo” que, até o século XIX, segundo Rehmann, visaria a manutenção das propriedades burguesas, muitas vezes com um saldo de grande violência.

Na conclusão da coletânea, Behrent aponta algumas dificuldades para pensar a relação entre Foucault e o neoliberalismo. Segundo ele, a primeira dificuldade reside no fato de que Foucault realizou o curso em momento em que o neoliberalismo estava em seu estágio inicial, pioneiro. Não havia Thatcher, nem NAFTA (North American Free Trade Agreement - Acordo

¹⁴⁰ No curso *Segurança, território, população*, Foucault explica: “Vivemos na era da ‘governamentalidade’, aquela que foi descoberta no século XVIII” (FOUCAULT, 200a, p. 145). Com efeito, é a partir da governamentalização do Estado e da reflexão acerca das táticas de governo dos homens que poderemos entender a emergência do liberalismo, bem como do neoliberalismo.

de livre-comércio da América do Norte), nem a OMC (Organização Mundial do Comércio). Além disso, seria um erro atribuir poderes proféticos para Foucault, diz-nos Behrent. Aliado a esse elemento, o teórico aponta que as fontes de Foucault, o ordoliberalismo e teoria do capital humano, pouco tem a ver com o que atualmente chama-se “neoliberalismo”. De fato, esse argumento é, no mínimo, questionável. Basta ler atentamente o curso de 1979 e as análises de inúmeros teóricos posteriores - Dardot, Laval, Brown, Cástro-Gómez, Chamayou - para perceber que a senda aberta por Foucault, embora incompleta, guarda similaridades com o estado atual da política desde os anos oitenta.

Assim, ele escreve em conclusão que os ensaios da coletânea “podem ser vistos como sinalizando as insuficiências das tentativas acríticas de usar o pensamento de Foucault para compreender o neoliberalismo - ou, em qualquer caso, para desenvolver uma teoria do neoliberalismo construída sobre princípios fundamentalmente foucaultianos” (BEHRENT, 2016, p. 119). Em suma, segundo Behrent, o interesse de Foucault pelo neoliberalismo deve ser entendido como o esforço para revigorar as políticas de esquerda a partir de fontes não marxistas. Nesse sentido, ele afirma que o que se entende por neoliberalismo ou capitalismo naquele momento, logo após a Segunda Guerra Mundial, é muito diferente do que nós entendemos o neoliberalismo nos dias atuais. Afirma ele que, naquele momento, o mundo europeu estava em uma situação de “capitalismo sem capitalistas” e cita o economista Thomas Piketty.

Durante todo o período dos *trente glorieuses*, ao longo do qual o país, em plena reconstrução, teve um fortíssimo crescimento econômico (o maior de sua história), a França vivia num sistema de economia mista, um capitalismo sem capitalistas, ou, ao menos, um capitalismo de Estado no qual os proprietários privados já não controlavam as grandes empresas (PIKETTY, 2013, p. 219-220, apud BEHRENT, 2016, p. 121).

Foi nesse contexto histórico que Foucault viveu. Ademais, foi por esse motivo, isto é, por uma situação de “capitalismo sem capitalistas”, que ele se afastou das reflexões e problematizações muito centradas na economia. O projeto de denúncia das forças normalizantes deve ser lido nesse contexto, de forte inclinação aos poderes que espreitam o modelo europeu. Por fim, é possível, desse modo, identificar os sucessos e o possível fracasso de Foucault, sempre segundo Behrent.

Seu sucesso reside em que suas análises descortinam os poderes que incidem no hospital, na prisão, na escola, que perpassa a sexualidade. Mas esse imenso sucesso, atestado pelo uso de suas análises em campos diversos (feminismo, direito, teoria queer, psicologia etc.),

possui limites. Behrent afirma que o neoliberalismo em Foucault é um fracasso por uma questão de “bad timing”. Assim, o que permite alinhar o pensamento do filósofo francês com o neoliberalismo reside no fato de que “Foucault viu o neoliberalismo, tal como tinha começado a emergir nos anos 70, como partilhando algo do anti-estatismo e do libertarianismo cultural que tinha informado a sua própria crítica sobre o estado de bem-estar social do pós-guerra” (BEHRENT, 2016, p. 121). Em suma, para ele, as ferramentas conceituais de Foucault não estavam maduras e isso decorre porque o neoliberalismo ele mesmo ainda não estava plenamente desenvolvido.

Pedimos escusas ao leitor pela síntese de ideias e análises tão confusas e frágeis. Contudo, pensamos ser importante compreendê-las, até mesmo para que a própria reflexão de Foucault fique melhor estabelecida.

3.4. A análise foucaultiana acerca do neoliberalismo

Nesse momento, gostaríamos de apresentar e analisar o pensamento de Foucault acerca do neoliberalismo, desenvolvido no curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*. Nosso objetivo é duplo, ou seja, além de apresentar, *grosso modo*, a análise foucaultiana, nosso objetivo também é avaliar a pertinência das críticas que apontamos acima.

A despeito de Foucault nunca ter escrito um livro ou mesmo ter realizado uma reflexão mais detida sobre o neoliberalismo¹⁴¹, por certo podemos afirmar que seu interesse reside na busca por compreender a atualidade política. Essa atualidade política, por sua vez, é identificada como liberal. Para Foucault, “(...) que interesse tem falar de liberalismo, dos fisiocratas, de D’Argenson, de Adam Smith, de Bentham, dos utilitaristas ingleses, senão porque, claro, *esse problema do liberalismo está efetivamente colocado para nós, em nossa atualidade imediata e concreta?*” (FOUCAULT, 2008a, p. 31, grifos nossos). A fim de corroborar esse elemento, Christian Laval retoma uma definição de filosofia oferecida por Foucault logo ao final da vida¹⁴². Assim, concordamos com Laval quando este afirma ser Foucault um intelectual crítico

¹⁴¹ Afinal, como ele mesmo indica no curso *Nascimento da biopolítica*, seu interesse primeiro é pensar o liberalismo como condição de inteligibilidade para a biopolítica. Em suas palavras: “estudar o liberalismo como quadro geral da biopolítica” (FOUCAULT, 2008a, p. 30).

¹⁴² Na entrevista intitulada *L’ethique du souci de soi comme pratique de la liberté*, Foucault diz sobre a Filosofia: “Em sua versão crítica (...), a filosofia é justamente o que coloca em questão todos os fenômenos de dominação, em qualquer nível e sob quaisquer formas que se apresentem - política, econômica, sexual, institucional” (FOUCAULT, 2001, n° 356, p. 1548).

diante do neoliberalismo. Essa definição de filosofia como crítica à dominação vale tanto para o fascismo e nazismo quanto para o neoliberalismo. Nesse sentido, “é preciso, em relação a esse e aos demais tipos de poder, analisá-los, mostrar sua lógica, seus eventuais pontos de contradição, sem jamais acreditar nas pretensões do ‘bom poder’” (LAVAL, 2020, p. 18).

Nos tópicos acima, exploramos a explicação de Foucault acerca do início do fenômeno liberal no século XVIII, isto é, sua função de crítica limitadora do poder soberano. No presente tópico, almejamos apresentar e avaliar a análise crítica de Foucault do neoliberalismo alemão e estadunidense.

O neoliberalismo é um fenômeno que ocorre como efeito da crise da governamentalidade liberal, isto é, uma crise acerca da intervenção política em matéria econômica, bem como a justificção para tal intervenção. Como vimos anteriormente, o que era o limitador externo a essa arte de governar liberal, o direito, torna-se seu bloqueio. Assim, nas palavras de Dardot e Laval:

A “crise do liberalismo” revelou a insuficiência do princípio dogmático do *laissez-faire* para a condução dos negócios governamentais. O caráter fixo das “leis naturais” tornou-as incapazes de guiar um governo cujo objetivo declarado é assegurar a maior prosperidade possível e, ao mesmo tempo, a ordem social (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 68).

À essa crise da governamentalidade liberal, duas respostas ou propostas foram apresentadas. Dardot e Laval chamam-nas de “novo liberalismo” e “neoliberalismo”. Embora aparentemente assemelhadas no nome, para os autores, as diferenças são evidentes. Mais que evidentes, as diferenças marcam mesmo uma espécie de oposição.

O “novo liberalismo” possui como expressão mais acabada a teoria econômica de Keynes. Ele consiste em repensar “o conjunto dos meios jurídicos, morais, políticos, econômicos e sociais que permitiam a realização de uma ‘sociedade de liberdade individual’, em proveito de todos” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 69). Poderíamos dizer que se trata aí de um “liberalismo social” ou “liberalismo democrático”. Por outro lado, o “neoliberalismo” busca purificar o efêmero “novo liberalismo”. Como veremos, a despeito de admitir uma boa dose de intervenção governamental, o neoliberalismo postula que qualquer ação governamental deve ser rigorosamente avaliada. Do contrário, corre-se o risco de dificultar o jogo dos interesses privados. De fato, ao Estado cabe “[...] desenvolver e purificar o mercado concorrencial por um enquadramento jurídico cuidadosamente ajustado” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 69). Em

outros termos, o essencial é criar as condições para que o jogo concorrencial aconteça livremente. Foucault irá destacar precisamente esse ponto em seu curso de 1979.

Para uma compreensão realmente adequada, devemos começar nossa análise a partir da reflexão a respeito de uma figura central da filosofia política, a saber, o Estado. Por certo, o Estado não é um dado da natureza e não possui uma essência, mas seria o resultado de inúmeras práticas, de governamentalidades diversas. Foucault, por sua vez, aborda a problemática do Estado a partir da negatividade: a *fobia* do Estado. A partir dessa noção de fobia do Estado será possível entender a singularidade e a novidade representada pelo *neoliberalismo*. Nosso pensador renuncia a fazer uma teoria do Estado, mas nem por isso ele recusa a realizar uma análise sobre “a presença e os efeitos dos mecanismos de estatais” (FOUCAULT, 2008a, p. 105). Ao contrário, Foucault sempre indicou uma estatização progressiva de certas práticas ou governamentalidades¹⁴³.

De saída, podemos apontar alguns fenômenos políticos que resumem a fobia de Estado: a experiência soviética dos anos 1920, o nazismo e a planificação. Com isso, fica claro que o problema a ser perseguido e esclarecido não fica restrito aos séculos XVIII e XIX, mas diz respeito à contemporaneidade. A intenção de nosso pensador não é dar conta de toda a história do liberalismo. Mas, sobretudo, perceber os problemas que são comuns, seja no século XVIII ou no século XX.

O programa neoliberal possui duas formas, afirma Foucault. Ele dedica cinco aulas ao neoliberalismo de tipo alemão e duas aulas ao neoliberalismo norte-americano. Ora, se o neoliberalismo alemão realiza uma crítica ao nazismo e procura proceder a uma reconstrução do Estado, o neoliberalismo efetua uma crítica pesada às políticas assistencialistas e ao intervencionismo estatal. Contudo, há algumas pontes entre os dois neoliberalismos. De um lado, possuem inimigos comuns: Keynes, a economia dirigida, a planificação, o intervencionismo do Estado. De outro lado, possuem similaridades: pessoas, teorias, livros. Vejamos, em linhas gerais, como nosso pensador apresenta os dois programas.

O principal objetivo dos neoliberais alemães é também um objetivo bastante ousado: oferecer uma (re)fundação legítima do Estado alemão. Nos termos de Castro-Gómez, “a verdadeira influência do neoliberalismo deve rastrear-se genealogicamente até o momento em

¹⁴³ Foucault assim escreve: “Quer se trate da loucura, quer se trate da constituição dessa categoria, desse quase objeto natural que é a doença mental, quer se trate também da organização da medicina clínica, quer se trate da integração dos mecanismos e das tecnologias disciplinares no interior do sistema penal, seja como for tudo isso sempre foi a identificação da estatização progressiva, certamente fragmentada, mas contínua, de certo número de práticas, de maneiras de fazer e, se quiserem, de governamentalidades” (FOUCAULT, 2008a, p. 105).

que o Estado nazista desaparece e a Alemanha se encontra ocupada pelos aliados” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 180). Em uma situação em que “não há” Estado, alguns membros do ordoliberalismo apresentam a tarefa de uma fundação econômica do Estado. Essa é uma situação completamente inusitada, muito distante da problemática acerca da limitação do poder do Estado.

Situação, portanto, *sui generis*, inversa da que enfrentaram os liberais do século XVIII, já que nesse momento o problema era limitar o poder absoluto do Estado. Os neoliberais, ao contrário, enfrentavam uma situação radicalmente distinta: dado um Estado inexistente, como fazê-lo existir a partir da economia? Como fazer do mercado a condição de possibilidade de existência do Estado? (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 180).

Doravante, a liberdade econômica é almejada e funcionará com um gatilho para a formação da legitimidade política¹⁴⁴. Para tanto, Foucault apresenta o “milagre alemão” como a combinação das diversas forças políticas em jogo no país. Por exemplo, a social democracia (SPD) renuncia as suas raízes marxistas e a democracia cristã (CDU) separa-se de suas origens anti-socialistas em função de uma “economia social cristã” (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 115 - 122). É somente desse modo, por meio dessas concessões e abandonos, que a Alemanha conseguiria esquecer seu passado nazista e trilhar um novo caminho de prosperidade¹⁴⁵.

No que diz respeito aos nossos interesses, gostaríamos de detalhar dois elementos a partir da análise de Foucault acerca do ordoliberalismo - as coisas serão um pouco diferentes para o neoliberalismo norte-americano. Em primeiro lugar, destacaremos o *caráter anti-natural do mercado*. Em outros termos, o neoliberalismo não é simplesmente um renascimento do liberalismo clássico. Em segundo lugar, interessa-nos pensar a construção do conceito de *concorrência* no ordoliberalismo. A fim de oferecer uma maior profundidade à essa análise, recorreremos aos comentários e pesquisas de Dardot e Laval em *A nova razão do mundo*.

¹⁴⁴ Dois elementos interessantes que surgem da análise foucaultiana. Em primeiro lugar, essa busca de legitimidade do Estado a partir da economia agrada aos estadunidenses, que podiam, agora, empreender relações comerciais. Em segundo lugar, essa refundação do Estado acalmava a Europa no sentido de apontar que o Estado totalitário não mais existia. Assim, diz nosso pensador: “Na verdade, na Alemanha contemporânea, a economia, o desenvolvimento econômico, o crescimento econômico produz soberania, produz soberania política pela instituição e pelo jogo institucional que faz precisamente funcionar essa economia. A economia produz legitimidade para o Estado, que é seu avalista (FOUCAULT, 2008a, p. 114).

¹⁴⁵ Castro-Gómez destaca um ponto bastante relevante na análise de Foucault. Diz ele: “Foucault dá muita ênfase na incrível transformação sofrida pelo Partido Social democrata alemão (SPD), que a partir do Congresso de Bad Godesberg, em 1959, afirmou que a justiça social se alcançaria unicamente mediante o estímulo da propriedade privada e a implementação de uma economia de livre mercado” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 181). Nesse momento, Foucault realiza uma reflexão no sentido de questionar-se se o socialismo, de fato, seria uma governamentalidade autônoma ou somente consegue “por-se em prática” através da governamentalidade liberal.

O liberalismo clássico apoia-se no fundamento da naturalidade do mercado, na espontaneidade dos fenômenos econômicos. De fato, trata-se de uma “metafísica naturalista” que se evidencia, por exemplo, na noção, não tão importante quanto pensamos, de “mão invisível” do mercado¹⁴⁶. Embora o liberalismo seja um mundo de tensões, foi apenas no século XX que o liberalismo realmente entrou em crise, sendo compreendido como uma “ideologia muito estreita”, como afirmam Dardot e Laval. Por certo, a Grande Depressão dos anos 1930 foi um importante elemento impulsionador dessa crise do liberalismo, ao lado dos problemas de justificação para a intervenção política em matéria econômica e, mais amplamente, como ideologia que promete construir o futuro.

Os capitalismo norte-americanos e alemão, as duas potências emergentes da segunda metade do século XIX, demonstraram que o modelo atomístico de agentes econômicos independentes, isolados, guiados pela preocupação com seus próprios interesses, é claro, e cujas decisões eram coordenadas pelo mercado concorrencial quase não correspondia às estruturas e às práticas do sistema industrial e financeiro realmente existente (DARDOT; LAVAL, 2013, p. 39).

Nesse sentido, se o objetivo declarado do liberalismo e dos liberais é precisamente o maior benefício, bem-estar ou prosperidade para todos, bem como uma ordem social alinhada aos seus interesses morais, econômicos e políticos, uma mudança era mais que necessária. O *laissez-faire*, a naturalidade do mercado e dos fenômenos sociais precisariam ser repensados. É, pois, contra o naturalismo liberal que o Colóquio Walter Lippmann empregará suas forças. Esse é o ponto principal da reinvenção do liberalismo.

Precisamente, nesse ponto temos a primeira mutação em direção ao neoliberalismo: a criação de uma política intervencionista liberal. Com os ordoliberais, acompanhamos não um retorno ao liberalismo clássico, antes, assistimos à construção de uma concepção antinaturalista do mercado. Nesse sentido, identifica-se como uma tecnologia de poder deveras diferente. Segundo os ordoliberais, o mercado e a concorrência devem ser estimulados por meio de intervenção política. Logo, o problema que se coloca não é o clássico “intervir ou não intervir”, mas *como* intervir. O problema do neoliberalismo é, assim, “saber como se pode regular o

¹⁴⁶ Quando apontamos que essa noção não possui a importância que assumiu, referimo-nos às análises de Emma Rothschild em *Economic sentiments* (2001). Nessa obra, a autora afirma que a noção de “mão invisível” foi usada por Adam Smith apenas três vezes, sendo uma única vez em *A riqueza das nações*. Nessa obra, Smith quer apontar que as consequências podem ser distintas de nossas ações. Nas palavras de Rothschild: “Na descrição de Smith da mão invisível na *Riqueza das Nações*, a circunstância de os indivíduos perseguirem os seus objetivos econômicos por meios políticos é largamente ignorada” (ROTHSCHILD, 2001, p. 154). Percebemos que o conceito sofreu muitas interpretações, assumindo um destino estranho no pensamento político e econômico.

exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado” (FOUCAULT, 2008a, p. 181).

Sem dúvidas, podemos afirmar que uma das originalidades do neoliberalismo consiste em reabilitar o intervencionismo do Estado. Trata-se, em síntese, de um intervencionismo liberal, ou seja, que persegue a constituição de um quadro jurídico e político no qual a economia possa funcionar de maneira ótima. O Estado tem como função, segundo os ordoliberais, fazer com que as engrenagens da economia funcionem bem. A partir do Colóquio Walter Lippmann e visando reformular o liberalismo, os pensadores neoliberais lançam mão de entender o mercado enquanto objeto de intervenção permanente. Diz Foucault:

E vocês encontram em todos os textos dos neoliberais essa mesma tese de que o governo num regime liberal é um governo ativo, é um governo vigilante, é um governo intervencionista, e com fórmulas que nem o liberalismo clássico do século XIX nem o anarcocapitalismo americano poderiam aceitar (FOUCAULT, 2008a, p. 183 - 184).

Por conseguinte, o mercado é pensado como consequência de uma ordem social e jurídica implementada pelo Estado. Neste ponto, precisamos nos deter e realizar uma exposição, principalmente, dessa ordem social pensada pelo neoliberalismo. Por certo, a necessidade de um quadro jurídico revela-se de fácil compreensão. Em outros termos, deve-se construir um “império da lei” em que todos estarão submetidos; onde os contratos estarão garantidos etc¹⁴⁷. Desse modo, “o jurídico enforma o econômico, econômico esse que não seria o que é sem o jurídico” (FOUCAULT, 2008a, p. 225). A novidade ou originalidade dos ordoliberais é entender que não é possível haver economia sem leis, instituições ou sanções. Intervêm-se não sobre os sujeitos, mas sobre as “regras do jogo”, estabelecendo artificialmente um quadro ótimo em que os indivíduos farão suas escolhas.

¹⁴⁷ A metáfora do trânsito, citada por Michel Foucault e também por Jurgen Reinhoudt e Serge Audier é interessantíssima, pois revela a compreensão tanto do neoliberalismo quanto da noção de lei ou quadro jurídico. Dizem eles: “Ser liberal não é, portanto, de forma alguma, ser conservador no sentido de manter os privilégios de fato resultantes da legislação passada. É, pelo contrário, ser essencialmente progressista, no sentido de uma perpétua adaptação do ordenamento jurídico às descobertas científicas, ao progresso da organização e da técnica econômica, às mudanças na estrutura de sociedade, às exigências da consciência contemporânea. Ser liberal não é, como o ‘manchesteriano’, deixar os carros circularem em todas as direções, seguindo o seu capricho, do qual resultariam engarrafamentos e acidentes sem fim; não é, como o “planista”, fixar para cada carro a sua hora de saída e o seu itinerário; é impor um Código de trânsito [rules of the road], tudo isto, reconhecendo que [este conjunto de regras] não é necessariamente o mesmo no momento do meio de transporte rápido que durante o tempo das diligências” (REINHOUDT; AUDIER, 2018, p. 99). Foucault já havia tratado desse tema, isto é, da questão do meio, da ação à distância, no curso *Segurança, território, população* - aula de 18 de janeiro de 1978.

Segunda importante mutação em relação ao liberalismo clássico: a valorização da *concorrência* em detrimento da troca. Partindo do princípio de que o neoliberalismo não é, como afirma Foucault, a ressurgência das “velhas formas de economia liberal”, mas uma nova maneira de oferecer legitimidade ao Estado por meio da economia, a concorrência aparecerá como importante elemento de deslocamento. No século XVIII, o mercado era compreendido fundamentalmente a partir da noção de *troca*¹⁴⁸. O Estado, por sua vez, não deveria intervir no funcionamento das trocas, cabendo-lhe apenas o papel de supervisionar o bom funcionamento do mercado.

Com efeito, para os ordoliberalis, segundo Foucault, “o essencial do mercado está na concorrência” (FOUCAULT, 2008a, p. 161). Não mais o problema do “valor-equivalência”, mas, sobretudo, o problema da “concorrência-monopólio”. Essa distinção é importante porque, na medida em que a formação dos preços assegura a racionalidade econômica, para que haja concorrência plena pede-se ao Estado que somente vigie e impeça, por exemplo, a formação dos monopólios.

No entanto, mesmo se se compreende o mercado pela troca (liberalismo clássico) ou pela concorrência (neoliberalismo), os ordoliberalis apontam a necessidade de não partir de uma “ingenuidade naturalista”. A concorrência não é de modo algum um fenômeno natural. Conseqüentemente, rompe-se com a fobia de Estado - ao menos em parte. E, assim, o capitalismo concorrencial “é uma máquina que exige vigilância e regulação constantes” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 88). Para os ordoliberalis, a concorrência pura é um objetivo histórico a ser alcançado, um horizonte. Nesse sentido, só chegará a termo a partir de certas condições cuidadosa e artificialmente preparadas. A concorrência, em suma, evidencia que o *laissez-faire* só consegue funcionar através de uma vigilância e de uma intervenção permanente¹⁴⁹.

Esse intervencionismo pode ser resumido por meio de três exemplos, a saber, a questão do monopólio, o problema da ação econômica conforme e, por fim, o problema da política social. O monopólio é um fenômeno a ser combatido pelos neoliberais, afinal, ele mina a possibilidade de concorrência. A ação econômica conforme pode ser resumida na tentativa de

¹⁴⁸ “O modelo e o princípio do mercado eram a troca, e a liberdade do mercado, a não-intervenção de um terceiro, de uma autoridade qualquer, *a fortiori* da autoridade do Estado, era aplicada, evidentemente, para que o mercado fosse válido e para que a equivalência fosse de fato equivalência” (FOUCAULT, 2008b, p. 161).

¹⁴⁹ Nesse ponto, nosso pensador fará uma longa análise dos teóricos neoliberais a fim de mostrar como essa noção de intervenção permanente na ordem econômica funciona. Ora, não é nossa intenção apresentar em detalhes essa análise. Para uma ótima introdução, bem explicada e fundamentada, remetemos o leitor ao livro *A nova razão do mundo*, de Dardou e Laval. Referência completa ao final da tese.

regular ou ordenar o domínio da economia. Assim, uma ação reguladora tem como objetivo, por exemplo, “a estabilidade dos preços, a estabilidade dos preços entendida não como uma fixidez, mas como o controle da inflação” (FOUCAULT, 2008a, p. 190). Ademais, uma ação econômica conforme diz respeito a uma preocupação com a política de crédito, com o desemprego, com a questão jurídica, com a questão do solo e do clima etc.

Ainda temos o último elemento, que mais nos interessa, a saber, a política social ou política de sociedade¹⁵⁰. É, pois, um governo *de* sociedade que se coloca com os neoliberais alemães. A fim de criar uma concorrência plena e pura, os ordoliberalistas apontam tanto a necessidade de um quadro jurídico, como vimos anteriormente, quanto para a necessidade de uma ordem moral, dos costumes. Por isso, Dardot e Laval escrevem:

Nascido nos círculos intelectuais contra o nazismo, o ordoliberalismo é uma doutrina de transformação social que apela para a responsabilidade dos homens. Como agir para refundar uma ordem social liberal depois dos erros do estadismo totalitário? [...] Para eles, trata-se de reconstruir a economia de mercado com base numa análise científica da sociedade e da história. Mas certa *dimensão moral* é consubstancial com essa análise: a “ordem liberal” é testemunha da capacidade humana de criar de forma voluntária e consciente uma ordem social justa, condizente com a dignidade do homem (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 102 - 103, grifos nossos).

Essa “ordem liberal e justa”, condizente com a “dignidade do homem”, não deve nos enganar. Não se trata de pensar o cidadão, sujeito de direitos, mas o *cidadão-consumidor*¹⁵¹. Ao mesmo tempo em que o consumidor assume uma posição de “soberano”, estimulam-se os

¹⁵⁰ Dardot e Laval corretamente apontam que é mais adequada a utilização da expressão “política de sociedade”, em vez de política social. Como veremos, o ordoliberalismo possui exigências morais (ser autônomo e responsável por seus atos, por exemplo). Nesse sentido, escrevem os autores: “Essa concorrência é leal quando envolve indivíduos capazes de exercer sua capacidade de julgamento e escolha. Essa capacidade depende de estruturas jurídicas, mas também de estruturas sociais. Surge daí a ideia de uma ‘política de sociedade’ [...]. Para evitar qualquer confusão, portanto, devemos ter o cuidado de sempre traduzir *Gesellschaftspolitik* por ‘política de sociedade’, e não por ‘política social’, pois o genitivo objetivo tem uma função essencial aqui, na medida em que significa que *a sociedade é o objeto e o alvo da ação governamental*, de forma alguma que essa ação deva ter o propósito de transferir as rendas mais altas para as rendas mais baixas” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 123, grifos nossos). Foucault, embora comece utilizando “política social”, logo percebe a pertinência da utilização da expressão “política de sociedade”.

¹⁵¹ Utilizamos aqui a expressão cidadão-consumidor no sentido que Dardot e Laval apresentam, a saber, como ligação direta entre uma política do consumidor e o princípio da concorrência. De fato, Foucault procura se afastar das leituras mercantis acerca do neoliberalismo em favor da ênfase dada à empresa. Por isso, ele afirma que o neoliberalismo não tem nada a ver com a sociedade de mercadorias e de consumo. Contudo, como afirmam os autores em *A nova razão do mundo*, deve-se entender a figura do consumir em contraposição à figura do produtor. “Obviamente, os indivíduos são ligados entre si por ações econômicas nas quais intervêm tanto como produtores quanto como consumidores. A diferença é que o indivíduo como produtor procura satisfazer uma demanda da sociedade - portanto, de certo modo ele é o ‘criado’ -, ao passo que como consumidor ele está em posição de ‘comandar’” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 116). Em suma, o que está em jogo são interesses diferentes. Enquanto os produtores possuem interesses protecionistas, os consumidores possuem interesses pelo jogo concorrencial pelo simples motivo que beneficiam-se com isso.

indivíduos a se responsabilizarem por si mesmos, contra os riscos da existência: a velhice, a morte, o desemprego. Essa política de sociedade, assim, terá como instrumento principal, “a capitalização mais generalizada possível para todas as classes sociais, que terá por instrumento o seguro individual e mútuo, que terá por instrumento enfim a propriedade privada” (FOUCAULT, 2008a, p. 197).

Assim, a originalidade do neoliberalismo em sua versão alemã reside em seu objeto de intervenção, qual seja, a sociedade. Melhor dizendo, a intervenção governamental, segundo os ordoliberais, deve ocorrer na própria sociedade. Logo, um governo econômico é um governo de sociedade. Essa consequência é depreendida a partir da perspectiva de que todas as relações devem se conformar ao princípio da concorrência. Em outros termos, a intervenção na sociedade, o privilégio dado ao consumidor e a exigência de princípios morais, são elementos que aparecem necessariamente na política econômica ordoliberal a partir da concorrência.

Do mesmo modo, se a sociedade deve estar regulada sob os signos da concorrência, a arte neoliberal de governar precisa construir uma figura correta, um *homo oeconomicus*. “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” (FOUCAULT, 2008a, p. 201). Temos aqui, portanto, uma sociedade de empresa, regida pelo princípio da concorrência, em que os sujeitos, por meio de suas escolhas, estabelecem os preços adequados.

Essa análise da empresa já era desenvolvida no século XIX por Weber, Sombart e Schumpeter, de modo que, se há um retorno dos neoliberais ao século precedente, certamente não é devido à prática governamental do *laissez-faire*, mas sim “a uma espécie de ética social da empresa” (FOUCAULT, 2008a, p. 201). Nesse sentido, essa “política de sociedade” visa a uma transformação completa da sociedade, mas, como destacam Dardot e Laval, de uma forma muito diferente do pensamento coletivista. Eles escrevem:

Essa política que pretende produzir indivíduos capazes de escolhas responsáveis e ponderadas deve procurar descentralizar as instituições políticas, descongestionar as cidades, desproletarizar e desagregar as estruturas sociais, desmonopolizar a economia e a sociedade - em suma, ela deve procurar fazer uma “economia humana”, segundo a expressão que Röpke tanto aprecia, e da qual vê exemplos nas aldeias do cantão de Berna, compostas de pequenas e médias fazendas e empresas artesanais (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 125).

Muito embora possa parecer risível essa nostalgia bucólica, os neoliberais possuem uma significativa questão que necessitava de resposta: como reabilitar a economia de mercado

e a soberania do indivíduo no contexto do gigantismo do capitalismo industrial e urbano? A resposta para essas perguntas pode ser buscada no conceito de *empresa*, princípio motriz da política de sociedade. Aqui há uma espécie de paradoxo nessa política de sociedade. Por um lado, como vimos, deve-se evitar que a sociedade se torne homogênea, ou seja, ela deve permanecer plural, afinal, os fins e interesses dos indivíduos são diferentes¹⁵². Por outro lado, deve fazer “com que os indivíduos se identifiquem como microempresas, permitindo a realização de uma ordem concorrencial” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 125). Moderação por parte dos neoliberais alemães? Talvez, se comparados aos estadunidenses. Porém, são os pais, por assim dizer, da noção do *indivíduo-empresa*. O escopo da política neoliberal pode ser compreendido, assim, como o esforço de transformar a sociedade em uma sociedade de empresas. Foucault afirma que se trata

[...] de constituir uma trama social na qual as unidades de base teriam precisamente a forma da empresa, porque o que é a propriedade privada senão uma empresa? O que é uma casa individual, senão uma empresa? O que é a gestão dessas pequenas comunidades de vizinhança, senão outras formas de empresa? Em outras palavras, trata-se de generalizar, difundindo-as e multiplicando-as na medida do possível, as formas “empresa” que não devem, justamente, ser concentradas na forma nem das grandes empresas de escola nacional ou internacional, nem tampouco das empresas do tipo do Estado (FOUCAULT, 2008a, p. 203).

A forma-empresa deve, em suma, ser multiplicada e difundida por sobre o corpo social. Em outros termos, para que a economia de mercado funcione adequadamente, baseada na concorrência, é preciso, para além de um quadro jurídico pertinente, que cada indivíduo se compreenda e funcione como uma pequena empresa. Nesse ponto, muito acertadamente, em *A nova razão do mundo* os autores apontam um equívoco que já Foucault havia percebido: “o que deveria funcionar como um *fora* do mercado que o limita do exterior é pensado precisamente sob o *modelo* de um mercado atomístico, composto de múltiplas unidades independentes” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 127, grifos no original). É nesse sentido que a política neoliberal alemã assenta-se na responsabilidade individual, vista como virtude moral¹⁵³.

¹⁵² “O mercado deve encontrar seus limites nas esferas livres da lógica mercantil: a autoprodução, a vida familiar, o setor público são indispensáveis à exigência social. Essa exigência de pluralidade das esferas sociais não está ligada a uma preocupação de eficácia ou justiça, mas, sim, à natureza plural do homem [...]. O laço social não pode reduzir-se a uma relação comercial” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 126).

¹⁵³ Outrossim, é nesse sentido que devemos compreender o combate à pobreza. Não cabe ao Estado promover políticas públicas que visem acabar com esse delicado problema. Mas, tão somente, a responsabilidade individual aliada à caridade são vistas como “os únicos remédios verdadeiros para a pobreza” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 121). Judith Butler percebe o caráter insidioso dessa ideia. Em *Corpos em aliança e a política das ruas*, a filósofa estadunidense percebe como esse discurso neoliberal é um discurso de legitimação da precarização da

“Temos convicção de que a horta nos fundos de casa fará milagres”, proclama Röpke (RÖPKE, apud DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 129). O exemplo da horta, embora bastante estranho, dá ensejo a uma compreensão do indivíduo comum como produtor responsável, prudente e sério, virtudes indispensáveis à economia de mercado. De modo geral, em síntese, a contribuição original que encontramos no ordoliberalismo - ao menos em alguns de seus teóricos -, encontra-se na tentativa de centrar a intervenção governamental no indivíduo, para além das estruturas e quadros jurídicos, eles também muito importantes. Nesse sentido, a sociedade e o indivíduo são vistos e pensados tal como uma empresa.

Foucault é muito astuto ao perceber que a renovação do liberalismo empreendida pelos neoliberais desde início do século XX, ao menos desde a década de trinta desse século, é a condição de possibilidade para a sobrevivência do capitalismo. Os neoliberais alemães, portanto, pretendiam “demonstrar que o capitalismo ainda era possível, que o capitalismo podia sobreviver, contanto que lhe fosse inventada uma nova forma” (FOUCAULT, 2008a, p. 228). Como veremos, a compreensão do sujeito como empresa será retomada e radicalizada com o neoliberalismo estadunidense, assumindo contornos sinistros - no sentido de ser uma racionalidade total, que engloba todos os domínios da existência.

3.5. Amanhã, o capitalismo: o neoliberalismo estadunidense

Ao leitor atento, o título dessa seção faz referência ao livro de Lepage *Demain, le capitalisme*, obra pioneira e que ventilou as ideias neoliberais na França da década de setenta. Essa obra também serviu como importante referência para o curso *Nascimento da biopolítica*. Tal como vimos ao final do item anterior, para salvar o capitalismo foi preciso repensá-lo. É a partir dessa necessidade de ser repensado que o neoliberalismo, nas palavras de Lepage, é

existência. A economia e a política neoliberal estruturam as instituições e serviços públicos promovendo uma exclusão sinistra. Butler comenta o caso de Ron Paul, que durante reunião do Tea Party afirma que aquelas pessoas que possuem doenças graves e não podem - ou escolhem não pagar - seguro-saúde, devem simplesmente morrer. Essas pessoas são, simplesmente, responsáveis por sua morte. Ao que Butler comenta: “Chocante para muitas pessoas que ainda vivem sob os enquadramentos nominais da social-democracia é a presunção subjacente de que os indivíduos devem se preocupar apenas consigo, e não com os outros, e que a assistência à saúde não é um bem público, mas uma mercadoria” (BUTLER, 2018, p. 18). Como os ordoliberais, Ron Paul apela à caridade como assistência adequada aos necessitados. Nesse sentido, embora muitas vezes necessárias, essas formas de “assistência” acabam por legitimar a destruição dos serviços públicos. No entanto, isso não significa que ações filantrópicas ou comunitárias, bem como a ação da ONGs, não sejam importantes. “O papel delas é crucial. No entanto, se essas tarefas assumem o lugar de uma oposição mais profunda à ocupação que conduza ao seu fim [Butler fala aqui sobre a Palestina], elas correm o risco de se transformar em práticas que tornam a ocupação funcional” (BUTLER, 2018, p. 19)

“revolucionário”. Trata-se de um movimento revolucionário, “susceptível de ter sobre o futuro econômico e político das sociedades ocidentais uma importância pelo menos tão grande como a que teve no quarto de século passado a revolução keynesiana dos anos 30” (LEPAGE, 1980, p. 18). O elogio pode parecer exagerado para fins da década de setenta, momento em que o teórico escreve a obra. Contudo, a história nos mostra que o vaticínio estava correto.

“Os homens é que são governados” (FOUCAULT, 2008b, p. 164), escreve Michel Foucault. O movimento neoliberal compreende essa noção, apresentada por nosso pensador em *Segurança, território, população*, a leva a sério e coloca-a em prática. Com o ordoliberalismo encontramos as bases teóricas que serão posteriormente exacerbadas com o neoliberalismo norte-americano. Como pretendemos mostrar, a originalidade insidiosa do neoliberalismo configura-se no entendimento e na análise de campos do comportamento não necessariamente econômicos como econômicos¹⁵⁴. Desse modo, embora o contexto de surgimento do neoliberalismo estadunidense seja bem próximo do neoliberalismo alemão, a nosso ver a diferença é significativa. Pode-se sugerir que os três principais elementos de comunhão entre os dois neoliberalismos são uma crítica às políticas keynesianas, ou seja, o alvo é o New Deal (1), o Plano Beveridge e o intervencionismo econômico e social (2) e, por fim, todo e qualquer programa social levado a cabo pelo Estado - programas sobre a pobreza, a educação, a saúde etc. (3). O próprio Foucault, em suma, afirma que seu objetivo não é realizar uma análise exaustiva do neoliberalismo, mas apenas considerar “alguns aspectos, os que podem ser mais pertinentes para o gênero de análise que lhes sugiro” (FOUCAULT, 2008a, p. 297). Tal como ele, nós pretendemos, nesse momento, apenas evidenciar um aspecto que consideramos

¹⁵⁴ Henri Lepage apresenta como exemplos os problemas da criminalidade, a motivação para suicídios, os comportamentos altruístas, as interações sociais, as atitudes religiosas, os divórcios, os comportamentos políticos. Até mesmo domínios bastante inesperados, tais como a seleção natural das espécies e a evolução da linguagem (LEPAGE, 1980, p. 23). Mais recentemente, a antropóloga Susan McKinnon, em *Genética neoliberal*, apresenta uma sinistra perspectiva dessa utilização do discurso econômico, oriundo das teorias neoliberais, nos domínios científicos, particularmente pela psicologia evolucionista. Em suma, os genes revelariam uma realidade anterior à consciência, totalmente egoísta e calculista. Segundo esses psicólogos, nossas ações são moldadas “pela frieza do cálculo do interesse genético individual. De acordo com essa perspectiva, os códigos morais humanos são na realidade ‘um punhado de sofisticada geneticamente orquestrada’; o amor e a amizade não passam de ‘garantias de crédito’, a solidariedade é só ‘uma recomendação de investimento bastante disfarçada’; a compaixão é apenas um outro nome para ‘nossa melhor forma pechincha’, e cuidar bem dos próprios filhos, no fim das contas, é uma forma muito perspicaz de organização de portfólio” (MCKINNON, 2021, p. 41-42). É um adeus, portanto, aos princípios morais ou noções culturais. De fato, como Foucault pioneiramente apresenta, os neoliberais são os primeiros a fazer uma leitura econômica de domínios não-econômicos. Postulando assustadoramente até mesmo uma “genética neoliberal”, McKinnon demonstra que a própria possibilidade de ação, imaginação e liberdade são minadas.

bastante essencial para a compreensão do neoliberalismo: a produção de uma subjetividade neoliberal ou capitalista¹⁵⁵.

Com efeito, podemos encontrar diferenças significativas entre os modelos alemão e estadunidense. Foucault aponta que, por exemplo, os Estados Unidos possuem uma longa tradição de liberalismo enquanto racionalidade fundadora da legitimidade política, tal como vimos acontecer com a Alemanha pós nazismo. Esse elemento é seminal, pois a maior parte das discussões políticas nesse país giram em torno do liberalismo - e não da nação, por exemplo. Em suma, o liberalismo nos Estados Unidos aparece tanto à direita quanto à esquerda. Donde a conclusão: “o liberalismo, nos Estados Unidos, é toda uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados, muito mais que uma técnica dos governantes em relação aos governados (FOUCAULT, 2008a, p. 301). Tudo se passa, Foucault parece sugerir, no sentido de que o liberalismo e seus princípios constituem um método de pensamento, um rizoma que perpassa toda a sociedade norte-americana.

Mais que isso, Foucault percebe uma característica altamente relevante para uma adequada compreensão do neoliberalismo, qual seja, a fabricação de *utopias*. Compreendemos por meio desse conceito um conjunto de visões sobre o conhecimento, a sociedade, o homem e sua subjetividade e liberdade, a democracia, a economia etc., que são “irrealizáveis”, embora existam inúmeros esforços desde a década de trinta do século XX para que efetivamente ganhem materialidade. O liberalismo é pensado, assim, como “estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação” (FOUCAULT, 2008a, p. 302), e não somente como uma técnica de governo.

Ainda uma palavra sobre esse ponto. Os teóricos franceses Luc Boltanski e Ève Chiapello publicam em fins da década de noventa a espetacular obra *O novo espírito do capitalismo*. Obra densa e de fôlego, possui como objetivo pensar as mudanças do capitalismo a partir dos discursos de *management*, e também pensar a exclusão e degradação da sociedade que acompanha a vitória do capitalismo¹⁵⁶. O fio do condutor é, precisamente, a questão da

¹⁵⁵ Em um artigo intitulado precisamente *Neoliberalisme et subjectivation capitaliste* (2010), Dardot e Laval explicitam de modo muito cristalino a lógica da produção de um sujeito neoliberal. Liberado das “amarras” de um Estado - poder jurídico-administrativo - que é suspeito de tornar os indivíduos passivos e dependentes, o neoliberalismo incita uma nova forma de governar, supostamente mais eficiente e que tornaria a todos mais autônomos. Por certo, o que não é esclarecido por esses teóricos neoliberais é o fato de que os incentivos são sempre materiais e baseados na lógica da concorrência. Talvez, poderíamos nos perguntar, não seria o medo e o abandono que tornam os sujeitos mais “responsáveis”?

¹⁵⁶ Eles escrevem logo no Prólogo da obra: “Este livro - cujo projeto foi concebido no início de 1995 - nasceu da preocupação, comum a numerosos observadores, provocada pela coexistência entre a degradação da situação

crítica. De fato, mostram eles, a crítica é a grande perdedora no jogo capitalista, ou seja, em outros termos, o capitalismo soube muitíssimo bem absorver as críticas a fim de prosperar e se propagar mediante legitimidade.

De modo bastante esquemático, a crítica ao capitalismo atinge seu auge na década de sessenta, 1968 sendo o ponto nevrálgico. Por volta dos anos oitenta, assistimos a um silêncio da crítica e consequente reestruturação do capitalismo. Aqui vale a pena citar a definição mínima de capitalismo oferecida pelos autores:

Entre as diferentes caracterizações do capitalismo [...] escolheremos uma fórmula mínima que enfatiza *a exigência de acumulação ilimitada do capital por meios formalmente pacíficos*. Trata-se de repor perpetuamente em jogo o capital no circuito econômico com o objetivo de extrair lucro, ou seja, aumentar o capital que será, novamente, reinvestido, sendo esta a principal marca do capitalismo, aquilo que lhe confere a dinâmica e a força de transformação que fascinaram seus observadores, mesmo os mais hostis (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 35, grifos no original).

“Espírito do capitalismo” é a expressão utilizada pelos teóricos para explicar sobre a ideologia que explica o engajamento no capitalismo, ou seja, que o justifica. A persistência do capitalismo, com efeito, não pode ser explicada sem recorrer às ideias que o legitimam. Ora, de que é composto é espírito atual do capitalismo? Ele é composto, em síntese, de inúmeros elementos: progresso material, eficácia na satisfação de necessidades, modo de organização que favorece a liberdade. Em conjunto, e aí assenta-se a originalidade de Boltanski e Chiapello, a crítica ao capitalismo, surpreendentemente, contribui para a construção do “novo espírito”, a partir da década de oitenta.

Peter Pál Pelbart resume esse ponto brilhantemente. Segundo ele, o novo espírito do capitalismo se alimentou das reivindicações por mais “autonomia, autenticidade, criatividade, liberdade, até mesmo a crítica à rigidez da hierarquia, da burocracia, da alienação nas relações e no trabalho” (PELBART, 2011, p. 96), características da década de sessenta. Por certo, os teóricos do capitalismo não poderiam simplesmente ignorar tais críticas. “A crítica põe em cena um mundo no qual a exigência de justiça é transgredida ininterruptamente. Ela revela a hipocrisia das pretensões morais que dissimulam a realidade das relações de forças, da exploração e da dominação” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 62). Nesse sentido, a crítica coage em direção a uma justificação do capitalismo em termos de bem comum.

econômica e social de um número crescente de pessoas e um capitalismo em plena expansão e profundamente transformado” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 19).

Assim, o único destino da crítica é, inevitavelmente, ser utilizada como fonte de ideias e legitimidade. Isso levará a crítica a uma situação de “desarmamento”. O capitalismo neoliberal, ou gerencial, parece ser a resposta a essa demanda crítica. Para compreender esse fenômeno os autores analisam os manuais de *management*, ou seja, a literatura de gestão empresarial. A partir desse ponto podemos encontrar uma conexão precisa entre esse novo espírito do capitalismo e o discurso teórico do neoliberalismo, principalmente a sua versão estadunidense. O que seria essa exigência feita aos trabalhadores de uma “dimensão criativa, imaginativa, lúdica, um empenho integral, uma implicação mais pessoal, uma dedicação mais afetiva até” (PELBART, 2011, p. 96), senão também um efeito da teoria do capital humano e não apenas uma absorção da crítica progressista?¹⁵⁷

Após esse breve e necessário excursão, voltemos à análise de *Nascimento da biopolítica*. Foucault, assim como Lepage, entende a teoria do capital humano como uma grande contribuição dos teóricos neoliberais norte-americanos. *Grosso modo*, o conceito de “capital humano” refere-se às aptidões e qualificações de que dispõem os indivíduos. Para Lepage:

Na época a originalidade desses trabalhos consistiu em basear-se na ideia de que problemas como a educação ou a saúde não deviam ser considerados simples consumos análogos à compra de uma escova de dentes ou de um automóvel, mas sim de atos econômicos que implicavam da parte das famílias ou dos indivíduos um cálculo de investimento (LEPAGE, 1980, p. 20).

Embora a compra de um automóvel seja também passível de ser analisada a partir da grade de inteligibilidade das *satisfações*, conceito também importante, no geral, Lepage entende e resume muito bem as posições dos teóricos neoliberais. Foucault, por sua vez, afirma que a teoria do capital humano possui um interesse por dois motivos:

O interesse, creio, dessa teoria do capital humano está no seguinte: é que essa teoria representa dois processos, um que poderíamos chamar de incursão da análise econômica num campo até então inexplorado e, segundo, a partir daí e a partir dessa incursão, a possibilidade de reinterpretar em termos econômicos e em termos estritamente econômicos todo um campo que, até então, podia ser considerado, e era de fato considerado, não-econômico (FOUCAULT, 2008a, p. 302).

Agora, teremos a generalização dos princípios concorrenciais, uma verdadeira fabricação de um *ethos* e de um sujeito neoliberal. Para os neoliberais partidários da teoria do

¹⁵⁷ Para uma brevíssima análise da obra de Boltanski e Chiapello recomendamos a leitura do artigo de Bruno Latour *Comment être anticapitalist*, escrito para o jornal Libération. Disponível em: encurtador.com.br/iFKV5 (acesso em 26/08/2021).

capital humano, tal como Theodore Schultz e Gary Becker, o mercado é a instância privilegiada que permitiria a melhoria da qualidade de vida individual e coletiva. Essa melhoria seria o resultado do “investimento” que os indivíduos fariam em si mesmos. Trata-se, por certo, de uma “economização de tudo que se refere à vida humana nela expressa” (LEMKE, 2018, p. 153). Um exemplo dessa “economização” geral pode ser encontrado na percepção do *trabalho*, primeiro exemplo explorado por Michel Foucault.

Na economia clássica, o trabalho é pensado apenas a partir do fator *tempo*. De modo geral, o trabalho era compreendido a partir do ponto de vista quantitativo, ou seja, mais horas de trabalho à disposição do capital. Era assim que Ricardo analisava o aumento do trabalho. Keynes, segundo Foucault, não inovou em sua análise, permanecendo, outrossim, no mesmo registro dos economistas clássicos. Os neoliberais desejam, por fim, reintroduzir e analisar realmente o trabalho a partir de uma análise econômica inovadora.

Uma vez que a economia, agora, passa a ser vista como uma ciência do comportamento humano, ela possui como “tarefa a análise de um comportamento humano e da racionalidade interna desse comportamento humano” (FOUCAULT, 2008a, p. 307). A economia assume para si a missão de racionalizar a atividade dos indivíduos - seu trabalho, suas escolhas, seus desejos. Dessa forma, os neoliberais analisam o trabalho a partir do ponto de vista dos próprios indivíduos que trabalham. O que é, pois, trabalhar? O que é o trabalhador? Ora, certamente não é um objeto - de oferta ou de procura -; também não é apenas uma força de trabalho à disposição do capital. O trabalhador, segundo a análise neoliberal, é um sujeito econômico ativo.

Disso surge a questão: por qual motivo as pessoas trabalham? Evidentemente, para ter um salário. E esse salário é, de fato, uma renda. “Uma renda é simplesmente o produto do rendimento de um capital. E, inversamente, chamar-se-á ‘capital’ tudo o que pode ser, de uma maneira ou de outra, uma fonte de renda futura” (FOUCAULT, 2008a, p. 307). Assim, capital é tudo o que torna possível uma renda futura. A consequência é que o sujeito é percebido como detentor de um capital, compreendido através dos elementos físicos e psicológicos que tornam alguém capaz de ganhar esse ou aquele salário. “A aptidão a trabalhar, a competência, o poder fazer alguma coisa, tudo isso não pode ser separado de quem é competente e pode fazer essa coisa” (FOUCAULT, 2008a, p. 307). Nas palavras de Foucault, a análise neoliberal acerca do

trabalho compreende-o não como força de trabalho, mas como *capital-competência*. Com efeito, o próprio trabalhador é uma empresa de si mesmo¹⁵⁸.

A temática do *empresário de si mesmo*, portanto, é tributária da análise neoliberal do trabalho¹⁵⁹. Como vimos anteriormente, o conceito de “empresa” é seminal para o ordoliberalismo. Uma sociedade formalizada a partir do modelo da empresa permitiria o bom funcionamento do princípio da concorrência. Neste momento, com os neoliberais norte-americanos, temos ao mesmo tempo uma generalização do princípio da concorrência e uma ampliação da compreensão da noção de empresa. O neoliberalismo permitirá a passagem do *homo oeconomicus* clássico, parceiro de trocas, para um entendimento desse mesmo homem econômico como um empresário de si mesmo. O homem é ele próprio seu capital, a fonte de sua renda. O indivíduo é, em suma, completamente responsável por seus ganhos ou perdas¹⁶⁰.

Também o consumo, tal como o trabalho, não é apenas um processo de troca de produtos. Segundo a análise neoliberal, o indivíduo de consumo é um produtor de satisfação¹⁶¹. É, pois, uma nova compreensão do *homo oeconomicus*. Com efeito, a partir dessa nova compreensão podemos entender o sujeito neoliberal como um “correlato de um dispositivo de desempenho e gozo” (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 321). Da psicanálise à sociologia, essa nova compreensão do sujeito neoliberal provoca modificações nas análises que buscam entender o fenômeno. O sujeito “fluido”, “descentrado”, “empreendedor”, “flexível” etc., acaba por gerar o sujeito depressivo, esgotado, precarizado. Por ser completamente competitivo, o homem neoliberal também carrega consigo sofrimentos que precisam ser pensados e

¹⁵⁸ Theodore Schultz assim escreve: “Os trabalhadores transformaram-se em capitalistas, não pela difusão da propriedade das ações da empresa, como o folclore colocaria a questão, mas pela aquisição de conhecimentos e de capacidades que possuem valor econômico. Esse conhecimento e essa capacidade são em grande parte o produto de investimento e, combinados com outros investimentos humanos, são responsáveis predominantemente pela superioridade produtiva dos países tecnicamente avançados” (SCHULTZ, 1973, p. 35).

¹⁵⁹ No próximo capítulo, retomaremos essa análise do trabalho e do empreendedor de si mesmo.

¹⁶⁰ Nós pensamos que é neste sentido que se deve entender a acurada crítica que o filósofo sul-coreano, Byung-Chul Han, endereça ao capitalismo neoliberal. De fato, o neoliberalismo vende-nos uma ilusão de liberdade. Segundo ele, hoje acreditamos que somos sujeitos livres de coação. Nós passamos a ser vistos como *projetos* em constante processo de reinvenção. Contudo, essa visão não passa de propaganda enganosa. Diz ele: “A passagem do sujeito ao projeto é acompanhada pelo sentimento de liberdade. E esse mesmo projeto já não se mostra tanto como uma figura de coerção, mas sim como uma *forma mais eficiente de subjetivação e sujeição*. O ‘eu’ como projeto, que acreditava ter se libertado das coerções externas e das restrições impostas por outros, submete-se agora a coações internas, na forma de obrigações de desempenho e otimização” (HAN, 2018, p. 08, grifos nos originais). Para Han, o sujeito de desempenho é um servo, pois explora a si mesmo. O neoliberalismo conduz o indivíduo a um isolamento completo, aniquilando a possibilidade de liberdade - entendida como “estar junto”, segundo análise de Han. Assim, o poder neoliberal é um poder silencioso, afinal, o sujeito praticamente não percebe a exploração constante a que está submetido.

¹⁶¹ “E deve-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo, a partir de certo capital de que dispõe, vai produzir uma coisa que vai ser sua própria satisfação” (FOUCAULT, 2008a, p. 311).

entendidos ¹⁶². A governamentalidade neoliberal produz, desse modo, uma sociedade empresarial e uma nova subjetividade.

Do sujeito ao Estado, passando pela empresa, um mesmo discurso permite articular uma definição do homem pela maneira como ele quer ser “bem-sucedido”, assim como pelo modo como deve ser “guiado”, “estimulado”, “formado”, “empoderado” (*empowered*) para cumprir seus objetivos. Em outras palavras, a racionalidade neoliberal produz o sujeito de que necessita ordenando os meios de governá-lo para que ele se conduza realmente como uma entidade em competição e que, por isso, deve maximizar seus resultados, expondo-se a riscos e assumindo inteira responsabilidade por eventuais fracassos (DARDOT; LAVAL, 2016a, p. 328).

Muito embora esteja ausente da análise foucaultiana do neoliberalismo, essa nova compreensão do *homo oeconomicus* é acompanhada de novas técnicas de sujeição. Nós compreendemos que a teoria do capital humano constitui o ponto nevrálgico para essas novas técnicas de sujeição. Não obstante, mostra-se preciso compreender e definir o conceito de *capital humano*. De modo muito simples, o capital humano seria o conjunto de saberes e habilidades adquiridos ou inatos que um indivíduo possui. O caráter inovador da análise neoliberal norte-americana reside no fato de definir esse conjunto como capital. Theodore Schultz escreve:

O conceito de capital [...] consiste em entidades que têm a propriedade econômica de prestar serviços futuros de um valor determinado. Esse conceito não deve ser confundido com o de capital como uma entidade fungível. [...] A característica distintiva do capital humano é a de que é ele parte do homem. É *humano* porquanto se acha configurado no homem, e é *capital* porque é uma fonte de satisfações futuras, ou de futuros rendimentos, ou ambas as coisas. Onde os homens sejam pessoas livres, o capital humano não é um ativo negociável, no sentido de que possa ser vendido. Pode, sem dúvida, ser adquirido, não como elemento de ativo, que se adquire no mercado, mas por intermédio de um investimento no próprio indivíduo. Segue-se que nenhuma pessoa pode separar-se a si mesma do capital humano que possui. Tem de acompanhar, sempre, o seu capital humano, quer o sirva na produção ou no consumo. Desses atributos básicos do capital humano, surgem muitas diferenças sutis entre o capital humano e não-humano, que explicam o comportamento vinculado à formação e à utilização dessas duas classes de capital. (SCHULTZ, 1973, p. 53, grifos no original).

Schultz coloca a ênfase no capital adquirido. Foucault, por sua vez, destaca que o capital humano é constituído, igualmente, por elementos inatos. De fato, beirando à ficção científica,

¹⁶² Com toda razão, escreve Byung-Chul Han: “O regime neoliberal introduz uma era do esgotamento. Hoje, explora-se a psique. Por isso, esta nova era é acompanhada de doenças mentais, como a depressão ou o *burnout*. [...] A otimização pessoal permanente, que coincide em sua totalidade com a otimização do sistema, é destrutiva. Ela conduz ao *colapso mental*. Mostra-se como a autoexploração total (HAN, 2018, p. 08, grifos no original).

Foucault toca na questão da genética, de nosso equipamento genético, que é levado em consideração quando se pensa em investimento humano. Esse elemento ganha inteligibilidade quando os neoliberais analisam o casamento. A produção de filhos é pensada a partir da problemática econômica acerca “da raridade de bons equipamentos genéticos” (FOUCAULT, 2008a, p. 314)¹⁶³. Destarte, a análise dos neoliberais estadunidenses compreende inúmeros campos como econômicos, isto é, passíveis de investimentos visando uma renda futura. A educação, o casamento, a migração, a mobilidade, o tempo que é dispensado à criança etc., tudo isso é digno de análise econômica. Assim, explica-se o crescimento e a riqueza, tanto de países quanto de indivíduos, a partir de investimentos no nível do próprio homem.

Vimos que para o ordoliberalismo tratava-se de construir uma “política da sociedade”, ou seja, almejava-se a criação de um espaço em que a concorrência funcionasse de maneira ótima. Com efeito, para os neoliberais alemães buscava-se criar uma generalização da forma-empresa, isto é, desdobrar o modelo da concorrência, da oferta-procura, do modelo investimento-custo-lucro. Porém, um elemento curioso apontado por Foucault encontra-se na tentativa de constituição de uma sociedade para o mercado *e* contra o mercado. Dito de outro modo, existia a percepção de que a concorrência carrega elementos negativos. Por isso a necessidade da constituição de uma *Vitalpolitik* que seja, a mesmo tempo, um quadro político e um quadro moral¹⁶⁴. Ora, o neoliberalismo estadunidense é muito mais radical. “No neoliberalismo americano trata-se de fato e sempre de generalizar a forma econômica do mercado. Trata-se de generalizá-la em todo o corpo social” (FOUCAULT, 2008a, p. 333).

Michel Foucault identifica que essa ambiguidade existente no ordoliberalismo é, em certo sentido, sanada com os neoliberais norte-americanos. Ademais, a generalização do mercado guarda consigo ao menos duas consequências. De um lado, a economia política

¹⁶³ Remetemos o leitor à leitura do artigo de André Duarte intitulado *Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo*. Além de oferecer uma ótima e precisa análise do fenômeno neoliberal, Duarte realiza um excuro pelo cinema de ficção científica, inspirado na análise de Foucault, particularmente suas considerações a respeito da biologia. Duarte afirma: “Por certo, em suas derradeiras reflexões a respeito do encontro entre a biopolítica neoliberal e a biogenética, Foucault projeta uma tendência a cumprir-se no futuro próximo. [...] A constituição do mercado transnacional como foco aglutinador e irradiador do fascismo contemporâneo se faz sentir em discursos e práticas recorrentes do presente, nas quais se determina uma insidiosa padronização de comportamentos, sentimentos e falas que invadem e regulam todos os domínios da vida social cotidiana” (DUARTE, 2010, p. 270 - 271).

¹⁶⁴ Foucault assim escreve: “[...] Um quadro político e moral que comporte o quê? Primeiro, um Estado que seja capaz de se manter acima dos diferentes grupos concorrenciais e das diferentes empresas em concorrência umas com as outras. É necessário que esse quadro político e moral assegure ‘uma comunidade não desagregada’ e, enfim, garanta a uma cooperação entre os homens ‘naturalmente enraizados e socialmente integrados’ (FOUCAULT, 2008a, p. 333). Pierre Dardot e Christian Laval também analisam pormenorizadamente essa ambiguidade entre política e moral em *A nova razão do mundo*, particularmente o capítulo 03.

funciona como uma grade de inteligibilidade, de decifração das relações sociais e comportamentos individuais, por exemplo, o crime, o casamento, a educação, o trabalho, a migração. Tomemos por exemplo o casamento, que nada mais é que um contrato entre duas partes¹⁶⁵. De outro lado, a economia torna-se, igualmente, um princípio que testa e afere a validade das ações governamentais. Ou seja, examina-se nesse ponto a pertinência de determinadas políticas públicas, sua eficácia, seus impactos, seus custos.

E a despeito de algumas afirmações, como vimos anteriormente, Foucault não realiza um elogio a essas proposições e novidades. De fato, ao falar sobre o criminoso, o crime e a problemática das drogas, nosso pensador afirma que:

[...] no horizonte de uma análise como essa, o que aparece não é em absoluto o ideal e o projeto de uma sociedade exaustivamente disciplinar em que a rede legal que encerra os indivíduos seria substituída e prolongada de dentro por mecanismos, digamos, disciplinares. [...] Tem-se, ao contrário, no horizonte disso, a imagem ou a ideia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental (FOUCAULT, 2008a, p. 354-355).

Os teóricos que enxergam nesse trecho um inevitável elogio às políticas neoliberais caem no clássico problema de tomar a parte pelo todo. Dito de outro modo, mesmo que Foucault compreenda que o crime/criminoso ou o uso de drogas sofram mudanças significativas com o neoliberalismo, isso não significa que ele referende o conjunto da obra neoliberal. De fato, podemos até mesmo questionar a importância desse elemento em sua análise, afinal, a despeito de afirmar que tornaria a esse ponto, nunca mais falou sobre isso.

Com efeito, a intervenção acontece no âmbito do ambiente e não diretamente sobre os sujeitos. Depreende-se, com isso, que os indivíduos não são menos governados, mas que a sujeição acontece de uma forma diferente. “O *homo oeconomicus*”, escreve ele, “é aquele que aceita a realidade” (FOUCAULT, 2008a, p. 368). A ação através do meio, das variáveis do ambiente, já foi objeto de análise no curso anterior, *Segurança, território, população*. Agora,

¹⁶⁵ Foucault retoma o caso Pierre Rivière e afirma que seus pais eram o exemplo claro do casamento enquanto série de transações. “Vou lavar o seu campo, diz o homem à mulher, mas contanto que possa fazer amor com você. E a mulher diz: você não vai fazer amor comigo enquanto não der de comer para as minhas galinhas” (FOUCAULT, 2008a, p. 337). Poderíamos, igualmente, ilustrar com um dos exemplos preferidos de Foucault: o crime e o criminoso. Para os neoliberais estadunidenses, o crime não é nada além de uma ação que alguém realiza assumindo o risco de ser punido. Não haveria, pois, essência criminoso.

não se trata somente de compreender a cidade enquanto espaço de circulação. Mas o próprio indivíduo torna-se um sujeito composto por meio de técnicas ambientais. Daí a importância, por exemplo, do behaviorismo e seus estímulos e reforços. É salutar lembrar, com efeito, que o meio humano não é um dado da natureza, livre de interesses ou motivações. Como aponta Laval, “o meio humano é historicamente construído pela ação humana, mesmo que ele se imponha ao homem como uma realidade aparentemente natural” (LAVAL, 2020, p. 100). Por certo, esse aspecto não passa despercebido a Foucault. Por isso, na aula de 28 de março de 1979 ele assevera: “o *homo oeconomicus* é aquele que é eminentemente governável” (FOUCAULT, 2008a, p. 369). O indivíduo empresário de si mesmo é governável porque responde aos riscos cada vez maiores impostos em uma sociedade neoliberal.

Assim, esse indivíduo deve ser sempre colocado diante de escolhas alternativas, como um desempregado que necessita escolher entre o emprego ou o ócio, um empreendedor entre investimentos, uma família entre as opções de escolas ou serviços de saúde etc. Mais precisamente, o meio concorrencial conduzirá o indivíduo a agir como uma “firma” que opera escolhas com o objetivo de produzir o máximo de satisfação (LAVAL, 2020, p. 80).

Hoje nós conseguimos mensurar o alcance dessa ideia: sujeitos desprovidos de direitos previdenciários, de seguridade social, de direitos trabalhistas. A *uberização* do trabalho, isto é, a precarização das relações de trabalho em todos os níveis é uma derivação direta da compreensão do sujeito enquanto empresário de si mesmo, responsável por seus ganhos e perdas. Para além desse aspecto eminentemente prático, podemos concluir que enxergar Foucault como um autor liberal é desconhecer suas lutas e engajamentos, sua genealogia enquanto método de pesquisa filosófica a fim de compreender o presente. É, em suma, uma ilusão imaginária e uma interpretação infundada.

3.6. Atitude crítica: o que pode significar ser de esquerda?

Do exposto até agora, uma pergunta inelutavelmente impôs-se a nós: o que significa ser de esquerda? Michel Foucault nunca se declarou explicitamente “de esquerda” ou “de direita”. De fato, manteve sempre uma relação bastante tensa com as definições e práticas políticas. Dois exemplos talvez bastem para ilustrar essa relação tensa com o que comumente chamamos de “ideologias políticas”. O primeiro exemplo é sua entrada no Partido Comunista Francês, em meados de 1950. Segundo a *Chronologie* feita por Daniel Defert, desde o início Foucault se sente extremamente desconfortável com as pressões que o PCF exerce sobre a vida privada de

seus participantes, notadamente de Althusser. Em 1951 já começa a pensar em deixar o PCF, o que efetivamente acontecerá em outubro de 1952. “O caso das ‘blusas brancas’, que revela o antissemitismo da URSS, onde os médicos judeus ditos ‘sionistas’ são acusados de um complô contra Stálin, cristaliza o mal-estar que Foucault experimentou no seio do PCF” (DEFERT, 2001, p. 20). Do ponto de vista teórico, o Partido também “podou” um estudo encomendado sobre Descartes, o que exasperou enormemente Foucault.

O outro exemplo que gostaríamos de levantar refere-se a suas considerações sobre o François Mitterrand. Desde o início, Foucault colocou-se contra a chamada *Union de la Gauche* (1972-1977). Eis um rápido resumo:

Em 1971, no congresso de Épinay, o Partido Socialista Francês (PS) – fundado dois anos antes com a integração, entre outras forças, da SFIO, a Sessão Francesa da Internacional Operária –, elege François Mitterrand secretário geral. Para diferenciar-se da conformação das frentes meramente eleitorais, sua estratégia política foi elaborar um programa comum de governo ao qual puderam aderir todas as forças afins, em particular o Partido Comunista Francês (PCF), com seu contingente de eleitores imprescindível. Sobre essa ideia e com a elaboração do denominado, precisamente, Programa Comum de Governo, em 1972 surgiu a Union de la Gauche. A possibilidade do PCF, por meio dessa aliança com o Partido Socialista, ascender ao governo – do qual havia sido expulso em 1947 – produziu no próprio PS uma fratura entre uma esquerda estatista e outra descentralizadora, aberta ao livre mercado e à iniciativa empresarial. De um lado François Mitterrand, de outro Michel Rocard, representante do que se denominou Deuxième Gauche [segunda esquerda]. Esta toma forma a partir do célebre discurso de Rocard no Congresso Socialista de 1977 em Nantes, intitulado justamente “Les deux cultures de la gauche” (CASTRO, 2019, p. 262).

Contra a possibilidade de ascensão do PCF, Foucault coloca-se ao lado dos “novos filósofos”, como vimos anteriormente. Em março/abril de 1981, recusa-se a assinar uma petição em favor da eleição de François Mitterrand à Presidência da República. Contudo, em maio de 1981 concede uma entrevista ao *Libération* em que parece tecer elogios à vitória de Mitterrand. Sendo perguntado se seria possível, então, trabalhar com o governo, o pensador responde: “É preciso sair do dilema: ou se é a favor ou se é contra. Apesar de tudo, se pode estar diante e de pé. Trabalhar com um governo não implica nem sujeição nem aceitação global. Pode-se ao mesmo tempo trabalhar e ser teimoso. Penso mesmo que as duas coisas caminham juntas” (FOUCAULT, 2001, nº 296, p. 999). De fato, a trajetória filosófica e pessoal de Foucault não parecem estar separadas. Além disso, se analisada pormenorizadamente, encontraremos uma trajetória, fluida, marcada por desvios, por mudanças, por questionamentos, por abalos. Como entender sua filiação e desfiliação rápida do PCF, sua aproximação com os grupos maoístas,

sua simpatia pelos novos filósofos? Como compreender sua defesa dos *boat people*, seu entusiasmo com a Revolução Iraniana, sua intervenção em defesa de 11 espanhóis condenados à morte por sua oposição a Franco, a criação do Grupo de Informação sobre as Prisões? Como entender sua relação ambígua com Marx? Como entender que tenha lido em certa ocasião Trotski e de tão entusiasmado qualifica-se a si mesmo como trotskista em 1968¹⁶⁶?

Ora, nossa posição é a de que todos esses elementos se configuram como um reflexo de sua posição enquanto homem de esquerda, ou seja, enquanto indivíduo que se coloca a tarefa de compreender a realidade enquanto *locus* da mudança e da realização da liberdade e igualdade. Nós queremos apresentar, nesse momento, uma reflexão acerca do conceito de “atitude crítica”, buscando ferramentas que possam nos ajudar a compreender todos os elementos apresentados no parágrafo anterior.

Antes de mais nada, precisamos apontar que as definições prontas que encontramos sobre a “esquerda” pouco nos ajudam a compreender a obra de Foucault. A história é bem conhecida. Oriundo da Revolução francesa, o termo “esquerda” tem sua origem na Assembleia dos Estados Gerais de 1789, na França. Nessa ocasião, a nobreza sentou-se à direita do rei, enquanto que o Terceiro Estado sentou-se à esquerda. Ou seja, à esquerda estavam a maioria da população, a parte não privilegiada do povo. Doravante, a ideia de esquerda está entrelaçada com a defesa dos despossuídos, dos oprimidos, dos pobres etc. No século XIX, com as ideias socialistas e/ou comunistas ganhando terreno, a esquerda passa ficar atrelada a essas correntes, ou seja, com uma crítica ao capitalismo e a possibilidade de construção de uma outra realidade, menos injusta e mais igual¹⁶⁷.

Foucault nunca tentou fundamentar uma teoria que justificasse suas escolhas políticas. Ele nunca tentou formular uma defesa da igualdade política; e se produziu uma crítica elegante ao capitalismo, como nós acreditamos, não foi visando a construção de uma sociedade futura livre de toda e qualquer opressão. De fato, como se sabe, Foucault era muito desconfiado dos

¹⁶⁶ Conforme referência anterior, todos esses detalhes da biografia de Foucault podem ser encontrados tanto na *Chronologie* realizada por Daniel Defert para os *Dits et écrits*, quanto na famosa biografia escrita por Didier Eribon. Referências completas ao final da tese.

¹⁶⁷ Por isso, o importante livro de Norberto Bobbio, *Esquerda e direita*, publicado em 1994, advoga pela possibilidade de distinção entre esquerda e direita. Além disso, o critério da distinção residiria no ideal de *igualdade*. De modo sumário, Bobbio afirma que uma pessoa de esquerda considera que os homens têm mais em comum do que o que os divide; enquanto que quem de direita dá maior relevância ao que diferencia um homem do outro do que o que os une. De modo que, podemos assim dizer, “quando se atribui à esquerda uma maior sensibilidade para diminuir as desigualdades não se deseja dizer que ela pretende eliminar todas as desigualdades ou que a direita pretende conservá-las todas, mas no máximo que a primeira é mais igualitária e a segunda mais inigualitária” (BOBBIO, 2001, p. 119).

grandes conceitos, das grandes ideias. Sendo assim, nós pensamos que é sempre na prática, é sempre pontualmente, localmente, que a luta política acontece¹⁶⁸. Nós não vamos oferecer ou tentar encaixar o pensamento foucaultiano em nenhuma definição pronta de esquerda. Sumariamente, nós encontramos inúmeras dificuldades em encaixar a filosofia de Foucault em alguma definição de esquerda. Não é possível reconhecer Foucault seja no *Manifesto comunista* ou n' *O capital*, seja em Negri ou Ruy Fausto. E, ainda assim, alguém teria dúvidas que esse homem que saiu em defesa dos loucos, dos delinquentes, dos anormais, das minorias sexuais, dos *boat people*, que lutou contra condenações injustas, que foi entusiasta de uma insurreição, não seria um homem de esquerda?¹⁶⁹

Deixando de lado esses dados biográficos, nós acreditamos que sua noção de atitude crítica pode ser vista como a cristalização de um pensamento de esquerda, se por essa palavra entendemos simplesmente a *crítica pontual ao que é considerado um abuso intolerável*. Foucault certa vez afirmou que cabe à filosofia criticar todas as formas de dominação, onde quer que elas se apresentam. Gostaríamos de apresentar, a fim de finalizar esse capítulo, uma rápida incursão quanto às formulações foucaultianas acerca da crítica, visando fundamentar nossa posição explicitada nas linhas acima.

Nossa apresentação será centrada na conferência proferida na Sociedade Francesa de Filosofia em 1978, intitulada *O que é a crítica?* Essa não será a última vez que Foucault retoma os temas kantianos de crítica e esclarecimento. Logo no início da conferência, ele assim define o conceito de crítica, melhor dizendo, o conceito de atitude crítica. Ela seria:

[...] uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir inclusive, uma certa relação com o que existe, com o que se diz, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação também com os outros e que se poderia chamar, digamos, a atitude crítica (FOUCAULT, 2015b, p. 34)

¹⁶⁸ Por isso a noção de intelectual específico, contraposto ao ideal do intelectual universal, voz de todos. Segundo ele, “o papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso” (FOUCAULT, 2001, n° 106, p. 1176).

¹⁶⁹ Paul Veyne, ao final de seu livro sobre Foucault, afirma que nosso pensador não era um conformista, o que bastava para classificá-lo à esquerda. “No entanto, de seu lado, quando era professor em Vincennes, nos dias que se seguiram a 1968, ele considerava - no seu íntimo - os maoístas e os grupos esquerdistas fenômenos simpáticos, e até mesmo úteis, pois eram agitados, mas também fenômenos subalternos. Eles, por sua vez, o achavam imprevisível. Mas ele também era astucioso. Preferindo cair à esquerda, evitava dissipar o equívoco, a nuance, que separava sua intempestividade do esquerdismo de seus admiradores. Pois era somente entre militantes de esquerda e no Libération que ele podia encontrar companheiros para suas lutas pontuais” (VEYNE, 2014, p. 239).

Foucault afirma que a crítica é historicamente bíblica, essencialmente jurídica e ancorada em um problema relativo à verdade, ao conhecimento. Nesse sentido, para compreender com exatidão o conceito de crítica, precisamos retomar rapidamente o processo de governamentalização, que foi tematizado no capítulo anterior. Esquemáticamente, ela é historicamente bíblica porque, em um contexto em que a arte de governar os homens era realizada de maneira espiritual, ancorada na Escritura, a crítica reivindica uma outra relação com o texto bíblico, ela evidencia um desejo de interpretação do texto sagrado de maneira diferente. Em segundo lugar, a crítica é essencialmente jurídica pois também o direito natural foi uma maneira de postular a ilegitimidade essencial do governo. Face ao governo e à obediência, a crítica opõe os direitos universais e imprescritíveis. Por fim, a crítica também possui uma relação complexa com a verdade/conhecimento. Ou seja, a atitude crítica não aceita qualquer verdade imposta pela força da autoridade¹⁷⁰.

Esses três pontos colocam problemas à governamentalidade, isto é, ao governo das condutas dos homens. E, na medida mesma em que esse problema da condução das condutas se apresenta, um princípio de oposição vai sendo formulado. Em outros termos, é neste contexto que Foucault formula nessa conferência a noção de atitude crítica, traduzida e ilustrada pela pergunta “*como não se governado?*”. Por certo, nosso pensador indica que isso não significa não ser governado absolutamente, mas:

Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na busca das maneiras de governar, 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 chamar-se-ia atitude crítica (FOUCAULT, 2015b, p. 37, grifo no original).

Aparentemente, a conferência parece ser uma continuação e refinamento do curso *Segurança, território, população*, onde Foucault realiza uma belíssima reflexão acerca da

¹⁷⁰ De fato, concordamos com o apontamento da professora Cristiane Maria Marinho acerca da importância crucial da temática a crítica enquanto resistência em Foucault. São vários os elementos que podem ser explorados com maior detalhe e rigor. Contudo, não é esse o nosso intuito. Nesse sentido, recomendamos a leitura da Tese da professora Cristiane Marinho, intitulada *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler* (2020). Recomendamos particularmente os trechos dedicados à discussão sobre o papel da crítica como resistência, que encontram-se no capítulo 03. A referência completa está ao final da Tese.

resistência à governamentalidade a partir do vocabulário das contra-condutas¹⁷¹. Logo, a atitude crítica teria como definição “a arte de não ser tão governado”. Nós não queremos exagerar na importância de um texto dito “menor”, no entanto, parece-nos que podemos aprender algo essencial com ele. Ora, na medida em que não pode existir sociedade sem relações de poder, Foucault indica-nos que a cultura, a moral, a política e o pensamento são elementos interligados. Além disso, pensamos que é por esse caminho que poderemos compreender e construir uma política de esquerda, isto é, comprometida com a diferença. De fato, parece-nos uma postura errônea compreender “ser de esquerda” com a defesa de um governo com tais e tais características. Deleuze apresenta uma lição seminal a esse respeito. Em sua famosa entrevista a Claire Parnet, ao ser questionado sobre o que significa ser de esquerda, ele afirma:

Acho que não existe governo de esquerda. Não se espantem com isso. O governo francês, que deveria ser de esquerda, não é um governo de esquerda. Não é que não existam diferenças nos governos. O que pode existir é um governo favorável a algumas exigências da esquerda. Mas não existe governo de esquerda, pois a esquerda não tem nada a ver com governo. Se me pedissem para definir o que é ser de esquerda ou definir a esquerda, eu o faria de duas formas. Primeiro, é uma questão de percepção. A questão de percepção é a seguinte: o que é não ser de esquerda? Não ser de esquerda é como um endereço postal. Parte-se primeiro de si próprio, depois vem a rua em que se está, depois a cidade, o país, os outros países e, assim, cada vez mais longe. Começa-se por si mesmo e, na medida em que se é privilegiado, em que se vive em um país rico, costuma-se pensar em como fazer para que esta situação perdure. Sabe-se que há perigos, que isso não vai durar e que é muita loucura. Como fazer para que isso dure? As pessoas pensam: “Os chineses estão longe, mas como fazer para que a Europa dure ainda mais?” E ser de esquerda é o contrário. [...] Primeiro, vê-se o horizonte e sabe-se que não pode durar, não é possível que milhares de pessoas morram de fome. Isso não pode mais durar. Não é possível esta injustiça absoluta. Não em nome da moral, mas em nome da própria percepção. Ser de esquerda é começar pela ponta. Começar pela ponta e considerar que estes problemas devem ser resolvidos (DELEUZE, 2001, p. 36 - 37).

¹⁷¹ “Contraconduta no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros; o que faz que eu prefira essa palavra a ‘inconduta’, que só se refere ao sentido passivo da palavra, do comportamento: não se conduzir como se deve” (FOUCAULT, 2008b, p. 266). Como quisemos mostrar, no curso *Segurança, território, população*, encontramos como escopo uma genealogia da governamentalidade, isto é, as maneiras pelas quais os sujeitos são conduzidos ao longo das épocas. Nesse sentido, a discussão sobre as contracondutas aparece como o movimento de rebelião positiva, ou seja, criativa, contra o governo de tipo pastoral. O gesto das contracondutas, contudo, é perene. Por isso ele escreve: “Em compensação, empregando a palavra contraconduta [e não dissidência, R.A], é sem dúvida possível [...] analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder” (FOUCAULT, 2008b, p. 266). É possível encontrar, assim, o elemento das contracondutas nos delinquentes, nos loucos e doentes, nos homossexuais, em todos aqueles que lutam contra uma subjetivação capitalista. Adiante em nosso trabalho, queremos analisar de que forma essa noção pode ser compreendida a partir do ponto de vista ético. Em outros termos, parece haver uma relação entre governo de si e governo dos outros que encontra seu ponto de passagem pelo conceito de contraconduta.

Deleuze reclama essa ideia com que, acreditamos, Foucault certamente estaria de acordo: a esquerda não tem nada a ver com o governo. “Ser de esquerda é começar pela ponta”: lembremos que Foucault até sua morte privilegiou a ponta. Vale a pena repetir que nosso pensador saiu em defesa dos refugiados que fugiam da Guerra do Vietnã (os *boat people*), dos loucos, dos anormais, dos homossexuais, do povo iraniano em processo de revolução. Desse ponto de vista, são um *nonsense* e absurdo completo as leituras que empurram o filósofo francês para o espectro política à direita.

A análise acerca do neoliberalismo apresenta exatamente uma situação atual de governo dos sujeitos e subjetividades. E, na medida em coloca à luz tal situação, permite igualmente a possibilidade de crítica. Isto é, precisamente não ser governado dessa forma. Ao governo da vida pelo neoliberalismo podemos opor, conforme os termos foucaultianos, “a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 2015b, p. 39). Mesmo que os teóricos que trabalhamos no início desse capítulo talvez não reconheçam, o liberalismo é uma arte de governar, uma arte de conduzir as condutas dos indivíduos. Como muito bem destaca Vanessa Lemm, o liberalismo “[...] seria na realidade o vetor principal de outro tipo de governo sobre nós mesmos, muito mais direito e abrangente que o poder soberano, porque possui como objeto e sujeito a vida biológica mesma das pessoas” (LEMM, 2012, p. 17). A crítica ao Estado, empreendida pelos neoliberais, deixa um espaço livre para novos dispositivos de controle que visam transformar os sujeitos em empresários de si mesmos.

Decerto, a senda aberta pelo conceito de “inservidão voluntária” parece abrir o caminho para a construção de uma política comprometida com a diferença, com a “ponta”, para utilizar o léxico deleuziano. Ou seja, “a crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que se poderia chamar, em uma palavra, política da verdade” (FOUCAULT, 2015b, p. 39). Ainda que Foucault não indique claramente, uma outra política da vida é possível. Exemplo claro disso podemos encontrar, talvez, em suas reflexões sobre a comunidade gay¹⁷². É possível perceber, então, uma ligação muito estreita entre ética e política, isto é, entre o

¹⁷² Michel Foucault entende que, para além da afirmação de identidades, é preciso criar uma cultura. “O que eu gostaria de dizer é que, em minha opinião, o movimento homossexual tem mais necessidade hoje de uma arte de viver do que de uma ciência ou um conhecimento científico (ou pseudocientífico) do que é a sexualidade. A sexualidade faz parte de nossa conduta. Ela faz parte da liberdade em nosso usufruto deste mundo. A liberdade é algo que nós mesmos criamos — ela é nossa própria criação, ou melhor, ela não é a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Nós devemos compreender que, com nossos desejos, por meio deles, instauram-se novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa” (FOUCAULT, 2001, nº 358, p. 1554). A inservidão voluntária traduz-se precisamente nisso: produzir uma vida criativa; não apenas dizer não, mas procurar criar uma existência singular.

governo de si e o governo dos outros. Esse tema será trabalhado com maiores detalhes no último capítulo da tese.

Retomemos alguns pontos para finalizar. Convém lembrar que a política neoliberal, ponto de polêmica nas leituras sobre Foucault, busca criar uma ordem concorrencial em que os sujeitos devem funcionar como empresas. Como alguém pode enxergar nesse objetivo uma ausência de poder? Com efeito, Laval coloca a questão: seria Foucault um pós-revolucionário? Ora, sabe-se que a abordagem foucaultiana abandona os grandes projetos utópicos. Sendo assim, a própria ideia de revolução é posta de lado. Contudo, como vimos, Foucault também dá uma ênfase à liberdade de criação como resistência aos poderes. E, se é difícil uma ação política universal, revolucionária, por outro lado, “há uma *política de Foucault*, para além das inflexões reais de sua trajetória, que se traduz por engajamentos pontuais” (LAVAL, 2020, p. 151, grifos no original). Em seu livro sobre Foucault e o neoliberalismo, Laval retoma uma entrevista inédita concedida por Foucault em 1979, por ocasião da Revolução Iraniana¹⁷³. Em determinado trecho, Foucault fala sobre a possibilidade de insurreições permanentes. Segundo ele:

É preciso que os homens inventem aquilo contra o que eles podem e querem se insurgir e, ao mesmo tempo, aquilo em que transformaram sua revolta. Ou para onde vão dirigir sua insurreição. Essa direção tendo de ser inventada indefinidamente. Não vejo ponto final em uma história dessas. Quero dizer, não vejo o momento em que os homens não terão mais de se insurgir. Mesmo se, de fato, podemos prever efetivamente que as formas de insurreição não serão mais as mesmas: [...] quando tomamos, por exemplo, as revoltas dos homossexuais nos Estados Unidos, e as comparamos com grandes insurreições que podem acontecer em um país do Terceiro Mundo, que atualmente morrem de fome, ou com as que pode ter havido na Idade Média, parecem irrelevantes, mas não, eu diria: não são irrelevantes. Não que essas sublevações tenham um valor maravilhoso que as outras não teriam, mas direi que não pode haver e que não é desejável que haja sociedades sem insurreições (FOUCAULT, 2019, p. 90 - 91).

Como Laval muito bem apresenta, Foucault nunca rejeitou a revolução enquanto *vontade*. Em outros termos, de nada adiantaria uma teoria da revolução se tal teoria engaja pouco. Nesse sentido, podemos entender a filosofia de Foucault como uma escrita destinada aos indivíduos implicados em lutas, em engajamentos, em contracondutas, em resistências. Mesmo sem maiores desenvolvimentos, a análise do neoliberalismo permite esse vislumbre: conhecer e entender a política neoliberal a fim de transformar a atualidade política.

¹⁷³ Aqui no Brasil a entrevista a Farès Sassine foi publicado pela editora N-1, em 2019. O título da obra é *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Referência completa ao final da tese.

Capítulo 4 – O espírito de um mundo sem espírito

O que é a espiritualidade?

Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas um sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença.

Michel Foucault

Não somos nada além daquilo que foi dito há séculos, meses, semanas.

Michel Foucault

Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault escreve:

Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno (FOUCAULT, 2010d, p. 11).

Sabe-se que no referido curso, Foucault busca estudar o conceito de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). Contudo, mais do que isso, o que o trecho acima indica-nos seria um modo de compreender esse conceito como possuindo uma reverberação atual. Em outros termos, o que interessa a Foucault seria pensar o sujeito moderno e as suas possibilidades. Com efeito, nesse capítulo desejamos problematizar a relação entre sujeito, verdade e governo.

Para Foucault, como vimos, o sujeito é perpassado e construído a partir de saberes e poderes que atuam sobre ele. Dito de outro modo, podemos afirmar que o neoliberalismo, tema central de nosso interesse, é uma racionalidade política que constrange a criação de um *ethos*, de um modo de ser sujeito, compreendido nesse contexto enquanto empreendedor de si. Por certo, diante desse quadro angustiante, o pensamento progressista, ao qual nos vinculamos, possui como tarefa pensar caminhos e fugas. É preciso, pois, pensar a possibilidade de resistências ao exercício do poder na contemporaneidade.

Nós fizemos algumas referências à democracia ao longo desse trabalho. Contudo, embora Foucault tematize a democracia de uma maneira bastante particular¹⁷⁴, perceberemos que ela não pode ser compreendida como um regime ou conjunto de procedimentos legais a ser construído. Antes e sobretudo, a democracia em Foucault é uma *sensibilidade*. Dito de outro modo, advogamos que a democracia aparece em Foucault como um conceito, ao mesmo tempo, ético e político. De fato, em seu pensamento não é possível desvincular a ética da política. Por isso, lembra-nos Stival, “trata-se, em Foucault, a partir do modelo antigo, de pensar o ‘governo’ como meio discursivo de transformação de si em sujeito ético [...]” (STIVAL, 2015, p. 218). Assim, por um lado, nós encontramos a problematização de um encontro que, para nós, sujeitos do século XXI, é-nos muito caro, a saber, a democracia. Por outro lado, em Foucault nos deparamos com a exigência de pensar a política de modo agonístico, tenso, aberto e, não menos importante, acentuando o papel da subjetividade nesse processo.

“Não há transformação do mundo”, escreve Ortega, “sem a transformação de si” (ORTEGA, 1999, p. 25). Essa seria a lição aprendida por Foucault diante de sua experiência com a Revolução Iraniana. Do mesmo modo, poderíamos afirmar que não há possibilidade de uma experiência democrática sem a constituição de um *ethos* democrático, bem como de um sujeito para essa democracia.

Nesse sentido, nesse capítulo intentamos apresentar, em linhas gerais e sem a pretensão de exaurir a temática, as reflexões e contribuições de Foucault a respeito da constituição da subjetividade. É de conhecimento que essa temática ganha relevância a partir de seus estudos da Grécia e Roma antigas. Com efeito, tais pesquisas, para além de seu interesse histórico, apresentam uma ponte para com o presente. Em outros termos, pensamos que os estudos acerca da cultura antiga, de fato, oferecem possibilidades para problematizar o sujeito contemporâneo. Assim, Francisco Ortega afirma:

O indivíduo está agora capacitado para aplicar poder sobre si, com o objetivo de criar uma relação satisfatória consigo, ou seja, tem-se um indivíduo dotado de capacidade de resistência. Trata-se de uma subjetividade *autônoma* e *anárquica*, que se opõe a interpretações neoliberais (ORTEGA, 1999, p. 24, grifos no original).

Nós gostaríamos de dar destaque para o final da citação acima. Deveras, assim como Ortega, pensamos que a temática da constituição do sujeito é uma contraposição direta ao

¹⁷⁴ Foucault estuda a democracia a partir do conceito de *parresia*. Para uma notável discussão sobre a relação entre *parresia* e democracia indicamos o pequeno artigo de Márcio Alves da Fonseca intitulado, precisamente, *Pensar a democracia*. Referência completa ao final da Tese.

exercício do poder, seja ele disciplinar ou neoliberal. Nunca é demais afirmar: o pensador francês volta ao mundo antigo depois de estudar o neoliberalismo. Com isso, Foucault apresenta a nós uma possibilidade de desvencilharmo-nos de um poder que nos limita a sujeitos do consumo, do empreendimento e do lucro. Não é fortuito que, portanto, Ortega contraponha uma subjetivação disciplinar-biopolítica a uma subjetividade entendida como cuidado de si. Interessante notar, outrossim, que ele chama o exercício do poder sobre outros (o governo dos outros) de poder “des-cuidante” (cf. ORTEGA, 1999, p. 23). De fato, da análise que empreendemos anteriormente, podemos afirmar com tranquilidade que o neoliberalismo se apresenta como um poder nada preocupado com o cuidado. Sobretudo, ele implica em uma responsabilização irrestrita dos indivíduos no que diz respeito aos seus ganhos e perdas, felicidades ou infelicidades.

Nesse sentido, se é possível, enfim, pensar uma alternativa ou resistência à governamentalidade neoliberal contemporânea, então, ela encontra-se nos temas e conceitos elaborados por Foucault entre o fim da década de setenta até sua morte, em 1984. Assim, no fundo, trata-se de ultrapassar o pensamento político, compreendido nos moldes tradicionais, e procurar imaginar possibilidades de vidas outras. Somente assim poderemos efetivamente pensar a política. Em outros termos, poderemos assumir uma perspectiva radical da política, que se efetiva a partir de uma performance de resistência dos sujeitos governados. Ao fim e ao cabo, trata-se de construir uma estética de si, ligando a ética à política.

4.1. O devir revolucionário: a Revolução Iraniana

Em 1979, ano do desenrolar da Revolução Iraniana, Foucault concede uma conferência na Universidade de Stanford. Nessa conferência, ele afirma:

A racionalidade política cresceu e se impôs ao longo de toda a história das sociedades ocidentais. Primeiramente, ela se instalou na ideia do poder pastoral, depois na de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A *libertação* só pode vir através do ataque não de um ou outro de seus efeitos, mas das próprias raízes da racionalidade política (FOUCAULT, 2001, p. 980, grifo nosso).

No ano seguinte, no curso *Do governo dos vivos*, Foucault escreve na Aula de 30 de janeiro de 1980:

A questão que eu gostaria de colocar, mais uma vez, é a seguinte: como é que, numa sociedade como a nossa, o poder não pode ser exercido sem que a verdade tenha de se manifestar, e se manifestar na forma da subjetividade, e

sem que, por outro lado, se espere dessa manifestação da verdade na forma da subjetividade efeitos que estão além da ordem do conhecimento, que são da ordem da salvação e da *libertação para cada um e para todos?* (FOUCAULT, 2014, p. 69, grifos nossos).

Foucault é um grande crítico da Revolução¹⁷⁵. Contudo, como atestam os trechos citados acima, ele também possui uma grande preocupação com a *libertação* dos sujeitos. A possibilidade de resistir aos poderes que incidem sobre os corpos e subjetividade dos indivíduos configura-se como um objetivo a ser trabalhado e refletido. Dessa forma, a nossa percepção é a de que, ao menos desde *A vontade de saber*, Foucault explicitamente procura empreender uma reflexão comprometida com a possibilidade de caminhos outros ao exercício do poder disciplinar e biopolítico, particularmente a biopolítica neoliberal.

Não é fortuito, então, que tematize cada vez mais a questão da resistência em fins da década de setenta até sua morte em 1984. Com efeito, parece-nos que a Insurreição Iraniana abre um campo de possibilidades a Foucault, no que diz respeito ao devir revolucionário das pessoas – embora ele não utilize esse vocabulário. As revoltas que eclodem no Irã em 1978 apresentam-se como o *locus* propício para pensar o papel assumido pelos sujeitos diante do exercício intolerável do poder¹⁷⁶. CandiOTTO, de modo bastante oportuno, coloca uma questão: “Como essas insurreições impregnadas pela religião islâmica podem ser consideradas políticas, se não têm como referência a revolução, no sentido moderno do termo?” (CANDIOTTO, 2020, p. 142). Aqui, o “sentido moderno” seria o sentido marxista. Afinal, o marxismo parece ser o horizonte intransponível quando se pensa em revolução.

Foucault, contudo, possui como referência uma noção mais complexa, a saber, de “espiritualidade política”. Consideramos ser importante lembrar que no ano em que explode a Revolução Iraniana Foucault dita o curso *Segurança, território, população*. Nele, nosso pensador apresenta a rica concepção de *contraconduta*¹⁷⁷. Assim, podemos conjecturar se não

¹⁷⁵ Sobre esse tópico, cf. BALBINO, Lorena de Paula. *Michel Foucault crítico da Revolução: revolução, resistência e subjetivação em Foucault*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Carlos, p. 213, 2019.

¹⁷⁶ Nesse sentido, cumpre-se destacar que nossa intenção não é realizar um trabalho de reconstrução histórica dos eventos relacionados à Revolução Iraniana. Tampouco nossa intenção será empreender um juízo acerca da pertinência das críticas e respostas oferecidas por Foucault diante dos eventos que se seguiram após a chegada do aiatolá Khomeini ao poder. De fato, interessa-nos o entusiasmo de Foucault para com um movimento político que expressava uma vontade de recusa geral ao intolerável. Em uma palavra, interessa-nos a dimensão da possibilidade aberta ao sujeito de trilhar caminhos outros.

¹⁷⁷ “Por quem aceitamos ser conduzidos? Como queremos ser conduzidos? Em direção ao que queremos ser conduzidos?” (FOUCAULT, 2008b, p. 260).

haveria uma relação entre a discussão teórica sobre as contracondutas e a insurreição no Irã¹⁷⁸. Nós propomos essa hipótese, afinal, aparentemente, há uma convergência dos temas teóricos e dos acontecimentos que interessam a Foucault em fins dos anos setenta. E, sobretudo, não podemos esquecer que Foucault sempre procurou elaborar análises que tocam, de algum modo, a existência concreta de indivíduos ou grupos¹⁷⁹.

Destarte, interessa-nos tematizar o tópico da Revolução Iraniana não a partir de uma apresentação extensa, detalhada e valorativa da análise foucaultiana¹⁸⁰. Ao contrário, nossa aposta é a de que esse acontecimento permite-nos vislumbrar muito concretamente, isto é, para além do domínio estritamente teórico, alguns conceitos formulados por Foucault. No momento da eclosão da insurreição no Irã, nosso pensador está em um processo de inflexão em sua concepção do exercício do poder, que passa cada vez mais a ser compreendido a partir da grade de inteligibilidade do governo, da governamentalidade. Em síntese, o poder nessa compreensão “é uma relação entre dois indivíduos, e uma relação tal que um pode guiar a conduta de outro ou determinar a conduta de outro” (FOUCAULT, 2018a, p. 209). Assim, o domínio da governamentalidade engloba esse universo da condução de condutas.

Com efeito, o que Foucault percebe, em primeiro lugar, nas revoltas contra o Xá Pahlavi é uma grande *recusa*; é uma recusa a ser governado assim, visando a isso, por essas pessoas, parafraseando sua famosa afirmação em *O que é a crítica?*¹⁸¹. Nós queremos desdobrar alguns elementos que se manifestam a partir das análises e reportagens de Foucault. Mais especificamente, gostaríamos de desdobrar três elementos, a saber, a noção de diagnóstico do presente (1), a crítica da Revolução (2) e, por fim, o conceito de espiritualidade política (3).

¹⁷⁸ Embora seja preciso salientar que o nosso pensador afirme explicitamente que a leitura de Ernest Bloch – *O princípio esperança* – foi muito importante para a compreensão do movimento do iraniano, principalmente a partir do aspecto religioso, que destacaremos adiante. Para a compreensão da explicação de Foucault sobre a origem cristã da aspiração revolucionária moderna, tópico que ele entende seminal para a compreensão da insurreição iraniana (cf. FOUCAULT, 2019, p. 51 – 53).

¹⁷⁹ Em entrevista a Jean François e John de Wit, datada de 22 de maio de 1981, Foucault é questionado acerca de sua coerência militante. Ou seja, onde essa coerência residiria? O pensador responde: “Eu diria que em última análise que coerência é algo que nem mesmo procuro estabelecer; *diria que essa coerência é a coerência de minha vida*. Lutei por questões, é verdade – são fragmentos de experiência, fragmentos de autobiografia. Tive certa experiência com hospitais psiquiátricos. Por outras razões, tive experiências com a polícia. E, a propósito da sexualidade, tenho também certa experiência. *É a minha biografia*. [...] Se luto por esta ou aquela questão é porque isso me importa em minha subjetividade” (FOUCAULT, 2018, p. 228, grifos nossos).

¹⁸⁰ Para o leitor que deseja se aprofundar, recomendamos fortemente a leitura da Dissertação de mestrado de Maurício Pelegrini, intitulada *Michel Foucault e a Revolução Iraniana* (2015). Pelegrini apresenta-nos um panorama muito fiel dos escritos iranianos, dos eventos ocorridos naquele país, bem como a discussão acalorada e sempre atual que se desdobra no entorno desses escritos. Vale mencionar, por fim, a escrita fluida do autor. A referência completa encontra-se ao final da tese.

¹⁸¹ Em sua chegada ao Irã, Foucault encontra nas conversas o mesmo *leitmotiv*: “Em todo caso, nós não queremos esse regime” (FOUCAULT, 2001, nº 243, p. 679, grifos no original).

Em primeiro lugar, a fim de compreendermos o primeiro ponto, é primordial lembrarmos-nos de que Foucault aceita o convite do jornal italiano *Corriere della Sera* para assumir uma coluna própria e intitula esse projeto de “Reportagem de ideias”. Sobre esse projeto, ele escreve:

Alguns dizem que as grandes ideologias estão morrendo, outros que elas nos inundam com a sua monotonia. O mundo contemporâneo, ao contrário, fervilha de ideias que nascem, se agitam, desaparecem ou reaparecem, abalando as pessoas e as coisas. E isto não somente nos círculos intelectuais ou nas universidades da Europa Ocidental: mas em escala mundial e, entre tantos outros, nas minorias ou nos povos que a história até hoje quase nunca habituou a falar ou a se fazer escutar. Há mais ideias sobre a terra do que os intelectuais poderiam imaginar (FOUCAULT, 2001, n° 250, p. 707).

Nesse sentido, podemos afirmar que com as “reportagens das ideias” Foucault almeja diagnosticar o presente. Ele encontra uma vontade coletiva iraniana a partir de um discurso de recusa, isto é, negativo, no sentido de “aberto”. De fato, é nesse cruzamento entre as “ideias” e os “acontecimentos” que a compreensão do presente se manifesta, se anuncia. Pelegrini apresenta muito bem esse ponto ao escrever:

Na recusa a se colocar absolutamente no campo da filosofia ou da história, Foucault adota o rótulo de jornalismo para designar algo que perpassa toda a sua trajetória: a preocupação com o presente. [...] Ao viajar para o Irã, Foucault afirmava estar fazendo jornalismo, mas de fato também estava fazendo história, esta que aparece no cruzamento da luta pelas ideias com os acontecimentos. O que os críticos não entenderam em 1978, e continuam sem entender até hoje, é esta abertura ao presente promovida por Foucault. Não se tratava de encontrar nos revolucionários iranianos o já conhecido, mas de procurar entender o que estava acontecendo no seu *agora* [...] (PELEGRINI, 2015, p. 11, grifo no original).

Nada mais infecundo, portanto, do que as críticas endereçadas a Foucault o acusando de “cúmplice” do terror, quando o governo do aiatolá Khomeini assume a condução do país. Em outros termos, nosso pensador compreende nesse acontecimento uma abertura ao novo, ao indeterminado. “A vontade sem horizonte, absolutamente negativa, parecer ser o foco perigoso do elogio de Foucault” (STIVAL, 2015, p. 170). O que importante, contudo, para nós, é a percepção da possibilidade de ação. Em outros termos, o poder nunca é absoluto.

Dito isso, o segundo ponto a ser destacado é a sua crítica à noção de “revolução” – por certo, ela também sendo um tipo de ação. Contudo, ação essa de que o filósofo procura se distanciar. Em sua obra *A dignidade da luta política*, Cesar Candiotti discorre sobre importantes aspectos da relação de Foucault com os conceitos de revolução e insurreição. Em

primeiro lugar, a insurreição que tem seu lugar no Irã precisa ser distinguida das escatologias revolucionárias ocidentais em seu aspecto mais elementar: a relação com o tempo. Escreve ele:

A revolução, em sua estrutura ocidental, é ancorada na história, no sentido de seguir uma cadeia de necessidades e uma teleologia que sempre a direciona ao futuro. Já as insurreições instauram outra relação com o tempo e propiciam a inauguração de outra forma de subjetivação coletiva (CANDIOTTO, 2020, p. 128)

Ao continuarmos dependentes do léxico e da lógica da revolução, podemos incorrer no erro de pensar os acontecimentos na forma da linearidade, de um *télos*. Pelo contrário, o que a lógica do acontecimento insurrecional testemunha é, precisamente, que os eventos estão sempre abertos, são sempre apostas. Em consonância com essa ideia, podemos ainda chamar a atenção para outro elemento.

Por conseguinte, em segundo lugar, é importante destacar o aspecto da validação histórica. Candiotto lembra que Foucault vê uma diferença fundamental no modo de compreensão da validade da insurreição, quando comparada à revolução. Assim é que as revoluções são avaliadas a partir dos conceitos de “sucesso” ou “fracasso”. Desse modo, se uma revolução almeja mudar completamente a ordem das coisas, sua empreitada será bem-sucedida se a libertação total ocorrer. Ao passo que “os movimentos insurrecionais não se iludem com uma libertação total” (CANDIOTTO, 2020, p. 133). O genealogista não possui ilusões com uma ordem *totalmente* justa, não violenta ou humanizada. Sucesso ou fracasso deixam de ser noções orientadoras do valor de uma insurreição, tal como a iraniana. As atitudes de não servidão, de indocilidade, de sublevação, de crítica a um poder considerado intolerável são, por si mesmas, desejáveis. Essas atitudes “têm o seu próprio valor e sua dignidade peculiar no momento de seu exercício” (CANDIOTTO, 2020, p. 133).

Com efeito, dessa constatação surgem as mais belas linhas escritas por Foucault. A fim de colocar um fim à polêmica acerca de sua relação com a insurreição no Irã – e o terror seguido –, ele escreve um pequeno artigo intitulado *É inútil revoltar-se?* Embora o trecho seja extenso, pensamos ser necessário citá-lo na íntegra. Nesse texto, nosso pensador introduz a seguinte reflexão:

Ninguém tem o direito de dizer: “Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem”. Mas não concordo com aquele que dissesse: “Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa”. Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos aberta a questão. Insurge-se, é um fato; e é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dão seu alento. Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco

não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém, aliás, é obrigado a ser solidário a eles. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as decepções da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da “história” (FOUCAULT, 2001, nº 269, p. 793 – 794).

Revoltar-se nunca é inútil. De fato, somente a revolta, a recusa, a insurreição, a indocilidade refletida permite que a possibilidade do *novo* se abra.

A partir desses elementos, podemos desenvolver o último ponto. Como podemos compreender a noção de “espiritualidade política”? Nessa expressão, faz-se mister conceituar os dois termos, a fim de termos uma compreensão clara e acurada. Lembremos que Foucault utiliza essa expressão nos anos finais da década de setenta. Não obstante isso, no ano de 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault distingue a espiritualidade da filosofia. Acerca do primeiro termo, ele afirma que ela é:

[...] o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2010, p. 15)

No que diz respeito ao conceito de política, queremos introduzir uma definição bastante ampla, oferecida por Foucault por ocasião de uma entrevista em 1981. Nela, ao ser questionado sobre os seus objetos de estudo, bem como a fragilidade dos mesmos, Foucault responde que, de fato, trata-se de mostrar como esses objetos são fugazes. Em outros termos, a análise filosófica, tal como compreendida por ele, salienta que as pretensas evidências do nosso saber não são tão evidentes. Nesse sentido, analisar a loucura, o conhecimento, a prisão, a sexualidade, o neoliberalismo etc., seria uma estratégia política; esses objetos são construídos historicamente.

E, a partir do momento em que é historicamente constituída, pode ser politicamente destruída. Digo "politicamente" dando à palavra "política" um sentido muito amplo: em todo caso, há possibilidades de ação, pois essas soluções foram escolhidas no decorrer de certas ações, de reações, no decorrer de certas lutas e de conflitos, para responder a certos problemas. Eu quis reintegrar muitas das evidências de nossa prática na própria historicidade dessas práticas. E, desse modo, destituí-las de sua posição de evidência para

lhes devolver a mobilidade que tiveram e que devem continuar tendo no campo de nossas práticas (FOUCAULT, 2018a, p. 212).

Ora, desse modo, podemos compreender a noção de espiritualidade política afirmando que ela é o modo pelo qual o indivíduo, a partir de sua própria existência, em seu próprio ser, entrega-se à possibilidade de mudança. O sujeito é, portanto, o *locus* da ação. E é nesse sentido que poderemos compreender como, na revolução iraniana, a vida e a morte estavam em jogo. Por certo, seria ingenuidade querer afastar o fator religioso, islâmico, no caso da insurreição no Irã. Contudo, na espiritualidade política, de modo geral, localizamos uma disposição no sujeito que se arrisca visando uma vida outra¹⁸².

O que é importante para nossos objetivos, efetivamente, para além dos detalhes interessantes de Foucault e sua relação com o Irã de fins da década de setenta, reside na indicação da possibilidade de ação por parte do sujeito. Quer dizer, não devemos imaginar que uma situação seja eterna e inexorável. Todavia, a lição foucaultiana encontra-se nesse olhar para a constituição de uma subjetividade não sujeitada, que iremos desenvolver no próximo tópico. Lembremo-nos das belíssimas palavras de Gilles Deleuze:

Diz-se que as revoluções têm um mau futuro. Mas não param de misturar duas coisas, o futuro das revoluções na história e o devir revolucionário das pessoas. Nem sequer são as mesmas pessoas nos dois casos. A única oportunidade dos homens está no devir revolucionário, o único que pode conjurar a vergonha ou responder ao intolerável” (DELEUZE, 2013b, p. 215).

De fato, pensamos essa diferenciação entre “o futuro das revoluções” e o “devir revolucionário das pessoas” é uma ótima estratégia para a analisar a relação de Foucault com a Revolução Iraniana.

¹⁸² Pelegrini é muito perspicaz em destacar que o tema da morte foi explorado à exaustão por comentaristas de Foucault, muitas vezes recaindo em exageros e mistificações. Prova disso são as obras *Foucault e a revolução iraniana*, de Janet Afary e Kevin B. Anderson e também *The passion of Michel Foucault*, de James Miller. Com efeito, sobre essa última obra, Pelegrini identifica uma estranha estratégia de argumentação. Miller procura compreender toda a obra de Foucault a partir do conceito de “experiência-limite”. Não obstante, sua compreensão é rasa, identificando esse conceito com experiências pessoais e, no limite, com seu suposto fascínio pela morte. Nesse sentido, quase beira o cômico o relato do atropelamento de Foucault e como desse episódio resultaria um aprendizado seminal: a morte não deve ser temida. Além disso, Miller veria nessa experiência pessoal uma grade de leitura para a insurreição iraniana. Lembra-nos, no entanto, Pelegrini: “Miller certamente despreza o fato de que Foucault estava tentando compreender como a religião xiita se impunha como força no movimento revolucionário, e a luta contra o governo do xá Pahlavi também podia ser considerada como internacional, já que o regime era fortemente apoiado pelas grandes potências ocidentais” (PELEGRINI, 2015, p. 77 – 78). Por fim, no que diz respeito à obra de Afary e Anderson encontramos declarações tais como: “Ao longo de sua vida, o conceito de autenticidade de Foucault significava olhar para as situações onde as pessoas viviam perigosamente e flertavam com a morte, o local onde a criatividade se origina” (AFARY; ANDERSON, 2005, p. 02). Encontramos pela obra afirmações nesse mesmo sentido.

4.2. *Ethopoiesis*: poesia ou prática contestatória?

Como explicar o interesse de Foucault, em seus textos tardios, pela questão da constituição do sujeito moral? De um modo mais geral ainda, é possível colocar a questão nos seguintes termos: por qual motivo Foucault, que sempre se interessou pela história mais recente, sentiu a necessidade de voltar à Grécia Antiga? Em seus últimos cursos no *Collège de France*, percebemos alguns temas ou conceitos que se repetem: aleturgia, cuidado de si e parresia. De fato, pode-se perceber que, embora diferentes, esses conceitos mantêm uma coerência e uma relação entre si. Aparentemente, todos esses conceitos possuem um centro de preocupação, a saber, a procura por responder a uma pergunta seminal do pensamento filosófico: *o que é o sujeito?*

É interessante notar que será a partir das críticas feministas a Foucault que encontraremos um possível caminho na direção de responder, mesmo que parcialmente, a essa questão. Paul Preciado afirma que “sua rejeição [de Foucault] à identidade e ao ativismo gay levá-lo-á a forjar uma retroficção à sombra da Grécia Antiga” (PRECIADO, 2011, p. 13). Aparentemente em consonância com esse apontamento, também Sam Bourcier, no primeiro volume de *Queer Zones*, aponta que “tudo se passa como se, para ele, existisse apenas um gênero, o masculino homoerótico, para não dizer antigo, grego...” (BOURCIER, 2022, p. 105). Bourcier faz referência à preocupação de Foucault em pensar o prazer, fugindo do conceito de desejo. Contudo, essa preocupação ainda é muito masculina, muito literária, muito “grega”¹⁸³. Todavia, será essa a maneira mais fecunda de compreender as elaborações tardias de Michel Foucault?¹⁸⁴

Na verdade, Bourcier é bastante severo em sua crítica a esse aspecto da filosofia de Foucault. No centro dessa crítica, está uma preocupação candente da filosofia feminista e da teoria *queer*: é possível pensar em práticas e relações que ultrapassem os limites estabelecidos

¹⁸³ “Poeta do conceito mais que dramaturgo dos corpos, Foucault busca os vocábulos dos novos usos do prazer. Hermético, até mallarmeano, Foucault permanecerá sibilino nas suas alusões às novas práticas sexuais e a uma topografia erótica transformada?” (BOURCIER, 2022, p. 107).

¹⁸⁴ Por certo, nosso pensador interessa-se em refletir acerca do universo da homossexualidade masculina. Esse é o universo que Foucault tinha como referência. Não obstante, pensamos que sua volta aos gregos nos oferece, de uma maneira não particularizada, instrumentos para pensar a constituição de si. Essa constituição de si, por sua vez, é condição de possibilidade para o enfrentamento dos poderes que procuram sujeitar os indivíduos, impondo-lhes uma subjetividade sujeitada. Assim sendo, não constitui nossa intenção “responder” aos críticos que identificam um traço problemático neste “retorno ao mundo antigo”.

pela matriz heterossexual e masculina?¹⁸⁵ Para nossos objetivos, embora muito interessante e importante, abriremos mão de um debate a respeito dessas críticas. O que realmente nos interessa será a crítica de Bourcier à noção de *ethopoiesis*. Como veremos, Foucault apoia-se em uma antiga tradição filosófica que reivindica o cuidado de si, criando, no limite, uma cultura de si. E, embora não sejamos gregos ou romanos da Antiguidade, por certo podemos aprender alguns elementos daí. Bourcier, contudo, afirma que:

Na verdade, Foucault tenta poetizar, no sentido etimológico (do grego *poein*, isto é, fabricar) e literário do termo, o campo do prazer, um campo que ele gosta de imaginar como virgem de construções, de estruturas e de significações (BOURCIER, 2022, p. 106).

Michel Foucault faz referência algumas vezes às práticas S/M, entendendo-as como práticas culturais que inventam novas formas de prazer, para além da monotonia genital¹⁸⁶. “As práticas sadomasoquitas constituem, para Foucault, uma forma de dessexualizar o prazer, criando novas possibilidades de obter prazer” (ORTEGA, 1999, p. 147). Ora, fora algumas poucas palavras sobre as práticas de *fist-fucking*, aparentemente Foucault não entregaria, na visão de Bourcier, um pensamento comprometido com outras formas de existência. Ao menos, não estaria preocupado com outras configurações de gênero, ficando somente no registro do prazer oriundo da homossexualidade masculina. Esse mesmo conceito de prazer, além disso, é tematizado apenas poeticamente¹⁸⁷.

É preciso pontuar que não concordamos inteiramente com essas críticas. Em outros termos, como buscaremos mostrar posteriormente, acreditamos que as reflexões sobre as relações entre sujeito e verdade, balizadas a partir do conceito de cuidado de si, são fontes

¹⁸⁵ É preciso destacar, com efeito, que Bourcier está tematizando o que ele chama de “utopia S/M” em Foucault. Sabe-se que o pensador francês nunca teorizou demasiadamente as práticas S/M, restringindo-se a oferecer alguns comentários interessantes em entrevistas. A partir de Halperin e Butler, lembra o autor de *Queer zones*, procurou-se realizar uma leitura feminista e performativa dessas “teses” foucaultianas. Contudo, “Foucault não se interessa pela des-generização - ou *gender fucking* -, isto é, não se interessa por esse jogo paródico e político com os signos da masculinidade que serve para criticar os papéis sexuais e sociais atribuídos ao masculino e ao feminino. Essa postura de evitar os gêneros é, aliás, um dos limites problemáticos do pensamento de Foucault” (BOURCIER, 2022, p. 105). Ora, para além desse aspecto crítico, vale a pena destacar que as alusões do nosso pensador ao S/M, sempre realizadas em entrevistas, visam pensar a possibilidade de construção de uma estética da existência baseada no prazer de si e do outro.

¹⁸⁶ Parece ser nesse sentido que devemos entender a referência do nosso pensador a práticas como o *fist-fucking* ou o uso das *bathhouses*. Assim, ele afirma, que: “Eu penso que o S/M é mais que isso, é a criação real de novas possibilidades de prazer, que não se tinha imaginado anteriormente” (FOUCAULT, 2001, n° 358, p. 1556).

¹⁸⁷ Ele lembra a seguinte passagem, retirada de uma entrevista de Foucault: “[...] que me parece que ao utilizar a palavra prazer, que no limite não quer dizer nada, que está ainda suficientemente vazia de conteúdo e virgem de utilização possível, não tomando por prazer, afinal, senão um acontecimento, um acontecimento que se produz, e que se produz, diria eu, fora do sujeito, ou no limite do sujeito, ou entre dois sujeitos, nessa coisa qualquer que não é nem do corpo nem da alma, nem exterior nem interior, quem sabe teríamos, ao procurar refletir sobre essa noção de prazer, um meio de evitar toda a armadura psicológica e médica que a noção tradicional de desejo carregava? (FOUCAULT, 2015, p. 08).

importantes para pensar novos modos de vida. Por certo, isso não exclui uma consideração sobre os limites do pensamento foucaultiano. Em síntese, acreditamos que Foucault apresenta uma possibilidade de prática contestatória.

Antes do mais, apontamos que teremos como texto de referência para este momento de nossa investigação o curso *A hermenêutica do sujeito*. Nesse curso, encontramos uma importante elaboração sobre o conceito de cuidado de si. A nossa hipótese é de que tal conceito se apresenta como um importante instrumento para pensar tanto a constituição do sujeito quanto pode ser visto como uma técnica de resistência aos poderes modernos. De modo muito particular, como veremos adiante, é um conceito capital para se contrapor ao poder neoliberal, que almeja constituir sujeitos-empresas. E, por fim, reafirmamos que não é o nosso desejo explorar à exaustão os textos tardios de Foucault. Antes, queremos utilizá-los como instrumentos, como ferramentas para pensar a resistência no presente.

O cuidado de si, de fato, constitui um ponto de inflexão nas investigações acerca da relação entre *sujeito* e *verdade*. De fato, Foucault sempre se interessou pela relação estabelecida esses dois termos. Esse aspecto é evidenciado, por exemplo nas Conferências de Dartmouth, em 1980 e, outrossim, nas Conferências de Louvain, em 1981. Ditado em períodos diferentes, Foucault inicia suas aulas com o mesmo episódio: Leuret e a sua operação terapêutica. Em síntese, essa operação consistia na realização de perguntas, acompanhadas de duchas frias endereçadas ao paciente até que ele reconheça a sua loucura. “À força de duchas, à força de confissão [...] o doente ficou curado. Como tinha reconhecido que era louco, não podia continuar sendo” (FOUCAULT, 2018, p. 04).

Para além do que há de curioso nessa cena, o que desperta a reflexão em Foucault é o fato de que encontrarmos aí um episódio inusitado de uma longa história do dizer a verdade sobre si mesmo. Nesse sentido, ao procurar pensar sobre o sujeito, Foucault esforça-se em se distanciar de certa filosofia do sujeito que reinou na França, principalmente após a 2ª Guerra Mundial¹⁸⁸. Desse modo, “a genealogia foucaultiana do sujeito moderno constitui um ponto de descontinuidade e uma alternativa a respeito dos outros intentos de se diferenciar dessa filosofia [do sujeito]: o marxismo, o positivismo lógico e o estruturalismo” (CREMONESI; DAVIDSON; IRRERA; LORENZINI; TAZZIOLI, 2016, p. 02).

¹⁸⁸ Na primeira conferência das Conferências de Dartmouth ele afirma: “Nos anos que precederam a segunda guerra, e ainda mais depois da segunda guerra, a filosofia na França e, creio eu, em toda a Europa continental foi dominada pela filosofia do sujeito. Quero dizer que a filosofia estabeleceu como sua tarefa *par excellence* o fundamento de todo conhecimento e o princípio de toda significação como decorrente do sujeito significativo” (FOUCAULT, 2016, p. 21).

Ethopoiesis, portanto, será um conceito operatório, no sentido de oferecer compreensão para a possibilidade de criar uma subjetividade e um modo de vida não sujeitos. Esse conceito indica a produção do *ethos*, de um modo de vida, por meio de um processo de ascese, ou seja, de um trabalho de si sobre si mesmo.

No início deste item colocamos a pretenciosa pergunta sobre o que é o sujeito. Ora, efetivamente, vamos nos dando conta de que o sujeito é uma construção histórica. Em outros termos, o sujeito não é, como queriam muitas filosofias, um dado que funda e oferece o sentido do mundo, um sujeito ideal. Ao contrário, o sujeito, em Foucault, é uma substância ética; ele é modificável por meio de técnicas e exercícios. Nesse sentido, é dessa maneira que vamos compreender a “retorno” de Foucault ao sujeito, com uma mirada um pouco diferente. Interessa agora pensar o eu ético, que se constitui como sujeito de uma liberdade.

É justo, por sua vez, perguntar: por qual motivo Foucault se interessa pela ética do eu baseada em textos e problemas tão antigos? Por certo, Foucault deixou explícito que a Antiguidade não é a solução para problemas contemporâneos¹⁸⁹. Se levarmos em conta duas entrevistas tardias de Foucault, ocorridas próximas de sua morte, encontraremos uma pista significativa. As entrevistas intitulam-se “O retorno da moral” e “Uma estética da existência”. Na primeira, nosso pensador afirma: “A busca de uma forma de moral que seria aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica” (FOUCAULT, 2001, nº 354, p. 1525). Na segunda, ele é ainda mais enfático:

Da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência (FOUCAULT, 2001, nº 357, p. 1550 – 1551).

Depreende-se, portanto, que o pensador francês está preocupado em imaginar práticas de liberdade que procuram dar forma à vida. Ou seja, práticas que ensejam a construção de existências exemplares, contornando os ditames dos poderes contemporâneos que objetivam o indivíduo. A filosofia, ao fim e ao cabo, sempre teve a função de advertir sobre os perigos do poder. “Em sua vertente crítica [...] a filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos

¹⁸⁹ Na famosa entrevista com Dreyfus e Rabinow, Foucault é perguntado se acredita que os gregos são uma alternativa atraente e plausível para o mundo contemporâneo. Foucault sem hesitação responde: “Não! Não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas. Veja bem, o que não quero fazer é a história das soluções, e essa é a razão pela qual não aceito a palavra ‘alternativa’” (FOUCAULT, 2001, nº 344, p. 1430 – 1431).

de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem - política, econômica, sexual, institucional” (FOUCAULT, 2001, n° 356, p. 1548). Como veremos, Foucault compreende que essa função crítica possui um início preciso e identificável. Ela provém de Sócrates e de seu imperativo: "Constitua-te livremente, pelo domínio de ti mesmo."

4.3. Cuidado de si: uma visão panorâmica

Sócrates - Não percebes, Alcibiades, como te exprimes com pouca precisão?

Alcibiades - A respeito de quê?

Sócrates - De pensares que eu disse tal coisa.

Alcibiades - Como assim? Não foste tu quem disseste que eu nada sei a respeito do justo e do injusto?

Sócrates - Eu, não.

Alcibiades - Então fui eu?

Sócrates - Sem dúvida.

Neste momento queremos detalhar as relações entre subjetividade e verdade a partir das pesquisas foucaultianas na Antiguidade greco-romana. Aqui, nosso objetivo é empenhar-se em esclarecer alguns elementos do conceito de “cuidado de si”. A correta compreensão desse conceito é seminal, afinal, como afirmamos anteriormente, ele é o conceito central para pensar a ética em Foucault, isto é, a maneira como o sujeito pode trabalhar sobre si mesmo visando a construção de uma existência bela.

Possuindo esse objetivo no horizonte, almejamos apresentar, grosso modo, alguns elementos acerca da história desse conceito na Antiguidade, a partir do curso *A hermenêutica do sujeito*, ditado em 1982. Além disso, como material de apoio, utilizaremos dois importantes e esclarecedores artigos de Frédéric Gros chamados *Vérités et contre-vérités* (2020) e *O cuidado de si em Michel Foucault* (2008). Ainda é preciso destacar que, embora Foucault realize, por certo, um trabalho de história da filosofia – ele utiliza muitos textos antigos, a grande maioria em sua língua original, oferece-nos leituras secundárias etc. –, não é seu foco de interesse abranger a totalidade das doutrinas apresentadas. “Ele procura captar nos textos antigos um elemento pré-doutrinal: a estruturação da relação consigo mesmo, a modalidade de construção subjetiva proposta” (GROS, 2008, p. 129).

É possível encontrar uma primeira reflexão sobre o cuidado de si em Platão, diz-nos Foucault ¹⁹⁰. Particularmente, verifica-se tal reflexão no diálogo de juventude *Primeiro Alcibiades*. Nesse diálogo, Alcibiades deseja um posto importante no governo de Atenas. Precisamente, ele deseja oferecer conselhos ao povo sobre assuntos tais como a guerra e paz, ou seja, assuntos que indicariam um conhecimento acerca do justo e do injusto. Ora, a dialética socrática prontamente revela que Alcibiades apenas imagina que sabe esses assuntos, mas não possui um conhecimento real. Ele presume, enfim, ter um conhecimento que não tem.

A partir desse ponto, Sócrates introduz uma discussão sobre o cuidado de si, e é esse ponto que desperta o interesse em Foucault. Para governar uma cidade, indica Sócrates, é preciso ter algumas qualidades e certos conhecimentos. Com efeito, para que se possua tais conhecimentos e qualidades é preciso que indivíduo busque um aperfeiçoamento de si mesmo, isto é, busque cuidar de si mesmo. Podemos perceber aqui uma vinculação entre a política e a ética. Em outros termos, para que se governe bem os outros é preciso que se governe bem a si mesmo.

Nesse sentido, é estéril a pretensão em opor o “conhecimento de si” (*gnôthi seautón*) ao “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). De fato, “o cuidado de si deve consistir no conhecimento de si” (FOUCAULT, 2010d, p. 63). Sobre essa matéria, Gros é muito esclarecedor. Segundo ele, Foucault procura mostrar que o conhecimento de si:

[...] era da ordem de um apelo à vigilância e à atenção (antes de colocar uma questão ao oráculo, que se pesem bem os termos, sem precipitação), mais do que à introspecção interior e à decifração indefinida da natureza secreta; seja, enfim, em mostrar que, nas formas antigas de subjetivação, o conhecimento de si permanecia subordinado ao cuidado de si (era enquanto dever de cuidar de si mesmo que os elementos do conhecimento de si eram requeridos) (GROS, 2008, p. 130).

Foucault, assim, procura afastar qualquer mal-entendido em relação às duas expressões. Isto é, o conhecimento de si não é o enunciado constitutivo da subjetivação grega, mas o cuidado de si. Assim, o cuidado de si “não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase a cultura grega, helenística e romana”

¹⁹⁰ Michel Foucault identifica uma história do cuidado de si em três momentos. Edgardo Castro em seu *Vocabulário de Foucault* sintetiza muito bem esse aspecto. Diz ele: “Essa história iria desde as primeiras formas filosóficas do cuidado de si, no século V a.C., até o ascetismo cristão, século V d.C. Uma história, então, de mil anos na qual haveria que distinguir, pelo menos, três momentos fundamentais: o momento socrático (século V a.C.), a idade de ouro da cultura do cuidado de si mesmo (séculos I - II) e a passagem do ascetismo pagão ao ascetismo cristão (séculos IV-V)” (CASTRO, 2009, p. 93). Foucault, por sua vez, sintetiza esses elementos na aula de 06 de janeiro de 1982, em seu curso *A hermenêutica do sujeito* (2010d, p. 30).

(FOUCAULT, 2010d, p. 10). Além disso, podemos afirmar que essa preocupação, e o destaque dado por nosso filósofo ao cuidado de si, indica seu comprometimento com uma história outra do sujeito. Não mais um sujeito que precisa decifrar quem ele é (cristianismo ou psicanálise), mas, sobretudo, um sujeito construído/formado por meio de práticas e regras de conduta que ele mesmo oferece a si mesmo.

Por conseguinte, é preciso destacar, antes de dedicarmo-nos um pouco mais detidamente nessas práticas de si, que o cuidado de si não deve ser compreendido por meio de um viés individualista, egoísta ou narcísico¹⁹¹. A título de exemplo, podemos citar a necessidade de um mestre do cuidado, bem como a problemática da amizade. Em primeiro lugar, rememoremos que o cuidado de si é uma *atividade*, uma ação, não uma reflexão introspectiva. Sêneca mantinha correspondências com seus amigos; Sócrates ilustrava a relação umbilical entre o cuidado de si e a atividade política; Foucault destaca a presença do outro, do mestre do cuidado (que não devemos equiparar erroneamente a um diretor de consciência cristão). Nesse momento socrático, nosso pensador coloca em relevo a necessidade de um mestre do cuidado. “O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidado do cuidado que o discípulo tem de si próprio” (FOUCAULT, 2010d, p. 55). Esse outro nos ajuda nesse processo de cuidado consigo mesmo. No último curso de Foucault, *A coragem da verdade*, talvez a figura do cínico seja a que mais evidenciaria esse aspecto de encorajar o outro.

No que diz respeito ao conceito de amizade, Foucault recorre ao pensamento epicurista. De fato, ao lado da filosofia estoica, o epicurismo é objeto de longas reflexões. Assim, buscase na filosofia helenística e romana a *salvação*. Todavia, não devemos compreender esse conceito a partir daquilo que nos é mais próximo e conhecido: o cristianismo. Em outros termos, não está em questão, para essa filosofia, a salvação em outro mundo. De fato, salvação é compreendida como o adquirir a *completude de si*, o domínio de si. A amizade, com efeito, é parte constituinte dessa completude, dessa *ataraxia* – entendida como ausência de perturbação. Seguindo a argumentação de Epicuro, nosso pensador indica como a amizade faz parte do cuidado de si. Embora ela nasça, diz Epicuro, da utilidade, ela é desejável por si mesma.

¹⁹¹ O leitor deve imaginar que estamos fazendo referência às críticas de Pierre Hadot a Foucault. Não é nosso objetivo dar conta desse debate, apenas indicar sua existência. Por fim, indicamos a leitura dos artigos de Hadot que se encontram na obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014). E, para uma discussão crítica muito bem fundamentada, também indicamos a leitura da dissertação de Mestrado de Cassiana Stephan intitulada *Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica de si mesmo* (2014). As referências completas estão ao fim dessa Tese.

A amizade nada mais é que uma das formas que se dá ao cuidado de si. Todo homem que tem realmente cuidado de si deve fazer amigos. Esses amigos chegam ocasionalmente no interior da rede de trocas sociais e da utilidade. [...] Mas o que dará função à utilidade no interior da felicidade é a confiança que dedicamos aos nossos amigos que são, para conosco, capazes de reciprocidade. E é a reciprocidade desses comportamentos que faz figurar a amizade como um dos elementos da sabedoria e da felicidade (FOUCAULT, 2010d, p. 55).

A amizade é um conceito que indica uma espécie de resistência. Vale a pena retomar a ideia central da belíssima entrevista de Foucault chamada *De l'amitié comme mode de vie* (cf. FOUCAULT, 2001, nº 293, p. 982). Nela, o filósofo francês indica a urgência de criar uma cultura homossexual baseada na amizade. Quer dizer, essa relação estabelecida com o/s outro/s é seminal para a construção de modos de vidas livres dos ditames individualistas¹⁹². “Não se cuida de si para escapar do mundo, mas para agir como se deve” (GROS, 2008, p. 132).

Embora encontre a raiz do cuidado de si na filosofia socrática, Foucault identifica na filosofia helenística e romana a sua expressão mais fundamental. As técnicas de si colocadas em marcha por essas correntes são muitas e complexas: a meditação, a escrita, a privação, a reflexão sobre a morte, sobre a velhice... De nossa parte e para nossos propósitos, não queremos executar uma leitura e descrição exaustiva dessas práticas. O que importa, para nós, seria destacar que as pesquisas de Foucault acerca do cuidado engendram uma relação outra do sujeito para consigo mesmo, para com os outros e para com a verdade. Sobre esse último conceito, então, gostaríamos de destacar a interessantíssima tese de Gros em um artigo intitulado *Vérités et contra-vérités*. Em primeiro lugar, ele afirma:

O cuidado de si é, primeiramente, uma atitude pela qual se intensifica a presença a si mesmo. Tornar-se presente a si mesmo é antes de tudo recusar-se a deixar-se levar pelo fluxo da existência, é impedir a reatividade das respostas automáticas. Se nos tornamos presentes a nós mesmos, é para poder responder corretamente e de acordo com princípios que aprovamos, por solicitação dos outros e do mundo, para poder elevar-se aos acontecimentos, não por meio de respostas prontas ou contrapondo-lhes reações sociais, mas a partir de si mesmo (GROS, 2020, p. 11).

Já aí temos uma interessante caracterização do cuidado de si enquanto princípio de completude de si mesmo que envolve uma relação diferente com outros e com o mundo. Essa

¹⁹² Em *A hermenêutica do sujeito*, após essa consideração acerca da amizade para o epicurismo, Foucault destaca a concepção estoica do homem como ser comunitário. Assim, aquele que tiver se ocupado de si mesmo saberá “[...] cumprir os seus deveres enquanto parte da comunidade humana. Saberá cumprir seus deveres de pai, de filho, de esposo, de cidadão, etc., precisamente porque terá se ocupado de si mesmo” (FOUCAULT, 2010d, p. 177 – 178).

relação outra expressa-se em modificar a conduta de si mesmo visando uma existência considerada bela, mediante regramento oferecido de si para si mesmo.

Em visto disso, Gros introduz uma notável distinção entre as “verdades da obediência” e as “verdades da desobediência”. O trabalho de Foucault, por certo, é reconhecidamente marcado pelo símbolo da tentativa de compreensão de certos objetos, aliado com o desejo de pensar diferentemente. Gros indica que, principalmente nos últimos cursos de Foucault, percebemos que verdade, subjetividade e desobediência se entrelaçam.

As pesquisas dos anos setenta sobre o poder evidenciariam as “verdades normativas” oriundas das Ciências Humanas – a criminologia, a psiquiatria ou a psicanálise. *Grosso modo*, como vimos anteriormente, esses saberes procuram indicar uma norma de comportamento para os indivíduos, sob a pena de sofrerem uma sanção. Com efeito, as ciências humanas constroem um campo de verdade a partir da epistemologia: elas compreendem a si mesmas como discursos verdadeiros. Foucault, por sua vez, não está interessado em mostrar a falsidade dessas ciências em termos epistemológicos. Assim é que, a respeito da disciplina, tema da pesquisa realizada em *Vigiar e punir*, Gros afirma: “A disciplina produz a normalidade como *realidade* do comportamento individual, as ciências humanas definem a normalidade como a *verdade* do comportamento (GROS, 2020, p. 10, grifos no original). As ciências humanas não são, para ele, falsas ciências, tampouco são ideologias. Elas são *realmente* verdadeiras, no sentido de que inscrevem no real, a partir de seus esquemas e mecanismos de poder, uma realidade.

A filosofia foucaultiana, contudo, é uma filosofia da resistência. Nesse sentido, realizar a análise dos mecanismos de poder que sujeitam os indivíduos também abre uma brecha para conceber as resistências. E, na impossibilidade de reduzir a vida à norma, as subjetividades podem se revoltar. Daí surgem, dirá Gros, as “contra-verdades” ou, outrossim, as “verdades da resistência”. Essas contra-verdades podem ser entendidas como *verdades éticas*, tal como elaboradas por Foucault nos anos oitenta¹⁹³. As verdades éticas, por conseguinte, implicam um trabalho de transformação ética do sujeito sobre si mesmo, precisamente, questionando as verdades culturais ou normativas.

¹⁹³ O curso *A hermenêutica do sujeito*, recorda Gros, é construído e conduzido por uma oposição entre as “verdades culturais” e as “verdades éticas”. Sobre as primeiras: “Condições culturais também: para ter acesso à verdade é preciso ter realizado estudos, ter uma formação, inscrever-se em algum consenso científico” (FOUCAULT, 2010d, p. 18). Essas são as verdades eruditas, que colocam em marcha uma *distinção* entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem.

É preciso, em suma, insistir mais uma vez: Foucault não questiona a verdade epistemológica dos discursos científicos. Ele escreve uma história política e ética verdadeira. E, assim:

Quando escreve uma história política da verdade, descreve a luta incessante, a eterna batalha entre as verdades que nos ensinam a obedecer, a aceitar a realidade e aquelas "inverdades" que nos fazem resistir, nos levam a transformar o mundo e a nós mesmos, produzem essas formas de desobediência que são transgressão, dissidência, resistência, subversão (GROS, 2020, p. 14).

Nesse sentido, a pergunta ética fundamental seria: “O que estamos fazendo de nossas vidas?”. Em conclusão, ao procurar responder a esse questionamento, podemos descobrir dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, as forças que jogam e moldam nosso comportamento e, em segundo lugar, a consciência de que é possível construir uma vida outra, afastando-a dos ditames normativos.

4.4. O empreendedor de si *versus* o cuidado de si

Michel Senellart muito acertadamente lembra-nos que é no curso *Nascimento da biopolítica* onde Foucault introduz no léxico o conceito de “regime de verdade”. Em síntese, “Foucault havia explicado como a economia política havia assinalado, no século XVIII, o aparecimento de um novo ‘regime de verdade’ baseado no princípio de autolimitação” (SENELLART, 2014, p. 315). Com efeito, não queremos repetir as análises feitas em capítulos anteriores dessa Teste. Contudo, gostaríamos de retomar alguns elementos sobre o mercado e o regime de verdade que se depreende a partir dele. Nosso objetivo aqui é refletir sobre a relação complexa e conflituosa entre o empreendedor de si mesmo e o sujeito ético do cuidado de si. Para tanto, temos como referência principal o artigo do teórico político Andrew Dilts chamado *From ‘entrepreneur of the self’ to ‘care of the self’: Neoliberal Governmentality and Foucault’s Ethics* (2011). Nele, em síntese, o autor esclarece as mudanças ocorridas no pensamento de Foucault desde fins da década de setenta até a década de oitenta, tendo como base a questão da construção da subjetividade.

Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault esclarece que até o século XVIII o mercado era compreendido como um lugar de *justiça*. Levando em consideração o interesse dos comerciantes e dos compradores, buscava-se que o preço fosse um preço justo. Nesse sentido,

o mercado era um lugar essencialmente de jurisdição¹⁹⁴. Porém, ao longo do século XVIII, e a partir de então, o mercado passa a ser o local de manifestação da verdade, local de veridicção. O que isso quer dizer, em suma? Ora, precisamente que é preciso de um certo “dizer verdadeiro” para que haja governo – como podemos perceber, tanto o governo dos outros quanto o governo de si somente funcionam a partir de matriz de verdade.

A fim de governar os sujeitos humanos, objetivo da biopolítica, “o mercado deve ser o revelador de algo que é como uma verdade” (FOUCAULT, 2008a, p. 44). Com efeito, a *concorrência* e o *interesse* serão postos como princípios orientadores das práticas, tanto dos governos quanto dos indivíduos. “O governo [...] é algo que manipula os interesses” (FOUCAULT, 2008a, p. 61). Com efeito, aqui mais uma vez percebemos o interesse de nosso pensador pelas relações entre sujeito e verdade, mesmo que, visivelmente, o seu objeto de estudo seja a prática e o pensamento da racionalidade neoliberal. Assim, na certa formulação de Casara, o mercado torna-se o “modelo para todas as relações sociais, o que demonstra uma sociabilidade marcada pela concorrência e a crença de que tudo (e todos) pode(m) ser negociado(s)” (CASARA, 2021, p. 44).

Andrew Dilts em seu artigo, deveras, retoma um trecho bastante conhecido de *Nascimento da biopolítica* acerca do *homo oeconomicus*. O trecho afirma o seguinte:

A superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele, por conseguinte o princípio de regulação do poder sobre o indivíduo, vai ser essa espécie de grade do *homo oeconomicus*. O *homo oeconomicus* é a interface do governo e do indivíduo (FOUCAULT, 2008a, p. 345 – 346).

Esse trecho é muito importante, afinal, ele indica o caráter governável dos indivíduos. Além disso, o *homo oeconomicus* marca uma mudança radical do liberalismo clássico para o neoliberalismo, principalmente em sua versão norte-americana. Anteriormente, destacamos esse elemento: o indivíduo parceiro da troca (liberalismo clássico) torna-se, com o neoliberalismo, um empreendedor de si mesmo. Enfim, é justamente esse elemento que nos concerne nesse momento. O indivíduo empresário de si mesmo, com efeito, é o alicerce para a compreensão adequada da biopolítica neoliberal.

O indivíduo compreendido enquanto empresário de si mesmo é alguém que calcula constantemente os custos e riscos de suas ações. Por certo, o objetivo final é sempre alcançar um ganho, seja ele monetário ou psíquico. A noção de *homo oeconomicus*, por conseguinte,

¹⁹⁴ Como dito, não intentamos realizar uma retomada exaustiva do curso de 1979. Por consequência, sobre a análise do mercado enquanto lugar de justiça (cf. FOUCAULT, 2008a, p. 42 – 52).

permite-nos “pensar diferentemente a questão da racionalidade governamental e, sobretudo, sobre as técnicas, objetos e modos de poder que se articulam sobre sujeitos/objetos, bem como junto aos termos do poder jurídico ou disciplinar” (DILTS, 2011, p. 132). Quer dizer, o neoliberalismo, baseado na teoria do capital humano, promove muito mais do que um poder disciplinar, que procura normalizar os corpos; o neoliberalismo promove a condução das condutas via os valores do mercado, responsabilizando os indivíduos por suas escolhas.

Alguns anos mais tarde, em *O cuidado de si*, terceiro volume de sua *História da sexualidade*, Foucault escreve acerca de Epíteto e a ação política: “É a modalidade do ser racional e não a qualificação estatutária que fundamenta e deve determinar, em sua forma concreta, as relações entre governantes e governados” (FOUCAULT, 2013, p. 98). Dilts, por sua vez, enxerga nessa passagem um eco do curso de 1979, quando Foucault tematiza o *homo oeconomicus* como a interface entre o governo e os governados. Ele procura, então, “esclarecer a afinidade entre aspectos das considerações tardias de Foucault sobre a subjetividade e o relato neoliberal da subjetividade” (DILTS, 2011, p. 132). Assim, percebemos que há, de um lado, o governo biopolítico das populações e, por outro lado, o governo de si, que os próprios sujeitos realizam sobre si mesmos.

Nós acreditamos, de fato, que o cuidado de si e, mais amplamente, sua “virada ética” nos anos oitenta, representam uma possível resposta para o problema colocado pelo governo dos outros, notadamente, a governamentalidade neoliberal. Nesse sentido, mostra-se imprescindível retomar rapidamente, e modo bastante sintético, o conceito de “capital humano”. Esse é conceito central para os teóricos neoliberais, ao menos para grande parte dos neoliberais estadunidenses.

A teoria do capital humano é uma grande inovação quando comparada com as teorias clássicas do trabalho, sejam elas marxistas ou não. Lembremos que o liberalismo clássico compreende o indivíduo enquanto “sujeito de trocas”; já os neoliberais compreendem-no enquanto “empresário de si mesmo”. Essa mudança pode ser assimilada se analisarmos o conceito de *trabalho*. Michel Foucault realiza essa análise na aula de 14 de março de 1979, no curso *Nascimento da biopolítica*. De acordo com os pensadores neoliberais, “a economia política clássica nunca analisou o trabalho propriamente, ou antes, empenhou-se em neutralizá-lo, e em neutralizá-lo restringindo-o exclusivamente ao fator tempo” (FOUCAULT, 2008a, p. 303). De Ricardo à Marx, as análises econômicas nunca compreenderam o que, na *realidade*, é o trabalho. A economia política é, de fato, uma ciência do comportamento humano. Assim, ela deve buscar compreender qual é a programação estratégica dos indivíduos.

O trabalho passa a ser visto sob o prisma da conduta econômica do trabalhador, entendendo-o no sentido de um sujeito econômico ativo. Partindo das análises de Becker e Schultz, Foucault pergunta: por que as pessoas trabalham? Elas trabalham para ter um salário. O que é, por sua vez, um salário? Um salário é uma *renda*. Ora, esse esquematismo indica-nos que uma renda é um produto de um rendimento de um capital.

Ora, qual é o capital de que o salário é renda? Pois bem, é o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário, de sorte que, visto do lado do trabalhador, o trabalho não é uma mercadoria reduzida por abstração à força de trabalho e ao tempo [durante] o qual ela é utilizada. Decomposto do ponto de vista do trabalhador, em termos econômicos, o trabalho comporta um capital, isto é, uma aptidão, uma competência; como eles dizem: é uma "máquina". E, por outro lado, é uma renda, isto é, um salário ou, melhor ainda, um conjunto de salários; como eles dizem: um fluxo de salários? (FOUCAULT, 2008a, p. 308).

Evidentemente, a maior consequência dessa posição seria a construção do empresário de si mesmo. Dessa forma, toda e qualquer atividade e/ou campo da existência humano passa a ser compreendido como objeto de análise econômica. Em uma palavra, o econômico adentrou o campo do privado, do pessoal. O neoliberalismo torna-se uma experiência cotidiana. “*Reality shows*, redes sociais, webcams e blogs confessionais contribuíram para a exposição do domínio privado de maneira imprevisível pelo conhecido slogan feminista dos anos 1960: “o pessoal é político”” (HAMANN, 2012, p. 103). Com efeito, a subjetividade engendrada por essa mudança de perspectiva é uma subjetividade altamente governável. Ao passo que Foucault afirma: “[...] o indivíduo só vai se tornar governamentalizável, que só vai poder agir sobre ele na medida em que, e somente na medida em que, ele é *homo oeconomicus*” (FOUCAULT, 2008a, p. 345). O homem econômico, em suma, não passa de uma subjetividade sujeitada, produzida como reflexo de uma racionalidade governamental baseada em uma teoria como, por exemplo, a do capital humano.

Os analistas neoliberais olham para o mundo e não enxergam firmas, produtores, famílias, consumidores, pais, mães, criminosos, imigrantes, nativos, adultos, crianças ou qualquer outra categoria “fixa” da subjetividade humana. Eles enxergam capitais humanos heterogêneos, distintos em seus atributos específicos, habilidades, dotes naturais, habilidades. Eles veem empreendedores de si mesmos (DILTS, 2011, p. 138).

Essa é, pois, a *verdade* que encontramos no mercado: os indivíduos não passam que atores que jogam com sua satisfação, que realizam cálculos, que podem abdicar de algo no presente visando um ganho futuro etc. Ora, na medida em que não é de nosso interesse retomar uma discussão já realizada, nem tampouco explorá-la demoradamente, queremos passar agora

para a significação do governo de si enquanto prática de resistência à biopolítica neoliberal.

Na introdução de *O uso dos prazeres*, segundo volume de sua história da sexualidade, Foucault identifica sua pesquisa colocando-a sob o signo das relações entre sujeito e verdade. Por certo, como veremos, trata-se de escapar de caracterização da verdade do sujeito como superfície de sujeição. É preciso, então, realizar

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado (FOUCAULT, 1984, p. 13).

Isso posto, devemos lembrar que no item anterior tematizamos o cuidado de si. De fato, as práticas do cuidado de si podem ser caracterizadas, agora, como *práticas de liberdade*. As práticas de si procuram transformar o sujeito, procuram criar uma existência, um modo de vida. Nesse sentido, a ética é uma prática de liberdade refletida. “A liberdade”, escreve Foucault, “é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2001, nº 356, p. 1531).

Mais uma vez, o que está em questão é a relação entre sujeito e verdade. Dilts resume acertadamente essa problemática da seguinte forma: “o que significa ser um sujeito que não é um sujeito soberano, não é um sujeito psicológico, não é um sujeito antropológico, mas que se produz numa relação de forças, inclusive aquelas que pratica sobre si mesmo? (DILTS, 2011, p. 140). Ele ainda lembra que seria possível alguém objetar o caráter de libertário das práticas de si. Em outras palavras, o sujeito neoliberal também não é constituído através de práticas? Por certo. Contudo, o sujeito ético é um sujeito histórico, ao passo que o *homo oeconomicus* parece ser pensado como um invariante histórico. Em suas palavras, o homem econômico neoliberal “é aparentemente uma forma universal do sujeito, movido por uma descrição em termos de capital humano que se estende a toda e qualquer pessoa que toma decisões sobre suas atividades dentro de um escopo de condições temporais e materiais” (DILS, 2011, p. 142). Não é esse o caso para Foucault, que não postula a existência de um sujeito fundacional universal.

Encaminhando-nos para a conclusão desse capítulo, queremos insistir no caráter de resistência que as análises sobre as artes da existência desempenham. Como se sabe, o primeiro passo para opor resistência a alguma força é compreendê-la. Nós pensamos que Foucault percebe isso demasiadamente bem, pois leva o neoliberalismo a sério. Destarte, “se há uma crítica ao neoliberalismo nas obras finais de Foucault, é uma crítica que começa levando a sério a consideração neoliberal da subjetividade” (DILS, 2011, p. 142). Assim, visando o

estabelecimento de uma existência outra, é importante que os sujeitos sujeitados iniciem um processo de contra-verdades, de construção de narrativa outras. Pois, ao fim e ao cabo, o próprio pensador francês afirma, em *A hermenêutica do sujeito*: “[...] afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2010d, p. 225). E que, finalmente, também é uma relação para com os outros. A constituição de si, assim, encontra-se atrelada ao outro¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Como referência final, deixamos a indicação de leitura do artigo *Estética da existência como política da vida em comum: Foucault e o conceito de comunidades plurais* (2012), de André Duarte e Maria Rita de Assis César. Os autores apontam que a estética da existência, “assim como o conjunto de noções que com ela se relacionam, tais como subjetivação, cuidado de si, práticas refletidas de liberdade, permitiriam repensar as formas de resistência contemporâneas ao primado da heteronormatividade. As práticas refletidas de liberdade da estética da existência, compreendidas como processos reflexivos de constituição autônoma de si mesmo que sempre implicam e engajam os outros, devem ser consideradas como práticas e discursos nos quais os agentes se tornam autonomamente quem são por meio de suas lutas políticas de resistência contra os poderes heterônomos de sujeição e domesticação do indivíduo moderno” (2012, p. 168).

Conclusão – *Parakharattein to nomisma* ou a política inquietante

Mas aquilo que eu gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra.

Michel Foucault

Michel Foucault, por certo, não se deteve na elaboração de uma reflexão sobre a construção da democracia. Todavia, nessa Tese nós procuramos mostrar como a sua filosofia possui *implicações* democráticas. Nesse momento, efetivamente, não queremos concluir no sentido de colocar um fim à discussão; tal empreitada seria impossível. Mas, procuraremos retomar algumas das análises que elaboramos nos capítulos anteriores, almejando proceder a um balanço crítico das mesmas, bem como pontuando elementos que consideramos necessários para a adequada compreensão do tema.

Com efeito, de início gostaríamos inserir algumas tematizações que não foram elaboradas no capítulo anterior de modo detalhado, a saber, os conceitos de *parresía* e cinismo. Embora o conceito de *parresía* faça sua primeira aparição no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, no contexto da direção de consciência¹⁹⁶, será nos dois últimos cursos oferecidos por Foucault que o conceito será desenvolvido em minúcia. Quanto ao cinismo, ele é objeto central de reflexão no curso *A coragem da verdade*. Qual seria, então, o objetivo de voltarmos a esses textos nessa conclusão?

Como resposta, podemos afirmar que compreender essa incursão de Foucault na *parresía* cínica, principalmente, oferece-nos elementos para pensar essa experiência democrática, que compreendemos aqui como a possibilidade de criação de modos de vida diversos. Assim, nesse momento, procuraremos apresentar outros elementos e análises teóricas que propiciam uma melhor compreensão da construção da subjetividade. E, a título de rememoração, a constituição de si, a subjetividade, em nossa visão, constituiu-se como elemento seminal para pensar as resistências à governamentalidade contemporânea, notadamente a neoliberal.

¹⁹⁶ Michel Foucault compreende que, ao lado da amizade, para o epicurismo a *parresía* era um dos elementos da condução ética. Ele define a *parresía*, nessa primeira aparição do termo, assim: “*Parrhesía* é a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente” (FOUCAULT, 2010d, p. 124).

Convém, portanto, realizar uma pequena incursão nas análises acerca da *parresía*, a fim de que possamos relacioná-la com a política e a ética. Em primeiro lugar, queremos focar nossos esforços em pensar a *parresía* política, especificamente, a democrática. Deveras, queremos colocar em relevo a crise da democracia grega antiga, afinal, esse aspecto também apresenta a nós, na contemporaneidade, questões dignas de reflexão¹⁹⁷. Em suma, não se trata de, neste momento, introduzir uma reflexão exaustiva, como se fosse um “capítulo à parte” em nossa tese. Nós tão-somente acreditamos que indicar a existência dessa discussão acerca *parresía* seja importante para compreender as várias possibilidades abertas pelo pensamento foucaultiano, se quisermos pensar em instrumentos para se contrapor à governamentalidade neoliberal.

Pode-se definir, *grosso modo*, a *parresía* como o franco-falar, a fala livre, o dizer-a-verdade etc. A *parresía* está em intrínseca relação com o cuidado, haja vista que ambos os procedimentos dizem respeito ao modo pelo qual os indivíduos constituem-se enquanto sujeitos éticos. A princípio, com esse conceito vislumbramos de modo mais nítido a relação entre a ética e a política ou, em outros termos, entre o governo de si e o governo dos outros. Essa noção, diz Foucault, está “[...] muito bem definida na prática da direção individual, mas é utilizada também no campo político” (FOUCAULT, 2010, p. 46). Em verdade, como aponta Adverse, a *parresía* não é secundária ou lateral no campo político, mais especificamente no campo democrático. Assim, efetivamente, “é, originalmente, uma instituição democrática, integrando, como afirma Políbio, a própria definição desse regime” (ADVERSE, 2017, p. 127). Por certo, acreditamos que seria entendendo esse contexto que alguma luz pode ser lançada ao presente.

Concordamos com Saly Wellausen quando destaca que as pesquisas sobre a *parresía* podem ser vistas sob a rubrica da problematização. Foucault, por sua vez, nos últimos anos de sua vida, passou a identificar seu trabalho como uma “história das problematizações”. Isto significa: como algo, um objeto, que antes não era visto como problema, passa a ser? Como alguma coisa (a loucura, a criminalidade, a sexualidade, si mesmo) passa a ser objeto de problematização¹⁹⁸? Nesse sentido, a problematização de algum aspecto visa a inquietude, o pensar diferentemente.

¹⁹⁷ Sobre esse aspecto, queremos agradecer enormemente a professora Priscila Vieira pelos comentários e indicações no momento da Qualificação dessa tese.

¹⁹⁸ Na entrevista *Polémique, politique et problématisations* Foucault fala sobre isso. Para ele, trata-se “de um movimento de análise crítica através do qual se busca verificar como foram construídas as diferentes soluções de um problema; mas também como tais diferentes soluções dependem de uma forma específica de problematização. [...] O trabalho da reflexão filosófica e histórica recoloca-se no campo de trabalho do pensamento sob a condição de que a problematização seja entendida, não como uma adaptação das representações, mas como trabalho do pensamento” (FOUCAULT, 2001, n° 342, p. 1417).

Efetivamente, a noção de *parresía* é bastante plural. Nesse sentido, seria leviano de nossa parte afirmar que exploraremos todos os aspectos desse termo no espaço dessa conclusão. Uma vez mais, nosso uso é motivado por nosso desejo de pensar uma prática de liberdade, uma constituição de si mesmo que não seja sujeitada.

I

A noção de *parresía* é plural pois, embora seja primordialmente encontrada no campo da política (democrática), como afirmamos acima, ela também se encontra no campo religioso, no campo da ética. Importa destacar aqui que Foucault realiza essa genealogia da noção de *parresía* visando captar a relação do sujeito com a verdade. Acreditamos ter elaborado suficientemente bem esse elemento no capítulo quatro dessa Tese. É, portanto, no prosseguimento das relações entre sujeito-verdade, entre governo de si e dos outros, que essa análise vai ter seu lugar.

O curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, irá analisar a relação entre *parresía* e democracia nas aulas de 12, 19 e 26 de janeiro. Assim, ao analisar as investigações de Foucault, perceberemos que a *parresía* faz parte, em primeiro lugar, da estrutura política da democracia. Esse elemento se revela, por exemplo, quando da análise da formação dessa noção; nosso pensador inicia com um texto de Políbio. Nele, fica claro como a *parresía* faz parte de uma estrutura política, pois nela existem *demokratia*, *isegoría* e *parresía*.

Demokratia, isto é, participação, não de todos, mas de todo o *dêmos*, isto é, de todos os que podem ser qualificados como cidadãos e, por conseguinte, como membros do *dêmos*, participantes do poder. *Isegoría* se relaciona à estrutura de igualdade que faz que direito e dever, liberdade e obrigação sejam os mesmos, sejam iguais, aqui também para todos os que fazem parte do *dêmos*, e por conseguinte têm o estatuto de cidadão. E, enfim, terceira característica desses Estados, o fato de que neles encontramos a *parresía*. Encontramos a *parresía*, isto é, a liberdade para os cidadãos de tomar a palavra, e tomar a palavra, claro, no campo da política, entendendo-se campo da política tanto do ponto de vista abstrato (a atividade política) como de forma bem concreta: o direito na assembleia, e na assembleia reunida, inclusive para quem não exerce um cargo específico, inclusive para quem não é um magistrado, de se levantar, falar, dizer a verdade, ou pretender dizer a verdade e afirmar que a diz (FOUCAULT, 2010c, p. 69)

A fim de ilustrar esse elemento, Foucault parte para uma instigante análise da tragédia *Íon*, de Eurípedes. Em poucas palavras, em *Íon* assistimos à busca da descoberta da origem.

Mais do que isso, a personagem deseja que sua origem materna seja ateniense, afinal, somente assim poderia ter o direito de falar de forma franca, isto é, com *parresía*. Toda essa análise bem como os elementos adjacentes são importantes. Contudo, não iremos aqui especificar e analisar todos esses aspectos.

Sendo a *parresía* uma noção ampla e complexa, não demorou até que surgissem críticas endereçadas a ela. Na verdade, trata-se da crise da democracia. A pergunta que temos como pano de fundo ao estudarmos esses textos de Foucault é a seguinte: a crise da democracia ateniense, analisada sob as lentes de Foucault, pode contribuir para pensar a crise atual da democracia? Nossa hipótese é a de que sim, essas análises ajudam a iluminar nossa reflexão sobre o nosso contexto presente. Ademais, também acreditamos que falta aos interlocutores de Foucault, que analisamos no primeiro capítulo, uma leitura mais atenta das pesquisas acerca do pensamento antigo. Por fim, nossa hipótese também é a de que, se esses interlocutores olhassem atentamente para esses textos, uma reflexão renovada sobre a democracia poderia surgir. Por certo, não seria uma compreensão da democracia enquanto teoria acabada, mas, como defendemos aqui, uma sensibilidade, uma experiência democrática que é, ao mesmo tempo, ética e política. Ou seja, que está comprometida, ao mesmo tempo, com uma transformação de si e do mundo.

A crise da democracia, assim, tem seu início com a vinculação de um sentido negativo de *parresía* à democracia. Em síntese, a argumentação seria a seguinte: a democracia está baseada em uma constituição política onde o povo exerce o poder. Contudo, essa forma de governo dá lugar a inúmeras formas de *parresía*, até mesmo as piores. “A excessiva influência de oradores maus, imorais ou ignorantes pode levar os cidadãos à tirania, ou criar perigos à cidade” (WELLAUSEN, 2011, p. 73). Essa é a contradição que encontramos na crítica aos aspectos negativos da *parresía*. Ela, talvez, seja democrática demais¹⁹⁹.

Michel Foucault está preocupado, enfim, com a relação íntima entre a democracia e um discurso verdadeiro. Por certo, acreditamos que Foucault tinha em vista o presente mais imediato. Por isso, no final da aula de 02 de fevereiro de 1983, ele afirma:

¹⁹⁹ Aqui remetemos ao livro de Jacques Rancière intitulado *O ódio à democracia*. Logo na introdução da obra, ele traz inúmeros elementos sociais – a recusa em usar o véu na escola francesa, a questão previdenciária, o avanço dos reality shows, do casamento gay e da reprodução assistida. O que uniria acontecimentos tão distintos? Ora, a resposta de filósofos, sociólogos, psicanalistas, jornalistas etc., aponta que esses são sintomas de um mesmo mal: ele se chama democracia, isto é, “o reino dos desejos ilimitados dos indivíduos da sociedade de massa moderna” (RANCIÈRE, 2014 p. 08). Nesse sentido, o pensador irá demonstrar, ao longo dessa obra, as raízes desse ódio. Com efeito, podemos compreender que a crítica à *parresía* democrática, vista sob o viés negativo, também seria uma manifestação desse ódio.

Não há democracia sem discurso verdadeiro, mas a democracia ameaça a própria existência do discurso verdadeiro. São esses, a meu ver, os dois grandes paradoxos que estão no centro das relações entre a democracia e o discurso verdadeiro, no centro das relações entre a *parresia* e a *politeia*: uma *dynasteia* indexada ao discurso verdadeiro e uma *politeia* indexada à exata e igual divisão do poder. Pois bem, *numa época, a nossa*, em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição do poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e de opacidade, de relação entre sociedade civil e Estado, *creio que talvez seja bom recordar essa velha questão*, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar (FOUCAULT, 2010c, p. 170, grifos nossos).

Embora extenso, o trecho acima é central para a economia da nossa argumentação. De fato, aqui o pensador francês realiza explicitamente uma precisa relação entre o pensamento antigo e o tempo presente. Nesse sentido, pensamos que, dos muitos elementos que poderíamos destacar dessa análise, um mostra-se fundamental, a saber, a questão moral e sua ligação com o dizer-verdadeiro. Assim, é importante explicar a significação da *parresia*, bem como perceber quais são as dificuldades que a democracia apresenta.

Nesse sentido, Foucault aponta que a *parresia* deve ser diferenciada tanto da “lisonja” quanto da “retórica”. Em primeiro lugar, vejamos no que consiste o discurso lisonjeiro no contexto da democracia. Essa má *parresia* da lisonja aparece devido ao fato de que a Assembleia não suporta ser confrontada com críticas ou reprovações por parte do orador. Assim, receando ser banido ou punido, o orador realiza um discurso de bajulação, tornando-se, assim, um demagogo. “É primeira razão pela qual a *parresia* e a democracia já não se dão bem e já não se convocam, já não implicam uma a outra, como era o sonho, ou como se dava no horizonte da tragédia de Íon” (FOUCAULT, 2010c, p. 167). Portanto, aqui não encontramos um ajuste entre a forma democrática e o dizer-a-verdade.

Em segundo lugar, temos a retórica. O retórico é aquele que endereça um discurso visando a persuasão, o convencimento do outro. Não se trata, para ele, de afirmar uma verdade, de falar com franqueza; antes, busca-se, através de técnicas do bem falar, convencer uma audiência quer de uma verdade quer de uma não verdade. Foucault retoma uma definição bem simples, de Aristóteles: “trata-se do poder de encontrar aquilo que é capaz de persuadir” (FOUCAULT, 2010c, p. 342). Em consonância a isso, Foucault destaca que a retórica é uma técnica que pode ser ensinada. Nesse sentido, nada mais distante da *parresia*, afinal, ela será definida não pela técnica que pode ser transmitida, mas pelo *kairós*, isto é, a ocasião. Assim,

essa “ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade” (FOUCAULT, 2010c, p. 344). Por fim, podemos afirmar que a *parresía* é um discurso que não visa a algum proveito daquele que fala, como no caso da retórica (honra, reconhecimento etc.), mas almeja provocar uma relação de soberania consigo mesmos.

Lembremos que o contexto histórico estudado por Foucault, que interessa a nós aqui, se encontra no momento da crise da democracia ateniense. Com efeito, como lembra Wellausen, nosso pensador “não escreve uma história da filosofia antiga, assim como ele não escreveu na *História da loucura* uma história da ciência psiquiátrica, ou em *Vigiar e punir* uma história da instituição penitenciária” (WELLAUSEN, 2011, p. 83). O que Foucault almeja? Ora, precisamente, trazer para a contemporaneidade dimensões da existência – cuidado de si, *parresía* – que encontramos nas filosofias antigas. Esses elementos, por sua vez, proporcionam uma possibilidade de repensar as relações entre subjetividade, poder/governo e verdade.

Aos poucos, a partir da crise da democracia, a figura da *parresía* democrática vai cedendo seu lugar a outras formas, por exemplo, o discurso do *conselheiro político*. Nessa matéria, Platão é solicitado e, com isso, Foucault apresenta uma seminal análise da relação entre política e filosofia. De fato, sabe-se que Foucault é avesso a afirmações trans-históricas. Contudo, aparentemente, ele vê que o papel da filosofia permanece inalterado ao longo das épocas. Em suas palavras,

[...] creio que é, no fim das contas, muito importante na própria história do discurso filosófico: essa pequena passagem da carta VII em que o filósofo não quer simplesmente ser logos, mas também tocar a realidade, me parece marcar um dos traços fundamentais do que é e do que será a prática filosófica no Ocidente. É verdade que por muito tempo, é verdade que *ainda hoje* alguns pensaram e alguns pensam que o real da filosofia se sustenta com o fato de que a filosofia pode dizer a verdade, e pode dizer a verdade em particular sobre a ciência. Por muito tempo se acreditou, e *ainda se pensa* que, no fundo, o real da filosofia é poder dizer a verdade sobre a verdade, a verdade da verdade. Mas parece-me que, e em todo caso é o que se marca nesse texto de Platão, há toda uma maneira de marcar, de definir o que pode ser o real da filosofia, o real da veridicção filosófica, que essa veridicção, mais uma vez, diga a verdade ou uma falsidade. *Esse real se marca com o fato de que a filosofia é a atividade que consiste em falar a verdade, em praticar a veridicção perante o poder*. E me parece que, há pelo menos dois milênios e meio, foi com certeza um dos princípios permanentes da sua realidade (FOUCAULT, 2010c, p. 209, grifos nossos).

Foucault é, portanto, muito explícito em identificar a filosofia enquanto um discurso de contra-poder, de resistência. No trecho acima é possível que identifiquemos uma preocupação

com o presente. Assim, acreditamos que se sustenta nosso argumento de que as análises acerca da Antiguidade, de uma maneira geral, são caminhos para se pensar em soluções para os desafios éticos-políticos que a contemporaneidade coloca.

Por isso, na aula de 16 de fevereiro de 1983, Foucault novamente recorre a Platão e, com isso, introduz um conceito capital para a nossa análise, a saber, o conceito de *érgon*. Foucault aponta que, a partir de Platão, encontramos a ideia de que o filósofo não é apenas *logos*, mas também é *érgon*. O que significa isso? Precisamente, que a filosofia não é apenas um discurso, mas também é uma atividade, uma prática. Há na *parresía*, portanto, uma relação de complementaridade entre discurso (*logos*) e prática (*érgon*). Assim, enganam-se aqueles que imaginam que a atividade do pensador seria apenas refletir e fornecer pareceres. A atividade de diagnóstico, como o próprio Foucault aponta, é imprescindível; contudo, aliado a ela está a prática que visa a mudança, a transformação.

Por isso Foucault não se limita ao exame desses conceitos e noções apenas na dimensão da Antiguidade. Pelo contrário, comprometido com o presente, Foucault aponta os gestos parresiásticos em outros momentos, mostrando a possibilidade de sua atualização. Por exemplo, é interessante notar a relação, a ponte construída entre a *parresía* e a modernidade. Assim é que “o discurso revolucionário, quando assume a forma de uma crítica da sociedade existente, desempenha o papel de discurso parresiástico” (FOUCAULT, 2011, p. 29). A revolução seria uma indicação entre a relação entre subjetividade e verdade. O revolucionário é a manifestação de que sua denúncia da sociedade (*logos*) e sua existência revolucionária (*érgon*) estão entrelaçados. Podemos afirmar, então, que a consideração de Foucault para com esses temas seja da ordem da inspiração, no sentido de pensar uma ação progressista, ou seja, de esquerda, que não esteja vinculada a um partido ou organização tradicional.

II

No último curso ditado por Foucault, *A coragem da verdade*, não são os epicuristas ou os estoicos os objetos privilegiados da análise. Nosso pensador dedica muitas aulas ao pensamento dos cínicos. E embora a filosofia antiga se diferencie “de todas as que a seguiram por propor exercícios espirituais para produzir uma transformação na natureza do sujeito que os pratica (ONFRAY, 2002, p. 15), foram os cínicos os que melhor evidenciaram esse aspecto.

Com os cínicos, assistimos a um alinhamento entre um modo de falar (fala franca) e um modo de vida. Em certo sentido, o que encontramos nos cínicos seria um levar até o limite a prescrição de viver uma vida verdadeira, de buscar a construção de um modo de existência que seja belo. Sendo a *parresía* um dos instrumentos por meio dos quais o sujeito pode criar uma existência bela, um estilo de vida, um *ethos*, Foucault interessa-se em descrever a *parresía* cínica. Nela, ao lado do cuidado de si, encontraremos uma elaboração precisa sobre o modo de se conduzir, tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos outros.

Será na aula de 29 de fevereiro de 1984 o momento em que ele inicia uma análise mais detalhada do cinismo antigo. É interessante notar que, mais uma vez aqui, nosso pensador está comprometido em pensar o presente. Para ele, o cinismo é “uma categoria histórica que perpassa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental” (FOUCAULT, 2011, p. 152). Ora, se o cinismo é trans-histórico, sua manifestação é reconhecida nos movimentos e gestos que reivindicam uma vida verdadeira ou uma vida outra. A vida seria, enfim, uma manifestação da verdade. Vejamos, em primeiro lugar, como Foucault apresenta essa descrição do modo de vida cínico. E, em segundo lugar, como podemos compreender os gestos de atualização do cinismo, principalmente na contemporaneidade. Deveras, no que diz respeito ao aspecto político, democrático, o cinismo aponta para o aspecto de uma constante inquietude, de uma constante crítica do presente. Nesse sentido, proporcionaria elementos para a construção disso que chamamos aqui de experiência democrática, de construção de subjetividades democráticas.

Em primeiro lugar, portanto, queremos realizar uma breve exposição dos principais elementos da filosofia cínica, tal como tematizada por Foucault. A *parresía* cínica está vinculada a um modo de vida. O cínico é um *katáskopos*, ou seja, um espião; ele é um vigia. Quem é o vigiado? A própria humanidade. Foucault aponta que, ao ser o vigia humanidade, “é preciso não estar ligado a ninguém” (FOUCAULT, 2011, p. 149). A humanidade é a sua família.

Aliado a esse primeiro elemento, encontramos o papel de redução do cínico. Ou seja, ele possui o papel de reduzir todas as obrigações inúteis, todas as obrigações que são aceitas por todos sem o devido questionamento. “E esse modo de vida como redução de todas as convenções inúteis e de todas as opiniões supérfluas é evidentemente uma espécie de decapagem geral da existência e das opiniões, para fazer a verdade surgir” (FOUCAULT, 2011, p. 149). Função, portanto, de contestação diante das convenções, obrigações, poderes e forças que se apresentam. Por fim, como característica geral do modo de vida cínico em relação à

verdade, temos o papel de prova. Em termos simples, cabe ao cínico mostrar o que deve ser a vida, o que é realmente essencial à vida. Veremos adiante como isso será explicitado.

Para além desses elementos bastante gerais, nós queremos destacar uma noção central, um princípio seminal do cinismo: *parakharáttein tò nómisma*. Essa expressão indicaria algo como “alterar o valor da moeda”. Foucault reconhece que esse é um princípio difícil e obscuro, mas procura interpretá-lo. Esse princípio, por sua vez, remete-se a Diógenes Laércio. Ele, com efeito, é fundamental e característico do modo de vida cínico, mas o que ele significa? Precisamente, que é preciso combater e desafiar os valores vigentes²⁰⁰.

“Mudar o valor da moeda”, portanto, significaria modificar o costume. Mas também aponta para o fazer aparecer a verdadeira vida. A existência do indivíduo seria a prova da verdade. O cinismo critica a dissimulação. Poderíamos, para ilustrar esse elemento, distinguir a vida não dissimulada estoica da vida não dissimulada cínica. Poderíamos definir a vida não dissimulada como a vida que “não conhece nenhuma ação vergonhosa, nenhuma ação desonesta, repreensível, que pudesse suscitar a censura dos outros e fazer corar aquele que a cometesse” (FOUCAULT, 2011, p. 221). Em Sêneca, com efeito, encontramos a figura do amigo. Para ele, a verdadeira vida é aquela que se vive como se estivesse diante do olhar dos outros, em particular, do amigo. Em Epiteto, a verdadeira vida é “uma vida que sabe que se desenrola por inteiro diante de um olhar interior que é o da divindade que habita em nós” (FOUCAULT, 2011, p. 222). Aqui, encontramos, pois, o tema do princípio divino que habitaria em nós.

Para o cinismo as coisas se passam de um modo um pouco diferente. A verdadeira vida é uma vida escandalosa, de transvaloração – aqui, mais uma vez, encontramos o princípio *parakharáttein tò nómisma*. A vida do cínico não se contenta em ser compreendida pelo olhar do amigo ou do divino, mas ela é *fisicamente pública*. Diógenes dormia, falava, comia em qualquer lugar. A figura do cínico é, como se sabe, a figura do cão. É uma figura que perturba a ordem estabelecida.

Figura de resistência, o novo cínico impediria que as cristalizações sociais e as virtudes coletivas, transformadas em ideologias e conformismos, prevalecessem sobre as singularidades. Não há outro remédio contra as tiranias senão cultivar a energia das potencialidades singulares (ONFRAY, 2002, p. 32).

²⁰⁰ “O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si sobre si, mas também da luta na humanidade, em relação à humanidade, pela humanidade inteira. O cínico é um rei de miséria, um rei de resistência, um rei de dedicação. Mas é um rei que combate, que combate ao mesmo tempo por si mesmo e pelos outros” (FOUCAULT, 2011, p. 247).

A vida desavergonhada dos cínicos, portanto, revela-se como crítica do presente, das convenções e valores sociais. Encaminhando-nos para o fim dessa exposição, gostaríamos de destacar um aspecto que, em nossa visão, é seminal para pensar o cinismo e sua possível atualização enquanto gesto crítico. Para tanto, destacaremos um dos últimos elementos dessa parresía e modo de vida cínicos apresentados por Foucault no curso de 1984. A parresía cínica, com efeito, convida-nos a construir um *mundo outro* e uma *vida outra*. Em certo sentido, desfigurar a moeda é dar ensejo ao novo, ao mundo outro e a uma vida outra. O mundo outro contrapõe-se ao outro mundo; e a vida outra contrapõem-se à outra vida.

Talvez [...] se poderia dizer que a filosofia grega, no fundo, colocou desde Sócrates, com e pelo platonismo, a questão do outro mundo. Mas também colocou, a partir de Sócrates ou do modelo socrático a que se referia o cinismo, uma outra questão. Não a questão do outro mundo, mas da vida outra. O outro mundo e a vida outra foram, me parece, no fundo, os dois grandes temas, as duas grandes formas, os dois grandes limites entre os quais a filosofia ocidental não cessou de se desenvolver (FOUCAULT, 2011, p. 215).

Assim, retomando o cuidado de si socrático, Foucault aponta que a partir de Platão ou, mais precisamente, de dois diálogos platônicos, poderíamos expressar duas grandes linhas de pensamento. Do lado do diálogo *Alcibiades* teríamos a colocação da contemplação da alma, visando o outro mundo, o mundo da verdade metafísica. Seria o mundo ideal, tão bem expresso na alegoria da caverna que encontramos em *A República*. Poderíamos dizer, outrossim, que se trata, no caso do cristianismo, do outro mundo enquanto reino dos céus. A partir do diálogo *Laques*, por sua vez, temos uma reflexão sobre o que deve constituir uma vida que cuida de si. Foucault aponta que é a partir dessa segunda linha que temos o início de um pensamento filosófico que coloca em questão a construção de uma arte de viver. Aqui não há a metafísica do outro mundo, mas “encontramos o cinismo e o tema da vida outra” (FOUCAULT, 2011, p. 216).

A vida verdadeira é, assim, uma vida radicalmente outra, aqui e agora. Por isso Foucault pensa a parresía cínica como um gesto de incitação à mudança que perpassa a história do Ocidente. Priscila Vieira muito bem destaca que entre as *parresías* política, socrática e cínica, Foucault tem predileção pela última.

Por que os cínicos encantam tanto Foucault? Sugiro que essa admiração se deve, primeiramente, ao fato de o cinismo ser um modo de entender a ação política que escapa a todas as armadilhas nas quais a militância revolucionária já caiu: as organizações, as hierarquias, a falta de compromisso com a causa, os interesses individualistas, as burocracias de um partido (VIEIRA, 2015, p. 114).

Nesse sentido, percebemos que a parresía se desloca de um âmbito político, o da democracia, para a esfera da ética. Por certo, a política que se esboçaria a partir daqui, pois há uma política, seria uma política que parte de lugares outros. Em outros termos, como pontua Priscila Vieira, não das organizações e partidos, mas talvez dos movimentos que partem da existência concreta dos sujeitos, das críticas à sujeição e à violência. Foucault esclarece, enfim, as relações entre poder, sujeito e verdade, procurando uma nova forma de militância.

Os cínicos são escolhidos entre os estoicos, os epicuristas e as demais escolas filosóficas antigas porque possuem um engajamento político que pretende transformar o mundo. É um grupo que, conforme vimos, Foucault aponta como aquele que ressoa fortemente nos movimentos revolucionários de esquerda do século XIX, como o dos anarquistas, por exemplo. O cinismo também está ligado - por que não dizer? - à militância política que começa no pós-Segunda Guerra Mundial e aparece com grande impacto no “Maio de 68”. Movimentos da chamada contracultura são, então, as ressonâncias do cinismo no século XX)) como os movimentos hippie, gay e *black power*, assim como as lutas políticas das feministas. Todas essas militâncias, cada uma ao seu modo, criticaram a forma burocrática de se fazer política nos Partidos Comunistas de todo o mundo (VIEIRA, 2015, p. 123).

O gesto cínico, assim, poderia contribuir para renovar as práticas de esquerda, vinculando-as a uma reflexão constante sobre quais modos de vida queremos para nós e para os outros. Nesse sentido, podemos afirmar que o interesse pelo cinismo não é apenas da ordem da curiosidade histórica.

III

Nessa Tese procuramos mostrar como alguns conceitos de Michel Foucault são apresentados, repensados e utilizados. A partir de um diálogo com os comentadores de Foucault, procuramos mostrar de qual maneira se deu a recepção das análises acerca do poder e do governo. Nosso interesse inicial era pensar a democracia e o neoliberalismo, pois vivemos em um contexto em que o segundo sufoca a primeira. Com efeito, para que nossa empresa tivesse êxito, recorreremos a alguns comentadores que, a partir de Foucault, procuram pensar a democracia. Contudo, percebemos que esses comentadores, embora devedores do pensamento foucaultiano, possuíam limitações. É como se, para eles, a análise do neoliberalismo fosse o

ponto máximo e último de sua análise. Nós percebemos que, tão logo Foucault transferiu seu interesse para a Antiguidade, esses comentadores também foram buscar outras referências²⁰¹.

Compreender o neoliberalismo é, ao mesmo tempo, compreender o modo como Foucault pensou e modificou a questão do poder. Nesse sentido, procuramos mostrar que pensar o neoliberalismo e sua relação com a democracia, de fato, seria pensar em relações, modos de vida e valores que não passem pelas indicações neoliberais. Assim, ao não falar em democracia, Foucault é coerente com seu projeto de não pensar o poder e a política de um modo fundacional. Ou seja, a política democrática é um campo em aberto, sempre pronta para a mudança e a renovação.

Por isso, ao compreender a democracia enquanto experiência, isto é, enquanto uma relação do sujeito com o poder e a verdade, acreditamos que a filosofia foucaultiana oferece-nos elementos para pensar relações outras consigo e com os outros. Os conceitos de espiritualidade política, de cuidado de si e de *parresía* são, assim, essenciais para se pensar a constituição de uma subjetividade desvinculada de uma certa governamentalidade.

Ao fim e ao cabo, como indica Gros, o tema do falar francamente, da *parresía*, portanto, permite com que Foucault chegue “o mais próximo possível de si mesmo, no sentido de que ele se interroga sobre o estatuto de sua própria palavra, sobre seu papel de intelectual público, sobre os desafios de sua função” (GROS, 2014, p. 156). É, pois a ética do intelectual engajado²⁰². Por fim, desejamos que esse trabalho possa ter contribuído para que possamos pensar sobre o tempo presente; encontrar armas críticas e teóricas para fazer uma contraposição aos discursos e poderes que visam sujeitar os indivíduos; e, em suma, desejamos que esse trabalho possa ter contribuído para a criação de uma percepção de que nossa realidade e nossa subjetividade são históricas, construídas, frágeis. Nesse sentido, a abertura ao novo e ao inédito estão, sempre, na ordem do dia.

²⁰¹ Embora seja preciso lembrar, como vimos, que Wendy Brown recorre a Aristóteles para propor uma saída para os impasses colocados pelo neoliberalismo.

²⁰² Recomendamos enormemente a leitura do livro de Priscila Vieira, *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. Nessa obra, a autora reflete sobre o papel do intelectual engajado, por meio das lentas das análises de Foucault. A referência completa encontra-se ao final da Tese.

Referências

- ADVERSE, Helton. *Para uma Crítica da Razão Política: Foucault e a Governamentalidade*. Revista Estudos Filosóficos nº 4 /2010.
- ADVERSE, Helton. "Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia". Em: *Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos*, nº 3, dezembro 2017, 119-134.
- AFARY, JANET; ANDERSON, KEVIN B. *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*. The University of Chicago Press, Ltd., London, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. "Introductory note no The concept of democracy". In: AGAMBEN, Giorgio [et al]. *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press, 2011.
- ALEIKSEIVZ, Renato Alves. *Espaço e poder na reflexão de Michel Foucault: dos dispositivos à governamentalidade*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná, 2016.
- ANDRADE, Daniel Pereira. "O que é o neoliberalismo? A renovação do debate nas ciências sociais". *Revista Sociedade e Estado* – volume 34, número 1, Janeiro/Abril 2019.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001
- ASLAM, Ali; MCIVOR, David; SCHLOSSER, Joel. "Democratic Theory When Democracy Is Fugitive." Em: *Democratic Theory* 6.2: 27-40, 2019.
- BALBINO, Lorena de Paula. *Michel Foucault crítico da Revolução: revolução, resistência e subjetivação em Foucault*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Carlos, p. 213, 2019.
- BOURCIER, Sam. *Queer zones* (vol. 1), trad. Henrique Provinzano Amaral, Thiago Mattos. São Paulo: Crocodilo; São Paulo: n-1 edições, 2022.
- BATISTA, Fabio. *Foucault e as utopias das luzes: panóptico e esclarecimento*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.
- BEHRENT, Michael. "Liberalism without humanism: Michel Foucault and the free-market creed". In: *Modern Intellectual History*, 6, 3, 2009, pp. 539-568.
- BEHRENT, Michael. "Accidents happen: François Ewald, the "antirevolucionary" Foucault, and the intellectual politics of the French Welfare State". In: *The Journal of Modern History* 82 (September 2010): 585-624, 2010 by The University of Chicago.
- BEHRENT, Michael. "The strange failure (and peculiar success) of Foucault's project". Em: ZAMORA, Daniel; BEHRENT, Michael (editors). *Foucault and neoliberalism*. Cambridge, Polity Press, 2016.

BEHRING, Elaine Rossett. *Política social no contexto da crise capitalista*. Em: Serviço Social: direitos sociais e competências profissionais. Brasília: CFESS/ABEPSS, 2009.

BOBBIO, Noberto. *Esquerda e direita: razões e significados de uma distinção política*, trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*, trad. Ivone C. Benedetti São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

BROWN, Wendy. *Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*, trad. Juliane Bianchi Leão. Zazie Edições, 2018a.

BROWN, Wendy. "O Frankenstein do neoliberalismo: liberdade autoritária nas "democracias" do século XXI." Em: RAGO, M, Org.; PELEGRINI, M, Org. *Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. São Paulo: Intermeios, 2019.

BROWN, Wendy. *Wendy Brown: "Who is not a neoliberal today?"*, entrevista, 2018b. Disponível em: <https://tocqueville21.com/interviews/wendy-brown-not-neoliberal-today/>

BROWN, Wendy. "We are all democrats now...". In: AGAMBEN, Giorgio [et al]. *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press, 2011.

BROWN, Wendy. *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books, 2015.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*, trad. Mario A. Marino, Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*, trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CABANNES, Michel. "L'émergence d'un libéralisme disciplinaire: Compte rendu du livre de Grégoire Chamayou, La société ingouvernable". Em: *Attac*, 2019. Disponível em: <https://bityli.com/Y4hRu>

CALLIGARIS, Contardo. *Anarquistas, neoliberais e Foucault*. Folha de S. Paulo, 06/06/2013. Texto disponível em: <https://bityli.com/0hWdy>

CALVINO, Italo. *Cidades invisíveis*, trad. Diogo Mainardi. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de S. Paulo, 2003.

CANDIOTTO, Cesar. *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

CASARA, Rubens. *Contra a miséria neoliberal: racionalidade, normatividade e imaginário*. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*, trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Um Foucault neoliberal?*, trad. Mario Antunes Marino. Cadernos De Ética E Filosofia Política, 2(35), 258-276, 2019.

CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo em Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. *Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana*. cadernos Nietzsche, nº 30, 2012.

CHAMAYOU, Crégoire. *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*, trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

CHAMORRO SÁNCHEZ, E. “Que no me hablen más de Marx’: Foucault, el neoliberalismo y lo intolerable. Em: CHAMORRO SÁNCHEZ, E. *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2017.

CHOMSKY, Noan; FOUCAULT, Michel. *Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault*, trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

CHRISTOFFERSON, Michael Scott. *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s*. New York, Berghahn Books, 2004.

CHRISTOFFERSON, Michael Scott. “Foucault and new Philosophy: why Foucault endorsed André Glucksmann's The Master Thinkers”. Em: ZAMORA, Daniel; BEHRENT, Michael (editors). *Foucault and neoliberalism*. Cambridge, Polity Press, 2016.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Clausewitz: trechos de sua obra*, trad. Delcy G. Doubrawa. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1988.

CONNOLLY, William. Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault. *Political Theory* 21/3 (1993), p. 365-389.

COOPER, Melinda. *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*. New York: Zone Books, 2017.

CORBANEZI, Elton. *Geoffroy de Lagasnerie: uma polêmica leitura neoliberal de Foucault*. Em: Rev. bras. Ci. Soc. vol.29 no.84 São Paulo fev. 2014.

CREMONESI; DAVIDSON; IRRERA; LORENZINI; TAZZIOLI. “Introduction”. In: FOUCAULT, Michel. *About the beginning of the hermeneutics of the self: lectures at Dartmouth College, 1980; Edition established by Henri-Paul Fruchaud and Daniele Lorenzini; Translations by Graham Burchell*. The University of Chicago Press, Ltd., London, 2016.

DARDOT, Pierre et al. *A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo*, trad. Márcia Pereira Cunha. São Paulo: Elefante, 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Neoliberalisme et subjectivation capitaliste*. Presses Universitaires de France. *Cités*. 2010/1 n° 41, pages 35 - 50.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. Ensaio sobre a sociedade neoliberal, trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016a.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Ce cauchemar qui n'en finit pas*. Paris: La Découvert, 2016b.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Uma alternativa ao neoliberalismo*. Entrevista com Pierre Dardot e Christian Laval, entrevista realizada por Daniel Pereira Andrade e Nilton Ken Ota, trad. Naira Pinheiro dos Santos. Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 27, n. 1, junho de 2015, p. 275-315.

DEFERT, Daniel. “Chronologie”. Em: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits (1954 -1988)* . Paris: Gallimard, 2001, 2 vol.

DELEUZE, Gilles. *Abécédaire* (com C. Parnet). Paris: Éditions Montparnasse, 2001. [Versão brasileira, legendada pelo MEC: TV Escola, 2001].

DELEUZE, Gilles. *Foucault*, trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. “Controle e devir”. Em: Deleuze, Gilles. *Conversações (1972-1990)*, trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2013b.

DILTS, Andrew. “From ‘Entrepreneur of the Self ’to ‘Care of the Self’: Neo-liberal Governmentality and Foucault’s Ethics”. In: *Foucault Studies*, n°. 12, pp. 130-146, October, 2011.

DREYFUS, Hubert; RANINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica, trad. Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro, 2.ed., rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013

DUARTE, André. “Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo”. Em: *Vidas em risco: Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, André ; RITA DE ASSIS CÉSAR, Maria. “Estética da existência como política da vida em comum: Foucault e o conceito de comunidades plurais”. Em: *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 21, n. 31, p. 153-173, fev. 2012.

DUMÉNIL, Gérard; Lévy, Dominique. The neoliberal (counter-)revolution. In: SAAD-FILHO, Alfredo; JOHNSTON, Deborah (org.). *Neoliberalism. A critical reader*. London, Pluto Press, 2005.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926 – 1984*, trad. Hildegard Feíst. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FONSECA, Márcio Alves da. Pensar a democracia. Em: CASTELO BRANCO, Guilherme; Veiga-Neto, Alfredo. *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: O cuidado de si*, trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits (1954 -1988)*. Paris: Gallimard, 2001, 2 vol.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010c.

FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*, trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015a.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010d.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*, trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico; As heterotopias*, trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013a.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. Em: DREYFUS, H; RANINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica, trad. Vera Porto Carrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique, suivi de La Culture de soi*, Vrin, 2015b.

FOUCAULT, Michel (2015). “O saber gay”. Tradução de Eder Amaral e Silva e Heliana de Barros Conde Rodrigues. *Revista Eopolítica*, n. 11, jan-abr, pp. 2-27.

FOUCAULT, Michel. *About the beginning of the hermeneutics of the self: lectures at Dartmouth College, 1980*; Edition established by Henri-Paul Fruchaud and Daniele Lorenzini; Translations by Graham Burchell. The University of Chicago Press, Ltd., London, 2016.

FOUCAULT, Michel. “Entrevista de Michel Foucault a André Bertin, 07 de maio de 1981”. Em: FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*; trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018a.

FOUCAULT, Michel. “Entrevista de Michel Foucault a Jean François e John De Wit, 22 de maio de 1981”. Em: FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*; trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018b.

FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*; trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018

FOUCAULT Michel. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*, trad. Lorena Balbino. São Paulo: N-1 edições, 2019.

FOUCAULT Michel. *Dizer a verdade sobre si*, trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FRANCO et. al. O sujeito neoliberal e a ordem do mercado: gênese teórica do neoliberalismo. Em: Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior, Christian Dunker, (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é democracia?: a genealogia filosófica de uma grande aventura humana*, trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GROS, Frédéric. “A *parrhesia* em Foucault (1982 – 1984)”. Em: GROS, Frédéric (org.); PHILIPPE, Artières... [et al.]. *Foucault e a coragem da verdade*, trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.

GROS, Frédéric. *Desobedecer*, trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

GROS, Frédéric. “Foucault e o direito dos governados”. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Edição 343, 13 de setembro/2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3504-frederic-gros> (acesso em 15/09/2021).

GROS, Frédéric. “O cuidado de si em Michel Foucault”. Em: RAGO, Margareth; VEIGANETO, Alfredo (org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GROS, Frédéric. “Vérités et contre-vérités”. In: *Revue internationale de philosophie*, 2020/2 n° 292, pages 9 à 15.

HAMANN, Trent. H. “Neoliberalismo, governamentalidade e ética”. Em: *Revista Ecopolítica*, n° 03, mai – ago, 2012.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas formas de poder*, trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âynié, 2018.

HARCOURT, Bernard E. “Situação do curso”. Em: FOUCAULT, Michel. *A sociedade punitiva*, trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

HARVEY, David. *O neoliberalismo: história e implicações*, trad. Adail Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HAYEK, Frederick August von. *O caminho da servidão*, trad. Anna Maria Capovilla, José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. Campinas, SP: Vide Editorial, 2013.

HAYEK, Friedrich August von. *New studies in philosophy, politics, economics, and the history of ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

KERVÉGAN, Jean-François. “Aporie de la Microphysique. Questions sur la « gouvernementalité »”. Em: DUSO, Giuseppe; KERVÉGAN, Jean-François. *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Polimetrica, Monza 2007.

LAGASNERIE, Geoffroy de. *A última lição de Michel Foucault*, trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LATOURE, Bruno. *Comment être anticapitalist*, Libération, 25/11/1999. Disponível em: encurtador.com.br/iFKV5 (acesso em 26/08/2021).

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal*, trad. Márcia Pereira Cunha, Nilton Ken Ota. São Paulo: Elefante, 2020.

LAVAL, Christian. “Prefácio: levar o neoliberalismo a sério”. Em: CASARA, Rubens. *Contra a miséria neoliberal: racionalidade, normatividade e imaginário*. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

LEBRUN, Gérard. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense.1983.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*, trad. Isabel Loureiro, Maria Leonor F. R. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LEMKE, Thomas. *Foucault, governamentalidade e crítica*, trad. Mario Antunes Marinho, Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.

LEMKE, Thomas. *Biopolítica: críticas, debates, perspectivas*, trad. Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

LEMM, Vanessa. “Prefácio”. Em: LEMM, Vanessa, (org.) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2012).

LEPAGE, Henri. *Amanhã, o capitalismo*, trad. Adelino dos Santos Rodrigues. Lisboa: Publicações Europa-América, 1980.

LEVITSKY, S; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*, trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LILLA, Mark. *O progressista de ontem e do amanhã*, trad. Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

LUKES, Steven. *Power: a radical view*. London: Macmillan Press, 1974.

LYNCH, Richard. Foucault's theory of power. In: TAYLOR, Dianna (Editor). *Michel Foucault - Key concepts*. Ashford Colour Press Ltd, UK, 2011

MANDOSIO, Jean-Marc. *Longévité d'une imposture: Michel Foucault*. Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2010.

MARINHO, Cristiane Maria. *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2020.

MAY, Todd. “Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?”. In: ROUSSELLE, Duane; EVEREN, Süreyya. *Post-Anarchism: A reader*. New York: Pluto Press; New York: Fernwood Publishing, 2011.

MCKINNON, Susan. *Genética neoliberal: uma crítica antropológica da psicologia evolucionista*, trad. Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

MENDES, Alexandre; CAVA, Bruno. *A constituição do comum: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo*. Rio de Janeiro: Revan, 2017

MILLER, David. *Political Philosophy - A very short introduction*. Oxford University Press Inc, New York, 2003.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*, trad. Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MOUNK, Y. *O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*, trad. Cássio de Arantes Leite, Débora Landsberg. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

NOGUERA, Carlos. *La gubernamentalidad en los cursos del profesor Foucault. Educação & realidade*, vol. 34, no 02, Porto Alegre, maio-ago/2009, p. 21-33.

OKSALA, JOHANNA. O sujeito neoliberal do feminismo. Em: RAGO, Margareth (Org.); PELEGRINI, Mauricio (Org.). *Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. São Paulo: Intermeios, 2019.

ONFRAY, Michel. *Cinismos, retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

OUTHWAITE, Willian; BOTTOMORE, Tom; com a consultoria de Ernest Gellner, Robert Nisbet, Alain Touraine. *Dicionário do pensamento social do século XX*, trad. Eduardo Francisco Alves, Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PELEGRINI, Maurício Aparecido. *Michel Foucault e a Revolução Iraniana*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2015.

PEREIRA DOS SANTOS, Cezar Augusto. *O autointeresse na obra de Adam Smith: a abordagem moral dos agentes sociais*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-graduação em Economia e Desenvolvimento, RS, 2014.

PINHO, Luiz Celso. *A trajetória do conceito de genealogia em Foucault (1971-1984)*. PHILÓSOPHOS, Goiânia, v.19, n. 1, p. 171-190, Jan./Jun, 2014.

PRADO FILHO, Kleber. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.

PRECIADO, Paul B. “Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. Em: *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*, trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

REHMANN, Jan. *The unfulfilled promises of the late Foucault and foucauldian “Governmentality Studies”*. Em: ZAMORA, DANIEL; BEHRENT, Michael (editors). *Foucault and neoliberalism*. Cambridge, Polity Press, 2016.

REINHOUDT, Jurgen; AUDIER, Serge. *The Walter Lippmann Colloquium: The Birth of Neoliberalism*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018.

ROMUALDO, Douglas Kauê. “O progressista de ontem e do amanhã: desafios da democracia liberal no mundo pós-políticas identitárias”, de Mark Lilla. *Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, Canoas, v. 9, n. 2, p. 231-235, jul. 2021.

ROTHSCHILD, Emma. *Economics sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*. Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press, 2001.

ROUDINESCO, Elisabeth. *O eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*, trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*, trad. Sergio Flaksman. São Paulo: Todavia, 2018.

SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva Junior; DUNKER, Christian (orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. Em: Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior, Christian Dunker, (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SENEILLART, Michel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

SENEILLART, Michel. “Situação do curso”. Em: FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

SCHULTZ, Theodore. *O capital humano: investimentos em educação e pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

STHEPAN, Cassiana Lopes. *Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica de si mesmo*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Curitiba, PR, 2014.

STIEGLER, Barbára. *Le virus risque de permettre au néolibéralisme de se réinventer*. Disponível em: <https://seenthis.net/messages/873988>

STIVAL, Monica Loyola. *Política e moral em Foucault: entre a crítica e o nominalismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

STREECK, Wolfgang. “Heller, Schmitt and the Euro”. *European Law Journal*, Vol. 21, n. 3, May 2015, pp. 361–370.

TELES, Edson. “Do poder soberano ao inimigo íntimo”. Em: DARDOT, Pierre et al. *A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo*, trad. Márcia Pereira Cunha. São Paulo: Elefante, 2021.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

ZAMORA, Daniel; BEHRENT, Michael (editors). *Foucault and neoliberalism*. Cambridge, Polity Press, 2016.

VEYNE, Paul. *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*, trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

VIEIRA, Priscila. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. “Democracia: a polissemia de um conceito político fundamental”. Em: *R. Fac. Dir. Univ. São Paulo*, v. 108 p. 651 – 696, jan./dez. 2013.

WALLESTEIN, S-O. Introduction: Foucault, biopolitics, and governmentality NILSSON, J; WALLENSTEIN, S-O. *Foucault, biopolitics, and governmentality* (org). Huddinge: Södertörn University, 2013.

WELLAUSEN, Saly. *A parrhêsia em Michel Foucault: um enunciado político e ético*. São Paulo: LinerArs, 2011.

WOLIN, Sheldon. *Fugitive democracy and other essays*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

FILMES

DOIS DIAS, UMA NOITE. *Deux jours, une nuit*. Dirigido por Jean-Pierre Dardenne, Luc Dardenne. Bélgica, França, 2014, (95 min).

EU, DANIEL BLAKE. *I, Daniel Blake*. Dirigido por Ken Loach. Reino Unido, França, Bélgica, 2016, (100 min).

INDÚSTRIA AMERICANA. *American Factory*. Dirigido por Julia Reichert, Steven Bognar. Estados Unidos, 2019 (110 min).

O CORTE. *Le Couperet*. Dirigido por Costa-Gravas. França, Bélgica, Espanha, 2005 (122 min).

VOCÊ NÃO ESTAVA AQUI. *Sorry, we missed you*. Dirigido por Ken Loach. Reino Unido, França, Bélgica, 201, (100 min).